

EVDOKIMOV, PAUL

TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA



SELEÇÃO DE TEXTOS

ECCLESIA - 2024

Teólogos ortodoxos contemporâneos:

Paul EVDOKIMOV

(1901-1970)

Nasceu em 2 de agosto de 1901 em Petrogrado, em uma família da aristocracia. Chegou a Paris em 1923 e foi aluno do Instituto San Sergio. Casado em 1927 com uma francesa de mãe russa, viúvo em 1945, casou-se novamente em 1954 com uma jovem japonesa. Artista hospitaleiro organizou jornadas teológicas para jovens gregos. Entre muitas obras, escreveu Mulher e a Salvação do Mundo (1958), Gogol e Dostoiévski ou a Descida ao Inferno (1961), O Sacramento do Amor (1962), A Arte do Ícone, Teologia da Beleza (1970). Ele morreu em 16 de setembro de 1970.

CONTEÚDO:

Teologia da Glória-Luz.....	3
O Ícone: teologia da Presença.....	10
A teologia da beleza nos Padres da Igreja.....	14
Excertos da obra Teologia da Beleza (cap. II)	15
Breve comentário sobre o Matrimônio	19
O sacerdócio conjugal	33
O conhecimento de Deus na Tradição Oriental.....	37
I. Introdução.....	55

II. Algumas Considerações Históricas Preliminares	56
III. As Dimensões Catafática e Apofática da Teologia dos Padres	61
IV: A Antropologia dos Padres	64
A Antropologia	37
A hora das testemunhas	37
A filantropia de Deus	38
A constituição do ser humano	39
A Pneumatologia dos Padres na Economia da Salvação	79
Capítulo I: A Teologia dos Padres	79
Capítulo II: O Espírito Santo na Liturgia	96
Conclusão:	106
O Espírito Santo na Igreja Ortodoxa	112
CAPÍTULO I: As premissas orientais da teologia patrística ...	112
Capítulo II: As dimensões catafática e apofática da teologia dos padres	117
Capítulo V: As particularidades da teologia dos padres orientais	119
O Inferno	129



Teologia da Glória-Luz

Texto extraído de Revista Fuentes, 1993. Argentina. «Teólogos Ortodoxos Contemporâneos». Capítulo V da 3ª parte de «El arte del icono - Teología de la belleza», Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991, pp. 185-191. Trad.: Pe. André (Sperandio)



«Estás vestido de majestade e magnificência!»¹

O homem contempla maravilhado a glória cuja luz faz brotar um canto de louvor do coração de cada criatura. Assim, o *Testamentum Domini* reza: *«que eles sejam cheios do Espírito Santo ... para que possam cantar-te em voz alta uma doxologia pela qual possam louvar-te e glorificar-te para sempre»*. O ícone é uma doxologia semelhante, que transborda de alegria e canta a glória de Deus por seus próprios meios. A verdadeira beleza não precisa de provas. O ícone não prova nada, mas mostra; evidência luminosa, é apresentada como um argumento *«kalokagático»*² para a existência de Deus.

São Paulo formula o fundamento cristológico do ícone: *«Cristo é a imagem – eikòn – do Deus invisível»*³. Significa que a humanidade visível de Cristo é o ícone da sua divindade

¹ Salmo 103

² O gênio grego reúne o Belo e o Bom num único termo que designa o lugar do Verdadeiro.

³ Colossenses 1:15.

invisível, que é «o visível do invisível»⁴. O ícone de Jesus aparece assim como a imagem de Deus e do homem ao mesmo tempo, o ícone do Cristo total: do Deus-Homem. Esta função reveladora que possui a humanidade de Cristo torna-se a verdade de cada ser humano. O homem só é verdadeiro, só é real na medida em que reflete o celeste: é uma graça maravilhosa de cada criatura ser espelho do incriado, «imagem de Deus». O Kondakion da festa da Ortodoxia diz:

*«Tendo restaurado a imagem contaminada à sua
antiga dignidade, o Verbo a uniu à Beleza divina.
Confessando a salvação, nós mesmos a
expressamos por meio de ações e palavras».*

Vê-se claramente que o mistério da salvação ultrapassa em muito uma simples restauração da imagem Adâmica. Cristo realiza e completa a imagem, cumprindo-a, porque, tendo-a purificado, faz com que participe da Beleza divina.

A imagem, assim redimida em Cristo e conscientemente redescoberta por um ascetismo contemplativo, explica por que um santo monge é sempre chamado de «muito semelhante». Esta palavra significa precisamente a última semelhança subjetiva e pessoal com a imagem objetiva de Deus. Encontramos a sua expressão exata nesta outra fórmula de São Paulo: «Todos nós que, com o rosto revelado (explícito no seu mistério), refletimos como um espelho a glória do Senhor ('que está no rosto de Cristo'), somos transformados nessa mesma imagem (ícone), de glória em

4 A expressão é de Dionísio, o Areopagita, retomada por São João Damasceno, Tratado dos Ícones XI.

glória, pela ação do Espírito»⁵. É por isso que o ícone de Cristo, na luneta central de *Hagia Sophia*, mostra o Senhor segurando o Evangelho aberto com a frase «Eu sou a Luz do mundo», e a Igreja canta: «A tua Luz brilha nos rostos dos teus santos». O homem confessa a salvação pela palavra, mas também dá testemunho pela ação, tornando-se ele mesmo «muito semelhante».

E, efetivamente, o ícone mais comovedor de Deus é o homem «transformado nesta mesma imagem», segundo as palavras de São Paulo já citadas. Durante os ofícios, o sacerdote incensa os ícones dos santos, dirigindo esta saudação litúrgica aos seus protótipos, espelhos de Deus; também incensa os fiéis e saúda a presença de Deus em sua imagem, que é o homem, saúda os homens, ícones vivos de Deus. Dídimo de Alexandria cita uma palavra conservada do Senhor: «Depois de Deus, vê Deus em qualquer dos teus irmãos ... ». Tal concepção iconográfica do ser humano, a sua «própria semelhança», leva São Basílio a definir o destino humano em termos de deificação: «O homem recebeu a ordem de se tornar deus segundo a graça»⁶, pois «tendo se aproximado da luz, a alma se transforma em luz»⁷. Segundo os Padres, os batizados, vestidos com túnicas brancas, cobrem-se com as vestes luminosas de Cristo - *ímátia photeiná* - tal como Cristo lhes mostrou na sua Transfiguração.

Vemos agora como a negação iconoclasta põe em questão de forma mais radical a tradição fundamental da

5 II Cor. 3: 18; 4:6.

6 Palavras citadas por SÃO GREGÓRIO DE NAZIANZO em *Laudem Basilii Magni*; P.G. 36, 560 A.

7 SÃO GREGÓRIO DE NISSA; P.G. 44, 869 A.

Ortodoxia: o hesicasmo⁸ e a sua contemplação da Luz tabórica como premissa da *deificação*. A teologia do ícone remonta à distinção em Deus da essência e das energias, e o ícone nos fala sobre essa energia divina e sua luz. «Deus é chamado de Luz, não pela sua essência, mas pela sua energia»⁹.

Para o Oriente, estar em estado de *deificação* é contemplar a luz incriada e deixar-se penetrar por ela; é reproduzir no seu próprio ser o mistério cristológico: *«reunir pelo amor a natureza criada e a incriada, fazendo-as aparecer na unidade pela aquisição da graça»*¹⁰. Deus, sempre oculto na sua essência, *«multiplica-se nas suas manifestações energéticas e luminosas»*, para preencher o homem com a sua *«proximidade ígnea»*. É por isso que a Transfiguração do Senhor, a manifestação mais deslumbrante de sua luz, desempenha um papel tão importante na vida mística da Ortodoxia.

A sua luz já é a luz da *Parusia*. Ora, *«O semelhante vê O semelhante»* e, além disso, o olho não apenas capta, mas também emite; Ver é ao mesmo tempo projetar a visão, isto é, a luz. O ícone revela-nos toda esta luz escatológica dos santos e, portanto, é um raio do *Oitavo Dia*, um testemunho da escatologia inaugurada. Se a iconoclastia, então, reduz o significado da Transfiguração e obscurece sua luz destruindo o ícone, pelo contrário, quão sintomático é que, segundo as regras, o motivo da Transfiguração seja o primeiro que cada

8 De *hésychia*: silêncio, meditação em paz. Método ascético-místico de interiorização e oração do coração.

9 SÃO GREGÓRIO PALAMÁS, P.G. 150, 823.

10 SÃO MÁXIMO, De *ambiguís*; P.G. 91, 1.308 a.C.

iconógrafo execute, para que Cristo «*deixe a sua luz brilhar no seu coração*»! O manuscrito do Monte Athos que prescreve uma epiclese, uma invocação do Espírito Santo sobre «a arte divina», acrescenta: «*Vá ao sacerdote para que reze por ele e recite o hino da Transfiguração*»¹¹.

Não há, jamais, uma fonte de luz nos ícones, pois a luz é o seu próprio conteúdo; o sol não se ilumina, pois ele próprio é a sua luz. Poderíamos igualmente dizer que a contemplação da Transfiguração ensina a todo iconógrafo que ele pinta muito mais com luz do que com cores. Mesmo em termos técnicos, o fundo dourado do ícone é denominado «luz», e o método pictórico, «*clarificação progressiva*»¹². Ao tratar um rosto, o iconógrafo primeiro o cobre com um tom escuro; então coloca por cima um corante mais claro obtido pela adição de uma certa quantidade de amarelo ocre, ou seja, de luz, à mistura anterior. Esta sobreposição de tons cada vez mais iluminados será repetida diversas vezes. Assim, o aparecimento de uma figura segue uma progressão que reproduz o crescimento da luz no homem.

«*Nós refletimos como em um espelho a glória do Senhor*»: um ícone é este espelho reluzente do maior atributo da glória: a luz. A arte surpreendente de Rublëv em sua divina Trindade traduz o resplendor trisolar que ilumina o mundo. Segundo São Gregório Palamàs, a luz do Tabor, a luz contemplada pelos santos e a luz do século futuro são

11 DOM ILDEFONSO DIRKS, op. cit., Amay Priory, 1939, p.44.

12 O verniz protege o ícone de todos os fatores de alteração e confere às cores maior transparência e profundidade. Com preparo complexo e meticuloso, o verniz clareia sob a influência da luz do dia por dois anos.

idênticas. Para Clemente de Alexandria¹³, a luz do primeiro dia preexiste à criação, é *«a verdadeira luz do Logos que ilumina as coisas ainda escondidas e pela qual toda criatura passou a existir»*. Entre os nomes do Verbo, Justino menciona os de *Dia e Luz*. Eusébio¹⁴ vê no primeiro dia a luz divina que ilumina a criação progressiva do mundo; este primeiro domingo engloba o último domingo do Apocalipse, quando Deus-Luz será tudo em todos. Desta forma podemos dizer que a luz do primeiro dia da criação foi o advento da luz tabórica e que neste elemento luminoso da sua glória Deus criou, através de um «aclaramento progressivo», após seis dias, o ser cósmico do homem. «Deus é Luz» e de acordo com esta revelação, depois da *epíklesis*, expectativa apostólica do Espírito Santo, a descida deste último no dia de Pentecostes transmuta o homem em fogo e luz¹⁵. Para os santos, as palavras *«vós sois a luz do mundo»* são ontologicamente normativas. Os nimbos que circundam as cabeças dos santos nos ícones não são sinais distintivos da sua santidade, mas o resplendor da luminosidade dos seus corpos. As regras do Concílio dos Cem Capítulos ordenam *«trabalhar com o temor de Deus, pois é uma arte divina»*. Exige o ministério carismático dos «santos» iconógrafos que aprendem a *«jejuar com os olhos»* e a preparar-se através de uma longa ascese de oração, que marca a passagem da arte à arte sacra. Um ícone de má qualidade é *«uma ofensa a Deus»* e a quem o pintou deve ser despedido. Os cânones são extremamente severos e todo tipo de comércio com os ícones é proibido. A fusão do elemento

13 Strom. VI, 16.

14 P.G. 23, 1.176.

15 Segundo a tradição, São Lucas começou sua arte como iconógrafo depois de Pentecostes.

artístico e da contemplação mística inaugura uma teologia visionária. A visão, aqui, expressa a fé no mesmo sentido que São Paulo quando a chama de «visão do invisível»¹⁶. O ícone se dirige aos olhos do espírito para que contemple «os corpos espirituais»¹⁷. O estilo eclesial filtra toda visão subjetiva, pois é a Igreja quem vê o objeto da fé, seus mistérios. Se a arquitetura sagrada do Templo ordena o espaço e o Memorial litúrgico ordena o tempo, o ícone experimenta o invisível, a «forma interior» do ser; e esta interioridade surge, mais uma vez, da iluminação, da categoria tabórica. O estado de graça, ensina São Serafim¹⁸, ilumina para fazer ver a luz.

O ícone revela isso a todos; como «oração», purifica e transfigura à sua imagem quem o contempla; como mistério, ensina-nos que ali está o silêncio habitado, o júbilo do céu na terra, o resplendor do além.



¹⁶ Hb. 11, 1.

¹⁷ 1 Cor. 15, 44.

¹⁸ Diálogo con Motovilov.

O Ícone: teologia da Presença



Para o Oriente, o ícone é um dos sacramentais, o da presença pessoal. O ofício de Vésperas da Festa de Nossa Senhora de Vladimir sublinha isto:

*«Contemplando o ícone, você diz com força:
'Minha graça e minha força estão com esta
imagem'».*

Por esta razão, a intercessão de um sacerdote e o ritual de consagração são necessários para estabelecer o ícone na sua função litúrgica e, portanto, no seu ministério teofânico. Uma imagem que o sacerdote atestou na sua correção dogmática, na sua conformidade com a Tradição e no nível aceitável de expressão artística, torna-se, pela resposta divina durante a Epiclese do rito, um «ícone milagroso». «Milagroso» significa exatamente carregado de presença e testemunho indubitável dessa presença; canal de graça com virtude santificadora.

O VII Concílio Ecumênico (Nicéia II, 787) declara:

*«Seja pela contemplação da Palavra de Deus, seja
pela representação do Ícone, temos a Memória de
todos os protótipos (os santos) e somos
introduzidos na sua presença»*

O Concílio de 860 afirma:

«O que o Evangelho nos diz através da Palavra, o Ícone nos anuncia através das suas cores e nos torna presente».

São João Damasceno diz:

«Quando meus pensamentos me atormentam e me impedem de gostar da leitura, vou à igreja. Minha vista fica cativada (pelo ícone) e minha alma dá graças a Deus. Contemplo a bravura do mártir, o seu ardor me inflama. Prostro-me para adorar o Senhor e rezo-lhe pela intercessão do mártir».

O Ícone testemunha a presença da pessoa do santo e o seu ministério de intercessão e comunhão.

O Ícone é uma simples tábua de madeira, mas funda todo o seu valor teofânico na sua participação na santidade divina: não contém nada em si, mas se converte em uma realidade de irradiação. A ausência de volume exclui toda materialização. O Ícone transmite uma presença energética que não está localizada ou encerrada, senão que irradia em torno do seu ponto de condensação.

Esta teologia litúrgica da presença, afirmada no rito da consagração, distingue claramente o Ícone de uma pintura de temática religiosa e traça a linha divisória entre os dois. Pode-se dizer que toda obra puramente estética abre um tríptico em que o artista, a obra e o espectador formam as folhas. O artista cria sua obra, explora todo o teclado de sua genialidade e desperta uma emoção de admiração na alma do espectador. O conjunto fica cerrado nesse triângulo do imanentismo

estético. E mesmo que a emoção se transforme em sentimento religioso, isso advém apenas da capacidade subjetiva do espectador de experimentá-la. Uma obra de arte deve ser contemplada e encanta a alma; emocionante e admirável em seus clímax, não tem função litúrgica. Por outro lado, a arte sacra do Ícone transcende o plano emocional que atua através da sensibilidade. Uma certa secura hierática e o despojamento ascético da obra opõem-na a tudo o que é suave e brando, a toda ornamentação e prazer propriamente artísticos.

Através desta função litúrgica, o Ícone rompe o triângulo estético e o seu imanentismo; não desperta a emoção, mas o sentido místico, o *mysterium tremendum*, ante o advento de um quarto princípio em relação ao triângulo: a presença do Transcendente cuja presença atesta. O artista desaparece atrás da Tradição que fala e por isso os Ícones quase nunca são assinados; a obra de arte converte-se numa *teofania*; Todo espectador que busca um espetáculo se encontra aqui deslocado; O homem, atravessado por uma revelação fulgurante, prostra-se num ato de adoração e prece.

Já no Ocidente, o Concílio de Trento sublinha, no que diz respeito às imagens, o carácter de *anamnese*, de *memorial*, de *recordação*, mas claramente não *epifânico*, colocando-se assim fora da perspectiva sacramental da presença. Afirmou todos os dogmas católicos, mas face à Reforma evidentemente iconoclasta, deixou de lado o dogma iconográfico, já abandonado pelo Ocidente desde o Concílio VII. Mas é sintomático para a perspectiva iconográfica do mistério que Bernadete, convidada a escolher num álbum a

imagem que mais se assemelhasse à sua visão, se detivesse sem hesitação num ícone bizantino da Virgem, pintado no século XI.

A primazia do advento *teofânico* distancia toda a composição iconográfica do contexto histórico imediato, e apenas preserva o estritamente necessário para reconhecer o acontecimento ou o rosto de um santo através dos seus traços purificados pelo celeste. O rosto é natural sem ser naturalista. É por isso que é impossível fazer o ícone de uma pessoa viva, e qualquer busca por uma semelhança carnal está excluída. A visão de um iconógrafo passa por uma ascese, pelo «*jejum de olhos*», como diz São Doroteu, para coincidir com a visão da Igreja. Forma poderosa de pregação e expressão de dogmas, o Ícone está sujeito às regras transcendentais da visão eclesial.

O Ícone é presença de beleza e Glória luminosa.



A teologia da beleza nos Padres da Igreja



«Deus criou o homem poeta do seu resplendor»¹.

Depois das Escrituras, a segunda fonte de inspiração da Teologia da Beleza de Paul Evdokimov são os padres da Igreja. Os Padres da Igreja são autores cristãos dos primeiros séculos a quem, pela sua santidade e reflexão, a Igreja reconhece como testemunhos particularmente autorizados da fé.

Em seguida apresentamos alguns excertos do segundo capítulo da *«Teologia da Beleza»* de Evdokimov, no qual se sublinha particularmente:

- O cariz teológico da beleza, apercebido, no entanto como presença, tensão e fogo imanentes à criação. A noção de beleza apresentada é assim simultaneamente teológica e cosmológica, de alguma maneira simpatizante do platonismo, mas preferindo-se, para a exprimir, a imagem da sarça-ardente ao conceito de ideia.

- Uma noção dinâmica do cosmos e, portanto, também da beleza, que se caracterizam mais como aspirações abertas

¹ São Gregório Nazianzeno

que como estados de coisas. Nesta visão o homem é chamado poeta do resplendor presente de deus e co-criador, com o criador, de uma criação que ainda não conhece a plenitude do seu sétimo dia. Cantando a beleza do criador, isto é, entrando no dinamismo de gratuidade do amor divino, todo o homem é poeta e artista, e em diálogo com a criação, da qual de algum modo faz parte, se cria e se deixa criar.

- Uma noção de beleza que, não se reduzindo às aparências, e tendo como paradigma último a encarnação de cristo, admite em si, enquanto conceito relacional entre deus e o homem, a indigência da criação, o caos e a fealdade.

EXCERTOS DA OBRA TEOLOGIA DA BELEZA (CAP. II)

Para Dionísio o Pseudo-Aeropagita, a Beleza é um dos nomes de Deus na sua relação com o ser humano e numa relação de conformação, pois «*o homem é criado segundo um modelo eterno, o arquétipo da Beleza*». Neste plano das estruturas arquetípicas, a criação do mundo contém em gérmen a sua última vocação e determina o destino do homem: «*Deus concede-nos participar na sua própria Beleza*»; os padres adotam esta perspectiva e estabelecem assim o fundamento de uma penetrante *teologia da Beleza*.

Junto com Gregório de Nissa, Dionísio e Máximo Confessor, a tradição assimila as geniais intuições de Platão sobre o Eros como «nascimento da beleza». Já o hino ao amor de S. Paulo (1Cor 13), esse Banquete Paulino, é uma magnífica réplica ao Banquete de Platão. (...)

O poder do amor divino contém o universo, e do caos faz o Cosmos, a Beleza. Normalmente, todo o ser vivo tende para a Beleza divina. Diz S. Basílio: «*Por natureza todos os homens desejam o belo*»; o homem, é assim, na sua essência, criado com sede do belo, trata-se de uma sede de si mesmo, posto que, como «*imagem de Deus*», «*da raça de Deus*» (Atos 17,29), está «aparentado» com Deus e, nessa semelhança, o homem manifesta a Beleza divina. Os ofícios litúrgicos definem uma certa categoria de santos com a denominação de «*muito semelhantes*». Do mesmo modo, se chamou «*Philocalia*», que significa «*amor do belo*», a uma reconhecida recompilação de escritos ascéticos, palavra sintomática para dizer que um asceta, um homem espiritual, um «*teodidacta*», não é apenas um homem bom, o que se supõe à partida, mas é também belo, resplandecente da beleza divina: «*Deus fez o homem poeta do seu resplendor*», anota Gregório Nazianzeno.

A tradição da escola de Antioquia, cristológica, põe o acento sobre a revelação do Verbo na sua humanidade. A tradição da escola de Alexandria, pneumatológica, insiste sobre a beleza do divino. São Cirilo de Alexandria precisa, e com razão, que o próprio do Espírito é ser *Espírito da Beleza*, a forma das formas. (...)

Selado com os dons do Espírito Santo, o homem recebe um carisma contemplativo: leva em si mesmo «*um logos poético escondido*», e *microtheos* como num microcosmos, contempla a sabedoria de Deus, a beleza dos logoi poéticos do universo. São Basílio de Selêucia fala do carisma propriamente artístico de penetrar e ressuscitar a essência das coisas: «*Deus dá o ser a todo o vivente e o homem*

dá-lhe o nome.» Heidegger, na sua *Metafísica*, ao falar de Höderlin, insiste em que a essência da poesia está justamente no nomear, criar o nome. A figura da «*sarça ardente*», ou da «*chama das coisas*», segundo a expressão de Isaac o Sírio, adquire aqui todo o seu relevo: «*O fogo inefável e prodigioso escondido na essência das coisas como num arbusto, diz São Máximo, é o fogo do amor divino e o estalido fulgurante da sua Beleza no interior de cada coisa.* »

A arte contemplativa situa-se, pois, no centro da cosmologia dos Padres. (...)

Tudo possui o seu *logos*, a sua «*palavra interior*», a sua «*entelequia*» estreitamente ligada ao ser concreto.

Segundo São Paulo, a glória aparece ali onde a forma e a ideia de Deus que a habita se identificam, e sobretudo ali onde a forma se converte em lugar teofânico, onde o corpo se erige em templo do Espírito Santo. A beleza de Cristo está na coexistência da transcendência e da imanência divinas.

Um espírito poderoso pode assumir um corpo débil, imperfeição do nosso mundo; o seu estado refere-se ao mistério da *kenosis* do *Servidor de Yahvé* de que fala Isaías (53:2): «*Sem beleza nem esplendor e sem aparência atrativa*»; é o véu *kenótico* de que fala o salmo 44 (...).

Em último termo os «*loucos por Cristo*» desfeiam-se por vocação e descem até à raiz do opróbrio para levar aí a luz (...).

O homem, criado à imagem do Criador, também é criador, artista e poeta (...).

«Quando a graça nos vê aspirar de todo o coração à beleza, diz Diadoco Foticense, *proporciona-nos a graça da semelhança*». Procópio de Gaza, em *De aedificiis* (I,1), admira a beleza do templo de Santa Sofia e sublinha que «Deus nele se compraz muito particularmente». Deus compraz-se em toda a obra de arte, espelho da sua glória, e se compraz em todo o santo, ícone do seu esplendor.



Breve comentário sobre o Matrimônio

Extraído de: EVDOKIMOV, Paul. O Sacramento do Amor - o Mistério Conjugual à Luz da Tradição Ortodoxa. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.



O noivado efetiva-se pela imposição dos anéis e daí ser chamado «rito dos anéis»: a «*akolouthía tou arrabonos*». O «rito da coroação», a «*akolouthía tou stephanómatos*», segue quase sempre imediatamente e consiste na imposição das coroas. Ambos os ofícios são, pois, celebrados numa cerimônia única.

Após a divina liturgia, durante a qual receberam a santa comunhão, os noivos colocam-se diante das portas reais, o homem em frente ao ícone do Cristo e a mulher em frente ao ícone da Teotokos (figura da Igreja). Recolhem-se diante desta imagem arquetípica do casamento, segundo são Paulo: a união do Cristo e da Igreja.

Os dois anéis foram colocados no centro do santuário, sobre o altar. Representam o mistério do reino e, símbolo do novo destino, designam a dimensão na qual o sacramento introduzirá o casal.

O padre recebe dos noivos a afirmação de que se apresentam por livre e espontânea vontade, diante do olhar de Deus. Benze-os com as velas nupciais acesas que eles segurarão durante o ofício. Sua luz é a reminiscência do que aconteceu no princípio: «*Faça-se a Luz*»; corresponde, assim, ao plano da criação antes da queda e à palavra de instituição paradisíaca da unidade conjugal. Sua chama lembra ainda as línguas de fogo de Pentecostes. Os noivos aguardam seu pentecostes conjugal na expectativa da descida da graça.

O celebrante, traçando em cruz, incensa os noivos. Este gesto simbólico relaciona-se com a história de Tobias: a fumaça afugentava os demônios e tornava o recinto puro e santo. No limiar da nova vida, a cruz é traçada com seu poder de proteção. A cruz purificou a atmosfera e libertou o mundo da dominação demoníaca, ensina santo Atanásio¹.

Após as ladainhas, o padre pronuncia a primeira oração: «*Deus eterno ...*»,² pedindo que a graça divina reúna o que fora disperso e torne indestrutível o elo do amor. Percebemos nestas palavras um eco da mais antiga oração eucarística da *Didaqué* (cap. 9): «*Como este pão partido, outrora dispersado pelas montanhas, foi recolhido para tornar-se um todo, assim também seja a tua Igreja unificada de uma extremidade a outra da terra*». O amor dos noivos, em sua própria inspiração, alia e orienta-se para a comunhão eucarística.

¹ PG 25, 140 Ac.

² As duas orações estão documentadas no Cód. Barberini 336, do século VIII, mas sua origem é bem anterior.

A segunda oração nos coloca diante do arquétipo divino do matrimônio: os esponsais de Cristo e da Igreja. Seu alcance corresponde à palavra inspirada de São João Crisóstomo: *«o casamento não é a imagem de algo terrestre!»* O ritual copta menciona aqui a história de Eliezer, o intendente de Abraão. Deus acompanha-o em sua viagem e revela-lhe a maneira de reconhecer a eleita. Deste modo, Deus guia os passos dos que se vão encontrar; seu desígnio sobre o par que se apaixona é o penhor de suas bênçãos.

A terceira oração não é menos rica de sentido e revela o significado da imposição dos anéis. O significado de entrega e intercâmbio entre os noivos aprofunda-se prodigiosamente nos ritos armênio e sírio onde, segundo antigo uso, a troca das cruzes batismais exprime, com simbolismo muito evidente, a entrega recíproca da vida.³ O rito sírio começa no ponto culminante: *«Quantos mistérios estão ocultos e contidos no esplendor dos anéis! ... O Senhor Jesus Cristo que desposou a Igreja e que, pelo seu sangue, constituiu-lhe um dote e, com os cravos da crucificação forjou-lhe um anel»*.

A oração do rito bizantino fala de José: o selo real engastado no anel era o sinal de seu poder e garantia, confirmando a confiança e a fidelidade do rei a seu respeito. Assim também, na evocação da história de Daniel lançado na cova dos leões, o rei serviu-se de seu sinete que garantia a libertação do profeta e exprimia o mesmo penhor de fidelidade em relação a ele. Tamar, citada diante do juiz Judas, mostra o anel que o lembra da sua promessa e obriga-o a ser

³ Ver o cânone 13 do sínodo nestoriano de Katar, em 677. Ver Chabot, *Synodicon orienta/e*, Paris, 1902.

fiel a ela. Finalmente, ao filho pródigo, de volta a casa, o pai coloca-lhe no dedo o anel, sinal do perdão concedido e da dignidade real restituída.

O encontro dos noivos torna-se como que selado pelo anel da promessa divina; sùmula da história da humanidade: o filho de Deus é salvo pela fidelidade do Pai, «*Filantropo*», «*o que ama os homens*». O ato divino é imediatamente seguido de dom real: «*Que o anjo do Senhor caminhe diante deles todos os dias de sua vida*». E o símbolo impressionante da unidade em um único ser, em um só destino: o anjo da comunidade conjugal a guie até o reino⁴.

No Ocidente, a antiga liturgia romana incluía o rito da *velatio*, que realçava a imagem paulina do «*véu*», sinal da feminilidade, do recato e submissão. No Oriente, o uso do véu pelas mulheres casadas era habitual. O rito oriental da coroação suprime, retira o véu e acentua a liberdade régia dos esposos e sua igualdade no dom recíproco de suas pessoas. A dignidade da mulher aparece com mais evidência: companheira de seu face-a-face, a ele igual, ambos constituem a imagem única de Deus.

A cerimônia da coroação começa pelo canto do *Salmo* 127, integrado à cerimônia das núpcias desde o século IV. Seu final justifica essa inserção. Convém compreender seu sentido oculto. Encontramos as mesmas palavras na oração central do sacramento da unção crismal (confirmação): «*Que ele te conceda a glória, e que todos os dias de tua vida tenhas a visão dos bens de Jerusalém*». A consagração sacerdotal,

⁴ Na iconografia, o anjo do casamento usa uma veste de cor azul-celeste, símbolo da integridade celestial. Ver. F. Portal, *Les couleurs symboliques*, Paris, 1837.

consagração de toda uma vida a serviço do Senhor, culmina numa visão nitidamente escatológica; trata-se da Jerusalém celeste. O canto do Salmo 127 invoca ainda o Senhor e pede sua bênção vinda de Sião. Este nome significa, ao mesmo tempo, lugar de salvação (Isaías 46: 13) e Jerusalém, sinônimo do reino messiânico que a literatura rabínica e apocalíptica chamará de Jerusalém celeste, Esposa do Senhor. Depois da solenidade de Ramos, Jerusalém designa o Cristo e seu Corpo glorificado como Igreja mística, lugar onde se desenrola a história da salvação.

Desde o início esta evocação, de tão denso significado, alça de vez os nubentes acima dos horizontes terrenos. Ensina a constante e única verdadeira atitude conjugal: a cada momento, «*todos os dias de sua vida*», o homem, plantado na terra, contempla o Oriente através de suas raízes, sua alegria sorve o céu; os esponsais terrenos dão início à ascensão de Sião na luz do Tabor.

As orações que seguem a liturgia diaconal mencionam os nomes dos patriarcas e as bênçãos concedidas, o que reúne as duas alianças numa única economia da salvação. O que se passou e já narramos ilustra e glorifica a inabalável fidelidade de Deus. O imponente cortejo dos patriarcas termina com Zacarias e Isabel, com Joaquim e Ana. São os casais que geram os arquétipos humanos: o do masculino, são João Batista; o do feminino, a Virgem, «*esposa inesposada*», «*de quem, sem as relações do matrimônio, nasceu o Salvador*», esposo real do festim das virgens prudentes. O casamento se coloca, assim, sob o signo da natividade milagrosa e da serva e do amigo do único Esposo.

Por este motivo, as mesmas orações voltam várias vezes, orações para implorar a castidade conjugal e um leito nupcial sem mácula. Elas evocam as núpcias de Caná e iniciam no simbolismo do amor transfigurado, tornado carismático. O encontro significativo da virgindade e do estado conjugal indica a mesma fonte e a mesma plenitude, onde culminam os dois mistérios da vida humana, após o milagre de Caná.

Tudo o que foi dito é complementado pela evocação de Enoc, de Elias e de Sem (filho de Noé que uma tradição inclui). Esses profetas foram transportados vivos para o céu. A menção é importante: aqueles que se unem são colocados diante da prefiguração humana da ascensão do Senhor: os horizontes terrestres em nada limitam a ascensão dos casados.

Este equilíbrio maravilhoso do céu e da terra conduz ao concreto da existência. Na véspera das grandes festas, o padre abençoa o trigo, o vinho e o óleo, imagem e presença exemplar da abundância dos frutos da terra, *alma mater*. Partindo deste ponto esquemático, a bênção estende-se sobre todo o universo e santifica sua fecundidade, da qual o homem é o ecônomo supremo. A oração do rito matrimonial segue a mesma fórmula e explicita imediatamente a finalidade dos bens terrenos: «*A fim de que possam distribuí-los àqueles que não os têm... para a sua salvação*». A abundância da alegria do festim retifica e sensibiliza a atenção do homem, torna-o aberto e o predispõe a se debruçar sobre toda solidão, sofrimento e abandono longe de Deus. Doravante, os esposos são para todos a segunda pessoa, são para todos este mendigo rico de Deus e irmão pobre de todos os homens aos quais deseja ardentemente a salvação.

A primeira oração do rito de coroação evoca, explicita e torna presente o acontecimento de Caná: *«Por uma graça misteriosa foste a Caná da Galileia, para ali abençoar o casamento, a fim de mostrar que a união conjugal está de acordo com tua santa vontade... acolhe nossa prece, pois aqui estás invisivelmente presente como lá te encontravas»*.

No evangelho, a glória perfaz toda obra em Cristo, sua realização é manifestada e glorificada pelo Espírito Santo. Os noivos, diante do Cristo presente, recebem a glória que complementa a constituição de seu ser único, e o sacerdote eleva-os àquela dignidade pela epiclese do sacramento: *«Senhor, nosso Deus, coroa-os de glória e de honra»*. E o momento efetivo do sacramento: o tempo do pentecostes conjugal, a descida do Espírito criando a nova criatura.

O rito copta acentua fortemente este sentido pela unção dos noivos, lembrança da unção crismal e sinal dos dons de Pentecostes. A benção do óleo diz: *«Tu que ungiste sacerdotes, reis e profetas (tríplice dignidade do sacerdócio régio) com o produto do fruto da oliveira, nós te pedimos abençoar o óleo que te apresentamos. Torne-se ele óleo de santificação, unção de castidade, luz e beleza imaculada»*.

O coro canta: ... *«é o óleo dos espíritos santos»* ... A unção infunde a graça da santidade conjugal. O que estava separado, não mais está; o anjo do ser conjugal tornou-se presente como testemunha celeste da palavra criadora reconstituída e novamente ouvida: *«Ele o fez à semelhança de Deus. Ele os criou ... e lhes deu o nome de Homem»*. Estas aproximações prodigiosas do júbilo litúrgico fazem sentir até que ponto a palavra da oração sacerdotal do Senhor (Jo, 17):

«*Eu lhes dei a glória, a fim de que sejam um*», acha-se no âmago da manifestação da mesma glória em Caná e presente em todas as núpcias cristãs. É a própria fórmula do amor conjugal e do sacramento do matrimônio.

A oração central do rito de coroação é muito reveladora, coloca-se no começo e no fim da destinação humana e une-os. Com efeito, ao descrever a magnificência do homem inocente, na aurora de sua vida (Hb 2:7) diz: «*Tu o coroaste de glória e de honra*».

O Apocalipse coloca-se na outra extremidade, no termo da história, e culmina com a visão da cidade nova onde «*as nações trarão sua glória e sua honra*». Não é de mãos vazias que os homens alcançam as margens do reino; carregam os dons do Espírito: a glória e a honra. Mas a mesma fórmula que vem exprimir a promessa inicial e sua realização - o paraíso e o reino -, vem como palavra que opera o sacramento do matrimônio: os esposos são coroados de glória e de honra. Vemos assim o casamento como ponto de junção entre o Alfa e o Omega do destino humano.

O rito da coroação foi introduzido em recordação dos quarenta mártires de Sebaste aos quais Deus envia do céu sua coroa. A menção de são Procópio também é significativa. Sua vida nos conta que ele exortava as esposas a obterem pelo martírio as núpcias celestes. Este relato sucinto orienta a procissão-dança nupcial ao canto do tropário dos mártires: «*Santos mártires que combatestes corajosamente e recebestes a coroa, intercedei por nós junto ao Senhor*», dirige-a para este mesmo fim e designa assim o termo glorioso do caminho da vida. Portanto, os casados, por seu amor mútuo, fazem brotar

esta magnífica oração dos mártires: «*És tu, meu Esposo, que desejo; procurando-te, luto e me crucifico contigo; envolvo-me em teu batismo e sofro por ti, a fim de viver em ti*». O engaste dos antigos anéis nupciais deixava ver dois perfis unidos pela cruz. O amor perfeito é o amor crucificado. Por esta razão, as coroas estão associadas à coroa de espinhos de Nosso Senhor, única a poder conferir sentido a todas as demais. Ao longo de toda sua vida, os esposos ouvirão o eco mais ou menos longínquo do tropário dos santos mártires.

São João Crisóstomo vê na coroa o símbolo da ascese conjugal, a fim de alcançar a castidade, a integridade do ser. É de admirar que o ritual não demonstre nenhum receio do sexo, não comporte traço algum de desconfiança ou desprezo. A oração pela castidade conjugal, contrária a todo conceito de *«remédio contra a concupiscência»*, pede algo muito diferente: o milagre da transfiguração do eros. O pecado carnal não é o pecado da carne, mas pecado do espírito contra a carne, contra o sagrado e a santidade da encarnação. Toda a gama de superações da sexualidade instintiva que a graça do sacramento oferece traça novos desdobramentos de onde o amor sai eternamente jovem, novo e virgem, purificado dos estigmas do passado adulterado.

A liberdade dos costumes do mundo moderno, muito paradoxalmente, por um contraste violento, determina uma sede secreta de pureza e de véu. A grandeza da comunidade conjugal postula a vitória, não do tirano que pesa, que calcula e finalmente suprime o amor, mas do Mestre e Senhor que tem o poder de metamorfosear. Nos bastidores do erotismo de hoje, frustrado e mergulhado no tédio gigantesco, o amor

novamente se apresenta como a fascinante e única grande aventura quando o ser humano alcança o céu não somente como poeta, mas ontologicamente, pelo carisma da santidade conjugal.

Alguns antigos manuscritos, assim como uma composição do ícone de São Miguel, representam Satanás com dois rostos, sendo um colocado no baixo-ventre - símbolo de desdobramento e de desagregação da pessoa pela concupiscência demoníaca. É a perversão definitiva do princípio virginal. Tal estado exige profunda penetração sacramental da natureza humana, e por este motivo o matrimônio é sacramento, a fim de reconquistar a castidade perdida. São Clemente de Alexandria refere-se à «graça paradisíaca» que restitui ao espírito humano a *sophrosyne* (integridade) inicial. Segundo antiga tradição, só após sete dias as coroas simbólicas eram retiradas. Estes sete dias de continência iniciavam no domínio de si e serviam de noviciado monástico; o casal passava-os em oração, a fim de se preparar para o mistério do amor⁵. «*Não é o caminho que é difícil, mas o difícil é que é o caminho*», estas palavras de Kierkegaard bem se aplicam à imensa dignidade do matrimônio.

O amor é misterioso: vem de repente, mas pode desaparecer também de repente; seu esgotar-se até o desaparecimento é ainda mais incompreensível do que seu surgimento. O amor natural, secularizado, é vítima indefesa da inconstância humana. Nenhuma palavra simplesmente

⁵ Há uma distância infinita entre os "banquetes" atuais com suas "co-mezainas" e a precipitação de onde o amor sai profundamente lesado e a sabedoria iniciatória do sentido sacramental do mistério.

humana cumpre suas belas promessas. «Amar e perdurar» só rimam na poesia do «primeiro amanhecer». Compreende-se, pois, a incansável insistência do sacramento do matrimônio que pede o milagre, pede o carisma, e reza sem cessar pelo «amor perfeito», «pela união indestrutível», «o amor de um a outro e a terna amizade»; «abrasa, Senhor, o noivo e a noiva do fogo do amor», reza o rito caldeu, e «que, no amanhecer de todos os dias, tu te despertes na alegria»... «Que, no momento em que estenderes a mão direita mão do Senhor te atenda. Que, por toda parte onde pousares a esquerda, seu socorro te acompanhe» (bênção nupcial composta por santo Efrém).

Que imensa confiança da parte de Deus, colocar entre nossas frágeis mãos um ser, um destino! Somente o amor que se aloja dentro do amor divino pode disto encarregar-se. «Como poderás saber que não salvarás teu face a face?» Esta pergunta-resposta é a espada afiada que imola o individual, o isolado, o «por si mesmo». Segundo São João Crisóstomo, um verdadeiro marido não se detém diante da morte, «tu és mais preciosa do que minha alma», diz ele a sua mulher. Tiago de Saroug (século V-IV), em seu tratado *Sur le voit de Moïse*⁶, pergunta: «Que esposo, exceto Nosso Senhor, morreu por sua esposa, e que esposa teria escolhido como esposo um crucificado?» O homem e a mulher ofereceram a oportunidade de esboçar este mistério do qual não passavam de sombra e imagem. Por trás destes nomes de homem e mulher, Moisés (em seu relato da criação do mundo) exprimira este grande mistério, escondendo-o sob o véu. O

⁶ *La vie spirituelle*, 1953. Citado por dom o. Rousseau em *Le mariage dans les Eglises d'Orient*, pp. 13-15.

Apóstolo disto revelou o esplendor a toda a terra e a palavra de Moisés viu-se elucidada: «*De dois, tornaram-se um*».

Após o rito de coroação, o leitor diz o versículo 4 do Salmo 20: «*Colocaste uma coroa de ouro sobre suas cabeças*». Guarneceidos deste símbolo, os nubentes ouvem a leitura da epístola aos Efésios (5: 20-33) e do evangelho de São João (2: 1-11). A inesgotável riqueza dos textos evocados culmina no essencial: a natureza eucarística do amor conjugal. O rito caldeu no-lo explica de maneira muito feliz: «*Em sua câmara nupcial, o esposo é semelhante à árvore da vida na Igreja. Seus frutos são nutritivos, suas folhas favorecem a cura. A esposa é semelhante a uma taça de fino ouro, transbordante de leite⁷ e esparzida com gotas de sangue*». –«*Que a Trindade resida para sempre nesta câmara nupcial!*»

Relacionando seu amor ao amor de Deus, os esposos elevam o seu ao nível do coração divino, do qual o cálice eucarístico é representação viva. O célebre ícone da Trindade, de Roublev, o sugere. O elo secreto entre o milagre de Caná, a cruz e o cálice, se inicia no rito da taça comum. O *Euchológion* menciona a bênção da taça. Desde o século XI, o rito evoca em suas grandes linhas a liturgia dos pré-santificados. Segundo o *Códice Barberini*, o cálice era eucarístico⁸. Entre os armênios e os etíopes, o casamento é celebrado durante a liturgia. São Simeão de Tessalônica⁹ descreve os costumes do século XV: «*O sacerdote toma o*

⁷ Alguns antigos ritos eucarísticos comportavam a bênção de taça cheia de leite.

⁸ Tertuliano diz, em sua época, que a bênção nupcial era ministrada durante a missa. Os documentos canônicos ortodoxos dizem, em época recente: "O casamento era celebrado após a liturgia" (*Kormtchaja Kniga*).

⁹ De *Septem sacramentis*, cap. 282.

cálice, contendo os pré-santificados e proclama: 'Os pré-santificados para os santos': *Dá a comunhão aos esposos... Porque a santa comunhão perfaz e sela o casamento ... A seguir, o celebrante oferece a 'taça comum'. Hoje, os noivos comungam na liturgia da manhã. Durante o sacramento, somente a 'taça comum' é oferecida, e os esposos bebem assim no cálice comum da vida».*

Este rito é seguido de reevocação do cortejo, resumo simbólico da dança nupcial de outrora. É conduzido pelo padre que une as mãos dos noivos. O ritual armênio explica, com clareza, sua significação: O padre representa o Deus criador e reproduz seu gesto: *«Deus, segurando a mão de Eva, colocou-a na mão de Adão»*. São Gregório de Nazianzo, em uma carta a seu amigo Anísios, desculpando-se por não poder comparecer às núpcias de sua filha, afirmava unir pelo pensamento as mãos dos noivos.

Precedendo o novo casal, o padre o faz dar uma tríplice volta, enquanto os padrinhos, por trás deles, carregam-lhe as coroas. A procissão é acompanhada de um canto extraído do ofício do Natal: *«Dança de alegria, Isaías ...»* e pelo tropário dos santos mártires.

A tríplice volta é tríplice reforço do símbolo do círculo. Forma geométrica das clausuras em torno dos templos e das cidades de outrora, o círculo representa a eternidade e exprime seu poder de proteção. E o significado das procissões litúrgicas em volta do templo; reproduzindo a imagem do infinito, a simples extensão passa a ter valor de espaço sagrado. Se o tempo sagrado, litúrgico, corresponde à nostalgia do eterno, o espaço sagrado corresponde à sede do

paraíso perdido e antecipa o reino. O caminho da vida conjugal deixa de ser simples itinerário, é colocado no eixo da eternidade. A partir daí, sua caminhada comum é semelhante ao eixo imóvel de roda que gira.

Outra oração pede: «*Abençoa sua entrada e sua saída*». Os textos Lc 13: 24; At 13: 24 e 2Rs 3: 25; 3Rs 3; 7 (Bíblia grega), referem-se à importância desde sempre reconhecida às «entradas»¹⁰. Aquele que sabe entrar e sair «dignamente» é senhor de seu destino.

A última oração mergulha no tempo e oferece a bênção para uma longa vida e numerosa posteridade. O rito de despedida retoma o essencial do viático e menciona o nome dos santos Constantino e Helena, «iguais-aos-apóstolos» e «*tendo visto a cruz traçada no céu*»¹¹. Sua dignidade real colocada sob o sinal da Cruz vitoriosa é recordação do sacerdócio régio dos esposos. Mas estes santos são venerados especialmente como «iguais-aos-apóstolos», para a propagação missionária da fé. A última observação do rito conduz, assim, os recém-casados a sua tarefa apostólica: o testemunho da fé pela sua vida, através de seu sacerdócio conjugal.



¹⁰ Na liturgia, a “pequena” e a “grande” saída, comandam o desenvolvimento da ação litúrgica.

¹¹ O antigo rito comportava este tropário.

O sacerdócio conjugal

Tradução do francês por Martín E. Peñalva
Traduziu para o português Pe. André [Sperandio]



Os sacramentos não são apenas sinais que confirmam as promessas divinas, nem meios para reavivar a fé e a confiança; veículos da graça, são, ao mesmo tempo, instrumentos da salvação e a própria salvação, tal como a Igreja. A distinção entre instituição e acontecimento é artificial, pois o que se denomina *Instituição* é a *anamnesis*; mas, liturgicamente, a *anamnesis* é sempre epifânica, e é esse carácter pneumatóforo que mostra, na *Igreja-Instituição*, a *Igreja-acontecimento* perpetuada. Por isso é que inicialmente todo o sacramento era parte orgânica da liturgia; A sua integração no mistério eucarístico testemunha a descida do Espírito e o dom recebido. Assim, pelo sacramento do matrimônio, os noivos têm acesso à *Synaxis* eucarística em sua nova dignidade de esposos.

A matéria dos sacramentos não é apenas um sinal visível, senão um receptáculo de energias divinas. No sacramento do matrimônio a matéria é o amor do homem e da mulher. Segundo Justiniano, «o casamento se realiza por puro amor» (Novela 74, capítulo 1), e para São João Crisóstomo, «é o amor que une os amantes e os une a Deus» (Hom. sobre os

Efésios 5, 22- 24, PG 62, 141). A «*graça edênica*» de que fala Clemente de Alexandria, a graça do sacramento, transmuta o amor em comunhão carismática e o eleva à dignidade eclesial do sacerdócio conjugal.

Todo fiel participa do único sacerdócio de Cristo, não pelas funções sagradas (carismas de sacerdotes e bispos), mas através do seu ser santificado. É em vista da sua dignidade ontologicamente sacerdotal que cada batizado é selado com dons, ungido do Espírito na sua própria essência. A substância sacerdotal de cada crente significa oferecer ao Senhor em sacrifício a totalidade da sua vida, de seu ser: fazer da sua vida uma liturgia. Um leigo é um sacerdote da sua existência.

Um texto litúrgico da Sexta-feira Santa descreve a descida ao inferno e mostra Cristo «*emergindo do inferno como de um palácio nupcial*». Esta imagem é como um chamado dirigido aos cônjuges para criarem uma «*relação nupcial*» com o mundo justamente sob o aspecto infernal de um lugar do qual Deus está excluído. Mais do que nunca, o lar cristão, a pequena igreja, é um elo vivo entre o templo de Deus e a civilização sem Deus.

A existência de seres que vivem como se tivessem sido abandonados por Deus apela aos carismas da compaixão e do socorro. Uma nova espiritualidade recorda fortemente o amor humano a sua vocação de sacerdócio conjugal. O Espírito faz germinar os carismas da caridade sacerdotal dos maridos e da ternura materna das mulheres, e abre-os ao mundo, para libertar todos os próximos e reintegrá-los com Deus.

O matrimônio-procriação era outrora funcional, sujeito aos ciclos das gerações e em tensão rumo ao advento do Messias. O matrimônio cristão é ontológico, é o nascimento da «nova criatura», para proteger o coração da «má influência» (Gregório de Nissa, *De Octave*, PG 44.609A) do tempo decaído e saturá-lo de eternidade; escatológico com o monaquismo, é o «mistério do oitavo dia».

A renúncia que se joga nestes dois estados vale o que vale o conteúdo positivo que o homem nele coloca: a intensidade da sede de Deus, do seu amor. A ascese monástica se encontra na ascese conjugal: «*Aquele que obteve o Espírito e é purificado... respira a vida divina*» (Gregório de Nissa, *Sobre a Vida Contemplativa*).

No matrimônio, a natureza do homem muda sacramentalmente, como acontece, segundo outro tipo, no monge. O maior parentesco espiritual os une. As promessas trocadas pelos noivos introduzem-nos de certa forma num «*monaquismo internalizado*», pois há também uma morte para o passado e um nascimento para uma nova vida. Aliás, o rito de entrada nas ordens utiliza o simbolismo conjugal (noivo, esposo), e o antigo rito do casamento continha a tonsura monástica que significava o abandono comum das duas vontades ao Senhor. Assim, o matrimônio inclui internamente o estado monástico, e é por isso que, segundo o Padre Sergei Bulgakov, este estado não é um sacramento. Convergem como dois aspectos da mesma realidade virginal do espírito humano. A antiga tradição na Rússia concebia o tempo do noivado como um noviciado monástico e os novos cônjuges, após a cerimônia matrimonial, iam diretamente para um monastério a fim de se prepararem para ingressar no

sacerdócio conjugal. O clima monástico, tão próximo do casamento na sua espiritualidade, só tornou mais clara a alegria das núpcias e da inauguração da igreja doméstica.

Este não é um caminho que como tal pode determinar a sua escolha, mas o sentimento do chamado, do dom e da vocação pessoal: *«Busquemos o Espírito Santo ... e que cada um descubra por si mesmo o que deve fazer»*. *«Cada um ande segundo a parte que o Senhor lhe confiou, segundo a chamada que recebeu de Deus»*, *«pois cada um recebe de Deus o seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo»*. (1 Cor 7: 7).

É necessário subir às esferas do absoluto; uma altura não é verdadeiramente alcançada exceto a partir de outra altura, e o cume torna-se mais alto à medida que se eleva acima de um cume vizinho. A santidade monástica e a santidade conjugal são os dois aspectos do Tabor; de um e de outro, o termo é Espírito Santo. Quem chega ao cume por um ou outro destes caminhos entra *«no descanso de Deus, na alegria do Senhor»*, e aí os dois caminhos, contraditórios à razão humana, estão internamente unidos, misteriosamente idênticos.

FONTE: FONTE: Extrato do ensaio de Paul Evdokimov intitulado *«Le sacerdoce conjugal en Le mariage (Églises en dialog)»*, Paris, Mame, 1966. Publicado pelo Monastério da Transfiguração de Nosso Senhor Jesus Cristo.



A Antropologia

Capítulo da obra: «O Sacramento do Amor»,
pp. 55-70. Ed. Paulinas. SP, 1989.



A HORA DAS TESTEMUNHAS

Deus é soberanamente livre, o que significa *mysterium fascinosum* (absolutamente fascinante e misterioso para sempre). «O que se pode conhecer de Deus é manifesto», mas «os homens mantêm a verdade prisioneira da injustiça» (Rm 1: 18-19). Ora, «o Espírito Santo não teme nem despreza ninguém»: estas palavras de São Simeão querem dizer que Deus não é um senhor, e o homem, um escravo. Deus é a liberdade e o homem é filho desta liberdade divina; ele é, segundo os Padres, «as pedras do jogo de Deus».

Quanto mais o santuário parece abandonado e profanado, mais o *sim* humano ao sagrado da vida ganha força e consistência, purificado no fogo de uma fé realmente livre. Os ateus militantes concorrem, a seu modo, para depurar a imagem de Deus. Sua crítica asfíxiada por si mesma deixa espaços abertos às ideias criadoras dos pensadores cristãos, estimula a saltar, por explosões interiores, rumo a libertações definitivas. Se nos séculos passados o homem procurava

evadir-se das formas adulteradas da religião estabelecida, hoje, quando o mundo moderno pesa sobre o homem com toda a sua força técnica e política, é no único refúgio da minoria crente que o homem pressente a dignidade humana e sua liberdade, porque «*onde está o Espírito, ali está a liberdade*».

Não se trata de reformas na Igreja; tal como a vemos, ela é milagre e santuário. Trata-se da *metanoia*, da transformação do ser de todo crente. Por ser receptáculo do Pentecostes, não se instala em lugar algum. *Homo viator*, sente sob seus pés «*três mil braças d'água*», mas conhece lugares neste mundo onde os pesos são ainda maiores, porque «*em Deus só existe sim*». O fim da época constantina significa o fim dos grandes corpos históricos e a era feliz da fé apostólica das testemunhas. O monaquismo e o sacerdócio régio dos fiéis prenunciam a síntese cristã dos últimos tempos.

A FILANTROPIA DE DEUS

Ao pedido de um pagão que lhe mostrasse seu Deus, são Teófilo de Antioquia responde: «*Mostra-me teu homem e eu te mostrarei meu Deus*».¹ Queria dizer que o homem, «*criado à imagem de Deus*», reflete o mistério divino e que ambos são indizíveis. Quando Deus moldou o homem Adão, «*ele olhava o Cristo homem, o Cristo que deveria ser um dia o que eram agora este barro e esta carne*».² A profunda razão da

¹ A Autólico I, 2.

² Tertuliano, PL 2, 802.

encarnação não vem do homem, porém de Deus, de seu desejo de se tornar homem e de fazer da humanidade uma teofania, local amado de sua presença. A sensibilidade litúrgica capta-o admiravelmente e chama Deus de Filantropo, isto é, Amante dos homens. Seu amor inclina-se para o máximo grau de comunhão; com ou sem a queda, Deus criou o mundo para nele tornar-se homem e para que o homem se tornasse «*Deus pela graça*», participando das condições da existência divina: a imortalidade e a integridade casta de seu ser.

A CONSTITUIÇÃO DO SER HUMANO

O espírito e a carne

A Bíblia desconhece o dualismo grego de duas substâncias em luta: o corpo, prisão da alma. Conhece apenas o conflito moral entre o desejo do Criador e os desejos da criatura, entre a santidade-norma e o pecado-perversão. A oposição entre o *homo animalis* e o *homo spiritualis* opera-se na totalidade de seu ser. Conjunto indivisível, espírito encarnado, o homem é essencialmente um «ser participante», a ponto de são Pedro assim definir a meta de sua vida: «*Que vos torneis participantes da natureza de Deus*» (2Pd 1: 4). *Homo viator*, na «situação de passagem», ele realiza, por suas participações, sua semelhança, seu parentesco com o celestial ou então com o demoníaco; inflecte, num ou noutro sentido, todo o plano material.

A alma vivifica o corpo, dele faz carne viva, e o espírito pneumatiza, espiritualiza o todo do ser humano, tornando-o

homem espiritual. O espírito não é uma terceira parte (corpo, alma, espírito), mas princípio de qualificação. Exprime e se manifesta através do psíquico e do corporal, qualificando-os, na medida de seu domínio efetivo. O ascetismo é justamente uma imensa cultura, verdadeira ciência que tem como fito tornar o corpo e a alma transparentes e sujeitos ao espiritual. Em contrapartida, o homem pode «extinguir o espírito» (1Ts 5:19), impor silêncio à fonte de sua vida, ter pensamentos carnavais e reduzir-se a simples carne animada, carne do dilúvio, presa dos infernos.

A noção bíblica do *coração*

O coração ao qual a Bíblia se refere não coincide com o centro emocional dos psicólogos. Os judeus pensavam com o coração. Centro metafísico, integra ele todas as faculdades do ser humano; a razão, a intuição e a vontade nunca são estranhas às opções e simpatias do coração (a lógica e as razões do coração às quais se refere Pascal). Irradiante e tudo penetrando, esconde-se em sua própria e misteriosa profundidade. O «*conhece-te a ti mesmo*» refere-se, antes de tudo, a esta profundidade: «*entra em ti, e aí encontras Deus, os anjos e o reino*», dizem os espirituais.

«*Quem pode conhecer o coração?* », pergunta Jeremias e o Senhor responde: «*Eu, Deus, perscruto o coração e sondo os rins*» Jr 17:9-10), o que significa: só ele penetra nesta esfera obscura para a consciência do subconsciente ou do inconsciente. São Pedro fala do *homo cordis absconditus*, «*o homem oculto no íntimo de seu coração*». E é neste nível insondável que se encontra o eu humano. Seu mistério, à

imagem de Deus, acha-se muito bem designado pela palavra de são Gregório de Nissa: «Na *‘incognoscibilidade’* de si próprio, o homem manifesta a marca do indizível»³. Ao Deus *absconditus* (oculto, misterioso em sua essência) corresponde sua imagem, o *homo absconditus*.

«Onde está o teu tesouro, aí também estará teu coração» (Mt 6:21): o homem vale pelo que vale o objeto de seu amor e os desejos de seu coração. A «oração de Jesus», chamada «oração do coração», faz do coração o local da presença perpétua do Cristo. O evangelho e a ascese conferem ao coração a primazia hierárquica na estrutura do ser humano; tingem-a de sua saúde ou de suas enfermidades. Contrapondo Leonardo da Vinci, todo conhecimento é filho do grande amor. *Amo ergo sum* (amo, portanto sou) designa uma intencionalidade original, inata e como que imantada: «Tu nos fizeste para ti e nosso coração estará inquieto até que repouse em ti», confessa santo Agostinho⁴. «E por ti somente que vivo, falo e canto»⁵. «Deus colocou no coração humano o desejo dele»⁶, inspirando são Gregório a dizer: «Tu, a quem o meu coração ama»⁷.

A pessoa humana: o fundamento trinitário

A revelação da pessoa é obra do cristianismo. Vem do alto, do dogma trinitário. Cada pessoa divina é uma doação

³ PG 44, 155.

⁴ Conf I, 1.

⁵ São Gregório de Nazianzo, PG 36, 560 A.

⁶ São Máximo, o Confessor, PG 91, 1312 AB.

⁷ PG 44, 801 A.

recíproca subsistente no face a face e na *circumincessão*⁸ das três. Neste co-esse (*ser com*), a Pessoa existe para a comunhão, existe por ela essencialmente. Em sentido estrito, a Pessoa só existe em Deus. O homem carrega a nostalgia inata de tornar-se «pessoa» e não a realiza senão na comunhão, participação ao personalismo trinitário de Deus.

«Fazer e, fazendo, fazer-se»⁹, forma filosófica que a teologia transforma nesta outra fórmula: «fazer-se, superando-se»; não mais *sum*, porém *sursum*¹⁰. E a transcendência incessante do eu em direção ao Tu divino, «cada começo gerando novo começo»¹¹. Neste plano, nossa pessoa, nosso eu, não nos pertence como propriedade própria, recebemo-la na ordem da graça que a perfaz. São Máximo explica: «*Identidade (a si mesmo, a sua verdade icônica) pela graça*». O eu mais profundo, o elemento mais pessoal e exclusivo é dom.

O fundamento cristológico

No século vindouro, segundo são João (1 Jo 3:2), «seremos semelhantes a ele». Sim, porque o homem é modelado segundo seu arquétipo divino, o Cristo. A vida em Cristo desde já opera a passagem do ser natural ao ser crístico. Em Cristo, o divino une-se ao humano, e o ponto de sua comunhão é a pessoa divina do Verbo. Nesta comunhão,

⁸ *Circumincessão*: compenetração mútua das três pessoas divinas na unidade de sua essência e de sua vida.

⁹ Renouvier, *Le personnalisme*

¹⁰ Gabriel Mareei, *Homo viator*, p. 32; *Du refus à l'invocation*, p. 190.

¹¹ São Gregório de Nissa, PG 46, 57 B.

a consciência humana de Jesus coloca-se no interior da consciência divina.

No homem, é sua pessoa humana o ponto da comunhão com o divino e é no interior de sua consciência humana que se coloca a consciência divina: «Nós *viremos e nele estabeleceremos nossa morada*» Jo 14:23). Tal realidade permite a São Paulo dizer: «Não sou mais eu que vivo, mas é o Cristo que vive em mim» (Gl 2:20), e aspirar para sua missão pastoral: «Que o Cristo seja formado em vós» (Gl 4:19). O homem «*crístóforo*», portador de Cristo, revela-se «*crístofania*», manifestação do Cristo nele.

Realização da pessoa

No plano natural, a consciência de si mesmo só é descoberta e conhecida pela mediação da esfera social. Aí todo ser humano é indivíduo: categoria biológica e social. E dotado de centro psicológico de integração que faz gravitar o todo em torno de si. Centro egocêntrico, é tentado a se confinar no individualismo. Trata-se de rudimento da pessoa que ainda não supera o indivíduo: uma potencialidade de pessoa.

Pessoa é categoria espiritual. Se o indivíduo é uma parte individualizada do todo na natureza, em compensação, o todo da natureza está incluído na pessoa. O indivíduo é um dado natural, cidadão do Estado e da sociedade; a pessoa é membro do reino de Deus, pressupõe a transcendência do natural em direção de resposta criadora ao apelo divino. «O homem, dizia São Basílio, é criatura que recebeu ordem de se

tornar deus»¹², o que significa, segundo são Máximo: «reunir pelo amor a natureza criada (humana) à natureza increada»¹³ (a graça divina). É o modo pessoal e sempre único de existência, atingindo o estado da «nova criatura» em Cristo: a santidade. O indivíduo e a pessoa opõem-se no mesmo ser como duas qualificações. Charles Péguy dizia que o indivíduo é o burguês que todo homem carrega em si, a fim de vencê-lo. O indivíduo, do qual se diz ter uma «forte personalidade», não passa muitas vezes de «típica» impressão do já visto, que se pode classificar em tipos psicológicos ou em exemplares caracterológicos. Um santo impressiona por seu rosto pessoal, único no mundo. Nunca visto anteriormente.

A Liberdade

Vontade é função da natureza e carrega seus desejos; por este motivo, o ascetismo cultiva, antes de tudo, a renúncia da vontade, a alforria de toda necessidade vinda da natureza. Em contrapartida, a liberdade decorre da pessoa e dela faz o senhor de toda escravidão e de toda necessidade natural. «Deus honrou o homem, conferindo-lhe a liberdade, a fim de que o homem pertença propriamente àquele que o escolheu»¹⁴, diz são Gregório de Nissa. São Máximo vai ainda mais longe;¹⁵ para ele, a própria necessidade de escolher é indigência, o perfeito está acima da opção, ele gera o bem. Produz suas próprias razões em vez de suportá-las. Assim, os

¹² São Gregório de Nazianzo, PG 36, 560 A.

¹³ PG 91, 1308 B.

¹⁴ PG 36, 632.

¹⁵ PG 91, 16 B.

atos mais livres e os mais perfeitos são aqueles nos quais já não existe opção.¹⁶

Esta liberdade é salvaguardada integralmente pela graça que se aproxima da alma em segredo, sem jamais obrigá-la. «O Espírito Santo não gera nenhuma vontade que lhe resista. Só transfigura pela divinização aquela que o deseja». ¹⁷ Projeto vivo de Deus, o homem é chamado a decifrar-se e, neste sentido, a criar livremente seu destino. «O homem foi gerado segundo a liberdade pelo Espírito, a fim de poder mover-se em si mesmo»¹⁸.

Santo Antão¹⁹ distingue as três energias que se confrontam no homem: divina, humana e demoníaca. A *autonomia* humana «encapsula» o homem fechado em si mesmo, instável e problemático. A *heteronomia* é a vontade demoníaca, estranha ao homem. A *teonomia* não é simples dependência ou submissão, mas sinergismo, comunhão, amizade: «Não mais vos chamo de servos, mas vos chamo de amigos» Jo 15,15). Acima da ética dos escravos e dos mercenários, o evangelho coloca a ética dos amigos de Deus. E justamente quando nossa liberdade e nossa atuação se instalam dentro do agir divino, que encontram a única condição na qual podem expandir-se em plenitude. A fé nunca é simples adesão intelectual, nem submissão cega, mas fidelidade da pessoa à Pessoa. Cada vez que se trata das

¹⁶ Cf. Lavelle, *Traité des valeurs*, p. 155; *Les puissances du moi*, p. 325.

¹⁷ São Máximo, PG 90, 281.

¹⁸ *Ibid.*, 91, 1345 D.

¹⁹ *Filocalia*, I

relações entre Deus e o homem, a Bíblia recorre às relações do matrimônio e seu *epitalâmio*²⁰.

Ao dizer *fiat* à vontade de Deus, identifico-me com os desejos do Ser amado, a vontade divina torna-se a minha: «Não sou mais eu que vivo, é o Cristo que vive em mim». Deus nos pede a realização da vontade do Pai, como se fosse nossa própria vontade. E este o sentido das palavras: «Sede perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito». «Deus nos amou primeiro», sem motivo, e já neste amor fez-nos pressentir algo de sua liberdade divina. Ama-nos gratuitamente, sem nenhum mérito nosso e, assim, seu amor já é dom que inspira e suscita a liberdade de nossa própria resposta.

A sabedoria de Deus, em suas vertiginosas fantasias, no deleite do «jogo divino» (Pr 8,31) com os filhos do homem, só pode imaginar seres e sua raça, deuses: «Vós todos sois deuses, filhos do Altíssimo», diz o Senhor e, neste caso, segundo são Simeão, o Novo Teólogo, «Deus só se une a deuses». Eles receberam como dom algo que lhes é próprio, algo que só vem do livre movimento de seus corações. Somente esta liberdade, somente o livre amor reveste o homem da «veste nupcial» dos esponsais divinos. São Gregório de Nazianzo exclama no auge da admiração: «Realmente, o homem é um jogo de Deus»²¹. Porque podemos dizer «não seja feita a tua vontade» é que podemos dizer *sim*. Mas é preciso que este *sim* se gere em segredo e na fonte de nosso ser. Aquela que o pronunciou em nome de todos é uma Virgem, Mãe dos viventes, Fonte vivificante. Seu *fiat* não

²⁰ Hino nupcial; canto ou poema composto para celebrar um casamento [NT]

²¹ [20]. PG 37, 771.

procede unicamente de submissão pura e simples de sua vontade, mas é pronunciado por todo o seu ser, como expressão de sua sede e fruto de sua oração.

Deus não dá ordens. Dirige convites, lança apelos: «Ouve, Israel». Aos decretos dos tiranos corresponde uma surda resistência; ao convite do Senhor do banquete, a alegre aceitação «dos que têm ouvidos». O eleito é aquele que abre livremente a mão e recebe o dom. «Eles virão gritando de alegria sobre os altos de Sião, afluirão para o trigo, para o vinho novo, sua alma será como um jardim bem regado» (Jr 31, 12).

Nestes «vasos de barro» Deus insuflou a liberdade e colocou-os no tempo. O ser criado, inacabado, pressupõe margem temporal onde pode perfazer-se, inventar-se, à imagem do *Existente* livre. E se o malogro é possível, se a hipótese da recusa está implicada no ato criador de Deus, é porque a liberdade dos «deuses», seu livre amor, constitui a essência da pessoa humana: «Eu te desposarei para sempre ... e conhecerás Javé. Eu te amei com amor eterno, virgem de Israel» (Jr 31,1); e até nesta palavra: «Sede fecundos, frutificai», ouvimos o apelo à manifestação da nova criatura.

A palavra latina *persona*, assim como a palavra grega *prósopon*, significa, inicialmente, «máscara». Por conseguinte, este termo contém em si toda uma filosofia da pessoa humana. Demonstra claramente a inexistência de ordem humana autônoma, porque existir é participar do ser ou do nada. Nesta participação, o homem realiza o ícone de Deus, ou a careta demoníaca de um símio de Deus. O homem não tem fisionomia estática. Na encarnação, Deus não é mais

somente Deus. Ele é Deus-homem. O homem também não é mais somente homem, mas homem-deus, ser deificado. São Gregório de Nissa exprime-se claramente: «A humanidade compõe-se de homens com rosto de anjo e homens que trazem a máscara do animal»²². Todo espiritual «não cessa de acrescentar, até o fim de sua vida, um fogo ao fogo»²³. Consequentemente, o homem pode reativar a chama do amor e mostrar a semelhança; pode também acender o fogo da *geena*, construir o ponto da dessemelhança, o inferno. Pode, através de um *não*, romper seu ser em infernais separações como pode converter seu *sim* no infinito das uniões.

Imagem e semelhança de Deus

Resumindo o pensamento dos Padres da Igreja, infinitamente rico e matizado, podemos dizer que cada faculdade do espírito humano (inteligência, liberdade, amor, criação) reflete a imagem, mas esta é essencialmente o todo humano centrado no espiritual, e cuja peculiaridade é a de se superar para lançar-se no infinito de Deus e nele aquietar sua nostalgia. A santidade nada mais é do que a sede inextinguível, a densidade do desejo de Deus. Todo limite, ensina São Gregório de Nissa, contém em sua essência um *além*, sua própria transcendência, e, por este motivo, a alma só encontra repouso no infinito atual de Deus²⁴. Os santos são almas de desejo.

Esta nostalgia é inata, acha-se em germe por ocasião da destinação inicial, e os Padres da Igreja reforçam que o

²² PG 44, 192 CD.

²³ São João Clímaco, PG 88, 664 A.

²⁴ PG 44, 401 B.

Cristo retoma e revivifica o que foi interrompido pela queda. A imagem da cura é uma das mais frequentes no evangelho; é até normativa: a ressurreição é a cura da morte. Por este motivo, a criação postula a encarnação a fim de fazer progredir e conduzir o sinergismo do agir divino e do agir humano, rumo ao dia da parusia, quando o germe chega à maturação final. O projeto inicial, *en arche* (no princípio) coincide com seu *telos* (realização), a arqueologia com a escatologia. Da *árvore à vida* edênica, pela eucaristia onde o fruto é novamente dado, dirigimo-nos «para a mesa sem véu», o festim do reino²⁵. Da perfeição inicial, frágil, porque inconsciente, caminhamos para a perfeição consciente, à imagem da perfeição do Pai celeste. A imagem, fundamento objetivo, atrai a semelhança subjetiva, pessoal. O germe - «ter sido criado à imagem» - conduz à eclosão: «existir à imagem» do Existente. A «Deus é amor» corresponde *amo, ergo sum* do homem. «O que de maior acontece entre Deus e a alma humana é o amar e ser amado»²⁶.

A enfermidade e a cura

Antes da queda, a vida animal era exterior ao ser espiritual do homem; aberta e voltada para ele, mantinha-se na expectativa de sua própria espiritualização-humanização (Adão «dando nome» aos seres e às coisas) A queda nos sentidos precipita os acontecimentos e acrescenta ao ser humano a vida animal²⁷. Os Padres orientais explicam que é o homem espiritual à imagem de Deus, o ser sobrenaturalmente

²⁵ Ap 22,1-2.

²⁶ Calisto, PG 147, 860 AB.

²⁷ Santo Isaac, o Sirio, Hom. 3.

natural que é primordial e normativo, e que o «homem simplesmente natural» é acrescentado por acidente. O biológico-animal aparece como estranho à verdadeira natureza do homem, porque ele se encontra assumido antes de sua espiritualização, antes que o homem tivesse chegado ao poder e ao domínio do espiritual sobre o material. O erro vem de identificação prematura, precoce. Clemente de Alexandria, por exemplo, vê o pecado original no fato de «nossos antepassados terem-se dado à procriação antes do termo»²⁸. Boa em si, a natureza animal, devido à perversão da hierarquia dos valores, constitui então decadência para o homem. «Nada há de mal nas coisas, não fosse o seu mau uso que provém da desordem do espírito»²⁹. «Não é o desejo, mas determinado desejo (concupiscência) que é mau»³⁰. É a faculdade axiológica de apreciação, o espírito de discernimento que é atingido³¹: «Fora de Deus, a razão torna-se semelhante ao animal e aos demônios e, afastada de sua natureza, deseja o que lhe é estranho»³².

A ascese aspira à verdadeira natureza, à *paixão impassível*. Sua luta nunca é contra a carne, mas contra as perversões dela, contra a concupiscência ilegítima que é contra a natureza. A fonte, o espiritual, está envenenada, visto a norma ontológica ser transgredida pelo espírito. Para são Gregório Palamàs, as paixões que vêm da natureza são as menos graves, exprimem apenas o peso da matéria devido ao malogro de sua espiritualização. A fonte do mal situa-se na

²⁸ Strom. III, 18.

²⁹ São Máximo, PG 90, 1017 cd

³⁰ Dídimo, o Cego, PG 39, 1633 B.

³¹ São Basílio, PG 29, 408 A.

³² São Gregório Palamàs, Homilia 51.

duplicidade do coração onde o mal e o bem encontram-se, singularmente, lado a lado «fábrica da justiça e da iniquidade»³³. Em função da *Imagem*, o homem sempre procura o absoluto, mas a *semelhança*, fora de Cristo, fica inoperante, o pecado perverte a intencionalidade da alma, e esta procurará o absoluto nos ídolos, matará sua sede nas miragens, sem poder ascender a Deus. A graça, reduzida ao estado potencial, detida em sua efusão³⁴, só pode atingir o homem pela via sobrenatural - sobrenatural, não em relação a sua verdadeira natureza, mas em relação a seu estado doentio de pecado. A verdade do homem é anterior a sua duplicidade; volta a ser dominante, desde que o homem seja colocado em Cristo. A visão *de baixo* deve ser completada pela visão *do alto* que mostra ser o pecado secundário, como toda negação. Mal algum poderá jamais apagar o mistério inicial do homem, pois nada existe que possa apagar nele a marca indelével de Deus.

A patrística realça o papel da primeira destinação: «Pelo Cristo, a integridade de nossa natureza é restaurada» porque ele «representa em figura (arquétipo) o que nós somos»³⁵ e, inversamente, em Cristo, tornamo-nos semelhantes a ele. Os sacramentos refazem a natureza inicial do homem, sua integridade adâmica; o Espírito Santo a nós é restituído na sagração batismal e na unção crismal. A penitência é tratamento terapêutico de purificação e a eucaristia introduz o fermento de imortalidade e de incorruptibilidade. O próprio poder da ressurreição une-se à

³³ Hom. Spirit. XV, 32.

³⁴ Metropolita Filareto de Moscou, Discours et sermons I, 5.

³⁵ São Gregório de Nazianzo, PG 37,2.

natureza humana. Podemos dizer que a vida ascética e mística é a tomada de consciência cada vez mais plenificada da vida sacramental. Sua descrição clássica sob a mesma imagem, das núpcias místicas, mostra a idêntica natureza de ambas.

A vocação litúrgica do homem

Na liturgia de são João Crisóstomo, o canto dos Querubins (Χερουβικός Ὕμνος), «*nós que misticamente representamos os querubins*», mostra no homem o ícone do ministério angélico de adoração e oração. É o momento também do ingresso dos anjos na celebração litúrgica. O homem associa-se a seu canto, primeiramente no *Trisagion*: «*Santo Deus, Santo forte, Santo imortal ...*» e, em seguida, o *Sanctus* resume o tema da *Anáfora*, o louvor eucarístico trinitário. Os homens e os anjos unem-se no mesmo movimento de adoração: «*Santo; Santo, Santo é o Senhor Sabaoth. O céu e a terra estão cheios de tua glória ...*». O conteúdo do século futuro cheio de glória começa desde agora, aqui na terra.

O santo não é um super-homem, mas aquele que encontra e vive sua verdade, enquanto ser litúrgico. A melhor definição do homem nos vem do culto litúrgico: o ser humano é o homem do *Trisagion* e do *Sanctus*: «*Canto a meu Deus, enquanto eu viver*». Santo Antão fala de um médico que dava seu supérfluo aos pobres e o dia inteiro cantava o *Trisagion*, unindo-se ao coro dos anjos³⁶. É por esta ação que o homem é «*posto à parte*», tornado santo. Cantar a Deus é sua única preocupação, seu único labor: «*e vinha do trono uma voz que*

³⁶ PG 65, 84.

dizia: ‘*Louvai a Deus vós todos seus servidores*’» (Ap 7,11). Nas catacumbas, a imagem mais frequente é a figura da mulher em oração, a *Orante*. Representa a única atitude verdadeira da alma humana. Não basta servir-se da oração, é preciso tornar-se, ser oração encarnada. Não basta dispor de alguns momentos de louvor, é preciso que a vida inteira – todo ato, todo gesto, até o sorriso do rosto humano – se torne canto de adoração, oferta, prece. Oferecer não o que se tem, mas o que se é. Assunto de predileção na iconografia, bem traduz a mensagem do evangelho: *Chaire*, «alegrai-vos e adorai, que toda criatura que respira dê graças a Deus». É o maravilhoso alijamento da carga do mundo, quando desaparece o peso do próprio homem. «O Rei dos reis, o Cristo, aproxima-se» e é o «único necessário». A doxologia da oração dominical: «o reino, o poder e a glória», torna-se a essência da liturgia. É para corresponder a sua vocação de ser litúrgico que o homem é carismático, aquele que carrega os dons do Espírito, o próprio Espírito Santo: «Fostes selados pelo Espírito Santo ... vós que Deus adquiriu para seu louvor e glória» (Ef 1,14). Não seria possível explicar mais exatamente a essência e o destino litúrgicos do homem.

A meditação patrística orienta-se sempre para o *opus Dei*, a liturgia. «Aproximo-me, cantando-te», exclama alegremente São João Clímaco; idêntica alegria manifesta-se na palavra alada de São Gregório de Nazianzo: »Tua glória, ó Cristo, é o homem que colocaste, tal um anjo, e cantor de teu brilho ... é por Ti que vivo, falo e canto ... a única oferta que me resta de todas as minhas posses»³⁷. Na mesma linha,

³⁷ PG 37, 1327.

ouvimos São Gregório Palamàs: «Iluminado, o homem atinge os cumes eternos ... e já nesta terra se torna todo milagre. E mesmo sem estar no céu, concorre com as potências celestes, ao canto incessante; mantendo-se na terra, qual anjo, conduz a Deus todas as criaturas»³⁸. A Igreja é mistagógica, ela introduz graciosamente em seu milagre, oferece-o a todos: «Reunidos em teu templo, vemo-nos desde já na luz de tua glória celeste».

A melhor evangelização do mundo, o mais eficaz testemunho da fé cristã, é este canto litúrgico pleno, a doxologia que sobe das entranhas da terra e por onde passa o sopro poderoso do Paráclito, o único que converte e cura.



³⁸ PG 150, 1081 AB

O conhecimento de Deus na Tradição Oriental

Trad.: Pe. André [Sperandio]



I. INTRODUÇÃO

O texto que hoje apresentamos resume as 12 aulas ministradas na Faculdade de Teologia de Lyon (cátedra de ecumenismo) entre 28 de fevereiro e 5 de março de 1966¹. O tema geral dos cursos foi *O Conhecimento de Deus no Ensino Patrístico, Litúrgico e Iconográfico da Igreja Ortodoxa*.

Este tema parece-nos ser um dos mais aptos a captar uma certa diferença de perspectiva teológica entre Oriente e Ocidente e servir assim ao diálogo ecumênico. Certamente o conhecimento de Deus não é um problema: não surge de especulações filosóficas ou teológicas. É o mistério da revelação divina e, portanto, brota da experiência direta desta. Daqui decorre imediatamente que não se trata de aportar uma solução, que, aliás, não existe a esse nível, porque

¹ Ao reproduzir oralmente os cursos ministrados, dispensamos o texto de qualquer aparato de citação. Aqueles que os procuram encontrarão o seu essencial na nossa obra *L'Orthodoxie*, ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1959.

estamos precisamente perante o mistério e não perante um problema. É evidente que um mistério nunca pode ser racionalizado; pelo contrário, pode tornar-se «luminoso», segundo a expressão de Gabriel Marcel. Nossa tarefa será, então, mostrar como este tema foi levantado na consciência eclesial no Oriente e quais elementos da tradição que projetam sobre ele uma certa luz.

II. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS PRELIMINARES

Os acontecimentos políticos no final do século V separaram o Ocidente do Oriente. Roma e Bizâncio enfrentam necessariamente problemas diferentes. As tradições locais são formadas e a reflexão teológica situa-se em climas sociais, intelectuais e espirituais heterogêneos.

De todo modo, porém, pode-se adiantar que cada tradição, no seu tipo acentuado, apresenta sempre uma certa individualização da revelação única de acordo com o gênio específico de cada uma dessas tradições. Como diz o historiador Bardy no seu estudo *The Sense of Unity*:

«O Oriente, mais místico, entrega-se completamente à contemplação dos mistérios de Deus e à meditação da deificação; o Ocidente, mais moralizante, está preocupado em saber como o homem prestará contas a Deus. O Ocidente reflete sobretudo sobre a graça e a liberdade, sobre o pecado original e a predestinação. Assim, a teologia e especialmente a antropologia de Santo Agostinho, depois a soteriologia de Santo

Anselmo, a gnoseologia de São Tomás, são muito diferentes da teologia de Santo Atanásio, dos grandes Capadócijs, de São Máximo, de São João Damasceno, de Santo Gregório Palamàs. A princípio, essas diferenças representavam apenas aspectos complementares de uma mesma riqueza, quando a casa de Deus, a Igreja, era uma só. Num determinado momento, o amor à unidade, o próprio desejo de ser um, esgotou-se; agora, o Oriente e o Ocidente procuram-se um ao outro, ainda mais, procuram juntos a unidade que outrora foi muito real e tão tragicamente perdida na história».

Os termos «tradição oriental» ou «tradição ocidental» fazem sentir imediatamente a sua insuficiência formal: hoje as noções puramente geográficas foram substituídas. Contudo, podemos falar de certas «dominantes» que se formam e se afirmam ao longo de milénios, apesar da coexistência, dentro da mesma comunhão, de tipos teológicos marcadamente diferentes².

Por meio de suas faculdades naturais, o homem, contemplando o mundo, pode elevar-se ao conhecimento, não de Deus, mas da glória de Deus; como filósofo, ele pode formular a noção de Ser absoluto. Mas aqui está o limite intransponível. Segundo São Paulo, o conhecimento vivo de Deus como Pai celeste é um ato livre de sua revelação.

² O Oriente conheceu teólogos e até escolas sob influência latina ou protestante; assim, a *Academia de Teologia de Kiev* nos séculos XVI e XVII, fortemente latinizada (Metrop. Pedro Moguila) ou o Patriarca de Constantinopla Cyril Lukaris no século XVII, formado na teologia de Calvino.

Mais do que nunca, a existência humana traz consigo uma exigência clareza ineludível; ela coloca a única questão que pode ser dirigida a cada homem. Para além de toda a literatura catequética ou apologética, ao nível da consciência despojada de todos os preconceitos, o crente do século XX é convidado a responder: quem é Deus? e o ateu, aquele que nega, deve especificar qual é o objeto da sua negação. A pergunta surpreende e, se a resposta demora a chegar, o silêncio é reparador. Esta pergunta é reveladora para o próprio homem, é também uma forma de lhe dizer: Quem és Tu?

Quem diz: Deus é Criador, Providência, Salvador, repassa os capítulos de um manual, ou testemunha uma especulação, uma distância dialética entre Deus e ele mesmo. Deus, nesse caso, não é o Todo, capturado apaixonada e espontaneamente, num dado imediato da sua Revelação. Um dos ascetas mais severos, São João Clímaco, disse que é preciso amar a Deus como um noivo ama a sua noiva. Um amante, apaixonado pelo seu objeto, dirá: *«Isto é tudo! ... esta é a minha vida! ... não há nada mais do que isto! ... todo o resto não conta, é como se não contasse»*.

São Gregório de Nissa, no auge do seu assombro, deixa escapar simplesmente estas palavras: *«Tu, a quem ama a minha alma ... »*

A tradição patrística renuncia a toda definição formal, porque Deus está além de todas as palavras humanas: *«Os conceitos criam ídolos de Deus, só o estupor compreende alguma coisa»*, confessa São Gregório de Nissa. Para os

Padres, a palavra de Deus³ é o vocativo que se dirige ao Inefável.

Mas o mistério do Criador se reflete no espelho da criatura e faz Teófilo de Antioquia dizer: «Mostre-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus». São Pedro fala do *homo cordis absconditus*, o homem oculto do coração (1 Pd 3:4). O *Deus absconditus*, Deus misterioso, criou o seu parceiro: o *homo absconditus*, o homem misterioso, o seu ícone, a sua imagem vivente.

A vida espiritual brota nas «pastagens do coração», nos seus espaços livres, a partir do momento em que ali se encontram estes dois seres misteriosos, Deus e o homem. «A coisa mais importante entre Deus e o homem é amar e ser amado», afirmam os grandes mestres da vida espiritual.

«Não se pode ver Deus e continuar vivendo». Esta advertência bíblica significa para os Padres: não podemos ver Deus com a luz da nossa razão, nunca podemos definir Deus porque cada definição é uma limitação. E ainda assim «é mais íntimo para nós do que para nós mesmos». Neste nível de profundidade, de sua assombrosa proximidade, Deus volta o rosto para o homem e diz: «Eu sou o que sou», e noutro lugar: «Eu sou o Santo». Ele escolheu entre seus Nomes justamente aquele que mais o oculta. Ele é o «três vezes Santo», exclamam os Anjos no *Sanctus*, evidenciando assim o carácter incomparável e absolutamente único da santidade divina. A sabedoria, o poder e até o amor podem encontrar afinidades

³ São Gregório de Nazianzo relaciona Q e o V com a i d e i.

FONTE: Paul Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale*, X. Mappus, Lyon. Paulinas, Madrid, 1969. (esgotado).

e semelhanças; pelo contrário, só a santidade não tem analogia aqui embaixo, não pode ser medida nem comparada com nenhuma realidade deste mundo. Diante da sarça ardente, diante do fogo devorador do *Tu solus Sanctus*, todo o humano nada mais é do que «pó e cinza». Quando a santidade de Deus se manifesta, provoca imediatamente o *mysterium tremendum*, o sentimento formidável e irresistível do «*Totalmente Outro*».

Delimitados os abismos intransponíveis, Deus revela imediatamente o seu acordo misterioso: «*o abismo chama ao abismo*» e, «*como na água, o rosto responde ao rosto*». O Deus «*filantropo*», «*amigo dos homens*», transcende a sua própria transcendência em direção ao homem, tira-o do seu nada e chama-o, por sua vez, a transcender a sua imanência em direção ao Santo. O homem pode fazê-lo, porque o Santo divino quis tomar o seu rosto. Mais ainda, «*o Homem da dor*» faz ver «*o Homem do desejo*»: o eterno amante que ama todo o amor e se introduz em nós para que nele possamos reviver. Ele diz a cada alma: «*Põe-me como selo sobre o teu coração, como selo sobre o teu braço; porque o amor é forte como o morte, as suas chamas são chamas de YHVH* (Cânticos 8:6).

É por isso que a Escritura proclama: «*Sede santos como eu sou santo*»; e quando Pedro e Paulo querem definir o fim da vida cristã, falam da participação da santidade de Deus (2 Pd 1:4; Hb 12:10).

Mas o que significa santidade no contexto histórico do mundo moderno, um mundo profundamente dessacralizado? Na melhor das hipóteses, é educadamente relegada aos claustros, longe do mundo dos homens, o que significa que

não interessa ao homem de hoje, que a considera um objeto inútil que o atrapalha, bom para ser relegado aos celeiros da história. Mas há mais: mesmo no meio conformista da religião estabelecida, o próprio nome de Deus provoca na alma sincera um reflexo imediato de tédio. A bela mediocridade dos «homens religiosos» que se levam a sério impõe sua mentalidade feita de discursos e sermões edificantes, cujas fórmulas vazias se apresentam com ostentação em meio à inflação verbal universal e impõe o estilo pesado de regras e coerções.

Uma vida religiosa domesticada, socializada e democratizada segrega as aparências menos atraentes. Os Padres do Concílio Vaticano II não afirmaram da maneira mais clarividente que o único culpado do ateísmo de hoje é o próprio cristianismo, a sua teologia escolástica, a sua pregação arcaica, o seu catecismo inadequado ao seu objeto? Nestas circunstâncias ressoa um poderoso chamado para retornar às fontes, para fazer ressoar novamente. voz dos Padres, para ouvir o mistério da liturgia e o silêncio contemplativo do ícone, da imagem, para aprender da tradição, para saber o que a sua seiva mesma nos diz sobre o conhecimento vivo de Deus.

III. AS DIMENSÕES CATAFÁTICA E APOFÁTICA DA TEOLOGIA DOS PADRES

Voltada para Deus, a teologia, sob o seu aspecto apofático de negação de toda definição humana, antropomórfica, apresenta-se como uma abordagem às

trevas, uma franja da inacessível luz divina. Seu axioma diz: «De Deus só sabemos que *«ele é»* e não *«o que ele é»*. *«Ninguém jamais viu Deus; um Deus Unigênito no-Lo deu a conhecer»*; a única visão possível do *«face a face»* é a do Filho encarnado, marca misteriosa do Pai. Não há nunca uma visão da essência de Deus, radicalmente transcendente, porém, sim, a mais real participação das energias divinas incriadas. Para Santo Isaac, o Sírio, a aproximação de Deus não suprime de forma alguma a fé, mas antes a torna superior: é uma visão do invisível, porém, que não deixa de ser invisível.

Deus é incomparável no sentido absoluto, nenhum nome o expressa adequadamente. Seu *«nome está acima de qualquer nome»* (Fp 2:9) e isto *«eternamente»* (Efésios 1:21) porque é o Nome divino - *Adonai* -, o Nome que não pode ser pronunciado. Quando chamamos Deus de Criador, não designamos Deus em si mesmo, mas à sua face voltada para o mundo, o que está *«ao redor de Deus»*. A teologia catafática, positiva, *«simbólica»* não se aplica senão aos atributos revelados, às manifestações de Deus no mundo. Este conhecimento de Deus nos seus atos é uma tradução das suas revelações para o mundo conceptual e nada mais é do que uma expressão codificada; porque a realidade de que dá testemunho é absolutamente original, irreduzível a qualquer sistema de pensamento, a tal ponto que um *«Deus lógico»* não seria nada mais do que um ídolo fabricado. Em torno do abismo abissal de Deus, do abismo paternal, segundo Orígenes, há um traçado, um marco de silêncio.

O método catafático procede por afirmações que limitam Deus como qualquer definição o faz, e é por isso que

o seu ensino é insuficiente; deve ser completado pelo método apofático. A teologia positiva não é desvalorizada, mas antes mais claramente especificada em termos da sua dimensão e dos seus limites. Pelo contrário, a teologia negativa habitua a distância intransponível e salvadora: «Os conceitos criam ídolos de Deus», diz São Gregório de Nissa, «só a *admiração captura alguma coisa*». «Os mistérios se revelam para além de todo conhecimento, até mesmo para além de toda incapacidade de conhecer (*incognocência*), na escuridão mais que luminosa do silêncio. »

Isto não é agnosticismo, porque graças a esta mesma incapacidade de conhecer (*incognocência*), por uma «*intuitividade primordial e simples*» se conhece além de toda inteligência. A teologia negativa é uma superação, mas não se afasta jamais da sua base, a teologia positiva da revelação. Quanto mais alto se eleva na vertical, mais enraizada está na horizontal. Não se trata apenas da impotência humana, mas da profundidade inefável da essência divina; Deus é Pessoa livre, portanto, mistério por natureza. As trevas deslumbrantes são uma forma de expressar a proximidade do incompreensível; quanto mais presente Deus está, mais próximo ele está e mais escondido ele está.

A via negativa não é uma via negadora; negatividade não é negação. A afirmação triunfa através da negação, único remédio para a sua própria insuficiência que a obriga a transcender-se, porque «*falar de Deus*, diz Orígenes, *mesmo em termos precisos, não é um risco pequeno...* »

A teologia negativa não é tampouco um simples corretivo ou chamado à prudência; é uma teologia autônoma

que possui seu próprio método e aporta certos conhecimentos. Assim, os termos «superbom» ou «superexistente» são «negações-afirmações» e contêm uma certa descrição do inconcebível. Situa-se na experiência geradora de unidade, como o mistério da união eucarística. Quanto mais incognoscível é Deus na transcendência do seu Ser, mais experimentável ele é na sua proximidade imanente enquanto Existente.

Ao buscar a Deus, o homem é encontrado por Deus; ao perseguir a sua verdade, ela apodera-se do homem e transporta-o ao seu nível. *«Encontrar Deus consiste em procurá-lo sem cessar... ver Deus verdadeiramente é nunca se fartar de desejá-lo»*. Ele é *«o eternamente procurado»* (São Gregório de Nissa); Ele não pode ser encontrado, exceto procurando sempre por Ele.

A *apofasis*, como método, ensina a atitude correta de todo teólogo: o homem não especula, mas transforma-se a si mesmo. Neste estado de mudança contínua, de *deificação* progressiva, ele contempla a *Mônada* una e trina que *«permanece oculta na sua própria epifania»*, segundo São Máximo.

IV: A ANTROPOLOGIA DOS PADRES

A Dimensão Transcendente da Existência Humana

São Fócio, patriarca de Constantinopla, transmite bem a inspiração da tradição patrística ao advertir que é na sua própria estrutura que o homem aborda *«o enigma da*

teologia». Criado à imagem de Deus, o homem torna-se teologia viva, «lugar teológico» por excelência.

Os Padres definem o tipo humano a partir da *imago Dei* do Arquétipo divino; com este elemento divino da natureza humana estruturam a essência do homem. Assim, a antropologia atinge o nível de uma teologia do homem. Esta, em sua amplitude, remonta ao estado anterior ao pecado original. Mesmo após a queda, o estado edênico, o primeiro destino não pesa menos com toda a sua carga sobre o destino terrestre e a vocação do homem. A escatologia é uma das dimensões do tempo inerente à história; permite um conhecimento místico das *primeiras e das últimas coisas* e pressupõe, portanto, certa imanência do paraíso e do reino de Deus. «O reino de Deus está próximo, está no meio de vocês», diz o Evangelho. «O Paraíso voltou a ser acessível ao homem», diz São Gregório de Nissa. Segundo o Ofício da Natividade, o anjo com a espada brilhante afasta-se da árvore da vida cujos frutos - a vida eterna - já foram oferecidos na Eucaristia. A presença real do Reino corresponde à nostalgia inata da imortalidade e do paraíso, sempre normativa da verdadeira natureza. O tempo litúrgico agora é a eternidade e o espaço sagrado do templo, de orientação litúrgica, é agora o oriente do reino. A eternidade não é nem antes nem depois do tempo. A «nova criatura» transcende a história rumo ao advento das condições do reino, já manifestadas aqui embaixo, na existência terrena dos santos. Um encontro mesmo furtivo com um santo já é uma janela aberta para o Reino. Através desta abertura o sol nos inunda. «A alma cristã é o retorno ao paraíso», dizem os Padres, e a história é «a espera da alma diante das portas do reino». A parte do homem, a sua

participação na obra da sua salvação, terá sempre o seu lado antinomiano. Por um lado, *«se Deus olhasse para o mérito, ninguém entraria no reino»*, diz Marcos, o Eremita; e, por outro lado, segundo o ditado patrístico: *«Deus pode fazer tudo, exceto coagir o homem a amá-lo»*.

A verdade não pode ser senão um chamado, um convite para o seu banquete, um convite que encerra a virtualidade de uma possível negação. A fé é esse *sim* profundo e sagrado que o homem pronuncia na fonte do seu ser; e então *«o homem é justificado pela fé»* (Rom. 3:28). Por seu amor, o homem se coloca livre e totalmente no objeto de sua fé. Mas desde que abandona os picos do mistério, a razão lança a rede deformadora de sua *«luz natural»*. Já o prefixo *«pre»* na presciência e predestinação aprisiona a Sabedoria de Deus nas categorias do tempo e reduz a Encarnação apenas à soteriologia, a um meio de salvação.

A razão profunda da Encarnação não vem do homem, mas de Deus, de Seu desejo de se tornar homem e fazer de Sua humanidade consubstancial a todos uma Teofania, Sua morada trinitária: *«Viremos a ele e faremos morada nele»* (João 14:23). Segundo Metódio de Olímpia: *«O Verbo desceu para se tornar homem antes dos séculos»*. As grandes sínteses de Máximo, o Confessor, prolongam a linha indicada por Ireneo e Atanásio: *«Deus criou o mundo para se tornar homem nele e para que o homem se tornasse deus nele pela graça e participasse das condições da existência divina ... Em Seu Conselho, Deus decide unir-se ao ser humano para divinizá-lo»*, o que não tem medida comum com o perdão e a salvação apenas. Acima da curva possível da queda, Deus esculpiu o

rosto humano olhando em Sua Sabedoria para a humanidade eterna de Cristo (Cl 1:15; 1 Co 15:47; Jo 3:11).

A propósito da Encarnação, o Credo de Niceia confessa: *«por nós, homens, e pela nossa salvação»*. O padre Sergio Bulgakov precisa: o *«pela nossa salvação»* designa a redenção e o *«por nós, homens»*, a divinização. Esta, segundo São Paulo, é *«uma sabedoria divina, misteriosa, oculta, que Deus predestinou para a nossa glória antes dos séculos»* (1 Cor, 2: 7). A economia da Glória está além de toda opção angélica ou humana, de Lúcifer ou de Adão.

À queda respondem a expiação e o juízo; na Encarnação, a deificação e o reino. O que faz ver na Igreja o organismo da salvação, os meios de santificação, mas também, e já a própria salvação, a presença do reino. A recapitulação em Cristo do céu e da terra é universal e não exclui ninguém; no entanto, seu termo realizado é um mistério transcendente do Pai e não permite prejudicar: no máximo, uma esperança aberta ...

A constituição do ser humano

Segundo a Bíblia, a alma vivifica o corpo, o faz *«alma vivente»*, e o espírito *«pneumatiza»* todo o ser humano. O corporal e o psíquico existem um no outro, cada um regido por suas próprias leis; o espiritual não é a terceira esfera, mas o princípio de qualificação que se expressa através do psíquico e do carnal, tornando-os espirituais. Segundo as palavras de Santo Agostinho, o homem pode tornar-se carnal até em seu espírito, ou espiritual até na sua carne. O espírito

é esse ponto avançado que se comunica com o mais além e dele participa.

Muito amplo em sua significação, o espírito não pode servir como centro hipostático do ser humano. Deve-se buscá-lo na noção bíblica do coração. Segundo os judeus, pensa-se com o coração, pois ele integra todas as faculdades do espírito humano. É o centro radiante, mas que permanece oculto em sua misteriosa profundidade.

Meus sentimentos, meus pensamentos, meus atos, minha consciência me pertencem, são meus e tenho consciência deles; mas o *eu* está mais além do «*meu*»; é transcendente às suas próprias manifestações. Aqui não se trata do eu empírico, cognoscível, mas do eu espiritual que escapa a toda investigação. Esta é a «*noção-limite*», centro da totalidade que Jung chama de «*Selbst*», o *si mesmo*. Apenas a intuição mística o descobre e apenas o símbolo do coração o designa. «*Quem pode conhecer o coração?*» pergunta Jeremias, e responde imediatamente: «*Apenas Deus sonda o coração*». Também São Gregório de Nissa destaca essa mesma profundidade misteriosa:

*«Nossa natureza espiritual existe segundo a
imagem do Criador; assemelha-se ao que está
acima dela (ao seu Arquétipo divino); na
incognoscibilidade de si mesmo, manifesta o selo
do inacessível».*

A presença de Deus se manifesta nos «*espaços ou pastos do coração*»; e é neste nível que a pessoa se encontra. O «*personalismo*» filosófico não consegue dar uma definição satisfatória da pessoa humana. A única luz vem do dogma

trinitário, pois o homem em sua estrutura reflete o divino. Cada Pessoa divina é uma doação subsistente no Outro e na «*circuminsessão*» dos Três únicos. Falando estritamente, somente em Deus existe a Pessoa e somente Deus personaliza toda pessoa humana, colocando-a em sua verdade.

A *Hipóstase* ou a Pessoa em Deus é determinada por suas relações, mas também é tudo o que nela ultrapassa essas relações: o Único em si mesmo. Da mesma forma, a pessoa humana escapa a qualquer definição racional e só pode ser compreendida através de uma apreensão intuitiva ou revelação mística. Também por meio dela, o homem é «o único» com poder de transcender a si mesmo em direção ao Infinito que é Deus. A pessoa se torna transcendente em direção a Deus. Neste nível, a pessoa como *hipóstase* não nos pertence propriamente: a recebemos na comunhão com Deus; é a «*identidade por graça*», conforme a expressão de São Máximo. A *Hipóstase* do Verbo é o lugar da união do divino e do humano. A «*pessoa*» de todo ser humano se faz «*hipóstase*», quando também e à imagem de Cristo, é lugar da comunhão entre Deus e o homem, quando «*enhypostasia*» a existência teândrica «divino-humana. «O homem», dizia São Basílio, «é uma criatura que recebeu a ordem de se tornar Deus»; o que significa se tornar *hipóstase* de seu ser divinizado. Segundo São Máximo, a pessoa está destinada «a unir por amor a natureza criada com a natureza não-criada» (as energias deificantes).

«Deus honrou o homem concedendo-lhe a liberdade»; por isso «o Espírito não gera vontade alguma que lhe resista. Não transforma por divinização senão a quem o quer», diz São

Máximo. A angústia que o espírito humano pode sentir vem do arbitrário sempre possível e que o espreita; porque pode recusar a vida, dizer não à existência. O homem está suspenso a cada momento entre o ser que tem a vocação de realizar e o retorno ao nada de onde foi tirado; este é o grande e nobre risco de toda existência e a suprema tensão da esperança: *«Sendo capaz o poder divino de inventar uma esperança onde já não há esperança e um caminho no impossível»*, diz magnificamente são Gregório de Nissa. O impossível é essa tensão entre o normativo da imagem de Deus e o real caído.

O homem é um projeto vivo de Deus. Ele deve decifrá-lo e construir livremente seu destino. Assim, a existência é a tensão criadora para descobrir e viver a própria verdade e então a verdade se torna vida: *«Não conheço a verdade senão quando ela se faz vida em mim»*, advertia profundamente Kierkegaard.

«Já não vos chamo servos... chamo-vos amigos» (João 15:15). Acima da ética dos escravos e dos mercenários, o Evangelho propõe a *«ética dos amigos de Deus»*. Nossa liberdade e, conseqüentemente, nosso livre «agir humano» se tornam verdadeira liberdade quando são colocados dentro do «agir de Deus»: a verdade é que nos faz verdadeiramente livres (João 8:32).

A graça pressiona secretamente toda alma, sem jamais coagi-la. Em resposta, a fé não é uma submissão cega, nem uma simples adesão, mas sim uma fidelidade consciente e total da pessoa à Pessoa. Estas são as relações nupciais; a Bíblia sempre se utiliza delas para descrever as relações entre Deus e o homem. Ao dizer o *«fiat»*, o *«sim»*, eu me identifico

com o ser amado. Deus pede ao homem a realização da vontade do Pai, como se esta fosse a própria vontade do homem. Este é o sentido do «*sede perfeitos como vosso Pai celestial é perfeito*».

Diante de Deus, a vontade humana proclama: «*Faça-se a tua vontade*». Mas podemos dizer «sim», porque também podemos dizer «*que não se faça a tua vontade*»; nosso *sim* ressoa plenamente, porque ressoa livremente, porque podemos dizer *não*. É preciso, então, que esse *sim* seja engendrado no mais profundo do nosso ser; por isso aquela que o pronuncia por todos no momento da anunciação é uma Virgem, nova Eva, Mãe dos viventes e fonte vivificante. Deus não dá ordens, mas lança convites, chamados: «*Escuta, Israel*», ou «*se queres ser perfeito*». Ao decreto de um tirano responde uma resistência surda; ao convite do Senhor do banquete, a aceitação jubilosa de «*aquele que tem ouvidos* » Nos «*vasos de barro*» Deus depositou sua liberdade, sua imagem. Se é possível o fracasso, se no ato criador se inclui a hipótese da ruína, é porque a liberdade dos «*deuses*», seu amor livre, constitui a essência mesma da pessoa humana.

A palavra latina «*persona*», assim como o «*prosopon*» em grego, significa «*máscara*». Ensina a inexistência de uma ordem humana autônoma; porque existir é participar do ser ou do nada. Nesta participação, o homem realiza a semelhança, o ícone de Deus, ou a dessemelhança, a careta demoníaca de um *macaco* de Deus. São Gregório de Nissa diz claramente: «*A humanidade é composta por homens com rosto de anjo e por homens que carregam a marca da besta*». Assim, o homem pode reavivar a chama do amor ou o fogo da geena;

pode converter seu sim em uniões infinitas; também pode, com seu não, quebrar seu ser em separações infernais. Segundo São João (1 Jo 3:2), no século futuro «*seremos semelhantes a ele*», semelhantes a Cristo em sua perfeita comunhão do divino e humano. O homem foi criado à imagem de Deus com vistas a essa comunhão. Os postulados do conhecimento de Deus estão, portanto, na estrutura mesma de seu ser.

A imagem e a semelhança de Deus

Todos os antropólogos, crentes ou incrédulos, concordam com a definição do homem: um ser que aspira a superar-se, um ser que tende para o que é maior do que ele. Seria necessário um São Paulo para decifrar esse «*deus desconhecido*», para dar nome a essa aspiração fundamental cuja fonte é a *imago Dei*. Essa «*imagem*», para os Padres da Igreja, não é uma ideia reguladora ou instrumental, mas o princípio constitutivo do ser humano.

O pecado, segundo São João (1 Jo 4:6), é a «*anomia*», a desordem, transgressão do limite normativo, constitutivo do ser humano, confusão profunda dos substratos ontológicos da natureza. A perversão clama pelo ato terapêutico, reconstrução da estrutura normativa. A «*catarse ética*», purificação das paixões, desemboca na «*catarse ontológica*», cura da natureza. Trata-se do restabelecimento da forma primeira, da restauração da imagem arquetípica.

Santo Atanasio recolhe a afirmação de Santo Ireneo e formula a regra de ouro da Tradição: «*Deus se faz homem, para que o homem se faça Deus*». Insiste sobre o caráter ontológico

da participação do divino por meio da imagem. A imagem é constitutiva até o ponto em que «criação» significa «participação»: o homem é criado como um ser participante, predestinado em sua própria estrutura para a iluminação de seu «nous» que lhe confere a faculdade inata da «teognosia», do conhecimento de Deus. Também São Basílio diz: «*Como em um microcosmo, em ti verás a impressão da sabedoria divina*». Vê-se a compreensão em sua intencionalidade original, orientada para Deus: «*Da natureza mesma possuímos o desejo ardente do belo ... tudo aspira a Deus*». São Gregório Nazianzeno, falando do sopro divino, destaca o carismatismo inicial que irradia a imagem. Assim, o homem não está apenas moralmente ordenado ao divino, mas é «*da raça divina*», como diz São Paulo (At 17:29). Segundo São Gregório de Nissa, «*o homem está aparentado com Deus*», é *deiforme em sua natureza*, o que o predestina à 'teose', à «*deificação*», à comunhão mais íntima com Deus. Se inteligência, sabedoria, amor são a imagem das mesmas realidades em Deus, da imagem de Deus vem acima de tudo o poder de se determinar livremente por si mesmo. A função axiológica de julgamento, de apreciação, de discernimento faz do homem o senhor que reina sobre a natureza, verbo cósmico que participa das condições da vida divina. Entre Deus e o homem deificado, a diferença é esta: «*O divino é increado, enquanto o homem existe por criação*». Neste plano universal, em função da imagem, o cristianismo se define como «*Imitação da natureza de Deus*», a multidão das hipóstases humanas unidas na mesma natureza humana.

O cultivo da atenção espiritual entre os ascetas faz dela uma verdadeira arte de ver todo ser humano como

«Imagem de Deus». «Um monge perfeito, diz Nilo do Sinai, estimará depois de Deus a todos os homens como a Deus mesmo». A tradição dos grandes mestres da vida espiritual surpreende pela sua tonalidade de alegria e pela sua apreciação máxima do homem. Terapeutas práticos, não têm necessidade de ensinar nada sobre a amplitude da perversão, mas senão que sua arte de *cardiognose* e sua penetração nas profundezas da alma fazem ver a «nova criatura» revestida completamente da forma divina. Um tropário do ofício dos defuntos diz: «Levo os estigmas das minhas iniquidades, mas sou à imagem da tua glória inefável».

Criada à imagem de Deus, a verdadeira natureza é boa. Por isso, a redenção devolve a natureza curada, não à sobrenatureza, mas ao seu estado inicial, à sua verdade «sobrenaturalmente natural».

Ao percorrer o imenso campo do pensamento patrístico, infinitamente rico e matizado, tem-se a impressão de que evita toda sistematização, para preservar toda flexibilidade assombrosa. No entanto, algumas conclusões podem ser extraídas: em primeiro lugar, é preciso afastar toda concepção substancialista da *imagem*. Esta não é depositada em nós como parte de nosso ser, mas sim a totalidade do ser humano é criada, esculpida, moldada «à imagem de Deus». A expressão primeira da imagem consiste na estrutura hierárquica do homem, com a vida espiritual no centro.

É o primado ontológico da vida do espírito, que condiciona a aspiração fundamental ao espiritual, ao Infinito e ao Absoluto. É o impulso dinâmico de todo nosso ser em direção ao seu Arquétipo divino, aspiração irresistível a Deus.

É o eros humano voltado para o Eros divino, sede inextinguível, densidade do desejo por Deus, como expressa admiravelmente São Gregório Nacianceno: «Vivo, falo e canto para ti... »

Em resumo, cada faculdade do espírito humano reflete a imagem (conhecimento, liberdade, amor, criação), e o todo está centrado no espiritual, do qual é próprio superar-se para lançar-se no oceano do divino e encontrar ali o aplacamento de sua nostalgia. Todo limite contém um mais além, sua própria transcendência; por isso a alma não pode descansar senão no Infinito divino. É a «*epectasis*», tensão do ícone em direção ao seu Arquétipo. «*Por meio da imagem, diz São Macário, a Verdade lança o homem em sua perseguição*». Em nosso desejo por Deus já descobrimos sua presença, porque «*o amor de Deus está sempre operante*», diz São Gregório de Nissa.

A diferencia entre a imagem e a semelhança

Para o gênio hebreu, sempre concreto, a *imagem-tselem* possui o sentido mais forte. A proibição das imagens esculpidas pela lei se explica pela significação dinâmica e realista da imagem: como o nome, evoca a presença do que representa; «*Demouth*» que se traduz por similitude, semelhança, similaridade, incita a considerar-se como outro.

Pode-se comparar com a noção de «*schaliach*»: o «*apóstolos*» de um homem é como outro *ele mesmo*.

A «*imagem*» é inteira, sagrada por excelência, não pode sofrer nenhuma alteração. Mas ela pode ser reduzida ao

silêncio e tornada ineficaz pela modificação das condições ontológicas. A imagem, fundamento objetivo, não pode se manifestar senão na semelhança subjetiva; a queda a tornou radicalmente inacessível às forças naturais do homem. Sem estar pervertida, a imagem se tornou inoperante. São Gregório Palamàs precisa a tradição: *«Em nosso ser à imagem, o homem é superior aos anjos; mas é inferior na semelhança porque é instável; ... depois da queda, rejeitamos a semelhança, mas não perdemos o ser à imagem»*. Cristo devolve ao homem o poder de agir. Os sacramentos do batismo e da unção crismal restauram a «semelhança no ato», o que liberta imediatamente a imagem cuja irradiação se torna perceptível nos santos e nas crianças. Graças à imagem, o homem sempre conservou a liberdade de escolha.

Mesmo no tempo da Antiga Aliança, o desejo do bem subsiste, embora o homem não consiga atualizá-lo em sua vida. Em sua teologia da graça, os Padres distinguem claramente entre o «livre arbítrio da intenção» e o «livre arbítrio dos atos». Eles afirmam a plena liberdade do desejo de ser salvo, a sede de cura, a capacidade de formular o «*fiat*». Após a Encarnação, a graça atualiza a deiformidade virtual. «Ser criado à imagem de Deus» se torna «existir à imagem de Deus». Desde então, como diz São Máximo: *«dispõe de duas asas para alcançar o céu: a liberdade e a graça»*.

A todo esforço da vontade responde a graça para levá-lo ao seu termo. *«Deus faz tudo em nós: a gnose, a vitória, a sabedoria, a bondade e a virtude, sem que nós aportemos absolutamente nada senão a boa disposição da vontade»*; mas essa boa disposição da vontade é um ato absolutamente livre

que coloca o agir humano dentro do agir divino. A «virtude» é essa disposição que dispara a ação da graça e faz os atos sinérgicos. Em um sentido, o desejo do homem já está operante, porque responde ao desejo de Deus e assim atrai a vinda da graça. Este é todo o imenso papel do «fiat» da Virgem. A Anunciação é como uma pergunta que Deus dirige à humanidade: tens sede de salvação, queres verdadeiramente levar em teu ventre e gerar teu próprio Salvador? E por todos, a Virgem diz *sim*. Esse *sim* é a condição objetiva da Encarnação; o Verbo não podia forçar a natureza humana; a Virgem a oferece livremente por todos.

Para os Pais, um ser não é humano senão quando está maduro pelo Espírito Santo, quando é efetivamente «*imagem que se assemelha*». Um santo é chamado liturgicamente de «*semelhante*». A imagem constitutiva e normativa, em sua função de *deiformidade*, torna reais as palavras: «*Sede perfeitos como vosso Pai celestial é perfeito*». A cristologia ensina que em Cristo «os filhos no Filho» são realmente os filhos do Pai «*semelhantes ao Filho*». São Gregório de Nissa destaca a função da imagem: «*para participar de Deus, é indispensável possuir no ser algo correspondente ao participado*». Ao «Deus é amor» corresponde o «*amo, logo existo*» do homem. Calixto na «*Filocalia*» diz: «*O maior que acontece entre Deus e a alma humana é amar e ser amado*».

Assim, a antropologia dos Padres e sua noção da imagem mostram o ser humano *deiforme* em sua estrutura mesma, destinado à comunhão deificante e capaz de conhecer a Deus na medida de sua própria capacidade de recebê-lo. Como escreve um mestre da vida espiritual

contemporâneo: «Deus se dá aos homens conforme sua sede. Aos que não podem beber mais, Ele dá apenas uma gota. Mas Ele gostaria de dar em abundância, para que, por sua vez, os cristãos pudessem saciar a sede do mundo».



A Pneumatologia dos Padres na Economia da Salvação

Segunda Parte da obra «O Espírito Santo na Igreja Ortodoxa»



CAPÍTULO I: A TEOLOGIA DOS PADRES

1. O Dogma Trinitário

Na tradição patrística, teologia significa antes de tudo contemplação do Mistério trinitário. É o que pode ser chamado de “*triadocentrismo*” ortodoxo. O método dos Padres é sempre integral; ele afasta qualquer monismo centrado exclusivamente sobre o Verbo ou sobre o Espírito Santo e aspira a uma teologia equilibrada e articulada sobre as Três Pessoas divinas. Ela vê a Trindade das Pessoas antes da essência una da Deidade; ela parte das *Hipóstases* e depois precisa as processões para afirmar a unidade da natureza considerada como o conteúdo das Pessoas. Assim, São Gregório Nazianzeno fala das “*Três Santidades reunindo-se numa só Dominação ou Divindade*”.¹

¹ In Theoph., Or.38,8.

No Evangelho de São João, o Senhor diz: “Quando ele vier, o Espírito de Verdade, vos conduzirá à verdade plena”. É à luz do Espírito de Verdade que os Padres constroem a teologia desta “verdade plena” e que é justamente a da Trindade divina. O Espírito Santo a revela. Ainda mais, o ofício do domingo canta: “O Espírito Santo vivifica as almas... ele faz resplandecer misteriosamente nelas a natureza una da Trindade”². Ele revela o ser humano criado à imagem de Deus, como um ícone vivo da Trindade.

De acordo com esta visão, por ocasião da festa de Pentecostes, a Igreja oriental celebra no domingo a Trindade e é a segunda-feira de Pentecostes que é consagrada ao Espírito Santo. Começa-se pela obra do Espírito: a revelação da Trindade e é depois que se festeja Aquele que a revela. Durante a liturgia, o ícone da Trindade é solenemente exposto no meio do Templo. Esse gesto litúrgico tem uma profunda significação mistagógica. Ao olharem para o ícone da Trindade, os fiéis contemplam ali a Igreja absoluta das Três Pessoas divinas, o seu Conselho ou Concílio eterno. Como qualquer ícone, este ícone é também “a imagem condutora” que se coloca como Arquétipo da Igreja terrestre dos homens e se erige como norma espiritual da existência humana.

Com efeito, é perfeitamente evidente que entre o Ser trinitário, o Pleroma, e a ausência de ser, o nada, não existe nenhum terceiro termo, nenhuma terceira solução viável³. Compreendemos então esta insistência dos Padres, assim por exemplo, segundo São Basílio: “O homem recebeu a ordem de

² Antífona do tom 4.

³ É a ideia central da obra de Pe. Paul Florensky, *Coluna e afirmação da Verdade*, 1913 (em russo).

*se tomar deus segundo a graça*⁴, e para São Gregório de Nissa: “O cristianismo é uma imitação da natureza divina”⁵. Da mesma forma, o cânon 34 das Regras Apostólicas precisa a norma constitutiva da Igreja: “A fim de que (na sua estrutura) o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam glorificados”. O dogma da Trindade estabelece a economia eclesiológica, a sua “catolicidade” ou a sua “sobornost”: a unidade das múltiplas pessoas humanas na natureza uma recapitulada em Cristo, “comunidade do amor mútuo”⁶ à imagem do amor trinitário. Para os eslavófilos, o valor do pensamento filosófico depende antes de tudo da concepção que se tem da Santíssima Trindade. Karl Barth na sua Dogmática (vol. IV) nota profundamente: “Se se nega a Trindade temos um Deus sem beleza”.

O equilíbrio trinitário sobressai claramente da oração do bispo pelos futuros confirmados-ungidos: “Ó Deus, marca-os com o selo do crisma imaculado; eles levarão no seu coração o Cristo, para serem uma morada trinitária”. Assim os fiéis, marcados pelos dons do Espírito Santo, tornam-se *cristóforos* (portadores do Cristo) a fim de serem templos plenos da Trindade.

É à luz dessa plenitude que os Padres precisam a participação das Três Pessoas divinas na economia da salvação, segundo os modos próprios de cada um. Sumário

⁴ São Gregório de Nazianzo, *In laudem Basilii Magni*, Or. 43, 48.

⁵ *De prof christiana*; PG 46, 244 C.

⁶ Khomiakoff, *Quelques mots par Iln Chrétien orthodoxe sur les communions occidentales*, Paris, 1853.

2. O Filho

Jesus na Cruz dizia: “Pai, perdoai-lhes, porque eles não sabem o que fazem”. Não saber o que se faz é exatamente o comportamento de um doente, de um insensato surdo e cego dizendo em seu coração: “Deus não existe” (Sl 14,1). A salvação, para os Padres, nunca é uma sentença de tribunal. A salvação quer dizer antes de tudo a libertação do mal pelo princípio de regeneração, uma profunda *metanoia*, uma transformação do ser que ultrapassa de longe a simples reconciliação ou a remissão dos pecados. A salvação não é tanto a reparação jurídica da culpa, mas a recuperação ontológica da natureza, a sua perfeita cura.

Os Padres leem esta noção na Bíblia. Com efeito, o verbo *yacha* em hebraico significa “estar à larga”, à vontade; num sentido mais geral, quer dizer salvar de um perigo, de uma doença, enfim, da morte, o que dá e precisa a significação bastante particular do restabelecimento do equilíbrio vital e da cura. O substantivo *yéchà*, salvação, designa a libertação integral e no final a paz, *shalom*. No Novo Testamento *soteria*, em grego, vem do verbo *sôzô*; o adjetivo *sôs* corresponde ao *sanus* latim e indica que a saúde é dada àquele que a tinha perdido, que ele foi salvo da morte, fim natural de qualquer doença; *soterios* é aquele que anuncia a cura. Eis por que no Evangelho a expressão “a tua fé te salvou” comporta a versão “a tua fé te curou”, os dois termos sendo sinônimos do mesmo ato de perdão divino, ato que cura a alma e o corpo na sua própria unidade.

De acordo com essa noção, o sacramento da confissão é concebido como “clínica médica” e a eucaristia é chamada

por Santo Inácio de Antioquia *pharmacon athanasias*, remédio de imortalidade.

Jesus Salvador aparece assim “Médico divino, gerador da saúde”, dizendo: “Não são os sãos que têm necessidade de médico, mas os doentes”. A salvação opera a eliminação universal do germe da corrupção: “Por sua morte, Ele venceu a morte”, canta a Igreja na noite de Páscoa. “Por ele, diz São Gregório Nazianzeno, a integridade, a saúde da nossa natureza é restaurada”, pois “Jesus representa em arquétipo aquilo que nós somos”⁷. São João Damasceno conclui: “A salvação é o retorno do que é contrário à natureza para aquilo que lhe é próprio”⁸, o retorno assim para o seu estado normativo que é o corpo cristificado, verbificado: Igreja como “plenitude daquela que completa tudo em todos” (Ef 1: 23).

A presença do Cristo em cada ser será revelada no momento da Parusia (Mt 25: 40-44), mas ela já faz de todos e de cada um os membros de Cristo. A inscrição sobre um vaso contendo os restos dos mártires: *In isto vaso sancto congregabuntur membra Christi* (neste vaso sagrado estão reunidos os membros de Cristo), ilustra bem todo o realismo da concepção do Corpo nas Sagradas Escrituras. Esse termo “corpo” é, aliás, claramente de origem eucarística (I Cor 10: 17) e o Cristo é a sua Cabeça no sentido mais forte de princípio de integração. Os membros integram-se num organismo no qual jorra a vida de Deus na humanidade. “Mas a Cabeça será completada somente quando o corpo se tornar perfeito, quando nós estivermos totalmente co-unidos e ligados em conjunto”,

⁷ Orat. 1, 7; PG 37, 2.

⁸ De fide orth. 1,30.

diz São Crisóstomo⁹. Pela extensão da Encarnação, o Cristo Deus-Homem passa para o Cristo-Deus-Humanidade, Igreja.

“O totus Christus, é Ele e nós”, diz Santo Agostinho¹⁰ e é na Eucaristia que a Igreja é una e que ela é claramente Cristo: “Entre o corpo e a cabeça, não há lugar para nenhum intervalo, o mínimo intervalo nos faria morrer”, diz Crisóstomo¹¹. No momento do “beijo da paz”, canta-se: “A Igreja tornou-se um só corpo... a inimizade foi afastada e a caridade tudo penetrou”. “Se alguém olha a Igreja, ele olha verdadeiramente o Cristo”, diz São Gregório de Nissa¹². Isso quer dizer que os cristãos, no mistério ainda velado da fé, não estão somente unidos entre eles, mas eles são um em Cristo. Assim, “a unidade dos irmãos” de que falam os Atos apresenta uma autêntica cristofania, o Cristo visível e manifestado. E, inversamente, nota Orígenes, “é somente na comunidade dos fiéis que o Filho de Deus pode ser encontrado, e isto porque vive somente no meio daqueles que estão unidos”¹³.

O mistério da Igreja está em ser ao mesmo tempo “a Igreja dos penitentes, daqueles que perecem (Santo Efrem), e a *communio sanctorum*, a comunhão dos pecadores às coisas santas, a sua participação deificante no “único Santo”, Jesus Cristo. A unidade teândrica, divino humana do corpo e a cristologia postulam a pneumatologia: a constituição das hipóstases humanas, a fim de que elas reúnam em si a Graça incriada à natureza criada no Espírito Santo, e se tornem de

⁹ In Ephes., hom. 3, PG 62, 29

¹⁰ In Il cor., hom. 8, PG 61,82.

¹¹ Hom. sur L'ev. de Saint Jean. PG 35, 1.622.

¹² In Cant. Hom. 13; PG 44, 1.048.

¹³ Comm. in. Mat., PG 13, 1.188.

alguma maneira “em duas naturezas” para glorificar nesta estrutura cristológica o Deus uno e trino.

3. A Unidade Cristológica da Natureza e a Diversidade Pneumatológica das Pessoas

“O esplendor da Trindade brilhava progressivamente”¹⁴. O Filho vem em nome do Pai para o fazer conhecer e cumprir a sua vontade. O Espírito vem em nome do Filho para lhe render testemunho, manifestá-lo e concluir com os seus dons a obra do Cristo.

O mistério da salvação é cristológico, mas não é pancrístico. Se a natureza humana recapitulada em Cristo é una, se “o Cristo é o centro para o qual convergem as linhas”¹⁵, e se ele “faz de uns e de outros um único Corpo”¹⁶, em compensação as pessoas humanas são múltiplas. A analogia com o corpo deve ser matizada. O pessoal não deve ser de modo algum dissolvido no corporativo impessoal; a unidade do corpo postula a catolicidade, a unidade qualitativa das pessoas humanas. Se o Cristo recapitula e integra a humanidade na unidade do seu corpo, o Espírito Santo refere-se às pessoas e as faz desabrochar na plenitude carismática dos dons, segundo um modo único, pessoal para cada uma delas. A narração de Pentecostes precisa bem que a graça veio sobre cada um dos assistentes, pessoalmente, nominativamente: “as línguas ... dividiam-se, e pousavam uma sobre cada um deles” (At 2: 3). No seio da unidade em Cristo, o

¹⁴ São Gregório de Nazianzo, Or. 31, 26-27; PG 36,161.

¹⁵ São Máximo, *Mystag.*; PG 91, 668.

¹⁶ São João Crisóstomo, *Hom* 61, 1, PG 59, 381.

Espírito diversifica: “Nós estamos como *que fundidos num só corpo, mas divididos em personalidades*”, diz São Cirilo de Alexandria¹⁷. Os dois são inseparáveis: o Espírito comunica-se pelo Cristo e o Cristo é manifestado pelo Espírito: “*Impregnados do Espírito, nós bebemos o Cristo*”, diz Santo Atanásio¹⁸.

Pode-se dizer de uma maneira geral que a ação santificante do Espírito precede qualquer ato no qual o espiritual tome corpo, se encarne, se torne cristofania (manifestação do Cristo). Assim o Espírito repousava sobre o abismo, como uma ave que choca, a fim de fazer surgir o mundo, lugar da Encarnação. Pela boca dos profetas, todo o Antigo Testamento é o Pentecostes preliminar em vista da vinda da Virgem e do seu *fiat*. O Espírito desce sobre Maria e faz dela a *Theotokos*, a Mãe de Deus, e de Jesus ele faz o Cristo, o Ungido. Das suas línguas de fogo nasce a Igreja, Corpo de Cristo.

De um batizado ele faz um membro do Cristo e do vinho e do pão, o Sangue e o Corpo do Senhor. Na alma de qualquer batizado, o Espírito introduz o Reino, é ele que pronuncia em nós “*Abba, Pai*”, com a finalidade de nos fazer suplicar: “*Abba, Pai, envia o teu Espírito Santo para que nós possamos dizer 'Senhor Jesus' e confessar assim a Trindade consubstancial e indivisível*”.

¹⁷ In *Ioan.* XI, PG 74, 560.

¹⁸ *Epist. I ad Serap.*; PG 26, 576 A

4. O Espírito Santo

Simone Weil encontrou uma imagem surpreendente de verdade: “Invocar o Espírito pura e simplesmente; um apelo, um grito. Como quando se está no limite da sede, que se está doente de sede, já não nos representamos o ato de beber em relação a si mesmo, nem mesmo em geral o ato de beber. Representamo-nos somente a água, a água tomada por si mesma, mas esta imagem da água é como um grito de todo o ser”¹⁹.

Os Padres exprimem a mesma verdade em termos teológico, mas desde que se trate do Espírito Santo, eles renunciam às expressões habituais, falam uma outra linguagem, cheia de uma admiração sem limites, uma espécie de embriaguez.

O Espírito desce no mundo, mas a sua Pessoa dissimula-se na sua própria epifania (aparição). Ele manifesta-se apenas nos seus dons e nos seus carismas. O grande mistério cobre-o. As suas imagens na Escritura são imprecisas e fugitivas: sopro, chama, perfume, unção, pomba, sarça ardente. São Simeão, o Novo Teólogo, diz: “O Teu Nome, tão desejado e constantemente proclamado, ninguém poderia dizer aquilo que ele é”²⁰. Na Epifania, desce do céu como uma Pomba e repousa sobre Jesus.

Nas suas manifestações, ele é um movimento “para Jesus”, a fim de o tornar visível e manifesto. A sua presença está escondida no Filho como o sopro e a voz que se apagam

¹⁹ *Attente de Dieu*, Paris, 1950, p. 214

²⁰ “*Hymne à l’amour divin*”, in *La vie spirituelle*, 27,1931, p. 201

diante da palavra que eles tornam audível. Se o Filho é a imagem do Pai e o Espírito Santo a imagem do Filho, o Espírito, dizem os Padres, é único a não ter a sua imagem numa outra Pessoa, ele é essencialmente misterioso.

5. A Economia Trinitária da Salvação

A Igreja é ao mesmo tempo fundada sobre a Eucaristia e sobre o Pentecostes. O Verbo é o Espírito, as “*duas mãos do Pai*”, segundo a expressão de Santo Irineu, são inseparáveis na sua ação manifestadora do Pai e, no entanto, inefavelmente distintos. O Espírito não é subordinado ao Filho, ele não é função do Verbo, ele é o segundo Paráclito, como o diz São Gregório Nazianzeno: “*Ele é um outro Consolador ... como se ele fosse um outro Deus*”. Vemos nas duas economias do Filho e do Espírito a reciprocidade e o mútuo serviço, mas o Pentecostes não é uma simples consequência nem uma continuação da Encarnação. O Pentecostes tem todo o valor em si mesmo, ele é o segundo ato do Pai: O Pai envia o Filho e agora envia o Espírito Santo. Terminada sua missão, o Cristo volta para o Pai para que o Espírito desça em Pessoa. São Simeão, o Novo Teólogo, sublinha o caráter pessoal da missão do Espírito: “*O Espírito não permanece estranho à vontade da sua missão ... Ele realiza pelo Filho aquilo que o Pai deseja, como se fosse o seu próprio querer*”²¹. (21) Ao mesmo tempo, ele nos “consola” da ausência visível do Cristo. A palavra Paráclitos significa: “*aquele que é chamado junto*”, aquele que está “perto de nós” como nosso defensor, advogado e testemunha da nossa salvação pelo Cristo.

²¹ *Attente de Dieu*, Paris, 1950, p. 214.

O Pentecostes aparece como o fim último da economia trinitária da salvação. Ao acompanharmos os Padres, podemos dizer que o Cristo é o grande Precursor do Espírito Santo. Santo Atanásio diz: “O Verbo assumiu a carne para que nós pudéssemos receber o Espírito Santo. Deus fez-se sarcóforo para que o homem se pudesse tornar pneumatóforo”²².

Para São Simeão, o Novo Teólogo: “Tais eram a finalidade e o objetivo de toda a obra de nossa salvação pelo Cristo, que os crentes recebam o Santo Espírito”²³.

Igualmente, Nicolau Cabasilas: “Qual é o efeito e o resultado dos atos do Cristo? ... não é nada mais que a descida do Santo Espírito sobre a Igreja”²⁴.

O próprio Senhor o diz: “É melhor para vós que eu parta ... Eu suplicarei ao Pai e Ele vos dará um outro Paráclito”. Assim a Ascensão do Cristo é a epiclese por excelência porque divina; o Filho suplica ao Pai que dê o Espírito Santo e, como resposta à súplica, o Pai envia o Espírito e faz vir o Pentecostes. Essa visão total das economias não diminui em nada o caráter central da Redenção crística e do sacrifício do Cordeiro, mas precisa a ordem progressiva dos acontecimentos e mostra o Filho e o Espírito cada um na sua própria grandeza e dimensão, cada um servindo o outro numa reciprocidade e num mútuo serviço e convergindo em conjunto para o Reino do Pai.

²² “Hymne à l’amour divin”, in *La vie spirituelle*, 27,1931, p. 201

²³ Homilia 62.

²⁴ *De incarn.*, 8, PG 26, 996 C.

Durante a missão terrestre do Cristo, a relação dos homens ao Espírito Santo apenas se realizava em Cristo e pelo Cristo. Em compensação, após o Pentecostes é a relação ao Cristo que se realiza pelo Espírito e no Espírito Santo.

Com efeito, na época do Evangelho, o Cristo era historicamente visível, ele estava diante dos seus discípulos. A Ascensão suprime a visibilidade histórica: *“O mundo não me verá mais”* e nisso, a partida do Senhor é real. Mas o Pentecostes restitui ao mundo a presença interiorizada do Cristo e o revela agora não diante, mas no interior dos seus discípulos. *“Eu virei a vós ... eu estarei convosco até ao fim do mundo”*; a presença do Senhor é tão real como a sua partida.

“Nesse dia (dia de Pentecostes) vós conhecereis que eu estou em vós.” Essa interiorização opera-se justamente pelo Espírito Santo, como o diz São Paulo: *“O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Santo Espírito”* (Rm 5:5). É pelo espírito que nós dizemos *“Abba, Pai”* e pronunciamos o Nome de Jesus.

Na expressão *“um outro Consolador”*, podemos entender quase a identificação que faz o Cristo entre a vinda do Espírito e o seu próprio retorno. Esse outro Consolador, justamente *alios* e não *heteros*, outro, mas não novo, quase o mesmo e, porém, manifestado de outro modo. Agora ele é biúnico, pois a ele se aplica a palavra relativa ao Espírito: *“Para que ele permaneça eternamente em vós”* e a palavra relativa ao Cristo: *“E eis que eu estou convosco para sempre, até ao fim do mundo”*. O Paráclito é ao mesmo tempo o Cristo sobre o qual repousa o Espírito e ele é o Espírito que revela e manifesta o Cristo, na sua inseparável simultaneidade e serviço recíproco.

Assim o Pentecostes começa a história da Igreja, inaugura a Parusia e antecipa o Reino. O Espírito integra-nos ao Corpo como os “co-herdeiros” de Cristo, faz-nos “filhos no Filho” e no Filho faz-nos encontrar o Pai. O Espírito de adoção opera a filiação divina e Santo Irineu aplica à Igreja o nome de “filho de Deus”, filho adotivo do Pai.

Segundo II Cor 3:17-18: *“Pois o Senhor é o Espírito e, lá onde está o Espírito, está a liberdade. Nós todos que refletimos a glória somos transformados, como convém, à ação do Senhor, que é o Espírito”* –, ao lado do Senhorio do Cristo, se estabelece o senhorio do Espírito.

A identificação do Reino ao Espírito, frequente nos Padres²⁵, refere-se a uma variante da oração dominical: em vez de *“que venha o teu Reino”*, lê-se: *“que venha o teu Espírito Santo”*. Esta invocação marca o último ato da salvação, o retorno ao Pai e a seu Senhorio supremo: *“E quando todas as coisas lhe forem submetidas, então o próprio Filho se submeterá Àquele que tudo lhe submeteu, a fim de que Deus seja tudo em tudo”, “ele confiará a realeza a Deus Pai”*. A noção de Igreja-Corpo passa para a noção de Igreja-Família, Igreja-Casa do Pai, à imagem da Trindade.

6. O Espírito Santo, Santidade Hipostasiada, Doador e Reino

Panagion, o Espírito é “todo santo” não por apropriação, mas pela sua própria natureza. Se qualquer

²⁵ Evágrio, *Le Traité de l'Oraison*, 58; São Gregório de Nissa, *De Orat. Dom.*, PG 44, 1,157 C; São Máximo, *Expl. Orat. Dom.*, PG 90,884 B.)

Pessoa divina é santa, precisa São Cirilo de Alexandria, o Espírito é a própria santidade de Deus²⁶; da mesma forma, para São Basílio, “a Santidade é o elemento essencial da sua natureza”; assim, segundo os Padres, o Espírito é a Santidade hipostasiada.

A sua missão terrestre de ser Fonte inesgotável dos dons e carismas, de santificação e de santidade, incita os Padres a distinguirem entre o dom, a graça e o Doador da graça, a Pessoa do Santo Espírito, e eis por que, para o Oriente, o Espírito Santo não fica reduzido a ser o vínculo entre o Pai e o Filho, o seu *nexus amoris*. Com efeito, o amor é inerente a todas as Pessoas, “o amor é a própria vida da natureza divina”²⁷. Em relação ao amor, o Espírito define-se como o Doador de amor. O Espírito vivificante, a sua própria energia, atualiza a vida de amor, a sua circulação eterna no seio da Trindade. Segundo São Gregório Palamas, o Espírito é “a alegria eterna”²⁸ na qual os Três se comprazem em conjunto, a unidade de amor é a unidade dos Três Únicos. O Espírito é co-amante com o Pai e co-amado com o Filho; ele não é o Amor, mas o Espírito de Amor que inspira e faz de cada Pessoa divina o Dom ao outro, à imagem do Doador.

São Gregório Palamàs purifica as grandes intuições do agostinismo medieval de qualquer simpatia em relação às “díades” no seio da Trindade. O Espírito Santo é o Espírito de Amor sem que seja, no entanto, diminuída a sua própria

²⁶ *Explic. de la divine liturgie*, cap. 37.

²⁷ 27. São Gregório de Nissa, *De anima et resur.*, PG 46, 96 C

²⁸ *Cap. phys.*, 37, PG 150, 1.144.

realidade hipostática, nem enfraquecida a antinomia trinitária.

Nicolau Cabasilas continua na mesma perspectiva a sua reflexão teológica, insistindo sobre o sentido oriental da “sinergia” que transcende o problema da predestinação e qualquer oposição trágica da liberdade e da graça. “*A liberdade e a graça são as duas asas que elevam o homem rumo ao Reino*”, diz São Máximo. Essa liberdade real, dom do Espírito, não significa que o homem seja a causa da sua salvação, ela apenas testemunha a verdade do adágio patrístico: “*Deus tudo pode, salvo obrigar o homem a amá-lo*”. Se o agostinismo ocidental acentua a salvação pela fé, o agostinismo oriental culmina na salvação pelo amor.

Eis por que, na vida da Igreja, o Espírito é Doador do amor em nós, “ele inflama a alma sem cessar e a reúne a Deus”²⁹, a faz participar da circulação do amor trinitário. Essa qualidade do Espírito condiciona a oração da Igreja, que é o apelo da sua vinda, à epiclese. É porque ele é Doador e Dom que essa súplica epiclese é sempre escutada. Os Padres dizem: Deus escuta todas as orações sem garantir que elas sejam realizadas, à exceção da súplica do Espírito Santo. O próprio Senhor o diz: “*Se vós sabeis dar boas coisas aos vossos filhos, quanto mais o vosso Pai Celeste dará o Espírito Santo àqueles que lho pedem*” (Lc 11: 13); a recusa contradiria a natureza do próprio Doador.

São Basílio resume admiravelmente a sua ação universal: “*Vinda do Cristo: o Espírito Santo vem na frente*.”

²⁹ Diádoco, *Cem capítulos sobre a perfeição espiritual*.

*Encarnação: o Espírito lá está. Operações milagrosas, graças e curas, pelo Espírito Santo. Os demônios expulsos, o diabo subjugado pelo Espírito Santo. Remissão dos pecados, conjunção com Deus: pelo Espírito. Ressurreição dos mortos: pela virtude do Espírito. Na verdade, a Criação não possui nenhum dom que não lhe venha do Espírito*³⁰.

São Cirilo de Alexandria insiste sobre a presença pessoal do Espírito na alma por ele santificada: “Não é somente a sua graça, diz ele, nós possuímos o Espírito habitando em nós”³¹. A oração dirigida ao Espírito: “Rei do Céu, Consolador”, pede-lhe: “Vem a nós e habita em nós”.

A variante da oração dominical faz dizer a Evágrio: “Que o teu Reino venha; o Reino de Deus é o Espírito Santo, nós pedimos ao Pai que ele o faça descer sobre nós”³². Nesse sentido, “procurai o Reino de Deus” significa “procurai o Espírito Santo”, o único necessário, e eis por que, segundo São Serafim de Sarov, “o fim da vida cristã é a aquisição do Espírito Santo”³³, e, para Santo Irineu, “lá onde está o Espírito Santo, lá está a Igreja”³⁴. A blasfêmia contra o Espírito, diz o Evangelho, não terá remissão porque ela contradiz a própria economia da salvação, sendo o Espírito a Fonte, o Doador das energias trinitárias deificantes que justamente atualizam a salvação.

³⁰ De Spiritu Sancto, XI, 49; XIV, 37.

³¹ 3PG 73, 757 A.

³² I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, 1960, p. 83.

³³ As revelações de São Serafim de Sarov.

³⁴ Adv. haereses, III, 24, 1.

7. O Espírito Santo, “Fato Interior da 'Nova Criatura'”

Por causa da queda, a ação de Deus tornou-se exterior à própria natureza. Segundo Cirilo de Alexandria, “o Espírito tocava os profetas do Antigo Testamento para o breve tempo de inspiração, depois deixava-os”³⁵. No estágio seguinte, durante a sua missão terrestre, o Cristo confere o poder sacerdotal ao Colégio apostólico e dá-lhe a graça do Espírito: “Ele soprou sobre eles e disse-lhes: ‘Recebei o Espírito Santo’” (Jo 20: 22). Ele o dá não pessoalmente a cada um, mas à Igreja como Corpo, que o Colégio personifica nesse momento. É uma presença do Espírito Santo através dos seus dons e dos seus carismas; a sua manifestação não é apenas hipostática, mas antes funcional.

Na Epifania, o Espírito, visivelmente para todos, desce sobre a humanidade de Jesus e ali repousa. No dia de Pentecostes, ele desce sobre o mundo em Pessoa, hipostaticamente, e torna-se ativo no interior da natureza; ele estabelece-se como fato interior da natureza humana. Ele age, portanto, no nosso interior, move-nos, torna-nos dinâmicos e, ao santificar-nos, ele transmite-nos algo da sua própria natureza. Sem confusão, o Espírito identifica-se a nós, faz-se o co-sujeito da nossa vida em Cristo, mais íntimo a nós que nós mesmos. Com efeito, a Pomba que repousa sobre o Filho, agora repousa sobre cada um dos “filhos no Filho”: “como se a graça tivesse sido da mesma essência com o homem”, nota São Macário de Egito. É o retorno ao estado normativo da natureza: “Pelo Espírito Santo toda a Criação é renovada na sua

³⁵ São Cirilo de Alexandria, PG, 73, 757 A

condição inicial”, canta o ofício dominical. Através desse “fato interior”, a Igreja, no seu mistério sacramental e litúrgico, encontra-se no oposto de qualquer ontologismo estático institucional; as energias vivificantes do Espírito a tornam um acontecer, essencialmente dinâmico.

CAPÍTULO II: O ESPÍRITO SANTO NA LITURGIA

1. Os Sacramentos

O ensinamento dos Padres introduz-nos a ação operativa do Espírito Santo manifestada nos sacramentos e na liturgia. O Oriente, teocêntrico, antes de considerar nos sacramentos o remédio supremo para as nossas misérias, neles vê a Epifania, manifestação de Deus, e a efusão das energias deificantes.

No seu diálogo com Nicodemos, o Senhor diz: “*Se um homem não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no Reino de Deus*”. O batismo é uma verdadeira regeneração que exige, pois, a intervenção do Princípio santificador em pessoa. Ele faz da água batismal o veículo da energia divina, o sinal sensível da sua potência vivificante, criadora da vida nova; ela infunde-se e a transfunde. Segundo São Dionísio, a fonte batismal erige-se em “matriz da filiação”, pois ela restitui ao Pai o seu filho.

A confirmação ou a unção crismal é o sacramento que confere por excelência os dons do Espírito Santo. Na Quinta-feira Santa realiza-se o ofício episcopal da consagração do

santo crisma composto de óleo e de perfume; a oração sobre o crisma é análoga à epiclese eucarística. Segundo São Cirilo de Jerusalém: “*Da mesma forma que o pão eucarístico após a epiclese já não é pão ordinário, mas o corpo de Cristo, o santo crisma já não é um óleo ordinário*”³⁶. São Gregório de Nissa afirma igualmente: “*O óleo e o pão após a santificação pelo Espírito têm cada um a sua energia divina*”³⁷. É importante salientar que todos os sacramentos, como todos os atos eclesiais, têm a sua própria epiclese e realizam-se pela descida das energias do Espírito Santo. A epiclese do sacramento do matrimônio faz dele o Pentecostes nupcial. Hipólito descreve a epiclese da ordenação de um ministro. Durante a imposição das mãos, é imposto o silêncio àqueles que assistem, *propter descensum Spiritus*. Todos se calam durante a descida do Espírito Santo.

A Eucaristia comporta o rito do *Zéon*: o diácono deita um pouco de água quente no cálice exatamente antes da comunhão, dizendo: “*Fervor da fé, cheio do Espírito Santo*”. Comunga-se com sangue quente, *pneumatizado*, vivificado pelo Santo Espírito. Igualmente, após a fração do Pão-Cordeiro, colocando-o no cálice, o sacerdote diz: “*Plenitude do Santo Espírito*”. O Espírito está presente e é comunicado com o corpo e o sangue de Jesus Cristo.

Nicolau Cabasilas vê no rito do *Zéon* a expressão do Pentecostes eucarístico. A água quente sintetiza o simbolismo da água e do fogo: “*Os dons eucarísticos, tendo atingido a sua última perfeição, são-lhes acrescentados o sinal do*

³⁶ Cat. Myst., XVIII, 3.

³⁷ In Baptis. Christi., PG 46, 581.

Pentecostes”³⁸. “*Aquele que come este corpo com fé come com ele o fogo do Espírito Santo*”, comenta Santo Efrem, o Sírio³⁹.

2. A Liturgia

Segundo a bela palavra de Santo Irineu, a liturgia é o “Cálice da Síntese”⁴⁰, “*não se pode ir mais além*”, nota São João Crisóstomo; ela estabelece-nos de imediato na plenitude, na presença das Três Pessoas divinas, e eis por que a liturgia começa pela proclamação trinitária solene: “*Bendito seja o Reino do Pai, do Filho e do Espírito Santo*”. É também o tema da grande oração de ação de graças que canta “a vivificante Trindade”: “*É digno e justo de adorar o Pai, o Filho e o Santo Espírito*”. - “*Tu e o teu Filho Único e teu Santo Espírito ... Tu não cessas de fazer tudo para nos dar o teu Reino que há de vir*”, e o Reino é o Espírito Santo. O Cristo intercedeu junto do Pai e pela brecha no céu, o Doador-Paráclito não cessa de descer.

A *lex credendi* da teologia patrística passa na liturgia e forma a *lex orandi*. O Espírito repousa sobre a humanidade do Cristo deificada e saturada das energias divinas. O Pentecostes eucarístico faz-nos comungar desse corpo glorioso do Senhor, e o Espírito manifesta, “sob o véu” ainda, a deificação do homem, a sua participação ao Cristo Pantocrátor e Cosmocrátor. A Igreja toma disso consciência e na anáfora formula a oração doxológica articulada com a eucaristia: ações de graças primeiro ao Pai pela Criação e a Providência, depois pelo sacrifício do Filho oferecido na Ceia

³⁸ Explicação da divina liturgia.

³⁹ Hamman, *La Messe*, Paris, 1964, p. 94.

⁴⁰ *Adv. haereses*, m, 16, 17.

do Senhor, enfim, para a realização da salvação que a epiclese – a descida do Espírito – finaliza e atualiza para todos.

No seu tratado sobre o Espírito Santo, São Basílio insiste sobre “o Espírito de comunhão”. É antes de tudo a comunhão das Pessoas divinas na sua natureza una. Desde o Pentecostes, diz Orígenes, “a Igreja está plena da Trindade”, o que faz de todas as Igrejas uma comunhão à imagem do Deus Uno e Trino. Eis por que a liturgia insiste muito particularmente sobre o Espírito de comunhão, cujo pedido de cura é o mais frequente: “Que ele nos una na comunhão dum só Espírito”, e que se conclui na bênção completa: “Que a graça de Jesus Cristo, o amor de Deus Pai e a comunhão do Espírito Santo estejam em todos vós”⁴¹.

No fim da liturgia, o valor dessa comunhão explicita-se claramente, todos confessam a epiclese recebida e cantam: “Nós recebemos o Espírito celeste, nós vimos a verdadeira luz, nós encontramos a verdadeira fé, ao adorarmos a Trindade indivisível, pois foi ela que nos salvou”. É o acordo final da Epifania trinitária radiante de luz e iluminando o sentido último da descida do Espírito Santo sobre os fiéis: o Espírito estabelece e sela a comunhão no Filho, faz-nos membros do Cristo, co-herdeiros e, portanto, filhos adotivos e estabelece-nos assim todos na comunhão do Pai.

A oração após a eucaristia pede: “Ó Cristo ... dá-nos comungar contigo mais intimamente, no dia sem ocaso do teu Reino”. No século futuro, através da humanidade deificada do Cristo, “castiçal de vidro”, o Pai comunicará no Espírito Santo

⁴¹ II Cor 13: 13.

a irradiação da glória da sua natureza inacessível. Mas o Espírito já diz em nós: “Abba, Pai!” e antecipa assim a plenitude do Reino. Sumário

3. A Epiclese

Para o Oriente, para além das pesquisas arqueológicas e dos comentários sobre os textos litúrgicos, trata-se antes de tudo, na *epiclese*⁴² da confissão litúrgica da verdade vivida, da aplicação orante da Teologia do Espírito.

A *epiclese* especifica as relações entre o Filho e o Espírito e Santo. A unânime tradição patrística do Oriente atribui a potência operativa, em todos os “ritos sagrados”, à intervenção hipostática da terceira Pessoa da Trindade.

Antes da *epiclese* propriamente dita, a liturgia procede por *epiclese* prévias, elevando-se gradualmente até a fórmula final. Já o ofício menor que precede a liturgia, a *proskomídia* ou *prótesis*, começa pela oração: “Rei do céu, ó Paráclito... *vem a nós e habita em nós*”; a mesma oração situa-se no limiar da liturgia dos catecúmenos. A oração sobre os fiéis invoca “a *graça do Espírito Santo sobre os dons que vão ser oferecidos*” e a oração do Ofertório solicita: “Que o teu Espírito Santo *desça sobre estes dons e sobre o teu povo*”.

É evidente que não é justo nem correto isolar o exato instante no qual se opera o milagre eucarístico, a *métabolè*, pois a liturgia toda e desde o seu começo representa um único

⁴² Parece que atualmente para o diálogo ecumênico, a questão sobre a *epiclese* é tão importante quanto a do Filioquê, porque é sobretudo à luz da *epiclese* que se poderia em conjunto ressituar corretamente o *Filioquê*.

Ato que termina na epiclese. À sua invocação global, ela recebe a resposta do Deus Filantropo, Amigo dos homens, e a epiclese é como o acorde final da única e completa sinfonia. Nesse todo indecomponível, apenas podemos fixar o momento após o qual o sacramento é considerado como realizado: *“Eis no seu termo e realizado, tanto quanto está em nosso poder, Cristo, nosso Deus, o mistério da tua economia”*. Os fiéis cantando o testemunham: *“Nós recebemos o Espírito celeste”*.

A epiclese situa-se no limiar da nossa comunhão com Deus, pois, segundo os Padres, se não há acesso ao Pai se não pelo Filho, da mesma forma não há acesso ao Filho senão pelo Santo Espírito. *“Doador de vida e tesouro de graça”*, santificador em sua essência, o Espírito Santo revela-se como princípio ativo de qualquer operação divina.

A anáfora oriental dirige-se ao Pai para que o Espírito Santo manifeste o Cristo e é esta plenitude trinitária que exige e situa a epiclese.

O Cristo faz-nos o dom da comunhão com a própria vida da Trindade que exprime o hino à *“Trindade consubstancial e indivisível”*. A grande prece de oblação dirige-se ao Pai, mas ela é interrompida pelo *Sanctus* trinitário, pois a adoração dirige-se indivisivelmente aos Três. Da mesma forma, é da bênção do *“Três vezes Santo”* que vêm as palavras institucionais: *“na noite em que ele foi entregue”*, seguidas da elevação: *“O que é Teu, tendo-o de Ti, nós o oferecemos a Ti para tudo e em tudo”*, e que se resolve como acorde final na epiclese. O sacerdote solicita do *“Pai das luzes”* o envio do Espírito a fim de que apareça o Filho. É, portanto,

toda a Uni-trindade sagrada, as Três Pessoas consubstanciais que agem e se inserem aqui no quadro histórico da economia da salvação. Eis por que a ação de graças recapitula todos os benefícios oferecidos por Deus à humanidade. A Igreja agradece ao Pai que nos dá o seu Filho Monógeno e que nos envia o Espírito manifestando o Filho no sacrifício incruento do altar.

A oração do Ofertório “*pelos dons preciosos oferecidos*” resume em poucas palavras o essencial: “*A fim de que o nosso Deus, Filantropo, que recebeu estes dons no seu santo altar celeste e invisível envie-nos em retorno o dom do Santo Espírito*”.

Se formos até ao final do século IV, observamos que as anáforas orientais invocam o Espírito a fim de que ele desça para mudar os dons no corpo e sangue de Cristo⁴³. São João Damasceno, segundo o seu hábito, sintetiza claramente a tradição patrística bastante firme: “*A mudança do pão no corpo de Cristo efetua-se pelo poder do Espírito Santo*”⁴⁴.

A necessidade da sua intervenção explica-se pela significação e pelo papel especial do Sacerdócio ordenado. Para o Oriente, o único verdadeiro sacerdote é o Cristo: “*Faz que nos seja dada a graça de receber da tua mão poderosa o teu corpo imaculado e o teu sangue precioso*”, suplica o sacerdote. Ele pede igualmente durante o canto do Cherubikon: “*Eis que*

⁴³ Esta afinidade de estrutura encontra-se em todas as famílias litúrgicas tanto quanto em Roma, orações de oblação da Tradição apostólica, quanto em Edessa, a liturgia de Addai e Mari. Ver Brightmann, *Liturgies*, Oxford, 1896; Dom Cabral, *La Messe en Occident*, Paris, 1932; S. Salaville, “*Epiclese*”, in *Dictionaire de théologie catholique*, pp. 194-300.

⁴⁴ De fide orth. IV, 13.

eu me aproximo de ti, de cabeça inclinada; e eu te suplico: não afastes de mim o teu rosto, não me rejeites do número dos teus servidores, mas digna-te admitir que estes dons te sejam oferecidos por mim, teu servo pecador e indigno. Pois és tu que ofereces e que és oferecido, que recebes e que és distribuído, ó Cristo nosso Deus ...”

São João Crisóstomo diz claramente: “Nós temos o papel de servidores; aquele que santifica e que transforma é Ele”⁴⁵. E ainda: “O sacerdote não dirige a sua mão sobre os dons senão depois de ter invocado a graça de Deus ..., não é o sacerdote que opera seja o que for ..., é a graça do Espírito, sobrevivendo e cobrindo com suas asas, que realiza esse sacrifício místico”⁴⁶. Aliás, é toda a assembleia que suplica com o sacerdote: “Nós te pedimos, nós te suplicamos ...”

De acordo com essa concepção, o sacerdote não se identifica com o Cristo, ele não pronuncia as palavras “Isto é o meu corpo” *in persona Christi*, mas ele identifica-se com a Igreja e fala *in persona Ecclesiae* e *in nomine Christi*. Para que as palavras do Cristo memorizadas pelo sacerdote adquiram a eficácia divina, o sacerdote invoca o Espírito Santo na epiclese. Das palavras da *anamnese* “tomou o pão ... deu-o aos seus discípulos... dizendo... isto é o meu corpo”, o Espírito Santo faz a *anamnese* epifânica, manifesta a intervenção do Cristo ele próprio identificando as palavras pronunciadas pelo sacerdote com suas próprias palavras, identificando a eucaristia celebrada com a sua Santa Ceia, e isto é o milagre da *metabolè*, da conversão dos dons. São João Crisóstomo o

⁴⁵ *In Matth.*, Hom 82.

⁴⁶ *De Pentec.*, Hom. 1,4.

explica: “É o mesmo sacrifício que nós oferecemos, um hoje, o outro amanhã ... Acredita que se realiza hoje o mesmo banquete que aquele no qual o Cristo estava à mesa, e este banquete não é diferente daquele”⁴⁷.

A epiclese eucarística é a tradição firme e unânime no Oriente. São Basílio fala da sua “origem apostólica”⁴⁸. Sem uma crença inicial, mesmo em germe, na ação do Espírito Santo, a epiclese seria incompreensível e inimaginável. A história da consciência litúrgica não conhece revolução semelhante e uma emergência espontânea de afirmação dogmática desta importância. A epiclese exprime a “*lex orandi*” litúrgica à qual respondem o consesus dos Padres, a sua doutrina trinitária e a sua teologia do Espírito Santo.

A liturgia siríaca de São Tiago testemunha-o: “Que esta hora é *augusta* e como é temível este momento, meus irmãos! Pois o Espírito Santo vivificador desce das alturas do céu e, vindo sobre esta eucaristia, a consagra”. Igualmente, a liturgia de São João Crisóstomo: “Nós te suplicamos que envies o teu Espírito Santo sobre nós e sobre estes dons ..., mudando-os pelo teu Santo Espírito”. A de São Basílio: “Agrade à tua bondade que venha o teu Espírito Santo sobre nós e sobre estes dons, que ele os abençoe, os santifique e manifeste este pão como o corpo de nosso Senhor ... e este cálice como o venerável e verdadeiro sangue de nosso Senhor ...”

⁴⁷ In II Tim. Hom.

⁴⁸ De Spir. Sancto, PG 29, 188. Ver Dom Connolly, *The Liturgical Homelies of Narsai*, Cambridge, 1909. Arquimandrita Pierre I' Huillier, “Théologie de l'epiclese”, in *Verbum Caro*.

Os Padres estabelecem a relação dinâmica do Espírito Santo com a humanidade de Cristo. A sua pneumatização deificante continua naqueles que participam da “carne sagrada”. Eles não são somente configurados ao Cristo, mas são *cristificados, verbificados* de fato, “associados à sua plenitude” (CI 2,9), “*concorporais e consangüíneos ao Cristo*”⁴⁹. São João Crisóstomo nota que “os comungantes são como leões”⁵⁰, figuras de poder invencível. Não se trata de “penhores”, mas da participação no fogo do amor divino e da permuta dos idiomas: na Encarnação de Deus, na sua humanização, responde a deificação pela graça do homem. São Máximo acentua: “A eucaristia transforma em si mesma e torna semelhante ... de modo que os fiéis podem ser chamados 'deuses' porque Deus na sua totalidade os enche totalmente”⁵¹. Por uma verdadeira transferência de energia deificadora, diz Nicolau Cabasilas, “a lama transforma-se na substância do Rei”⁵².

Ao comentar a epiclese sobre os fiéis, São Máximo, o Confessor, realça a sua ação dinâmica: “Nós todos que participamos no mesmo pão e no mesmo cálice, estamos unidos uns aos outros na comunhão ao único Espírito Santo”⁵³. “Nós pedimos que envie o Espírito Santo”, explica São Cirilo de Jerusalém, “pois, universalmente, o que o Espírito Santo toca é mudado”⁵⁴. Assim, após ter mudado os dons, o Espírito opera a mudança dos próprios comungantes. É um outro aspecto da

⁴⁹ São Cirilo de Jerusalém, *Cath.* 22, 3.

⁵⁰ Hom. 46 sobre São João.

⁵¹ *Mystag.*, 21.

⁵² *La vie en Jésus Christ*, trad. S. Broussaleux, p. 97.

⁵³ *Mystag.*, 24.

⁵⁴ V Cat. *mystag.*, 16.

eucaristia, que os espirituais chamam “sacramento do irmão”. São Cirilo de Alexandria insiste fortemente por seu turno sobre a unidade que “a eulogia mística” produz entre os fiéis”⁵⁵.

“O Espírito e o Esposo dizem: vem Senhor!” É o sentido escatológico e da parusia da epiclese voltada para as núpcias místicas do Cristo com a Igreja, mas também com toda a alma, pessoalmente, nominativamente. Como diz Teodoreto de Cyr: “Ao consumarmos a carne do Noivo e o seu sangue, nós entramos na Koinonia nupcial”⁵⁶.

CONCLUSÃO:

1. O Espírito Santo na Busca Ecumênica

Os Padres do Concílio Vaticano II realçaram que a teologia do Espírito Santo estava pouco presente na vida e no pensamento da Igreja. É aqui que a contribuição da Ortodoxia, o testemunho da sua espiritualidade é importante. O Oriente não conheceu a Reforma nem a Contrarreforma e conserva até hoje a Tradição da Igreja indivisa. A teologia bizantina do século XIV põe em realce de modo surpreendente o mistério fulgurante da Transfiguração do Senhor e revela o Espírito Santo repousando no Cristo. Jesus, cheio do Espírito Santo, envia-os aos homens, mas, numa relação inversa, o Espírito age sobre o Cristo, transfigura-o, ressuscita-o e manifesta-o plenamente no momento da Parusia. A epiclese situa-se no seio da vida litúrgica e sacramental. A antropologia da

⁵⁵ In Jean, XI, PG 74, 557.

⁵⁶ “Eucharistie et Cantique des Cantiques”, in Irénikon, 1950, p. 274.

deificação está centrada sobre a pneumatização do ser humano e a sua penetração pelas energias deificantes do Espírito Santo. É o estilo pneumatóforo da santidade, do qual o testemunho mais brilhante é São Serafim de Sarov ensinando a aquisição do Espírito Santo como a finalidade da vida cristã.

A aspiração ecumênica à unidade faz-nos descobrir antes de tudo a desintegração de um só tronco, antes comum, e convida-nos a reatar os laços com a parentela original, quebrando as economias confessionais fechadas. A convergência que se procura da Verdade e da Vida não se pode fazer senão através da redescoberta da Tradição dos Padres. Mas não se trata de uma simples erudição; trata-se, para os teólogos, de uma conversão ao estilo patrístico. O retorno aos Padres significa ir em frente, não imitando-os, mas criando com eles, em continuidade fiel com a sua Tradição. Testemunho, segundo São Gregório Nazianzeno, “à maneira dos pescadores (apóstolos), não à maneira de Aristóteles”, nem de Platão, nem de Heidegger. É um apelo a ultrapassar qualquer “fundamentalismo”, seja bíblico ou patrístico ou filosófico, rumo ao jorrar da Água viva do Espírito Santo. Este testemunho só é eficaz através do “vivido” de Deus na experiência da liturgia, testemunho da Igreja orante e por isso mesmo mestra. Já constatamos que os lugares ecumênicos por excelência são as comunidades monásticas.

São Basílio insiste sobre o Espírito Santo como Espírito de comunhão. A epiclese sobre os dons é inseparável da epiclese sobre os fiéis, da conversão dos comungantes. A epiclese ensina assim que a caridade vertical, o amor de Deus,

é constitutiva do ser humano ao mesmo título que a caridade horizontal designada pelos Padres como o “sacramento do irmão”. É o equilíbrio perfeito entre “o adorador em espírito e em verdade” e “o servidor dos seus irmãos”. O Espírito Santo clama em nós: “Abba, Pai” e revela em todo homem o rosto humano de Deus.

A integração da história ao Presente eterno, à economia da salvação, atrai a vinda do Reino e inaugura a Parusia já a caminho. À sua luz, os valores da cultura humana passam por um teste apocalíptico, por um ultra-passar dos valores penúltimos pelos valores últimos da existência humana. A escatologia bíblica é qualitativa, ela qualifica a história pelo *eschaton* e rompe qualquer concepção fechada e estática. A Igreja “em situação histórica” é sempre a Igreja da diáspora, comunidade escatológica a caminho do Reino, mas justamente por isso a caminho através da cidade terrestre; é o sentido da palavra: “*Vós não sois do mundo, mas estais no mundo*”. Uma falta de presença no mundo é igualmente uma falta de fé evangélica. Deus nunca é uma compensação às fraquezas do homem. Deus surpreende o homem lá onde ele é forte e poderoso, e eis por que o Evangelho deve estar presente em todos os riscos e decisões da condição humana.

A Igreja dos últimos tempos oferecerá àquele que tem fome não as “pedras ideológicas” dos sistemas, nem as “pedras teológicas” dos manuais de escola, mas o “pão dos anjos” e, segundo a bela palavra de Orígenes, “*o coração do irmão humano oferecido como puro alimento*”. Enviada ao mundo, a Igreja sacerdotal e profética inaugura o diálogo com todos os homens, diálogo que, segundo a expressão de São

Gregório Nazianzeno, realiza-se à luz da “metástase” da existência e do “sismo escatológico de conclusão”.

A Igreja se mostrará fiel ao Espírito Santo se ela também for fiel aos homens. Sua estrutura messiânica e carismática tem primazia sobre seu estatuto institucional e mostra-a Pentecostes perpétuo.

Com efeito, na sua realidade última, a Igreja é o sacramento da verdade, ela é como um concílio convocado em permanência na sua vida mística e litúrgica. Elevado à direita do Pai, o Cristo Sumo Sacerdote realizou a sua intercessão sacerdotal. É a sua epiclese permanente junto ao Pai que justamente faz da Igreja um Pentecostes perpétuo. “O Espírito Santo é o grande Doutor da Igreja”, diz São Cirilo de Jerusalém. Doutor, pois é ele que mantém o *charisma veritatis certum* da Igreja. Assim quando um concílio é proclamado “ecumênico”, ele o é porque o Espírito de Verdade, pela recepção e a própria vida do Povo da Igreja, identificou o Concílio ao Cristo-Verdade.

No dia de Pentecostes, a Igreja nasce e se manifesta na pregação apostólica seguida da primeira eucaristia, celebrada certamente por São Pedro. É da Eucaristia que procede e se institui o sacerdócio como sua condição; o bispo é antes de tudo testemunha da autenticidade da Ceia do Senhor e o bispo é aquele que a preside; ele integra todos os fiéis ao Corpo do Senhor, os constitui todos em Igreja, em sinaxe (união) dos imortais e formula a epiclese da parte de todos. Para a tradição oriental, é esse poder eucarístico, exercido pela primeira vez por São Pedro, que é a “pedra” sobre a qual a Igreja está fundada e que se transmite no poder de qualquer

bispo, cada Sé episcopal sendo assim a *cathedra Petri* na qual cada um e todos os bispos presidem em conjunto. São Cipriano em Cartago, porque bispo, considera-se como sucessor direto da *cathedra Petri*, da qual a função essencial é justamente o poder de presidir a eucaristia.

Segundo São João Damasceno, “*as três Pessoas divinas estão unidas, não para se confundirem, mas para se conterem reciprocamente*”. Cada Pessoa é uma maneira única de ter a mesma essência, de a receber dos Outros, de a dar aos Outros e assim de estabelecer os Outros na eterna circulação do Amor divino. O Pai assegura a unidade sem destruir a igualdade perfeita dos Três, o que exclui qualquer submissão subordinacionista e mostra magnificamente no Pai Aquele que preside no Amor trinitário.

A esta “imagem condutora”, segundo Santo Inácio de Antioquia, na comunhão das Igrejas perfeitamente iguais em função da plenitude da eucaristia episcopal⁵⁷, na qual cada uma é “Igreja de Deus”, uma preside no amor. É o carisma particular da autoridade de honra cuja finalidade é assegurar a unidade de todas as Igrejas, carisma de amor à imagem da Paternidade celeste. Antes da separação, a Igreja de Roma gozava desse carisma e o papa era o Pai à imagem do Pai celeste e, por isso justamente, despojado de qualquer poder jurisdicional sobre os outros. Tal é a fé da Igreja ortodoxa, a fé dos seus Padres.

À sua luz, o objetivo procurado pelo ecumenismo seria o acordo da fé das três Igrejas (romana, ortodoxa,

⁵⁷ Segundo Santo Irineu, “nossa doutrina está de acordo com a eucaristia, e a eucaristia a confirma” (*Adv. haereses*, IV, 18, 5).

protestante), do qual a unidade e a perfeita igualdade refletiam, como num espelho, o Mistério das Três Pessoas divinas. O Espírito Santo, o Espírito de comunhão fará Dom da sua alegria na qual as Três Igrejas se comprazerão em conjunto e, de cada Igreja, o Espírito fará Dom às outras.

As Igrejas serão unidas não para se confundirem, mas para se conterem reciprocamente. Cada Igreja será uma maneira única de possuir a mesma essência teândrica, de a receber das outras, de a dar às outras e assim elas se estabelecerão todas juntas na *circum-incessão* incessante do Amor divino.



O Espírito Santo na Igreja Ortodoxa

Capítulos I, IV e V de: «O Espírito Santo na Igreja Ortodoxa». Ed. Ave Maria. São Paulo, 1996.



CAPÍTULO I: AS PREMISSAS ORIENTAIS DA TEOLOGIA PATRÍSTICA

Nos seus ensinamentos sobre o conhecimento de Deus, os Padres orientais salientam antes de tudo que o projeto divino da criação do homem já traz em germe a Encarnação futura do Verbo. Criação e Encarnação já estão co-implicadas, uma completa a outra. É por esse motivo que para o Oriente, a Encarnação realizar-se-ia mesmo fora da queda original (pecado), como expressão do amor divino e termo último da comunhão entre Deus e o homem. O ícone da *Theotokos* tendo nos seus braços o Menino Jesus é justamente o ícone da Encarnação, a: "*Eléousa*", ternura inefável entre o divino e o humano. Também é a concepção eucarística da eclesiologia que aprofunda o mesmo mistério

Encarnação-Comunhão e mostra na Igreja o lugar da união substancial entre Deus e o homem.

Para pressentir esse mistério, "o *homem*", diz São Gregório de Nissa, "*leva em si uma certa medida de conhecimento de Deus*"¹, e para responder ao desejo divino, nota São Máximo Confessor, "*Deus depositou no coração humano o desejo de Deus*"². É, pois na sua própria natureza, criada à imagem de Deus, que o homem está predestinado ao conhecimento de Deus. Qual é o órgão desse conhecimento?

O Oriente distingue entre a razão e a sua diferenciação discursiva ao infinito, voltada para o múltiplo e o contrário e, por outro lado, a inteligência, o ultrapassar dos opostos e a integração intuitiva até a unidade e o uno. Evágrio sublinha a diferença de nível: "*A inteligência reside no coração, o pensamento no cérebro*"³. É um princípio saído das Escrituras, pois os judeus do Antigo Testamento pensavam com o coração, coração no sentido bíblico, centro metafísico do ser humano, sede da inteligência e do *nous*. Isso é a negação do pensamento discursivo, mas a ciência dos seus limites que postula a sua integração na "inteligência renovada em Cristo" de que fala São Paulo. O Oriente nunca cultivou a autonomia da razão natural- *Lumen naturalis rationis*. Deus na sua Revelação, ao dirigir-se ao homem, opera uma transfiguração do seu espírito. O conhecimento de Deus, mesmo "natural" é sempre carismático. Segundo Orígenes, a graça *theoria* eleva

¹ Beatit. Or. 6, PG 44,1.269. BC

² Amb.PG 91, 1.312 AB

³ *Centúrias Gnosticas*

todo homem acima dele mesmo⁴. Os eslavófilos chamam isso "o conhecimento vivo", conhecimento-vida, conhecimento-amor e comunhão.

Eles seguem a patrística oriental, que ignora a distinção entre uma "via do amor" e uma "via do conhecimento". Normativamente, o verdadeiro conhecimento é sempre caritativo e o amor é sempre intelectual. Eis por que o grande princípio do hesicasmo convida a fazer descer a inteligência no coração para que a totalidade das faculdades do espírito humano, super-elevada e iluminada pela graça, efetue um face-a-face com os mistérios de Deus, o que significa a exclusão de todo conceito ou imagem mental suscetível de se interpor entre o "coração-espírito" ou o "olho do coração" e o Criador.

O pecado original, antes de tudo, separou a razão do coração, a gnoseologia da axiologia, o que falseou a faculdade do discernimento e da apreciação. Este estado de perversão ontológica reclama um ato de profunda reviravolta do ser - metanoia - que é justamente o ato de fé. É necessário sublinhar fortemente o seu aspecto existencial e experimental, o qual explica por que a fé no Oriente nunca se define em termos de adesão intelectual, mas pertence à reviravolta de tudo no ser humano pela "evidência" ou a "certeza" de Pascal vividas numa certa "experiência do Transcendente". São Máximo nota o seguinte: *"Eu chamo experiência o próprio saber em ato que advém para além de*

⁴ Contra Celsum, PG 2 1.481; C; 1.484

todo o conceito ..., a participação ao objeto, que se revela para além de qualquer pensamento”⁵. É um semelhante conhecimento contemplativo por participação que constitui, segundo os Padres, uma verdadeira *theognosia*. Teologizar é traduzir em termos teológicos a comunhão com Deus, é relatar o seu conteúdo. A teologia, com certeza, possui um elemento doutrinal, o *kerigma*, a *didaskália* e a catequese; mas, mais profundamente, a Igreja cultiva a própria seiva do conhecimento ao escutar os seus santos e os seus Padres, alimentando-se da sua experiência do Espírito Santo, do seu colóquio com o Verbo, e ela o oferece a todos na sua liturgia.

Como o mostra o título do tratado do Pseudo Dionísio Areopagita *Peri mystikês theologias* (Sobre a teologia mística), teologia mística significa, ao contrário de qualquer conhecimento cerebral, teologia do Mistério que nós conhecemos apenas pela revelação do lado de Deus e pela participação receptiva do lado do homem. A transcendência de Deus ensina-nos que nunca o podemos conhecer do exterior, que nunca podemos ir a Deus senão partindo dele, senão encontrando-nos já nele e sendo tocados pela sua proximidade, atingidos pelas suas energias deificantes.

As lutas dogmáticas pela Verdade, na época dos concílios ecumênicos, não defendiam nenhum conhecimento formal desligado da economia da salvação, mas procuravam esclarecer a via salvadora altamente prática, respondendo às questões de vida ou de morte. Uma teologia semelhante,

⁵ Quaest. Ad Thalassium 60, PG 90, 624 A

comportando embora uma propedêutica do ensino e uma cultura, aparece antes de tudo e na sua própria aspiração: via experimental da união com Deus. Compreende-se melhor sob esta perspectiva, a definição orante que dá Evagro⁶ da teologia: *"Se rezas verdadeiramente, tu és teólogo, e se tu és teólogo, rezarás em verdade"*. É uma contemplativa, geradora de unidade e que se aparenta na sua natureza ao mistério eucarístico, consumação eucarística da Palavra.

Assim no espírito dos Padres, a teologia erige-se em ministério carismático, pois *"ninguém pode conhecer a Deus, se não é o próprio Deus que o ensina"* - *"não há outro meio de conhecer a Deus que de viver nele"*. *"Falar de Deus é uma grande coisa, mas ainda é preferível purificar-nos para Deus"*, diz São Gregório de Nazianzo⁷. O tropário de Noa diz isso à sua maneira: *"Entre os dois ladrões, a tua cruz surgiu como uma balança de justiça, um mergulhando no inferno sob o peso da blasfêmia, o outro aliviando-se dos seus pecados para conhecer a verdadeira teologia"*. O bom ladrão é teólogo, tem a experiência imediata de Deus, reconheceu-o e dirigiu-lhe a sua oração.

A vocação teológica convida a ultrapassar a suficiência de uma ciência puramente enciclopédica, pois ela não é a tarefa da razão natural, mas enraíza-se na luz do Verbo. Na sua iniciação, os Padres mostram a ascese como a preliminar da arte teológica e a oração como um estado - *katastasis* - da

⁶ *Lê Traité de l'Oraison*, 60

⁷ *Oratio* 32,12, PG 36

inteligência, uma receptividade orante aberta às Revelações fulgurantes do Transcendente.

CAPITULO II: AS DIMENSÕES CATAFÁTICA E APOFÁTICA DA TEOLOGIA DOS PADRES

Na sua dimensão apofática, a teologia é a negação de toda definição humana. Definir é limitar; ora Deus é ilimitado e incomparável no sentido absoluto, não existe nenhuma escala de comparação, nenhum nome é capaz de o exprimir adequadamente. *Adonai* é o sinal do inefável, *Javé* é o Nome que não pode ser dito. Ao dizermos Deus ou Criador ou Salvador, nunca é Deus em si mesmo que nós designamos, mas a sua face voltada para o mundo, o que está "*ao redor de Deus*".

A teologia catafática, positiva, é chamada pelos Padres "simbólica", pois ela apenas se aplica aos atributos revelados, às manifestações de Deus no mundo. Esse conhecimento de Deus nos seus atos traduz as suas "*fâneas*" através do modo inteligível, apresenta uma expressão calculada, simbólica, pois a realidade de Deus é absolutamente original, irreduzível a qualquer sistema de pensamento. Assim Evágrio aconselha: "*Aproximai-vos do Imaterial de uma maneira imaterial*". Da mesma forma, por exemplo, para São João Crisóstomo, a expressão "*à direita do Pai*" nada tem de especial, mas exprime a identidade da glória do Cristo com a do Pai. A teologia positiva assim não é desvalorizada, mas determinada quanto à sua dimensão própria e aos seus limites.

Em compensação, a teologia negativa habitua à intransponível e salvadora distância. "Os conceitos criam os ídolos de Deus", diz São Gregório de Nissa, "só a admiração apreende qualquer coisa"⁸. "Os mistérios simples revelam-se para além de qualquer conhecimento, para além mesmo de qualquer ignorância, nas trevas mais que luminosas do silêncio".⁹ É uma aproximação das trevas, franja da inacessível luz divina, mas que se encontra ao oposto do agnosticismo, pois graças a esta própria ignorância, através de uma "intuição primordial e simples", conhecemos para além de qualquer inteligência. A teologia negativa realiza um ultrapassar, mas que nunca se desliga da sua base, a teologia positiva da Revelação bíblica. Quanto mais alta é construída a vertical celeste, tanto mais ela se encontra enraizada na horizontal terrestre da história.

Não se trata apenas da simples impotência natural do homem, mas da profundidade indizível, radicalmente transcendente da essência divina. Deus é misterioso, incognoscível pela sua própria natureza. Porém a via negativa, sublinha profundamente o Pe. de Lubac, não é negadora, "negatividade não é negação"¹⁰. Ela constitui o único remédio para a insuficiência obrigando a transcender-se. Eis por que ela não é um simples corretivo nem um apelo à prudência, mas uma teologia autônoma. Os seus termos "hiper-bom" ou "hiper-existente" são negações-afirmações e levam uma certa

⁸ De vila Moysis, PG 44,377 B; In Cant., PG 44, 1.028 D

⁹ Denys (Dionísio), *Théol. myst.*, PG 3, 1.000

¹⁰ *Sur le chemins de Dieu*, Aubier, 1956, p. 145

descrição do Inconcebível situada na experiência geradora da unidade.

Quanto mais Deus é incognoscível na transcendência da sua *Sobressência* mais ele é experimentável na sua proximidade imanente enquanto *Existente*.

Quando o homem procura Deus, é ele que é encontrado por Deus; quando ele procura a verdade divina, é ela que o apreende e o transporta ao seu nível. *"Encontrar Deus consiste em procurá-Lo sem cessar ... é verdadeiramente ver Deus sem nunca estar saciado de o desejar"*¹¹. Ele é "o eternamente procurado" o *zêtoumenos*. Como método, a *apófase* ensina a atitude correta de todo teólogo: o homem não especula, mas transforma-se. É nesse estado de mudança contínua, de "deificação" progressiva que o homem contempla pelos olhos da Pomba a *Mônada* una e trina ao mesmo tempo e que *"permanece escondida na sua própria epifania"*¹².

CAPÍTULO V: AS PARTICULARIDADES DA TEOLOGIA DOS PADRES ORIENTAIS

A teologia dos Padres no século IV é urna teologia trinitária por excelência. Ela elaborou as definições dogmáticas e fixou, ao mesmo tempo a unidade e a diversidade das Pessoas em Deus. Já o próprio termo de *homoousios* consubstancial, co-essencial, idêntico em

¹¹ São Gregório de Nissa, PG 46,97 A; 44, 404 D

¹² São Máximo, *Amb.*, PG 91,1.048 D; 1.049 A

essência, permitiu exprimir o mistério de Deus, ao mesmo tempo *Mônada* e *Tríade*.

No Evangelho segundo São João, o Logos era “*pros ton Theon*”, era mais “para Deus” que “junto de Deus” ou “com Deus”, fórmula que designa a geração eterna do Filho - que não é o Pai. Da mesma forma um “outro Consolador” é outro que o Filho e outro que o Pai. Todas as Pessoas são iguais em dignidade, idênticas em substância e diversificam-se pelas suas relações internas. É aqui que é necessário realçar uma diferença de visão entre o Oriente e o Ocidente. Para o Oriente, as relações entre as Pessoas da Trindade não são de oposição nem de separação, mas de diversidade, de reciprocidade, de revelação recíproca e de comunhão no Pai.

Os atributos que se referem à natureza comum, tais como sabedoria, vontade, amor, santidade, eternidade, são inerentes aos Três sem diferenciação. A Pessoa na sua qualidade de Única é evocada na sua relação à Fonte que é o Pai. A *inascibilidade* do Pai, a *geração* do Filho e a *processão* do Espírito são as relações que melhor permitem distingui-las. E pela fraqueza natural do nosso pensamento que nós as evocamos de maneira negativa: o Pai não gerado não é nem o Filho, nem o Espírito; o Filho gerado não é nem o Pai nem o Espírito; o Espírito espirado não é nem o Pai nem o Filho.

Para o Oriente, essas relações de origem não são o único fundamento das *Hipóstases*, que as constituiria e as esgotaria do seu conteúdo. São João Damasceno o diz: “*Cada uma das Pessoas contém a Unidade pela sua relação às outras,*

não menos que pela sua relação a si mesma"¹³. Elas designam somente por excelência a diversidade hipostática. Não diferenciam a natureza em Pessoas, mas exprimem a identidade e a diversidade do Deus Uno e Trino.

O mais importante para compreender a teologia trinitária do Oriente é o caráter sempre ternário ou triplo das relações. Ternárias, elas são ao mesmo tempo *triúnicas* e é por esse motivo que em cada relação de uma Pessoa as outras estão presentes. O Filho e o Espírito referem-se ao Pai simultaneamente, a *inascibilidade*, a geração e a *processão* implicam-se reciprocamente, uma nunca está sem as outras. Esse caráter ternário das relações suprime qualquer possibilidade de as reduzir à dualidade, à formação de díades no seio da Trindade, o que colocaria a ideia racional de oposição em vez da visão meta-racional de uma diversidade - unidade trinitária.

Com efeito, apenas se podem opor dois princípios; ora nós temos três princípios, eis por que o Oriente recusa o sistema de oposição de relações ou de relações de oposição que são as relações causais. A relação ativa do Filho e do Espírito ao Pai é uma relação de comunhão, de revelação, de manifestação, da mesma maneira a relação ativa entre o Filho e o Espírito não é a relação de origem. A relação de origem é uma negação: o Pai não é o Filho etc., e deve ser entendida num sentido apofático que transcende qualquer lógica de relações e não define, mas descreve. "O modo da geração e o

¹³ *De fide orth*, PG 94, 828 C

modo da processão são incompreensíveis"¹⁴; inefáveis e ao mesmo tempo concretos, eles são suficientes para diferenciar as Pessoas numa simultaneidade eterna, pois toda relação é tripla: o Espírito procede do Pai conjuntamente e em relação com o Filho no qual ele repousa; o Filho é gerado pelo Pai conjuntamente e em relação com o Espírito que o manifesta.

Na vida intradivina dos Três, a Mônada fechada é excluída tanto quanto a Díade porque justamente o número dois implica oposição e limitação recíprocas. O ultrapassar opera-se nos Três e para além de qualquer *connumeração* lógica. Simplesmente e de repente abre-se o infinito do Deus vivo: "*A divindade não é partilhada nos partilhantes*", diz São Gregório Nazianzeno¹⁵, "*nos Três Sóis que se compenetraram, única é a Luz*"¹⁶. Assim a Trindade não é o resultado de um processo, de uma teogonia, mas de um dado primordial da existência divina. Ela não é uma obra de vontade hipostática nem de necessidade de natureza; Deus é eternamente, sem começo, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, reciprocidade eterna de seu Amor.

O dogma trinitário é absolutamente alheio a qualquer especulação metafísica. Não há nenhuma *teogonia* no ato da criação do mundo que é um ato de vontade, em compensação a processão das *Hipóstases* divinas é um ato do *Ser divino*, do *Existente absoluto*, para além de qualquer dialética de tipo hegeliano, por exemplo.

¹⁴ São João Damasceno, *De fide orth*, PG 94, 820 A

¹⁵ Or.31 PG 36, 148

¹⁶ São João Damasceno, *De fide orth*, 18 PG94, 829

A teologia apofática contempla o mistério que nenhuma inteligência pode atingir. É unicamente porque se dirige aos filósofos que São Gregório Nazianzeno utiliza a linguagem deles e diz: *"A mônada é posta em movimento em virtude da sua riqueza; a díade é ultrapassada e a tríade encerra-se na sua perfeição absoluta ..."*¹⁷ Assim Deus não é solitário, judaico, nem múltiplo, politeísta. Ele é a Trindade para além de qualquer dedução, razão ou necessidade. Tudo o que se pode dizer é que *mônada* é solitária, que dois é o número que separa um do outro e os opõe, e que o número que ultrapassa a separação e desemboca no infinito é o três. É na Trindade que se encontram de certa forma reunidos e circunscritos o uno e o múltiplo. Os Padres não procuram justificar pela razão o número Três; ofuscados eles mesmos pela Luz, eles deixam simplesmente contemplar a plenitude superabundante da *Triunidade* divina. Mas até esta contemplação é apenas a *"sombra pálida da Trindade"* pois os Três em Deus transcendem qualquer número matemático. São Basílio afirma isso no seu *Tratado do Santo Espírito*: *"Nós não contamos indo do um ao múltiplo pela adição, dizendo um, dois, três ou o primeiro, o segundo e o terceiro. Ao confessarmos as três hipóstases sem dividir a natureza em multidão, nós permanecemos na Monarquia"*. Vemo-lo bem: o número em Deus não é uma quantidade, mas exprime a ordem inefável: três igual a um. A Tríade das Hipóstases *"unidas pela distinção e distinção pela união"* designa uma diferença que não opõe, mas se coloca colocando as outras.

¹⁷ 38 Or 23, 8, PG 35,1.160 CD

A consciência dogmática da Igreja defendeu com veemência o Mistério trinitário contra as tendências naturais da razão que oscila fatalmente entre o um e o múltiplo, entre por um lado a essência dos filósofos e os três modos das suas manifestações e isso é o modalismo sabeliano, e, por outro lado, a divisão em três seres distintos e desiguais e isso é a heresia de Ário. Igualmente em Plotino, o Uno, a Inteligência e a Alma do mundo apresentam uma hierarquia decrescente das pessoas por emanção.

Diante de todos esses desvios da razão natural, era necessária uma *metanoia*, uma reviravolta radical da inteligência posta em Cristo, para se elevar acima dos conceitos filosóficos e para receber a Revelação de Deus na sua pureza intacta. Era necessário suprimir o germinar do unitarismo monoteísta e o triteísmo politeísta.

Essa reviravolta comporta dois métodos diferentes na sua compreensão do Mistério trinitário e marca assim a diferença das posições teológicas do Oriente e do Ocidente. O Pe. Régnon, nos seus *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, nota isso claramente: "A filo latina encara em primeiro lugar a natureza em si mesma e prossegue até o subordinado (a Pessoa); a filo grega encara em primeiro lugar o subordinado e aí penetra depois para encontrar a natureza. O latino considera a personalidade como um modo da natureza, o grego considera a natureza como o conteúdo da pessoa. Assim o Ocidente parte da natureza para considerar em seguida as Três Pessoas; o Oriente parte das Três Pessoas para

considerar em seguida a natureza una"¹⁸. São Basílio, por exemplo, seguia esse método conscientemente porque ele partia do concreto, em conformidade com a Escritura e com a fórmula batismal que nomeia o Pai, o Filho e o Santo Espírito.

O Oriente vê o perigo quando não é a Monarquia do Pai, mas a natureza una que se erige em princípio da unidade na Trindade. Nesse caso, as relações de origem identificam-se com as *Hipóstases* e as exprimem totalmente. Se se afirma com São Tomás que *"o nome de pessoa significa a relação"*¹⁹, é lógico deduzir que são as relações internas. Da essência que a diversificam. Ora, para os gregos, o princípio de unidade não é a natureza, mas o Pai que estabelece relações de origem em relação a Ele mesmo, como a única Fonte de qualquer relação. Santo Atanásio declara: *"Há um só princípio da divindade e consequentemente existe a monarquia da maneira mais absoluta: um só Deus porque um só Pai"*. Esta afirmação lapidar torna-se o adágio de todos os Padres orientais. Para eles, confessar a unidade trinitária é reconhecer o Pai como a única fonte das *Hipóstases* que simultaneamente recebem dele a mesma e única natureza. É porque as relações se referem ao Pai que elas significam ao mesmo tempo a unidade e a diversidade. As Pessoas e a natureza são apresentadas simultaneamente sem que uma preceda logicamente as outras.

"O grego considera a natureza como o conteúdo da pessoa", o que significa que cada *Hipóstase* é a maneira pessoal

¹⁸ I, p.433

¹⁹ *Summa Theol.* Ia, q.29 a.4

de se apropriar a mesma natureza e, por conseguinte cada Hipóstase na sua realidade única ultrapassa as simples relações de origem. São Gregório Nazianzeno diz: *"A natureza una nos Três - é Deus; quanto à união hênosis - é o Pai, de quem os Outros procedem e para o qual eles se dirigem sem se confundirem nem se separarem, mas coexistindo com ele"*²⁰. É o Pai que distingue as Hipóstases, mas esta distinção ultrapassa o simples plano das origens, pois segundo São Máximo o Pai os distingue *"num movimento eterno de amor"*²¹. Os Padres distinguem a substância hipostática e a ação manifestadora. No *"movimento eterno de amor"*, o Filho e o Espírito Santo são inseparáveis na sua ação manifestadora do Pai e eles são inefavelmente distintos como duas Pessoas procedendo do mesmo Pai. *"O Santo Espírito, diz São Basílio, por um lado está ligado ao Filho com o qual ele é concebido inseparavelmente, e por outro lado o seu Ser está suspenso ao Pai, do qual ele procede... Ele subsiste procedendo do Pai e é manifestado conjuntamente com o Filho"*²². Em todos os Padres constatamos a afirmação da única Fonte Hipostática do Pai e ao mesmo tempo uma relação íntima entre o Filho e o Espírito inseparavelmente concebidos e unidos: o Espírito repousa eternamente sobre o Filho e o manifesta.

Os orientais sempre acentuam fortemente o caráter inefável, apofático da processão dos Dois do único Pai, contra uma noção mais racional que situava o comum da natureza

²⁰ Or 42 PG 36, 476 B

²¹ *Scholia in lib de Divin nomin*, II, 3

²² Ep 38,4, PG 32,329 C 332 A

acima do pessoal. Eles nunca consideraram o Espírito Santo como um *vínculo (nexus amoris)* entre o Pai e o Filho unidos na mesma natureza e constituindo um único Princípio de expiração. Nesse caso, já não são mais duas Hipóstases distintas, mas a substância impessoal que "espira". Ora a unidade é a unidade dos Três.

Podemos nos interrogar se a Monarquia oriental não favorece o subordinacionismo no interior da Trindade? São Gregório Nazianzeno responde: *"A glória do Princípio não consiste no abaixamento daqueles que procedem dele ... Deus é os Três considerados em conjunto; cada um é Deus por causa da consubstancialidade; os Três são Deus por causa da Monarquia"*²³.

O Pe. Régnon chama a atenção sobre o perigo oposto no Ocidente: *"Parece que o dogma da Unidade divina tenha como que absorvido o dogma da Trindade de que fala apenas por lembrança"*. E o risco do primado da essência filosófica sobre o concreto escriturístico das Pessoas. Já não se voltam mais para as Pessoas da Trindade, mas ao "Santo Deus" que não se sabe exatamente quem é. Por outro lado, várias formas de piedade popular são voltadas exclusivamente para o Cristo, ligando-se forçosamente à sua humanidade e é um cristocentrismo excessivo. Em compensação o teocentrismo sem precisão conduz à mística do *"abismo divino"*, a *Gotttheit* de Mestre Eckhart, anterior à Trindade.

²³ Or.40 PG 36,417B;419 B

A acentuação muito marcada sobre a natureza condiciona a noção da beatitude do século futuro como visão da essência divina. Ora, para o Oriente a beatitude designa o infinito da deificação, participação da vida divina e visão da glória trinitária através da humanidade glorificada do Cristo, "luzeiro de cristal", a essência de Deus sendo transcendente para sempre.

Numa figura, podemos representar a *triadologia* sob a forma de um ângulo no qual o sopé designa o Pai e os dois pontos onde terminam os lados, o Filho e o Espírito. Esse esquema exprime a igualdade dos dois, mas não diz nada sobre as suas relações recíprocas salvo a sua relação à única origem que é o Pai. Segundo o Pe. Serge Boulgakov, o esquema mais correto é um triângulo inscrito num círculo: o movimento é circular, parte do Pai e volta para ele. O Pai é a fonte da Verdade, o Filho é o princípio de revelação da Verdade do Pai, o Espírito Santo é o princípio da sua manifestação dinâmica e vivificante, ele é a Vida da Verdade, o seu Espírito. A relação entre o Filho e o Espírito não é causal: mas é uma relação de interdependência e de condição, pois qualquer relação intradivina é sempre tripla na *circumincessão* eterna do Amor divino. Veremos toda a importância do termo de condição, avançado pelo teólogo russo Bolotov, e que é bastante esclarecedor em relação ao problema do Filioquê.



O Inferno

En: Le Buisson Ardent Capitulo IX,
L'escatologJe. Paris: LethieUeux. 1961



Na concepção corrente dos sofrimentos eternos é só uma opinião escolar, uma teologia simplista do tipo "penitencial", que negligencia a profundidade de textos como João 3: 17 e 12: 47. O que é inadmissível é imaginar que ao lado do Reino eterno, Deus prepara um inferno eterno, ou seja, um fracasso do desígnio divino e uma vitória parcial do mal. [...]

O V Concílio Ecumênico (Constantinopla II, 553) não examinou o problema da duração dos sofrimentos infernais. O imperador Justiniano (que, neste caso, se assemelha a Jonas decepcionado porque o castigo não atingiu os culpados), apresentou ao Patriarca sua doutrina pessoal. Com base nela, o Patriarca elaborou as teses contra Orígenes, que negava os sofrimentos eternos. O Papa Virgílio as confirmou e por engano as atribuiu ao V Concílio ecumênico. Mas essa doutrina é apenas uma opinião pessoal, e a de São Gregório de Nissa, que é contrária a ela, nunca foi condenada. O problema permanece em aberto, talvez suspenso pela caridade humana.

São Gregório de Nissa fala da redenção do diabo e São Gregório Nazianzeno, o Teólogo, fala da *apocatástase* (o retorno final e eterno de tudo ao Reino). Santo Antônio dizia que a *apocatástase* não era uma doutrina, mas a oração pela salvação de todos. *“Aquele que desceu às regiões inferiores (infernos) da terra é o mesmo que subiu acima de todos os céus para preencher tudo”* (Efésios 4: 9-10). Minha atitude é lutar contra meu inferno, que me ameaça se não amo para salvar aos demais. A caridade da Igreja é ilimitada, ela carrega e entrega o destino dos "rebeldes".