

TEOLOGIA ORIENTAL E CONTEXTOS HODIERNOS

TEOLOGIA ORIENTAL: ENTRE TRADIÇÃO E CONTEXTOS HODIERNOS

Eastern Theology: Between tradition and modern contexts

Massimo Pampaloni, SJ¹

Gostaria de iniciar esta comunicação com uma pequena modificação no título que me foi assinalado. Proponho refletirmos juntos sobre a relação *Teologia oriental entre Tradição e Contextos Hodiernos*. Por quê? Porque a pós-modernidade é algo de estranhamente genérico e talvez também não mais adequado para descrever o quadro de pensamento e de práxis no qual nos encontramos. A expressão ‘contextos hodiernos’ me parece mais maleável e mais apta a dar a ideia de querer partir, não de uma categoria, mas da realidade.

Gostaria também de declarar, desde o começo, quais são os limites que eu me impus voluntariamente e quais aqueles que, ao invés, reconheço possuir. Não se tratará de uma apresentação articulada e completa da teologia oriental, mas de uma série de indicações sobre *por que e como* a teologia oriental poderia ajudar na reflexão teológica e na experiência de vida do contexto brasileiro. Este é o propósito querido por mim. Já um limite que eu poderia reconhecer em mim consiste no fato de que eu não sou latino e de que a minha tradição litúrgica é a romana católica ocidental.

Sou, no entanto, um latino que fez graduação de filosofia na Itália, graduação de teologia no Brasil e que ensina aqui já há oito anos. Obtive a licença de teologia patrística grega e um doutorado sobre o tema: a aplicação da dialética transcendental Ionergiana à cristologia siríaca. Sou, enfim, um latino que, há doze anos, vive numa comunidade de

¹ Doutor em Ciências Eclesiásticas Orientais pelo Pontifício Instituto Oriental (PIO) de Roma, é decano da Faculdade de Ciências Eclesiásticas Orientais do PIO, na qual também leciona Teologia Patrística oriental e Patrologia Siríaca. E-mail: massimo.pampaloni.sj@gmail.com

vinte e quatro confrades de sete igrejas diferentes *sui generis*, que estudou com diferentes pessoas e que, agora, leciona a estudantes ortodoxos, greco-católicos e romano-católicos de quase todas as igrejas orientais.

Teologicamente me sinto como uma colcha de retalhos, mas nesta eu distingo algumas vantagens: a primeira é a de ter podido ter uma experiência intelectual e espiritual, graças a Deus, muito variada; a segunda é uma certa objetividade e pacatez em poder observar um campo tão fascinante e, ao mesmo tempo, tão pleno de grandes “motores emotivos”, como é o oriental. Consola-me, ademais, o fato de que os estudiosos que mais preservaram e começaram a estudar os tesouros das igrejas orientais foram aqueles também que criaram muitas disciplinas científicas relativas ao patrimônio de tais igrejas, de modo especial a história da teologia oriental – como Alphonse Raes, SJ (1896-1983), Martin Jugie (1878-1954) – da liturgia oriental: Juan Mateos, SJ (1917-2003), Miguel Arranz, SJ (1930-2008), Robert Taft, SJ (1932) – ou a espiritualidade oriental – Irénée Hausherr, SJ (1891-1978), Tomás Šplidlík, SJ (1919-2010) – todos eram latinos, permaneceram como tais ou se fizeram orientais por amor, como Taft e Arranz. Sinto-me, portanto, em boa companhia. Consola-me também o que disse o Padre Robert Taft, SJ: “É sempre belo ver-nos a nós mesmos não somente como nós mesmos nos vemos, mas também como nos veem os outros. Mas, naturalmente, para ter essa mentalidade é necessário ser alguém que queira aprender, ou seja, que esteja aberto”.²

Enfim, o meu discurso se dirige sobretudo aos jovens estudiosos que, na sua maioria, talvez não conheçam a teologia oriental: o objetivo é motivá-los a empreender este estudo fascinante, não como entomólogos, mas como apaixonados.

1 Que contextos hodiernos?

As definições que são utilizadas nas várias tentativas de descrever o quadro atual do mundo, tanto no plano do pensamento quanto no da cultura em geral, são bastante diferentes. Elas me dão a nítida impressão de uma variedade efetivamente grande e, ao mesmo tempo, incapaz de dar de conta de tal complexidade.

² «Fr. Robert Taft: “*Are You Part of the Problem or Are You Part of the Solution?*””, entrevista a R. Taft, SJ, de Andrej Psarjov, in <http://www.rocorstudies.org/interviews/2013/02/07/boston-mafr-robert-taft-are-you-part-of-the-problem-or-are-you-part-of-the-solution/> Uma tradução em italiano está disponível nesta página: www.ortodossiatorino.net, endereço: http://www.ortodossiatorino.net/DocumentiSezDoc.php?cat_id=32&id=1223 [Para ambos os links, o ultimo acesso: 17 de agosto 2013].

Por quê? Por que o mundo se transforma tão rapidamente que se devem sempre mudar os adjetivos para descrevê-lo? Não será, talvez, por que não temos instrumentos adequados de análise? Nenhuma análise de “conjuntura” poderá pretender ser uma descrição da realidade se ela não se munir de instrumentos que possam ir além da contínua mutação dos contextos, mesmo quando procura ser uma análise social autêntica e não, como a mídia e muitos ambientes universitários considerados em conjunto, agentes ativos de transformação disfarçados de cientistas.

Que coisa permanece sempre eficiente no mar do “devir” das análises e das estruturas? Compreender o dinamismo do conhecimento humano e o insuperável desejo da consciência individual pela busca de uma ordem. Nada é mais urgente, no meu parecer, do que a auto-apropriação do dinamismo cognitivo da consciência humana e do cuidar dela, isto é, a própria consciência para que se faça “ordem” dentro de si. O isomorfismo entre as estruturas de ordem da consciência individual e aquelas de uma comunidade/sociedade, demonstrado de modo tão convincente pela inteira parábola humana e científica de Eric Voegelin (1901-1985), é um ponto de partida decisivo para toda análise da realidade. Isto vale principalmente um tempo, como o nosso, de profunda desordem e de irrefreável processo de declínio das bases sobre as quais cresceu – e eu o digo com orgulho e sem o pudor que certa ideologia gostaria de impor-nos – a grande civilização ocidental, baseada sobre o dinamismo da hereditariedade cultural greco-romana transfigurada pelas raízes judaico-cristãs.

A própria filosofia nasce, com Sócrates, como um esforço por encontrar uma ordem interna na própria alma como resposta à desordem externa. Este é, pois, o caminho que eu proponho pensar como um caminho viável. Vivemos num tempo de declínio, no qual fizemos tornarem-se regra comportamentos que vão exatamente na direção oposta daqueles que, com grande fadiga, mas num processo cumulativo e progressivo, duraram dezenas de séculos. Eles vão, portanto, na direção oposta da sociedade civil.³

Aquilo que, com Voegelin, chamei de “pôr ordem na própria alma”, com Lonergan eu diria *empenho contínuo para a autenticidade*, ou seja, procurar o máximo possível empenhar-se com fidelidade no caminho da autotranscendência, apropriando-se do dinamismo cognitivo da consciência e buscando, de todos os modos e custe o que custar, estar atento aos dados da experiência. Isto significa também ser inteligente no interpretar esses dados, ser razoável no formular um juízo – único acesso ao

³ Refiro-me ao que escreveu B. Lonergan, no cap. 2, § 7, da obra: *Method in Theology*, Toronto, 2002 (CWBL 12). Em português: *Método em Teologia*, São Paulo, 2012, 71.

conhecimento *verdadeiro* da realidade –, ser, enfim, responsável e consequente nas próprias ações. Quando toda uma sociedade cessa de esforçar-se por viver nesta direção, deixa-se levar por um processo de declínio, que não somente leva a sociedade a não parar e a perder-se, mas também acarreta algo de pior:

«O declínio possui, ainda, um nível mais profundo. Ele não apenas compromete e distorce o progresso; a desatenção, a obtusidade e a irresponsabilidade não apenas geram situações objetivamente absurdas; as ideologias não apenas corrompem as mentes. O comprometimento e a distorção desacreditam o progresso. Objetivamente, as situações absurdas não aceitam correções. As mentes corruptas têm a tendência de escolher a solução equivocada e de insistir em que apenas ela é inteligente, racional, boa. Imperceptivelmente, a corrupção se espalha das cruéis esferas da vantagem material e do poder aos meios de comunicação de massa, aos periódicos em voga, aos movimentos literários, ao processo educacional, às filosofias vigentes. Uma civilização em declínio cava sua própria cova com uma consistência incessante. Ela não pode ser convencida de suas condutas autodestrutivas, pois o argumento possui uma premissa teórica maior; as premissas teóricas devem estar de acordo com questões factuais; e os fatos na situação produzida pelo declínio cada vez mais não passam dos absurdos advindos da desatenção, do descuido, da irracionalidade e da irresponsabilidade»

Esse declínio foi provocado por escolhas precisas de engenharia social, e não por alguma fatalidade histórica impessoal. Mas este não é o momento para enfrentar tal aspecto. Limite-me a assinalar que aquilo de que mais precisamos é de um retorno à consciência da necessidade de *ordenar* a própria alma e não de ceder aos apelos de quem quer fazer o inverso, ou seja, tentar “ordenar” o exterior para induzir uma mudança nas pessoas: esta estratégia é aquela que realizaram os regimes totalitários do século XX, graças aos quais os avós de muitos de vocês vieram encontrar abrigo aqui no Brasil.

Portanto, os “contextos” nos quais eu gostaria de enquadrar a teologia oriental hoje são a *desordem* externa e interna (cultural, religiosa, de pensamento) e a necessidade de procurar *reordenar* a própria alma para reencontrar os pontos de referência intelectuais, morais e religiosos. Ordenar a própria alma é, pois, a tarefa de todo homem que queira saber onde está andando, é o início necessário de toda esperança de transferir a ordem buscada e instaurada na própria consciência para o exterior da comunidade. Nesta tarefa, em que nos poderia ajudar a teologia oriental?

2 Que teologia oriental?

O primeiro problema é pôr-se de acordo sobre o que se entende por teologia oriental. É a teologia de que tradição? Porque o mundo oriental, como logo se ressalta

para quem dele se avizinha pela primeira vez, aparece imediatamente como um fantasmagórico caleidoscópio.

Tirado, já de início, o banal equívoco com o Extremo Oriente, poderemos individuar o mundo bizantino, o mundo meridional e o mundo indiano. Mas aqui se abrem ulteriores divisões: porque o mundo bizantino é grego e é eslavo (sobretudo russo), mas também romeno, onde mundo latino e mundo eslavo se encontram, inclusive, nas suas respectivas línguas. Mas também na Itália existem duas eparquias de *Arbërësh*, cristãos de língua albanesa, bizantinos, fugitivos na Itália com a chegada dos turcos na Península Balcânica, a partir do século XV. No Oriente Médio, temos o mundo dos cristãos de língua árabe, subdividido entre calcedônios (como também, e não somente, os melquitas), não calcedônios monofisitas (coptas, etíopes, eritreus, armênios, sírio-ortodoxos) e não calcedônios nestorianos (Igreja Assíria do Oriente). Alguns sempre mantiveram comunhão com Roma, como é o caso dos maronitas no Líbano e alhures. Outros possuem duas igrejas iguais, mas distintas em duas partes: uma em comunhão com Roma (normalmente, a partir do século XVI) e outra “ortodoxa”. Na Índia, temos os cristãos de São Tomé, a igreja malabarenses e a malancarenses, com várias ulteriores subdivisões. Apenas para lhes dar um exemplo: só as igrejas orientais *sui iuris*, em comunhão com Roma, somam vinte e três.

Muitas dessas igrejas orientais, sejam aquelas em comunhão com Roma, sejam as ortodoxas, estão mais presentes na diáspora que nas suas terras de origem. E isto por causa de vicissitudes históricas complexas e interligadas. Portanto, o fenômeno da diáspora influenciou também na teologia das igrejas mais “influentes” do ponto de vista numérico. O caso mais notável é aquele russo: passados os grandes pensadores dos séculos XIX-XX na Rússia, como A. S. Chomjakov (1804-1860), V. S. Soloviëv (1853-1900), P. A. Florenskij (1882-1937), N. S. Arsenev (1888-1977), os teólogos mais conhecidos e influentes, e que mais marcaram o imaginário ocidental em torno da “teologia oriental”, são da diáspora europeia francesa. No período pós revolução, temos, por exemplo, o controverso, mas genial, Sergei Bulgakov (1871-1944), George Florovsky (1893-1979), Pavel Evdokímov (1901-1970), Vladimir Lossky (1903-1958); mais recentemente, sempre na França, o convertido Olivier Clément (1921-2009), ou nos Estados- Unidos: Alexander Schmemmann (1921-1983) e John Mayendorff (1926-1992). Só recentemente apareceram alguns teólogos “russos” de certo relevo, como Ilarion Alfeev (1966). Na teologia grega, são conhecidos, no Ocidente, nomes como Christos Yannaras (1935) e Ioannis Zizioulas (1931). Mas os I. Karmiris (1903-1982), I. Romanidis (1927-2001) e

N.Nissiotis (1925-1986), quem os conhece entre nós, exceto os especialistas? Para não falar do maior teólogo ortodoxo contemporâneo romeno, D. Staniloae (1903-1993).

Qual é, pois, a teologia oriental? A teologia bizantina? E qual é a teologia siríaca?

Uma vez, porém, que se tenha tomado consciência da complexidade da coisa, é outrossim honesto declarar que existem características que podem ser reconhecidas como específicas da teologia oriental, independentemente de sua tradição.

No nosso imaginário coletivo, existem fantasmas a respeito do mundo oriental que são, na realidade, bizantinos: penso imediatamente nos ícones, por exemplo. Já o uso da poesia na liturgia, refiro-me aos cânones, aos tropários, é algo que identificamos com a liturgia bizantina, mas que está presente também, por exemplo, na tradição siríaca, onde, entre outras coisas, a poesia para o uso litúrgico nasceu, sendo depois adquirida pelos gregos. Assim, Romano, o Melodioso, que está entre os maiores poetas compositores dos mais belos hinos da liturgia bizantina, era de Emesa, hoje a ultra martirizada Homs, na Síria. Mas nesta tradição, a poesia se encontra também nas homilias, num modo de fazer teologia por meio de símbolos (em siríaco, *raza* quer dizer símbolo, mas também mistério, sacramento): o mestre de todos é Efrem o Sírio († 373).

Todavia, o que poderemos reconhecer como sendo “oriental” em geral? Como em toda escolha, há aqui também algo que, para alguém, parecerá arbitrário, o que significa que certamente alguma coisa deve ficar de fora. Mas uma escolha obviamente se impõe. E a escolha que eu lhes proponho me parece que possa ter uma boa parte de plausibilidade. Considero como algo de característico na teologia oriental, em primeiro lugar: a) a sua eclesiologia e liturgia, b) a sua espiritualidade de tipo essencialmente místico e monástico, c) o vital enraizamento na Tradição e a sua ligação com o dogma. E, em resumo, considero o fato de todas estas dimensões serem concebidas numa profunda unidade.

2.1 *A eclesiologia e a liturgia*

Embora não tenham tido tratados explícitos de eclesiologia como aconteceu no campo romano, as tradições orientais sempre prestaram uma grande atenção ao mistério da Igreja. É mais do que sabido que o diálogo ecumênico com as Igrejas orientais, desenvolvido, do ponto de vista eclesiológico, através de declarações comuns com as Igrejas não calcedônias, formou-se justamente a partir da eclesiologia e da função do ministério petrino.

Mons. Yannis Spiteris (Grécia), meu professor de teologia greco-ortodoxa, hoje bispo de Corfu, Zante e Cefalonia (Grécia), distinguia duas grandes correntes no interior da eclesiologia ortodoxa: a de tipo mais tradicional, que chamava de *protológica*: “ela tem como eixo a encarnação do Verbo entendida como *descida* e realização do projeto eterno de Deus para comunicar-se com os homens em Jesus Cristo”, privilegiando “o aspecto universal da Igreja e evidenciando de maneira enfática a sua tarefa terapêutica na relação com os fiéis”. A Igreja “é aquela que ajuda os crentes a purificar-se das escórias do pecado para ficarem aptos a unir-se ao Verbo”.⁴ Não é difícil reconhecer aqui um pano de fundo platônico (e, para ser mais preciso, também judaico-cristão, na imagem da Igreja como ícone da Igreja celeste).⁵ A outra vertente é aquela que Spiteris chamava de “eclesiologia escatológica”, que “insiste sobremaneira no aspecto experiencial da Igreja entendida – como indica a etimologia da palavra – como “encontro”, como “sinaxi”. A sua plenitude se encontra no futuro, no *eschaton*. Esta vertente coloca em relevo, principalmente, a Igreja local experimentada no encontro eucarístico”.⁶ É a famosa eclesiologia eucarística de J. Zizioulas (n. 1931), certamente um dos teólogos ortodoxos mais conhecidos e influentes, hoje, no Ocidente.

Não se pode, porém, falar de eclesiologia sem mencionar a liturgia. Portanto, de um lado, as Igrejas orientais se compreendem como Igreja “dos Padres” (vertente *protológica*) e, de outro, como Igreja “da Liturgia”.⁷ Robert Taft iniciava as suas aulas de *Introdução às liturgias orientais* com uma de suas típicas frases incisivas: “Iniciemos logo esclarecendo um ponto fundamental: quem não sabe nada das liturgias orientais, não sabe nada do Oriente cristão. Eis por que *todos* aqueles que estudam qualquer aspecto do Oriente cristão devem possuir uma visão de conjunto das liturgias com as quais as igrejas orientais celebram”.⁸ Por quê? Porque a tradição oriental conservou uma relação privilegiada com a liturgia como uma verdadeira e própria *gramática* e *sintaxe* da própria fé cristã (é sempre uma imagem de R. Taft).

Eu disse que a tradição oriental “conservou” essa relação vital, essa dimensão de “língua de expressão da fé”. Isto significa que o que vale para eles vale também para nós

⁴ Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto con Oriente e Occidente*, Bologna, 2003, 12.

⁵ *Ibid.*, 37.

⁶ *Ibid.*, 12s. Para um exemplo de aplicação desta perspectiva na liturgia e na temporalidade sacramental, permito-me reenviar o leitor a M. Pampaloni, “A liturgia como pastor do tempo”, in Paulo César Barros (org.), *A serviço do Evangelho: Estudos em homenagem a J. A. Ruiz de Gopegui*, SJ, em seu 80º aniversário, São Paulo, 2008, 87-103.

⁷ Expressão de M. Kardamakis, *Spirito e vita cristiana secondo l'ortodossia. Dalla grazia alla libertà*, Roma, 1997, 144.

⁸ Das minhas notas pessoais das aulas, Roma, aa. 2004/5.

latinos. Todavia, essa relação com a liturgia, nós a atenuamos sobremaneira. A analogia com a língua é muito mais pertinente do que imaginamos. Ter querido inventar uma língua nova, deixando que todo falante fizesse para si a sua própria língua, ao seu arbítrio e capricho, isso conduziu à mais óbvia das conclusões: uma Babel. Mas isso também acarretou um *vulnus* ainda pior: assim, inventando-se uma língua não partilhada com ninguém chega-se necessariamente a não mais poder beber do léxico tradicional com o qual a comunidade linguística vivenciou o seu contato com a realidade durante séculos e séculos. A mesma coisa aconteceu com a liturgia: perdendo um terreno comum, perdeu-se também a capacidade *teológica* de articular o pensamento da fé. O *sensus fidei fidelium* se nutre também de uma “língua litúrgica” compartilhada; se esta vier a faltar, aquele também se enfraquecerá e, ao invés de ser um ponto seguro de referência para o teólogo, far-nos-á afundar numa comédia de E. Ionesco.

Mas não só: assim como ao agir sobre uma língua se age também sobre o pensamento e sobre suas possibilidades de formar-se e articular-se,⁹ do mesmo modo, agindo-se sobre a liturgia se age sobre o mesmo depósito da fé que encontra, na liturgia, não somente uma fonte (segundo o conhecido axioma teológico *lex orandi statuit legem credendi*), mas também a sua possibilidade de expressão e articulação.

A mesma analogia simultaneamente nos indica aonde *não se pode ir* na busca da solução: não é, pois, com a recuperação de *pizzi e merletti*¹⁰, nem com o deslocar os ponteiros do relógio da história para 60 anos atrás que se poderia reencontrar a linguagem original. Isto seria procurar a solução num retorno ao pedantismo gramatical de cem anos antes. As línguas evoluem, como também evolui a liturgia. Existe uma piedosa lenda a respeito do ensinamento que nos dão os estudos histórico-genealógicos das liturgias. Já R. Taft gostava de reiterar, com o humor que o caracterizava,¹¹ que a liturgia oriental chegou até nós sem sofrer evolução. Logo, se os orientais chegam talvez a pecar algumas vezes,

⁹ O *newspeak* de que fala G. Orwell no seu famoso romance, *1984*, nos diz: através da simplificação da língua e da eliminação de certas palavras, como também pela compulsão a usar outras palavras, se controla o pensamento e se reduz a capacidade das pessoas de permanecerem em contato com a realidade. O *politically correct* tem exatamente esta função.

¹⁰ Ambas as palavras – *pizzo e merletto* – significam renda. Preferimos, porém, deixá-las no italiano, já que se trata de uma locução popular consagrada. N. do trad.

¹¹ Uma frase que Taft costumava dizer nas aulas, e que eu reencontrei na entrevista citada na nota n. 1: A liturgia bizantina já mudou alguma vez? Certamente. Escrevi um pequeno livro intitulado: *História sintética do rito bizantino*. E sou o primeiro que tentou mostrar com calma como se desenvolveu o rito bizantino (como o chamamos nos círculos acadêmicos). Algumas pessoas pensam que esse rito caíra do céu como uma pizza saída do forno. Mas para alguém que já tenha estudado algo a respeito, isto é simplesmente ridículo. Passei toda a minha vida a estudar como se transformou a Divina Liturgia de São João Crisóstomo”, “Fr. Robert Taft...”, ver referência, nota 1.

permanecendo na metáfora linguística de excessivo purismo, os ocidentais frequentemente, e voluntariamente, se condenam, com as contínuas invenções *contra o querer da Igreja*, a um autismo litúrgico.

Consequentemente, uma eclesiologia marcada fortemente pela liturgia é a primeira característica que eu gostaria de destacar.

2.2 *A sua espiritualidade essencialmente mística e monástica*

Um dos aspectos que habitualmente se enfatiza na espiritualidade oriental é o aspecto místico. Jean-Claude Barreau, no seu prefácio a uma antologia de textos patrísticos, editada por O. Clément, relaciona esta característica com o próprio cristianismo: “O cristianismo é uma religião primordialmente oriental. O cristianismo é uma religião mística”.¹² Todavia, o mérito de esta perspectiva fazer-se conhecida no Ocidente cabe certamente a uma obra famosa de V. Lossky.¹³ No nosso contexto ocidental, o termo “místico” ou é considerado como algo reservado a algumas pessoas particulares, ou é um adjetivo cuja aplicação se faz de maneira abusiva, nas mais variadas e banais circunstâncias. Na perspectiva oriental, e naquela da tradição genuinamente cristã *tout court*, místico é algo que reenvia, etimologicamente, ao mistério. Como sabemos, a palavra provém do grego, *mysterion*, mas a sua raiz é igual àquela de “mística”: seria a palavra *my*, “que significa colocar o dedo sobre a boca para fazer silêncio; donde o verbo *myó*, fecho os olhos ou a boca, e *myeó*, inicio-me nos mistérios”.¹⁴ Interessante é a sua raiz sânscrita, *mush*, que quer dizer “raptar”. Místico, como mistério, é algo que te “porta-consigo” (que rapta), que te chama e a que podes somente dar uma resposta “existencial”, separando, praticando, seguindo (como com relação ao dorso de Deus na passagem de Ex 33,18-19): em todo caso, comprometendo-te. Mas este comprometimento deve ser, de certo modo, examinado e garantido: “Fora da verdade preservada pela Igreja no seu conjunto, a experiência pessoal seria privada de toda certeza, de toda objetividade; seria uma mistura de verdadeiro e falso, de realidade e

¹² O. Clément, *Fontes. Os Místicos Cristãos dos Primeiros séculos. Textos e Comentários*, Juíz de Fora, 2003, 9. (Título original: *Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 1982).

¹³ V. Lossky, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris 1944. Citamos da edição italiana, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente-La visione di Dio*, Bologna, 1985. A edição italiana contém também a tradução de *Vision de Dieu*, Neuchâtel-Paris, 1962.

¹⁴ Cf. G. Faggini, «Mistero», *Enciclopedia Filosofica*, v. IV, Firenze, 1967², 663. Veja também: S. Bongiovanni, *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare. Studi di teologia filosofica*, v.I, Trapani, 2007, 92s.

ilusão: ‘misticismo’ no sentido pejorativo do termo”.¹⁵ Não basta, porém, a retidão dogmática (outro aspecto fundamental da teologia ortodoxa), porque “o ensino da Igreja não teria nenhum ascendente sobre as almas se não exprimisse de algum modo uma experiência íntima da verdade, dada em medida diversa a cada um dos fiéis”.¹⁶ E o autor ajunta: “Não há, pois, mística cristã sem teologia, mas sobretudo non existe teologia sem mística”.¹⁷ Convém aqui recordar como a tradição oriental reserva o adjetivo “Teólogo” a três figuras: o apóstolo João, com o mais místico dos quatro evangelhos; São Gregório de Nazianzo († c. 390), com os seus escritos teológico-contemplativos; e Simão o Novo Teólogo (949-1022), “cantor da união com Deus”. “A mística é, portanto, considerada aqui como a perfeição, o vértice de toda teologia, ou a teologia por excelência”.¹⁸

Notemos uma vez mais que tudo isso não é estranho à cultura teológica ocidental¹⁹. Não haveria nenhum empecilho, por exemplo, em chamar “Teólogo” neste sentido a Tomás de Aquino (1225-1274), ou são Bernardo (1090-1153), ou Guillaume de Saint-Thierry (1075-1148). A teologia latina dos séculos XI-XII e, em particular, a do século XII era uma teologia mística tanto quanto a oriental. Porém, perdeu-se a memória de tudo isso. Ademais, a academização da teologia, ocorrida com a famosa passagem para a *rive gauche* (margem esquerda) do Sena, por Abelardo (1079-1142), e com Faculdade de Artes, junto com a transformação da teologia em disciplina universitária, encarregou-se do resto. Note-se: são Tomás e são Boaventura (1217-1274) são os últimos frutos da teologia monástica do século XII, e não os primeiros frutos da teologia universitária do século XIII²⁰. É preciso, neste ponto, mostrar *apertis verbis* a atualidade candente de toda essa reflexão: quando a teologia é reduzida à Ciência das Religiões, ou a uma profissão, como a de um empregado? Quanta gente, depois de ter feito uma graduação ou um mestrado, após ter lido quatro livrinhos, sai por aí apresentando-se com o título de “teólogo”?

¹⁵ V. Lossky, *La teologia mistica...*, cit., 4-5.

¹⁶ *Ibid.*, 5.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Poder-se-ia, enfim, dizer, como observa Emmanuele Lanne no prefácio que lemos na já citada edição italiana da obra de Lossky, *La teologia mistica...*, que foi um monge a recuperar por primeiro o valor de uma teologia mística: refere-se às conferências de 1935 de dom Anselm Stolz (1900-1942), desaparecido prematuramente, publicadas na sua ainda pouco conhecida obra: *Theologie der Mystik*, de 1936.

²⁰ O que Olavo de Carvalho diz da filosofia do século XIII se aplica perfeitamente também à teologia. Cf. cita o livro e o texto que ele mesmo indica como ponto de referência sobre o argumento. C. Stephen Jaeger, *The Envy of the Angels, Cathedral Schools: Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia, 1994.

É necessário, neste ponto, explicitar em que a teologia oriental poderia nos ajudar a redescobrir um pouco de *pudor* teológico? Repito: o adjetivo místico não é uma exclusividade da teologia oriental, mas parece que restou somente ela a gloriar-se disso a pleno título.

Mas há um outro aspecto da espiritualidade oriental que nem sempre recebe a atenção que merece: o fato de que ela é de matriz essencialmente monástica. Até aos estudos de I. Hausherr, no Ocidente (e não somente até aí, quiçá), reduziu-se a espiritualidade oriental ao hesicasmo. Numa célebre conferência em 1934, o estudioso alsaciano mostrava, no entanto, do ponto de vista histórico e graças ao seu enorme conhecimento das línguas antigas que lhe permitia o acesso direto a praticamente todas as fontes, como a espiritualidade oriental era, de um lado, muito mais articulada que não só o hesicasmo; por outro lado, como as fontes originárias do Oriente e do Ocidente eram as mesmas. Hausherr observava que, de fato, “espiritualidade” se afirma essencialmente em dois sentidos: *lato sensu*, “compreender toda a teologia, enquanto princípio e fundamento da vida cristã”; *stricto sensu*, “é o conjunto das consequências práticas dessa teologia na vida”²¹ Ora, segundo Hausherr, “o vínculo entre os dois campos não é tão estreito que qualquer diferença dogmática comporte de imediato uma divergência de caráter espiritual. O Oriente e o Ocidente viveram por longo tempo em uma comunhão espiritual demasiado profunda para que controvérsias escolásticas, no século IX ou no século XIV, pudessem ter repercussões marcantes sobre o espírito do povo cristão”²². A questão de uma espiritualidade diferente, porque diferente é a teologia no todo, é uma coisa dos “dias presentes”, escrevia Hausherr em 1962. Com muita probabilidade referia-se a V. Lossky²³, por quem foi muito duramente atacado justamente no livro *La Teologia mística della Chiesa d’Oriente*.²⁴

²¹ I. Hausherr, art. “Spiritualità - III. Spiritualità Orientale”, *Enciclopedia Cattolica* IX, Roma-Città del Vaticano, 1952, 230). Obviamente os estudos sucessivos aperfeiçoaram e articularam a intuição genealógica do surgimento da espiritualidade oriental de Hausherr em 1934. O próprio Hausherr não quis nunca mais republicar aquela conferência, consciente dos limites de um trabalho de pioneiro, como ele foi. O verbete da *Enciclopedia Cattolica* que citamos é um remanejamento essencial daquela conferência, sinal de que algo foi retomado. É porém significativo que Hausherr não a cita na bibliografia que afere neste verbete.

²² I. Hausherr, art. “Spiritualità” – III. Spiritualità Orientale”, cit., 320.

²³ Como temos visto, Lossky, no entanto, considerava este liame muito mais forte do que o fazia Hausherr. E as páginas às quais provavelmente Hausherr se refere são como aquelas em V. Lossky, *La teologia mística...*, cit., 7-9.

²⁴ Segundo Lossky, Hausherr não compreendeu o hesicasmo; quando em 1966 foram reunidos em um só volume os estudos de Hausherr sobre o hesicasmo, até àquele momento dispersos em várias publicações, mostrou-se como o juízo de Lossky fora pouco generoso.

Porém, mesmo Hausherr deve reconhecer que existem as particularidades distintas: ele descreve duas. A primeira, o profundíssimo senso de transcendência e a outra, “um agudo sentido do pecado e da luta que é necessário sustentar contra ele”²⁵. Entre essas duas especificidades, que Hausherr chama também de “teologia vertiginosa” e “antropologia trágica”, emerge com toda a sua potência a consequência teórica mas também prática (cf. o sentido estrito do termo espiritualidade) na economia e na cristologia. Criado à imagem e semelhança de Deus, pelo pecado o homem perdeu esta última: o Verbo, então, se encarna e restitui a semelhança perdida e, para obtê-la, um lugar especial ocupam a *práxis* negativa (ascese, vigilância, luta contra as paixões) e a *práxis* positiva (prática das virtudes, oração, amor a Deus e ao próximo, confiança e abandono em Deus), como a chama Spidlik²⁶; e a união com Deus por meio da divinização. Ora, a *práxis* e a contemplação se unem no monaquismo, “cuja importância e influência por todo o Oriente é impossível exagerar”²⁷.

Que eu quero destacar com isso? Que no Oriente a espiritualidade cristã é a monástica, para todos. Obviamente, cada um a declinará segundo a própria vocação; mas a espiritualidade monástica é o *princeps analogatum* da espiritualidade oriental. Para a teologia, tudo isso tem uma consequência importante no que diz respeito ao *sujeito* que faz a teologia. A frase de Evágrio, na base da vertente hesicasta da espiritualidade oriental, segundo Hausherr, “Se oras, és teólogo; se és teólogo, ora”, não é somente uma exortação piedosa; é também uma indicação precisa de método e uma imprescindível necessidade hermenêutica. Esquecemo-nos que sem a experiência de Deus, sem a vida de oração, sem um contínuo cultivo daquele dom de amor que recebemos em nossos corações por meio do Espírito Santo (Rm 5, 5), *não pode haver teologia*. Por que não retomamos – visto que estamos no Brasil – o que vários anos atrás escrevia o esplêndido *teólogo* de nome Clodovis Boff (n. 1944) em um texto com justiça célebre, “Conselhos a um jovem teólogo”²⁸ e, de maneira particular, os dois primeiros conselhos? Acho que esse apelo à centralidade do monaquismo é de vital importância hoje para se voltar a fazer teologia

²⁵ I. Hausherr, art. “Spiritualità – III.Spiritualità Orientale”, cit. 320.

²⁶ Para uma panorâmica sobre isso, cf. T. Spidlik, *La spiritualità dell’Oriente Cristiano. Manuale Sistemático*, Cinisello Balsamo, 1995.

²⁷ I. Hausherr, art. “Spiritualità – III.Spiritualità Orientale”, cit. 321.

²⁸ C.Boff, “Conselhos a um jovem teólogo”, *Perspectiva Teológica* 31 (1999), 77-96.

nos lugares corretos: antes de tudo, no coração de cada um que queira ser verdadeiramente teólogo²⁹.

2.3 O vínculo entre a Tradição e o dogma

Um primeiro olhar não nos deixa indiferentes ao liame dessa teologia com a Tradição, sobretudo entendida no sentido de “patrística”, e o lugar absolutamente especial que tem o dogma na sua reflexão e na sua prática. É óbvio que isso deveria valer também para a Igreja católica! Mas, a partir do pós-Vaticano II, com todas as discussões já tornadas comuns sobre a hermenêutica da continuidade ou descontinuidade, é inegável que esses dois aspectos foram relegados. De um lado, uma insuficiente compreensão do verdadeiro significado do dogma que levou a considerá-lo como uma helenização do dado bíblico (o fantasma de A. von Harnack [1851-1930] ainda não descansa em paz, infelizmente) e daí a sua “recusa” em nome de uma teologia mais bíblica, etc.; de outro lado, foi cortada a linha de reabastecimento que nos liga à Tradição, assim que agora se tornou uma empreitada de setores “tradicionalistas” – exatamente – os quais, apesar de intenções louváveis, produzem como resultado o sonho de um zeramento do relógio do tempo.

É muito importante, também em chave ecumênica, compreender o *estilo* que as várias Igrejas têm no diálogo recíproco, para poder colher as coordenadas do respectivo horizonte. A Igreja Oriental tem uma consciência muito firme de dever representar na história a permanência fiel à fé imutável dos primeiros sete Concílios ecumênicos e à doutrina dos Padres. Bulgakov dizia que “A Igreja ortodoxa é a Igreja de Cristo na terra”³⁰ e a interpretação do “diálogo” é no sentido de uma unidade doutrinal e unívoca, ou seja, “não suscetível de progresso, variação ou adaptações. Para reencontrar tal unidade unívoca é possível operar no confronto teológico novas elaborações conceituais e teológicas, cuja aparente inovação é, no entanto, finalizada em um retorno à pura “ortodoxia dos sete Concílios”³¹.

²⁹ Para uma aplicação à vida religiosa de ser monge no coração, remeto ao que escrevi em M. Pampaloni, “O tesouro do escriba”, *Convergência* 45 (2010) 440-57.

³⁰ Cit. Por N. Lossky, “Ortodoxia”, *Dizionario del movimento ecumênico*, Bologna, 1994, 821. Não confundir Nicholas Lossky com Vladimir Lossky: o segundo é o filho, já outras vezes citado.

³¹ A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonensi e non calcedonensi (1994-1996)*, Roma, 2003. 239.

Este aspecto tem, sem dúvida, o mérito de representar uma massa inercial contra o que acontece ao contrário no nosso campo ocidental, com o pulular das demasiado fáceis “teologias do genitivo” que infestam e afligem o nosso panorama teológico. É este o aspecto que deveria nos ajudar a despertar uma autêntica atenção ao nosso passado teológico: quem dos *mestres e doutores em teologia*, com tantas carteirinhas de “teólogo”, é capaz de dizer algo de sensato, por exemplo, sobre a teologia medieval latina? Não digo sobre Guillaume de Saint Amour (+ 1272) ou sobre Duns Scoto (1265-1308), mas pelo menos sobre Tomás de Aquino ou sobre Boaventura? Não nos admiramos em encontrar como “novidades teológicas” sopas requentadas, que fazem celeuma só pela ignorância dos atuais viciados em trabalho.

3 Como podemos nos enriquecer reciprocamente?

Neste ponto podemos começar a tirar algumas conclusões. Disse no início que identificava na “desordem” da nossa civilização (no sentido dado ao termo “desordem” por Eric Voegelin) e na busca interior da ordem como resposta ao processo de dissolução dos pilares culturais, sociais e religiosos que estamos vivendo, os elementos chave para interpretar os atuais “contextos”. Como se insere a possibilidade de ter na teologia oriental um auxílio nesse sentido? Antes de tudo, sugeri que não se trata essencialmente de buscar coisas que a tradição ocidental não tem, mas de acolher a provocação oriental que aconteça em nós uma *anamnesis*, um despertar de coisas que tínhamos esquecido ou deixado pelo caminho. De maneira particular, para a busca da ordem interior ou, em outras palavras, para se cuidar da própria alma, indiquei na dimensão eclesial e litúrgica, naquela espiritual de tipo monástico e no amor à tradição e ao dogma, os aspectos que acho mais interessantes tomar sob consideração. Por exemplo: como pessoas que procuram ajudar-se a si mesmas e aos outros a não se perderem e a encontrarem uma sempre mais profunda consciência da Presença de Deus no meio de nós e do movimento de divinização. Este movimento é ativado em nós pelo batismo, em virtude da encarnação, morte e ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo.

É claro que vejo esse movimento em dois sentidos. A teologia oriental traz os seus dons para o ocidente, mas não vai embora de mãos vazias. Usando a imagem dos Magos que trazem os seus dons, diria, recapitulando, que:

a) *Os magos trazem dons do Oriente:*

1. Uma forte espiritualidade monástica e litúrgica que responde muito bem à necessidade de cuidarmos da nossa consciência. Isto que Sócrates fez com a busca da unidade da consciência por meio da unidade do conhecimento (leia-se: o início da filosofia, como o considera Olavo de Carvalho) é uma tarefa que diz respeito a qualquer um que perceba a urgência do momento presente e queira ser, para usar uma citação de Ortega y Gasset tão amada por Lonergan³², à altura dos tempos³³ que nos são dados como espaço no qual devemos viver a nossa aventura no tempo. Sempre Olavo de Carvalho: ele escreveu que “Em força pedagógica, em poder de ordenação da alma, os escritos de Platão e Aristóteles não perdem senão para a Bíblia e (para) as palavras dos santos Padres e Doutores da Igreja”³⁴. Acrescenta depois que os filósofos se encontram, porém, em vantagem, porque “a Bíblia está escrita em linguagem simbólica, às vezes difícil de interpretar, e os escritos dos Padres e Doutores lotam bibliotecas inteiras, que você não conseguirá ler no prazo de uma vida, mesmo supondo-se que saia inteiro das controvérsias teológicas que atravancam o caminho”.³⁵ A nossa tarefa de teólogos hoje é a seguinte: ajudar a tornar de novo frutífero o “poder ordenador da alma” do nosso patrimônio de fé e tradição que nos foram legado pelos Padres. Nisso, o contato com a teologia oriental não poderá senão nos fazer bem.

2. O apego à fé e à Tradição foi historicamente colocado à prova nos nossos irmãos orientais. Muitos deles cresceram em contextos “não constantinianos” (ou seja, não conheceram a relação Igreja-Império como aconteceu no interior do império romano), como a Igreja assíria do Oriente que nasceu e se desenvolveu sob o domínio sassânida; todas as igrejas do Oriente Médio, que se encontraram, a partir do século VII, sob a dominação muçulmana, devendo assim desenvolver uma identidade e um *modus vivendi* todo peculiar; ou as Igrejas sob perseguições e repressões, como no leste europeu sob os sanguinários regimes comunistas. O fato de que a sua identidade cristã, alimentada e expressa pela liturgia, que muitas vezes era a única ação cristã explícita permitida, tenha

³² A frase original é “But if I may borrow a phrase from Ortega y Gasset, one has to strive to mount to the level of one’s time”, no prefácio que deveria originalmente sair no *Insight* e que depois foi mudada. Cf. B. Lonergan, “The Original Preface”, in *Method. Journal of Lonergan Studies S/I* (March, 1985, 4).

³³ “La altura de los tiempos” é o título do cap. 3 da obra de J. Ortega y Gasset *La rebelión de las masas* que foi publicada em 1929.

³⁴ O. de Carvalho, “A filosofia e seu inverso”, em <http://olavodecarvalho.org/textos/filosofia-inverso.html> (último acesso aos 19 de agosto de 2013).

³⁵ *Ibid.*

sido a fonte de resistência e de martírio, pode reforçar a nossa consciência da imprescindível necessidade de testemunho. Como recordava von Balthasar em *Cordula*, uma obra pouco citada mas hoje mais que nunca atual, o martírio não é uma escolha do indivíduo, mas uma chamada de Cristo para sermos associados à sua morte da qual flui toda a plenitude: “A antecipação da própria morte como resposta à morte de Cristo é o modo para nos assegurarmos seriamente da nossa fé. Se fé significa reconhecer à verdade de Deus o primado sobre toda nossa verdade (com a nossa consciência, as nossas dúvidas, a nossa ignorância, as nossas incertezas e reservas), o início da existência além da posse de toda verdade humana e de toda problemática é a prova, possível para nós, que damos a prevalência à verdade de Deus sobre a nossa.”³⁶ Vivemos num tempo em que seremos logo chamados a afirmar com a vida se a nossa fé em Deus é de fato aquilo que confessamos.

3. Não acenei diretamente para isso, mas a história e a estrutura das Igrejas orientais, a sinodalidade, por exemplo, que de modo algum prejudica a unidade, poderiam trazer novos *insights* sobre como pensar o exercício da autoridade no interior da Igreja; assim como a tomada de consciência das compreensões do mesmo mistério de Cristo (o calcedonense, o monofisita, o duofisita, etc), poderia nos ajudar na busca de um *método* de verdadeiro diálogo, que salvasse a unidade da fé respeitando a pluralidade de expressões.

b) *Os magos retornam ao Oriente “por um outro caminho”* (Cf. Mt 2, 12):

1. Mas o enriquecimento é recíproco, devemo-lo ter em conta. Um primeiro aspecto do qual devemos estar cientes é que o amor à tradição e ao dogma nas igrejas orientais tem também um aspecto de “sombra”, ou seja, o perigo de cristalização e idealização do período patrístico. De resto, não é um perigo que vejo somente eu. Escreve de fato N. Lossky que uma “tentação da ortodoxia moderna é a cristalização da teologia patrística em um sistema de pensamento, em uma espécie de nova escolástica. Deveríamos, pelo contrário, continuamente nos esforçar para transmitir a toda nova geração um sentido vivo de união com Deus. Tende-se a repetir simplesmente, quase como um rígido catecismo, aquilo que os Padres disseram no passado, uma prática que

³⁶ H. Urs von Balthasar, *Cordula ovverosia il caso serio*, Brescia, 1968, 28. (orig. *Cordula oder der Ernstfall*, 1966).

frequentemente conduz à recusa de enfrentar seriamente os desafios postos pelo mundo hodierno”³⁷. Noto, uma vez mais, que é também a tentação de setores ultratradicionalistas, sedevacantistas, lefebrianos da nossa casa: o retorno à literalidade de formas desenvolvidas em contextos totalmente diferentes. A resposta não é uma *descontinuidade* com o passado, como pelo contrário desejariam os *progressistazinhos*: mas aquilo que Lonergan chama *transposition*³⁸. Trata-se de atingir “a mente” do autor, a sua experiência de Deus, colher a pergunta à qual procurava responder com a sua obra e *depois* adaptá-la ao contexto hodierno, não diretamente. Isso que deve acontecer é uma passagem decisiva: de uma teologia considerada como lago estático de informações a uma teologia como *processo*, como um regato em movimento de investigações progressivas e cumulativas. Isso é necessário uma vez que se deva enfrentar o impacto com a categoria da *história*. A teologia católica teve de enfrentá-lo nos inícios do século XX, na esteira sobretudo da Escola histórica alemã do século anterior. A teologia oriental, por motivos históricos e contingentes de isolamento (os regimes comunistas, o isolamento do mundo muçulmano) não viveu plenamente esse impacto, que justamente agora está se desenvolvendo em plenitude.

2. Uno a esse desafio também a questão da mentalidade crítica. Muitos dos nossos estudantes do Pontifício Instituto Oriental ou da Gregoriana provenientes do leste sentem um duro impacto com a descoberta que, por exemplo, o *corpus* de Dionísio Areopagita é pelo menos do século V e que o autor não é aquele que se converteu pelo discurso de Paulo em Atenas (At 17, 34); ou posso dar um exemplo recente: o “abalo da fé” experimentado por um meu aluno assírio quando, percorrendo *diretamente* os textos dos sínodos da sua Igreja (o *Synodicum orientale*), viu com os próprios olhos que a cristologia das *duas qnomas*, central na ortodoxia assíria, começa a aparecer pela primeira vez em uma declaração de fé somente em 610, enquanto em todos os sínodos precedentes não se fala nunca das duas *qnomas* (antes, não se aplica nunca o conceito de *qnomas* à cristologia, reservando-o à teologia trinitária: uma *kyana* e três *qnomas*. Em Cristo, fala-se de duas *kyane* e um *par^opa* mas não de *qnomas*). É claro que o processo através do qual a Igreja assíria do Oriente, por meio dos escritos de seu maior teólogo, Babai o Grande (+628), chega à formulação de uma profissão de fé na qual se confessa que em Cristo há duas

³⁷N. Lossky, “Ortodoxia”, cit. , 820.

³⁸ Para este conceito fundamental, cf. B. Lonergan, “Horizons and Transpositions in Id., *Philosophical and Theological Papers 1965-1980* (CWBL 17), Toronto, 2004, 409-32.

kyana (naturezas), duas *qnomas*³⁹ e um *par^oopa*, é perfeitamente rastreado e as hipóteses sobre os motivos são bastante plausíveis; do mesmo modo é claro que isso não afeta a fé em Cristo nessa Igreja. Mas o *choque* foi forte⁴⁰. A experiência da teologia ocidental nesse ponto poderia ajudar não a abandonar o modo oriental de “fazer teologia”, mas a ver como *transpor* nela os resultados e os *insights* metodológicos que foram desenvolvidos de nossas partes, em uma *Aufhebung* que não elimina mas conserva, elevando os estados precedentes a um outro nível.

Um outro aspecto que os teólogos orientais poderiam acolher é o de rever a orientação apologética de sua teologia, frequentemente mais preocupada em mostrar as diferenças em relação à Igreja Católica Romana do que em expressar e pensar positivamente a sua própria identidade. Frequentemente com procedimentos não de todo adequados, como ao referir-se ao catolicismo enfocando sempre seus piores aspectos, contrapondo-lhes os seus próprios melhores lados. Só para dar um pequeno exemplo, num breve mas interessantíssimo texto de I. Zizioulas⁴¹, toda a vez que o autor cita a posição católica para compará-la com a ortodoxa, refere-se a manuais do início do século XX, como se o Concílio Vaticano II nunca tivesse existido.

Queria, então, usar ainda a nossa imagem dos Magos: o moderno Herodes está ao encalço de todos nós: católicos, ortodoxos, protestantes. O seu ataque é ao cristianismo e à herança judaico-cristã da nossa civilização. Como vi com simpatia escrito em algum lugar na internet, referindo-se às polêmicas entre as confissões e dominações cristãs: “com tantos inimigos rondando, vamos ficar trocando tapas em família?”

³⁹ A tradução que muitos, tanto no passado como infelizmente ainda hoje, dão ao termo siríaco *qnomā* como *hypostasis* foi uma das fontes letais de trágicos equívocos no plano das relações entre as Igrejas. Porque, enquanto na teologia trinitária o termo *qnomā* traduz o que nós chamamos de hipóstase, na cristologia isso não é verdade. Mas tal tradução, junto com a concepção calcedonense da equivalência entre *persona* e *hypostasis* levou a ver “nestorianismo” das *duas pessoas* na confissão dessa Igreja. A coisa mais lógica, que pode aparecer, porém só após os últimos cinquenta anos de encontros ecumênicos em nível de historiadores e teólogos, é que *qnomā* na cristologia assíria *não* significa aquilo que significa na teologia trinitária.

⁴⁰ Não é diferente o que muitos estudantes de teologia do I ciclo provam quando iniciam a estudar a Sagrada Escritura na faculdade de teologia, sobretudo quando o docente não se preocupa com o problema da provável falta de diferenciação da consciência de seus estudantes e da maneira de proceder com cuidado, para introduzi-los gradualmente à “consciência diferenciada segundo a teoria”, como a chama Lonergan. Sempre que essa passagem tenha ocorrido no próprio docente...

⁴¹ I. Zizioulas, *Eucaristia e Regno di Dio*, Magnano (BI), 1996. (orig. “Eucharistia kai Basileia tou Theou”, *Synaxi* (1994) n. 49 (pp. 7-18); n. 51 (pp.82-101); n. 52 (pp. 81-97).

4 Um olhar sobre a realidade brasileira

Não desejo terminar sem dar uma olhada sobre a realidade brasileira. Serei brevíssimo, porque, embora muito amada por mim e procure estar o mais informado possível sobre ela, não vivo nela de contínuo desde muito tempo. Há, porém, algumas linhas da tradição oriental que acredito que poderiam fecundar de modo extraordinário a teologia brasileira. Esta é a vossa tarefa e será essa a tarefa – faço votos – do pós-simpósio.

a) A atenção várias vezes citada à busca interior e mística ancorada na tradição dos Padres, típica da teologia oriental, pode ser de grande utilidade para trazer um equilíbrio tanto em relação ao desequilíbrio na práxis “social-libertatorista” como em relação ao semi-messalianismo de alguns excessos carismáticos. Mas deveria também ajudar a avaliar corretamente e a julgar aquelas pseudo-teologias que mandam abraçar as árvores e falar com as borboletas; isso poderia ocorrer trazendo-se algo de mais substancioso e, oxalá, de mais inteligente.

b) O contato contínuo com o mistério e a profunda unidade que vigora na teologia oriental entre aquelas disciplinas que, ao invés, a tradição didática teológica ocidental distinguiu (liturgia, cristologia, trindade, antropologia teológica – que no oriente seria chamada “Protologia” – eclesiologia e escatologia – incompreensíveis no oriente se pensadas separadas – etc.) pode ajudar a escapar do insuportável leito de Procusto da “Ciência da Religião”, leito muito mais insidioso do que, temo, ainda não se percebeu.

c) O exemplo de tantos modos de expressar a única fé em Cristo, de tantos de modos de celebrá-lo, pode ajudar a recuperar uma verdadeira pluralidade de expressão de uma *única* fé, sem precisar recorrer a âmbitos estranhos, quando não diretamente hostis – verdadeiros cavalos de Troia – ao contexto cristão.

d) A recuperação das raízes das verdadeiras tradições particulares, como enriquecimento de uma nação, contra a tentativa sempre mais sufocante da uniformidade, sem recorrer a raízes reconstruídas ideologicamente. O Brasil é terra de Igrejas cristãs na diáspora: despertar essa consciência não pode senão trazer um grande enriquecimento a toda a nação.

Tradução de Rogério Miranda de Almeida e Soter Schiller.

