

JESUS CRISTO: LUGAR DA HUMANIZAÇÃO DE DEUS E DA DEIFICAÇÃO DO SER HUMANO

Jesus Christ: place of God's humanization and of the human being's deification

Rosana Araujo Viveiros¹

RESUMO: A comunicação propõe, a partir do pensamento de Paul Evdokimov, revisitar alguns Padres da Igreja, dentre os quais Atanásio e os Capadócijs, no que concerne a articulação entre cristologia e antropologia. Mostrar-se-á que a encarnação e a *theōsis* são complementares. O percurso consistirá em refletir a condição do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27). A queda enfraqueceu a semelhança, mas não apagou nele a imagem que é o constitutivo do ser humano. Explicitar-se-á o movimento quenótico do Filho de Deus para com a humanidade. Neste movimento a que se perceber que Jesus Cristo é o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano. O Espírito é quem, no interior de cada cristão, atua juntamente com a liberdade humana na resposta ao louco amor de Deus. Pretende-se, portanto, mergulhar no mistério da encarnação no qual Deus não é somente Deus, mas Deus-Homem e que o ser humano não é somente humano, mas humano-divino.

PALAVRAS-CHAVE: Encarnação, Jesus Cristo, *theōsis*, humanização.

ABSTRACT: The communication proposes, based on the thought of Paul Evdokimov, to revisit some of the Church Fathers, including Athanasius and the Cappadocians, in reference to the articulation between Christology and anthropology. It will show that the incarnation and the *theōsis* are complementary. The trajectory will consist of reflecting on the condition of human beings created in the image and likeness of God (Genesis 1,26-27). The fall weakened the likeness, but did not delete the image which is the incorporation of the human being. The communication goes on to clarify the kenotic movement of the Son of God for humanity. In this movement it is perceived that Jesus Christ is the place of God's humanization and of the human being's deification. The Spirit is who, within every Christian, acts jointly with human freedom in response to the wondrous love of God. It is intended, therefore, to delve into the mystery of the incarnation in which God is not only God, but God-man and the human being is not only human, but human-divine.

KEYWORDS: Incarnation, Jesus Christ, *theōsis*, humanization.

¹ Mestranda em teologia pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), bolsista da CAPES. Graduada em Pedagogia pela UEMG, Lavras e em teologia pela FAJE, Belo Horizonte. E-mail: irav07@yahoo.com.br

“Deus torna-se homem, para que o homem se torne deus”. Segundo Paul Evdokimov, Atanásio desenvolve esta afirmação de Irineu de Lyon tornando-a a regra áurea da patrística oriental que determina inteiramente sua antropologia (EVDOKIMOV, 1986, p. 66). Como compreendermos que Deus torna-se homem? E em que sentido o ser humano torna-se deus? Qual é o lugar em que se dá o encontro desses dois mistérios?

O “conhece-te a ti mesmo”, de Sócrates, convoca-nos, segundo Evdokimov, a penetrar nas profundezas do espírito humano tornando-se tema essencial de toda a reflexão filosófica. Os Padres, acolhendo a herança desta antiga provocação, vão além dela: afirmam que o ser humano é um “*microcosmo*” que, no entanto, não é limitado pelo cosmo, por ser, de alguma forma, também um “*microtheos*”. Há no ser humano um elemento divino. Ele é a imagem de Deus sobre a terra. Segundo Platão, observa nosso teólogo, o ser humano está imerso no finito, mas a raiz de seu espírito liga-o ao infinito. Por isso, o mistério do ser humano só pode ser apreendido a partir do alto, em sua consciência religiosa (cf. EVDOKIMOV, 2009, p. 69).

Na esteira destas contribuições da cultura grega, encontramos, em Evdokimov, um vivo humanismo cristão. Nele, a teologia é uma busca insaciável da verdade sobre Deus e sobre o ser humano, numa perspectiva, segundo a qual, estas verdades implicam-se reciprocamente. Por isso, o arquétipo do cristão é o Cristo. Pois, “a pessoa de Cristo é o lugar onde convergiu, de uma vez por todas, a experiência do homem por Deus e a experiência de Deus pelo homem” (EVDOKIMOV, 2003 p. 61).

No percurso do pensamento de Paul Evdokimov, percebemos que Jesus Cristo é o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano. O desenvolvimento da cristologia deste teólogo ortodoxo funda-se sobre dois pilares principais: o primeiro, é a convicção, rigorosamente ortodoxa da Tradição extraída dos dogmas, de que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. O segundo, é o pano de fundo da filosofia religiosa russa, com acento particular no tema cristológico.

Seguiremos como método a pesquisa bibliográfica das principais obras de Evdokimov, autor que escolhemos para revisitar a teologia patrística. Faremos uma interpretação hermenêutica numa organização sistemática a partir do objeto de nosso estudo: Jesus Cristo como o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano. Trata-se, portanto, de mergulhar não tanto num discurso especulativo, mas numa contemplação ativa do mistério divino e humano, sem confusão.

Nosso itinerário consiste em primeiro apresentar, brevemente, a vida e a obra de Paul Evdokimov para em seguida, com ele, revisitar a teologia patrística no que se refere à encarnação e a deificação do ser humano a fim de compreendermos em que sentido Jesus Cristo é o lugar onde se revela e acontecem esses dois mistérios: divino e humano. Reportando-se a Máximo, o Confessor, (580-662), Evdokimov afirma que “a humanização de Deus e a deificação do ser humano são eventos correlativos. [...] Decifra-se a verdade do ser humano, falando-se não apenas de Deus ou apenas do homem, mas do Deus-Homem” (EVDOKIMOV, 1970, p. 25).

1 A vida e a obra de Paul Evdokimov

1.1 A vida de Paul Evdokimov

Paul Nicolaïevitch Evdokimov nasceu aos 02 de agosto de 1901, em São Petersburgo, na Rússia. Era filho de um oficial, o coronel Evdokimov, homem do dever, da bondade e do sacrifício. O cel. Evdokimov foi assassinado em 1907, por um soldado de convicções revolucionárias. A lembrança do pai e esta experiência do mal marcam o menino Evdokimov e influenciam o futuro teólogo em sua reflexão. Nela estarão presentes, de alguma forma, o amor sacrificial do Pai bem como o seu sorriso. Sua mãe era da mais antiga aristocracia. Era uma mulher de grande fé e nesta fé profunda ela o educou. Por isso, para Evdokimov, a fé veio a ser como o ar que ele respirava, a atmosfera de seu sentir e de seu pensar.

Evdokimov teve uma infância e juventude conturbadas por pressões políticas. Em 1923 ele chega à França e ingressa no curso de Filosofia, na Sorbonne. É o período de seu exílio que será vivido à luz de sua experiência de fé. Em 1924, um grupo de teólogos e pensadores religiosos russos funda, em Paris, o Instituto São Sérgio, que terá como primeiro reitor o Pe. Sérgio Boulgakov (1871-1944)². Foram anos de profundos encontros, sobretudo com o filósofo Nicolas Berdiaev (1874-1948)³ e com o Pe. Boulgakov. Estes marcarão o

² Pe. Sérgio Boulgakov permaneceu ateu até a idade de trinta anos. Sob a influência de Soloviev e de seu mestre, o Pe. Paul Florensky, Boulgakov passa do marxismo ao idealismo da filosofia alemã e desta à Ortodoxia. Foi ordenado padre em 1918 e exilado pela União Soviética, em 1922. Foi professor de teologia dogmática, no Instituto Saint-Serge, em Paris, desde 1924 até sua morte.

³ Nicolas Berdiaev, desconhecido pelos filósofos e criticado pelos teólogos, recebeu o título de pensador, num sentido pejorativo. Sua filosofia, pautada na criatividade, devido à liberdade individual, teve como característica um cristianismo existencialista. O tema central de seu pensamento é a antropologia construída à maneira de uma imensa cristologia do ser humano, enraizada na fórmula dogmática de Calcedônia. “A

pensar de nosso autor. Teólogo e filósofo, Paul Evdokimov permanece leigo. Casou-se e teve dois filhos: Nina e Michel.

Na França, exilado, Evdokimov vive o seu sacerdócio laical a serviço da Igreja e dos que sofrem também como refugiados e explorados. Nesta experiência de sofrimento, ele reconhece na “fraternidade de crucificados”, o rosto sofredor de Deus, o Cristo. E aí ele decifra a vocação do sacerdócio universal sendo solidário com os outros num amor ativo que o leva a reconhecer em todo rosto humano o ícone vivo do Cristo. Toda essa experiência marcará profundamente suas obras e seu ser teólogo. Foi um grande colaborador do diálogo ecumênico. Participou da terceira sessão do Concílio Vaticano II, na discussão sobre o Esquema XIII, *sobre a Igreja e o mundo*. Nesta discussão, Evdokimov contribuiu na reflexão falando da transfiguração do mundo, pelo poder do Espírito Santo.

Evdokimov faleceu aos 16 de setembro de 1970, em Meudon. Deixou alguns livros e artigos publicados. Outros foram publicados após sua morte, tais como: *La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe* e *L'amour fou de Dieu*. Recentemente foram publicados dois livros de sua autoria: *La vie spirituelle dans la ville*. Paris: Cerf, 2008 e *Une vision orthodoxe de la théologie morale: Dieu dans la vie des hommes*. Paris: Cerf, 2009.

1.2 A obra de Paul Evdokimov

A vida e as obras de Evdokimov caminham unidas, de tal forma que o levam ao mesmo ideal da reflexão e da contemplação da religião ortodoxa. Para Evdokimov, a teologia é inseparável da liturgia. O amor é ativo. A teologia é uma linguagem da inteligência e uma linguagem eclesial, um pensamento em comunhão. Sua obra, na qual teologia e espiritualidade são inseparáveis, é herdeira da filosofia religiosa russa e da síntese neopatrística. Ela aborda múltiplas áreas da teologia cristã numa tentativa de diálogo com a cultura moderna, sublinhando a misteriosa presença do Espírito Santo.

Evdokimov não se destaca por uma especialização, seu pensamento versa sobre diversas áreas da teologia. Citemos algumas: ele refletiu sobre a doutrina sobre Deus, a graça, a pneumatologia, a sacramentária, a antropologia cristã, a vida cristã que para ele coincide com a vida mística, sobre a espiritualidade do matrimônio, ecumenismo. Além das

deiformidade do homem, criado à imagem de Deus, encontra-se na Encarnação. A humanidade do Cristo revela a estrutura teândrica da natureza humana” (EVDOKIMOV, 1970, p. 167).

funções de pesquisador e professor de teologia, Evdokimov exerceu funções de cunho social e pastoral no intuito de testemunhar sua fé.

Em suas obras encontramos a busca insaciável da verdade sobre Deus nos meandros da história e, conseqüentemente, da verdade sobre o ser humano nas vicissitudes da vida. Para Evdokimov ao *Deus absconditus* corresponde sua imagem, o *homo absconditus* (EVDOKIMOV, 1967, p. 11). Portanto, é uma revelação do mistério que, por isso mesmo, não se esgota, mas nos convida à contemplação. Segundo Evdokimov, na doutrina dos Padres sobre a deificação, a base escriturística é tríplice: a criação do homem à imagem de Deus; a adoção filial e a imitação de Deus e do Cristo por meio do seguimento a Jesus Cristo (EVDOKIMOV, 1959, p. 94). Por isso, somos convidados a mergulhar no mistério da encarnação e, ao mesmo tempo, no mistério da criação do ser humano para compreendermos, o quanto isso seja possível, que em Cristo se dá a humanização de Deus e a deificação do ser humano.

2 O mistério da encarnação e da criação do ser humano

Atanásio (293-373), partindo da concepção de Irineu (130-202), Clemente de Alexandria (150-215) e de Orígenes (185-254) sobre o mistério da encarnação, formula o adágio patristico: “**o Verbo se fez homem para que o homem se tornasse deus**” (PG 25,192b). Para Atanásio, o Verbo é a imagem perfeita do Pai, pelo qual Deus criara tudo (Cl 1,15-16) e que agora recria a humanidade restaurando nela a imagem ofuscada pela queda. Só a verdadeira Imagem pode refazer a imagem que se aniquilou no ser humano (SANTO ATANÁSIO, 2010, p. 143). Atanásio afirmará que, de fato, o Verbo era verdadeiro Deus e, ao assumir a carne, ele é também verdadeiro Homem, por isso, desta perfeita união, é possível a deificação do ser humano, pois o Verbo assumiu a humanidade em sua totalidade. Neste sentido, Evdokimov insistirá sobre a característica ontológica da participação no divino por meio da imagem.

A imagem é constitutiva ao ponto que “criação” significa “participação”: o homem é criado como um ser participante, predestinado em sua estrutura mesma para a iluminação de seu *noûs*, o que lhe confere a faculdade inata da teognose, do conhecimento de Deus (EVDOKIMOV, 1967 p. 33).

Evdokimov, seguindo a perspectiva patrística, concebe o processo da deificação do ser humano a partir da noção bíblica da *imago Dei*. Na concepção bíblica, o ser humano foi criado “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26), criado **deiforme**. Na encarnação, Deus revela-se **homoforme**, assume a natureza humana. Segundo Evdokimov, o querigma antropológico dos Padres proclama que a *imago Dei* é a expressão mais profunda do ser humano, não como uma ideia reguladora, mas como princípio constitutivo de seu ser que o predestina, ontologicamente, à *theōsis* (EVDOKIMOV, 1959, p. 78).

Em sua genuinidade, esta imagem é o Cristo que os Padres chamam de o Arquétipo divino-humano. No momento da encarnação, Cristo, *imagem do Deus invisível* (Cl 1,15), não procura a forma angélica ou astral; e não somente adapta-se à forma humana, mas, segundo os Padres, Deus, ao criar o homem, fixava o olhar de seu pensamento no Cristo-protótipo. Cristo, “efígie do Pai”, Cristo *Ecce homo* reúne em si a imagem de Deus e a imagem do homem. [...] Deus encarna-se, assim, em seu ícone vivo: Deus não está fora de seu contexto ambiental, o homem é a face humana de Deus. (EVDOKIMOV, 1986, p. 67).

Neste sentido, nosso autor percebe que tanto o anseio divino como o anseio humano culmina-se em direção ao Cristo histórico em quem Deus e o ser humano se contemplam como num espelho e se reconhecem. Cristo é a imagem que revela Deus e, ao mesmo tempo, revela o ser humano criado à imagem. Segundo Evdokimov entre os Padres da Igreja, não encontramos coerência perfeita no que diz respeito ao tema da imagem. A riqueza de seu conteúdo permite vê-la nas diferentes faculdades do espírito humano sem por isto esgotá-la.

Evdokimov para falar do ser humano à imagem de Deus reporta-se, sobretudo aos Padres Capadócijs. Basílio de Cesareia (330-379) diz que no ato da criação recebemos a graça de sermos imagem de Deus e que, a semelhança se dá pela nossa adesão a Jesus Cristo, na prática do bem (SC 160, 16-17). Em Gregório de Nissa, encontramos uma reflexão sobre o ser humano na totalidade da criação⁴. O ser humano vem por último como o cume do ato criador, ou seja, coroamento de uma progressão. Ele recebe do Criador a missão de “**dominar**” o universo (Gn 1, 26b), ou seja, é convocado para representar Deus na criação, participando do senhorio divino sobre ela. Nisto reside a abertura transcendental do ser

⁴ Não encontramos um sistema antropológico no pensamento dos Padres, salvo em Gregório de Nissa, que escreveu um tratado intitulado *De hominis opificio*. Contudo, quando os Padres falam sobre Deus referem-se constantemente ao ser humano sob o prisma de sua criação à imagem de Deus. O texto que utilizaremos de referência, para as nossas citações a respeito do ser humano na totalidade da criação, será: GRÉGOIRE DE NYSSA. *La création de l'homme*. Trad. Jean Laplace. Paris: Cerf, 1943. (Sources Chrétiennes, 6). p. 92-98. Usaremos a sigla CH para nos referir a esta obra.

humano. A dignidade humana não está no fato do homem ser um microcosmo, imagem do macrocosmo, do universo, como pensavam os filósofos, mas em ter sido criado à imagem do Criador (CH, p. 39). Gregório Nazianzeno (330-390) desenvolve outro aspecto desta afirmação do ser humano criado à imagem de Deus: “em minha condição de pó, estou preso à vida deste mundo, mas sendo também uma parcela divina, trago dentro de mim o desejo da vida futura” (EVDOKIMOV, 1986, p. 68).

A imagem consiste em se ter a plenitude de todos os bens e não em ser igual ao Criador. Permanece a diferença entre Deus e o ser humano⁵: Ele possui seu ser eternamente, o ser humano possui o seu ser pela criação. Em nossa condição humana, carregamos traços de nosso Criador. “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila” (2Cor 4,7). E ainda, segundo Evdokimov, Gregório de Nissa afirma que o ser humano só é humano “quando movido pelo Espírito Santo, quando é ‘imagem e semelhante’” (EVDOKIMOV, 1959, p. 85).

O tema da imagem e semelhança possui uma riqueza imensa. Embora os Padres contemplem o seu conteúdo na diversidade, Evdokimov afirma que eles são unânimes em proclamar que a imagem é o princípio constitutivo do ser humano e não mera ideia reguladora ou instrumental (EVDOKIMOV, 1959, p. 78). O ser “à imagem” é o fundamento da antropologia oriental e remonta ao estado edênico do ser humano, ou seja, seu destino primeiro antes da queda. É justamente a destinação primeira que, para os Padres, define o ser humano. Isto sem negar a existência da queda, mas reforçando, pelo viés escatológico, que a condição da criação do ser humano à imagem de Deus é que o conduz ao fim para o qual ele foi criado: comunhão com Deus, ou seja, sua deificação. Evdokimov reportando-se a Gregório de Nissa afirma que

“o homem é aparentado com Deus”, *deiforme* em sua natureza, o que o predestina a *theōsis*, deificação, comunhão a mais íntima com Deus. Entre Deus e o homem deificado, a diferença é esta: “O divino é increado, enquanto que o homem existe pela criação”. Sobre o plano universal, em função da *imago*, o cristianismo define-se: “imitação da natureza de Deus” (EVDOKIMOV, 1967, p. 33).

Embora tenha recebido essa graça do ser à imagem, o ser humano experimentou o drama da queda. Este, por sua vez, não define o sentido último da existência humana, que

⁵ Para Gregório de Nissa, o que distingue radicalmente Deus e o ser humano é a **mutabilidade** no ser humano (*treptos*) e a **imutabilidade** em Deus (*atreptos*).

permanece o mesmo do ato criador: participar, na comunhão, da vida divina (cf. 2Pd 1,4). Por isso, afirma nosso autor, que “nenhum mal poderá apagar o mistério inicial no ser humano, porque nada existe que possa aniquilar nele o cunho indelével de Deus” (EVDOKIMOV, 1986, p. 84). A verdade do ser humano é anterior à sua duplicidade e, desde que ele foi enxertado em Cristo, é sua verdade inicial que é determinante em seu destino.

Segundo Evdokimov, com a queda a imagem é reduzida ao “silêncio ontológico”. Ela não é perdida, nem destruída, mas permanece inoperante. Necessita de ser restabelecida. A queda faz do ser humano um ser enfermo, patológico. Por isso “Cristo *re-toma* o que foi desviado e interrompido pela queda” (EVDOKIMOV, 1959, p. 83). Pois, para os Padres, Cristo Primogênito de toda criação (Cl 1,15) é a imagem de Deus e o ser humano é criado à imagem do Cristo (Gn 1,26-27), ou seja, ele é **a imagem da Imagem**. Deus esculpia o ser humano, olhando em sua Sabedoria a humanidade celeste de Cristo (cf. Cl 1,15; 1Cor 15,47; Jo 3,13). Com a queda a imagem no ser humano ficou enfraquecida, reafirmamos, mas em nada modificou o projeto inicial da encarnação (cf. EVDOKIMOV, 1986, p. 136) e esta revelou o lugar da comunhão e participação do ser humano com Deus.

2.1 O Verbo encarnado: lugar da comunhão do divino com o humano

Segundo Evdokimov, em Cristo a natureza humana é reparada, a semelhança é restabelecida e assim a natureza inicial é restaurada (cf. EVDOKIMOV, 1959, p. 19). Nesta restauração vê-se a possibilidade do cumprimento da vocação do ser humano chamado à comunhão com Deus. “Em Cristo, o divino une-se ao humano, e o ponto de comunhão é a pessoa divina do Verbo” (EVDOKIMOV, 1989, p. 59). Cristo e o ser humano são teândricos (EVDOKIMOV, 1944, p. 142). O teandrismo consiste no equilíbrio que coloca as bases do sinergismo entre o agir divino e o agir humano. Desta forma, preserva-se a condição de cada um, embora se estabeleça uma real comunhão, participação um na vida do outro.

O dogma do IV Concílio ecumênico realizado em Calcedônia, 451, ajuda a compreender não só que em Cristo há duas naturezas distintas em uma única Pessoa, mas também nos dá base para compreender que na deificação somos unidos numa comunhão com Deus sem confusão. Para os cristãos, Jesus Cristo é o lugar no qual se dá o teandrismo, pois na encarnação o Verbo de Deus assume a carne humana e torna-se Deus-Homem. A

partir de então, pode-se falar da humanização de Deus e da deificação do ser humano, visto que a encarnação implica este último grau de comunhão.

Cristo é o lugar da humanização de Deus. A humanização de Deus tem a ver com a salvação do ser humano. Do ponto de vista cristão, a salvação é a realização do sentido da vida humana (Jo 10,10b). É o cumprimento da vida, isto é, que ela chegue à plenitude, realização da criação (Ef 1, 3-6). A humanização de Deus, na encarnação do Verbo, abre-nos a possibilidade de uma participação efetiva na comunhão da vida divina. Por isso, seguindo a reflexão dos Padres, para Evdokimov a deificação consiste na **crístificação** do ser humano.

O Espírito, dom de Deus, tende a reproduzir em nós a imagem do Filho, fazendo em nós o que fez em Jesus. É o dom desse Espírito que nos abre a possibilidade do seguimento e da realização de nossa humanidade em plenitude, de nossa deificação. Considerar a vida de Jesus é uma busca de “sentir-se com Ele”, que é o único caminho (Jo 14,6) para encontrarmos o rosto do Pai, já que Jesus Cristo é, nos limites humanos, a epifania da divindade (Col 1,19; 2,9). E a graça não é outra coisa senão o dom de Deus por excelência, isto é, o próprio Deus feito nossa existência. A graça é “o Espírito que habita em nós” (Rm 5,5; Tg 4,5; At 5,32).

A graça da comunhão com Deus é elemento essencial do ser humano. E toda harmonia deste depende de sua relação com Deus. O pecado rompe essa harmonia. Porém é a destinação primeira que pesa sobre o ser humano. Tal destinação é definida, segundo Evdokimov, a partir da afirmação de Basílio de que “o homem é uma criatura que recebeu a ordem de tornar-se Deus” (EVDOKIMOV, 1986, p. 71). Na oferta inicial que Deus faz de sua graça está o decisivo da doutrina do estado originário. Não quer dizer um “estado de ouro”. Não é algo passado, estagnado. Ele acontece na urdidura do drama humano do qual Cristo participou e, com sua vida singular, em seu mistério pascal, mostrou-nos o modo de viver este drama. Na humanização de Deus, no Verbo encarnado, descobrimos que o ser humano é recriado de forma admirável, tornando-se então uma nova criatura.

2.2 A doutrina do Deus-Homem: arquétipo da nova criatura

Por que Deus se fez homem? Para Evdokimov, a profunda razão da encarnação vem do desejo de Deus tornar-se homem para realizar sua “teofania” (cf. EVDOKIMOV, 1967, p. 06) e para que o ser humano se torne participante da vida divina (2Pd 1,4), pela graça. A finalidade da encarnação é a deificação. Esta constitui a plenitude do humano ao introduzi-lo na vida divina, pois só em Deus o humano é verdadeiramente humano. Portanto, a deificação não esvazia o humano, ao contrário, o plenifica. Nesta linha de pensamento *evdokimoviana*, só é possível ler a criação a partir do Deus-Homem. O próprio universo torna-se plenamente inteligível na encarnação, pois tudo o que foi feito, foi feito por Cristo, em Cristo e é por Ele que tudo subsiste (cf. Cl 1,15-17).

A insistência do Oriente explicita Evdokimov, recai sobre a nova criatura na qual somos transformados por meio de uma nova existência, segundo o modo divino (cf. EVDOKIMOV, 1959, p. 18). Trata-se do nascer de novo (Jo 3,3.5), nascer em Cristo, pois foi em Cristo que Deus Pai nos escolheu para sermos seus filhos adotivos, santos e irrepreensíveis diante de seu amor (cf. Ef 1,3-5). Por isso, em Cristo, somos novas criaturas. Ele é o arquétipo segundo o qual o ser humano é criado e recriado. Orígenes afirma que a “imagem de Deus” é seu Filho único, enquanto que o ser humano é uma criatura feita “à imagem” de Deus (PG 42, 341c). Cristo é o novo Adão que recapitula (cf. Cl 1,16s) e integra em si todo o criado. Ele é o arquétipo daquilo que somos chamados a ser: imagem de Deus, filhos, no Filho, pelo Espírito.

O Arquétipo representa o conteúdo ontológico do “à imagem”. Pois, na encarnação, Cristo reúne em si a imagem de Deus e a imagem do ser humano. O princípio ontológico do ser humano encontra-se no seu ser em Cristo e não em seu ser biológico. Deus é um princípio interior ao ser humano e não exterior. A verdade ontológica do ser humano encontra-se no seu Arquétipo, que é o Cristo.

Para Evdokimov o ser humano não é só ordenado moralmente para o divino, mas ele é “da raça divina”, como o diz São Paulo (At 17,29). Desta forma a meta da encarnação será vista pelo povo russo, segundo nosso autor, como o restabelecimento do vínculo de amor entre Deus e o ser humano. Do lado de Deus, ela é para que o Pai encontre todos os seres humanos como seus filhos, no seu Filho unigênito. Do lado humano, ela é o exemplo vivo do Cristo, que suscita a sede humana de Deus, do Amor crucificado (cf. EVDOKIMOV, 1970, p. 128). Nesse intuito, Evdokimov evoca o metropolita Antão Khrapovitsky (1864-

934)⁶, para afirmar que apenas Deus, em Cristo, poderia amar todo ser humano e, apenas o Humano, em Cristo, consubstancial a todo gênero humano, poderia santificar, ontologicamente, todo ser humano. Por isso, segundo Evdokimov, Nicolas Berdiaev (1874-1948) vê na segunda Pessoa da Trindade, o Filho, o amor ilimitado que tem em si a conjunção de dois destinos: o da história da vida divina e o da vida humana no mundo (BERDIAEV, 1979, p. 53).

3 À guisa de conclusão

Segundo Evdokimov, “os dogmas não focalizam as ideias, mas as realidades divinas e delas desenham um ‘ícone’ verbal, apreendem a ‘palavra interior’, tanto quanto o ícone apreende a ‘forma interior’” (EVDOKIMOV, 1959, p. 173). As definições dogmáticas dão testemunho de que a fé em Jesus Cristo revela a verdade sobre Deus e sobre o ser humano, bem como a relação que se estabelece entre o divino e o humano.

Os filósofos russos dão testemunho de que a essência do cristianismo é a Pessoa viva do Deus-Homem. Nesta Pessoa faz-se não uma especulação acerca da divindade, mas um verdadeiro encontro do ser humano com Deus. Por isso, a cristologia destes filósofos abre-se numa imensa perspectiva sobre o conhecimento total ou conhecimento-vida.

No Verbo de Deus feito carne, conforme nos recorda a *Sacrosanctum Concilium* n. 5, o instrumento da nossa salvação foi a Humanidade de Jesus: corpo e alma, na unidade da pessoa do Verbo. Esta humanidade é o único caminho para a salvação dos seres humanos e, ao mesmo tempo, é o meio insubstituível para nos unir com Deus (cf. Jo 6,14). Daí o sentido de que o Deus-Homem seja o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano, porque é no Verbo encarnado que se dá a plena comunhão do divino com o humano, sem confusão, nem mistura.

A humanização de Deus, na encarnação de Jesus, abre-nos a possibilidade de uma participação efetiva na comunhão da vida divina, a *theōsis*. Pela ação do Espírito de Jesus, cada cristão, ao ser incorporado ao Corpo de Jesus, segue a dinâmica da conformação: tornar-

⁶ O metropolita Antão Khrapovitsky tem um papel muito importante na vida da Igreja como bispo e teólogo. Com ele, tem-se o desenvolvimento de uma ética pautada na liberdade humana, que suscita sujeitos responsáveis dos atos morais, munidos pelo amor que conduz à unidade. Ele ressalta, na dupla consubstancialidade do Cristo ao Pai e aos seres humanos, a imanência de Deus no mundo, que condiciona e torna possível e real a vida humana em Deus.

se imagem do Cristo, isto é, ser filho, no Filho, pelo Espírito. Nesse dinamismo se dá a nossa salvação, deificação, pois Cristo recapitula em si todo o projeto salvífico de Deus. Pela *kenosis* do Verbo, dá-se a elevação daquilo que é humano. Essa *synkatabasis* é a implicação da divinização de tudo que é humano em Cristo. É n'Ele e por Ele, que o ser humano é deificado e participa da vida divina. Para Evdokimov, inseridos no Corpo de Cristo, a imagem torna-se operante e no seguimento a Ele nos tornamos semelhantes. É o processo da deificação. "Deus se humaniza e o homem é deificado" (EVDOKIMOV, 1959, p. 94).

Bibliografia

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERDIAEV, Nicolas. *El sentido de la historia*: experiência de la filosofía del destino humano. Madrid: Encuentro, 1979.

EVDOKIMOV, Paul. L'Incarnation. *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, v. 19, p.131-144, 1944.

_____. *L'Orthodoxie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.

_____. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. l'enseignement patristique liturgique et iconographique. Lyon: Xavier Mappus, 1967.

_____. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris: Cerf, 1970.

_____. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *O sacramento do amor*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Las edades de la vida espiritual*: de los padres del desierto a nuestros días. Salamanca: Sígueme, 2003. (Verdad e imagen, 158).

_____. *Une vision orthodoxe de la théologie morale*: Dieu dans vie des hommes. Paris: Cerf, 2009.

GRÉGOIRE DE NYSSA. *La création de l'homme*. Trad. Jean Laplace. Paris: Cerf, 1943. (Sources Chrétiennes, 6). p. 92-98.

SANTO ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

