



SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA ORIENTAL

ANAIS

v. 1 | n. 1 | 2013

FASBAM

FACULDADE
SÃO BASÍLIO MAGNO

Departamento de
Teologia Oriental

I SIMPÓSIO NACIONAL DE TEOLOGIA ORIENTAL

ANAIS

Volume 1 | Número 1 | 2013

Anais do I Simpósio Nacional de Teologia Oriental
da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno
Curitiba/PR

Anais do I Simpósio Nacional de Teologia Oriental

Publicação da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno – Curitiba/PR.

Redação e Administração

R. Carmelo Rangel, 1200 Seminário

Curitiba/PR 80.440-050

Fone: (41) 3243-9800

E-mail: periodicos@fasbam.edu.br

<https://fasbam.edu.br/>

Diretor: Irineu Letenski

Coordenador do Departamento de Teologia

Oriental: Teodoro Hanicz

Editor Chefe: Irineu Letenski

Editor Adjunto: Rogério Miranda de Almeida

Editor Técnico: Marco Antônio Pensak

Os artigos assinados são de responsabilidade dos autores.

Aceitamos livros para resenhas, reservando-nos a decisão de sua publicação.

Aceitamos permuta com revistas congêneres.

Transcrições e citações são permitidas desde que mencionada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Anais do I Simpósio de Teologia Oriental/ FASBAM – Faculdade São Basílio Magno. – v.1, n.1 (2013). – Curitiba: FASBAM, 2019-.

1. Teologia Oriental – Periódicos. I. FASBAM – Faculdade São Basílio Magno.

CDD: 281

SUMÁRIO / SUMMARY

APRESENTAÇÃO	5
INTRODUÇÃO	9
TEOLOGIA ORIENTAL E CONTEXTOS HODIERNOS	17
Teologia oriental: entre tradição e contextos hodiernos	17
Como entender ortodoxia, catolicismo, unidade, divisão e ruptura: uma visão teológica do conceito “cisma” no cristianismo e na(s) igreja(s)	37
Espírito Santo, Igreja e Ecumenismo na teologia de Pavel Evdokimov	53
A PRESENÇA DAS IGREJAS ORIENTAIS NO BRASIL: AUTO COMPREENSÃO, PERSPECTIVAS E DESAFIOS.....	65
A Igreja greco católica ucraniana.....	65
As Igrejas Ortodoxas no Brasil	69
A presença da Igreja Siríaca de Antioquia no Brasil: autocompreensão, perspectivas e desafios	75
A Igreja greco-melquita católica: martiría e esperança.....	95
ÍCONES BIZANTINOS: IMAGEM E ARTE NAS IGREJAS DE TRADIÇÃO ORIENTAL NO BRASIL	107
Vitrais e ícones: apontamentos de uma tradição iconográfica	107
A tradição e a iconografia do profeta Elias, no ocidente e oriente tardo-antigo e medieval	123

A influência da arte bizantina na obra de Claudio Pastro	139
--	-----

O PENSAMENTO DOS PADRES ORIENTAIS E SUA INFLUÊNCIA NA HISTÓRIA DA TEOLOGIA..... 153

Ideólogo ou testemunha? duas avaliações contemporâneas da pessoa e da obra de Eusébio de Cesaréia	153
Entre a mística e a doutrina institucionalizada: em busca da experiência do oriente	181
A contraposição entre natureza e pessoa na teologia trinitária oriental e ocidental, segundo Paul Evdokimov.....	197
A tríplice beleza em Paul Evdokimov: sofîânica, desfigurada, transfigurada ..	203
O desejo de ver a Deus: influência do itinerário espiritual de Gregório de Nissa no pensamento de Guilherme de Saint-Thierry	219
Jesus Cristo: lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano...	233
O silêncio na experiência mística à luz do de Paul Evdokimov	247

HISTÓRIA, RELIGIOSIDADE, ETNICIDADE, ECUMENISMO E VOCABULÁRIO LITÚRGICO..... 255

Religiosidade e identidade: os ucranianos da colônia Legru	255
Ocidente do Oriente	275
Em torno do vocabulário da liturgia bizantina.....	289
As relações ecumênicas da Igreja católica com as Igrejas ortodoxas – relatório do diálogo teológico em busca da unidade	301

APRESENTAÇÃO / *PRESENTATION*

Nos dias 27 e 28 de agosto de 2013, em Curitiba, realizou-se o I Simpósio Nacional de Teologia Oriental nas dependências da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno. O tema do Simpósio foi: *(Re)Descobrimdo as Igrejas Orientais, ortodoxas e católicas no Brasil*. Em meio à diversidade e pluralidade cristã brasileira, as Igrejas orientais, com suas tradições, liturgias, teologias e ritos, apresentam facetas diferentes de um mundo oriental plural, variegado e diferente que se acha ainda bastante *escondido*, e mesmo *desconhecido*, dos meios intelectuais brasileiros e dos crentes em geral.

Foi, portanto, desejo dos organizadores (Professores Teodoro Hanicz e Rogério Miranda de Almeida), como também dos participantes do I Simpósio, oferecer aos membros das Igrejas Orientais, e também à comunidade teológica do Brasil, a publicação das reflexões feitas no evento em forma de anais. Sabe-se, com efeito, que em plena era da informatização, os anais ainda se mostram como o registro mais duradouro para transmitir e perpetuar uma mensagem para as gerações futuras. Foi, pois, com este intuito que nos empenhamos em reunir nesta obra os textos das conferências e dos trabalhos apresentados nos grupos de trabalho (GTs).

Razões e objetivos para um Simpósio de Teologia Oriental no Brasil

A presença de Igrejas cristãs de tradição oriental é significativa no Brasil, principalmente na região Sul, Sudeste e Centro-Oeste. São Igrejas que acompanharam as imigrações da Europa e do Oriente Médio no final do século XIX e início do século XX. Como elas vieram para prestar serviços pastorais a grupos étnicos específicos, por muito tempo permaneceram desconhecidas e, em muitos casos, vistas com certa desconfiança pelo catolicismo brasileiro. O Concílio Vaticano II, por meio das discussões em torno do ecumenismo e do diálogo com o mundo ortodoxo, despertou também o interesse do Ocidente católico para melhor conhecer as raízes do cristianismo e das tradições conservadas pelas Igrejas do Oriente. Isso repercutiu também no Brasil. De um lado,

embora ainda a passos lentos, na fase pós-conciliar, as academias de teologia começaram a mostrar um maior interesse pela teologia oriental e passaram também a conhecer com mais profundidade a realidade das Igrejas Orientais presentes em nosso país. De outro lado, os fiéis membros dessas Igrejas encontraram motivação e segurança para dialogar entre si e com a realidade cristã brasileira. Certo, os tempos atuais vêm mostrando que o interesse pelo estudo das tradições e da teologia oriental está crescendo, mas a relação entre as Igrejas, tanto católicas quanto ortodoxas, no sentido de melhor conhecer-se, dialogar e criar instrumentos para partilhar suas riquezas eclesiológicas, teológicas e litúrgicas com a teologia brasileira parece estar estagnada. Portanto, há uma clara necessidade de se criar um maior círculo de relações entre elas e um ambiente para debates, estudos e divulgação de seu patrimônio teológico comum e, ao mesmo tempo, diferente e variado.

A segunda razão está ligada aos interesses do Pontifício Instituto Oriental de Roma voltados para as Igrejas Orientais no Brasil. O Instituto considera que agora é o momento oportuno para começar um trabalho de ajuda às Igrejas Orientais no Brasil, e isto porque elas têm muito a oferecer à teologia e à espiritualidade dos brasileiros em geral e à teologia católica do Brasil no plano acadêmico e pastoral. Eis a razão pela qual é preciso e oportuno motivar pessoas, estudantes de teologia e outros interessados nestas áreas para que comecem, prossigam ou aprofundem seus estudos no Pontifício Instituto Oriental.

A terceira razão tem a ver com o pujante e complexo mundo religioso brasileiro e, por conseguinte, com seus aspectos positivos, negativos e nem sempre claros. Diariamente surgem igrejas ou grupos religiosos que tomam de empréstimo suas denominações às Igrejas Orientais tradicionais mas que não têm nenhum vínculo com elas e, portanto, não estão sob a jurisdição dos patriarcados orientais ortodoxos ou católicos. Este mundo religioso complexo, na maioria das vezes, confunde o povo em relação à oferta de bens de salvação.

Foram, pois, estas as razões que suscitaram os objetivos do I Simpósio Nacional de Teologia Oriental: reunir teólogos, estudiosos e interessados na pesquisa da teologia oriental; divulgar as riquezas do cristianismo oriental; criar um ambiente para debate e estudo das Igrejas orientais presentes no Brasil; colocar em evidência a presença e a importância das Igrejas orientais e da teologia oriental no Brasil; discutir a possibilidade de organizar um núcleo de estudos orientais no Brasil.

O conteúdo dos anais: textos das conferências e dos grupos de trabalho

Os anais contêm as reflexões das conferências e dos trabalhos apresentados nos grupos de pesquisa. Os temas estão organizados em cinco blocos, de acordo com a proposta do programa do Simpósio, precedidos de um texto introdutório sobre as Igrejas Orientais, sua origem, seu desenvolvimento histórico e sua presença no Brasil. A Introdução é de autoria do estudioso e pesquisador Padre Soter Schiller.

O primeiro bloco, *“Teologia Oriental e contextos hodiernos”*, reúne as reflexões de três conferências que tinham por objetivo trazer à tona alguns problemas da Teologia Oriental e do cristianismo no mundo de hoje. Padre Massimo Pampaloni falou sobre *“Teologia Oriental: entre tradição e contextos hodiernos”*. Padre Paulo Augusto Tamanini discorreu sobre *“Como entender ortodoxia, catolicismo, unidade, divisão e ruptura: uma visão teológica do conceito “cisma” no cristianismo e nas Igrejas”*. Dom Volodemer Koubetch falou sobre *“Espírito Santo, Igreja e ecumenismo na Teologia de Pavel Evdokimov”*.

O segundo bloco, *“A presença das Igrejas Orientais no Brasil: auto compreensão, perspectivas e desafios”*, agrupa as reflexões da mesa redonda. Este bloco reúne quatro conferências sobre quatro Igrejas orientais de diferentes tradições. *“A Igreja greco-católica ucraniana”*, dom Volodemer Koubetch; *“As Igrejas ortodoxas no Brasil”*, padre Paulo Augusto Tamanini; *“A presença da Igreja ortodoxa siríaca de Antioquia no Brasil”*, padre Celso Kallarari; *“A Igreja greco-melquita católica”*, Rev. Arquimandrita Theodoro.

No terceiro bloco, *“Ícones bizantinos: imagem e arte nas Igrejas de tradição oriental no Brasil”*, se acham as reflexões dos trabalhos apresentados no Simpósio. Coordenado pelo padre Paulo Augusto Tamanini, reúne reflexões sobre a imagem iconográfica que vão além de uma abordagem simplesmente estética, ou seja, ela é também portadora de conteúdo e ensinamento religioso: *“Vitrais e ícones: apontamentos de uma tradição iconográfica”*, Elias Feitosa de Amorim; *“A tradição e a iconografia do profeta Elias no Ocidente e Oriente tardo-antigo e medieval”*, Frei Tiago Correa da Silva; *“A influência da arte bizantina na obra de Claudio Pastro”*, Wilma Steagall Tommaso.

O quarto bloco, *“O pensamento dos padres orientais e sua influência na história da Teologia”*, traz as reflexões de sete trabalhos apresentados por pesquisadores interessados em questões orientais. Coordenado pelo Professor Rogério Miranda de

Almeida, reúne trabalhos que analisam a importância do pensamento dos padres orientais na história e no desenvolvimento da teologia: “Ideólogo ou testemunha? duas avaliações contemporâneas da pessoa e da obra de Eusébio de Cesareia”, Alfredo Bronzato da Costa Cruz; “Entre a mística e a doutrina institucionalizada: em busca da experiência do Oriente”, Azize Maria Yared de Medeiros; “A contraposição entre natureza e pessoa na teologia trinitária oriental e ocidental, segundo Paul Evdokimov”, Fabrício Veliq Barbosa; “A tríplice beleza em Paul Evdokimov: sofiânica, desfigurada, transfigurada”, Getúlio Antonio Bertelli; “O desejo de ver a Deus: influência do itinerário espiritual de Gregório de Nissa no pensamento de Guilherme de Saint-Thierry”, Karina Andreia Pereira Garcia Coleta; “Jesus Cristo: lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano”, Rosana Araujo Viveiros; “O silêncio na experiência mística à luz do pensamento de Paul Evdokimov”, Natalino Guilherme de Souza e Luciana Cangussu Prates.

O quinto e último bloco, “*História, religiosidade e identidade, ecumenismo e vocabulário litúrgico*”, é uma miscelânea de quatro textos sobre religiosidade e identidade, história, vocabulário da liturgia bizantina e relações ecumênicas apresentados nos grupos de estudo: “Religiosidade e identidade: os ucranianos da colônia Legru”, Neomir Doopiat Gasperin; “Ocidente do Oriente”, Fábio Lins Leite; “Em torno do vocabulário da liturgia bizantina”, Padre Soter Schiller; “As relações ecumênicas da Igreja católica com as Igrejas ortodoxas: relatório do diálogo teológico em busca da unidade”, Elias Wolff.

A título de conclusão, retomo e adapto algumas ideias do final da conferência do padre Massimo Pampaloni, onde ele fala da necessidade do retorno às raízes da tradição: “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, pode ajudar a recuperar uma verdadeira pluralidade de expressões de uma única fé em Cristo, mesmo por meio de muitos modos de celebrá-lo. O Brasil é terra de Igrejas cristãs na diáspora: despertar essa consciência não pode senão trazer um grande enriquecimento a toda a nação”.

Prof. Dr. Teodoro Hanicz
Coordenador da Comissão Organizadora do
I Simpósio Nacional de Teologia Oriental

INTRODUÇÃO / INTRODUCTION

As Igrejas Orientais formam um dos pulmões pelos quais respira a Igreja de Cristo, conforme a conhecida expressão do Papa João Paulo II. Dizemos “Igrejas Orientais” – essa é a expressão correta – visto que no Oriente cristão encontramos uma pluralidade de comunidades com características próprias que institucionalmente são consideradas Igrejas. O documento do Concílio Vaticano II, *Orientalium Ecclesiarum* as apresenta, pois, como “Igrejas Orientais” e o direito eclesiástico as define como Igrejas *sui iuris*.

Desde o final do século XIX essas Igrejas Orientais foram marcando presença no Brasil acompanhando o fluxo migratório procedente principalmente do Oriente Médio e da Europa oriental. Após mais de um século de presença no nosso país, ainda constituem objeto de dúvidas quanto à sua identidade. Em determinados ambientes a desinformação sobre essas Igrejas é total. Sendo “orientais”, teriam a ver com as religiões do Extremo Oriente? São outras tantas seitas que brotam a todo o instante no nosso fértil território? São essas e outras mais interrogações que pedem os devidos esclarecimentos.

Igrejas Orientais: sua origem

Podemos de antemão afirmar que a própria Igreja de Cristo, como tal, é “oriental” de nascimento. Os fatos narrados no Novo Testamento, as primeiras comunidades cristãs, situam-se geograficamente no “oriente”, isto é, na parte oriental do Império Romano. A noção de “oriental” aplicado à Igreja refere-se, pois, ao território oriental do então gigantesco Império Romano no início da era cristã. O ambiente do Novo Testamento, a Síria-Palestina, Egito, Ásia Menor, Galácia, Éfeso, Corinto, Colossos, Filipos e outras localidades mencionadas inserem-se na geografia do “Oriente”, como Roma o chamava.

A polaridade “Igreja Oriental” – “Igreja Ocidental” foi se consolidando com a divisão administrativa do Império Romano em duas partes levada a termo pelos dois filhos do imperador Teodósio, após a sua morte (395). Surge então o Império Romano do

Oriente, que ficou conhecido como Império Bizantino, com sede em Constantinopla, fundada por Constantino no estreito de Bósforo e que veio a se tornar de decisiva importância para o cristianismo oriental.

Tendo esse ambiente geográfico-político como base, foram se desenvolvendo, ao longo da Antiguidade e da Idade Média, dois mundos eclesiais paralelos, logo pouco propensos a se comunicar. De um lado, no Ocidente, a Igreja latina ou romana, tendo como substrato a cultura e a língua latina e que, cristianizando os bárbaros, desenvolveu-se no sentido de uma razoável unidade eclesial. Já no Oriente, o cristianismo veio a se desenvolver no sentido de uma pluralidade de estruturas eclesiais ou propriamente de uma pluralidade de Igrejas. Embora a cultura grega fosse hegemônica em decorrência da expansão do helenismo no Oriente Médio (e além), havia outras culturas antigas importantes, como a egípcia, a síria, a persa, a armênia, cujos territórios foram cristianizados ainda na era apostólica. Já nos próprios inícios, pois, a fé cristã expandiu-se para fora das fronteiras do Império bizantino, como na Mesopotâmia, Assíria e Pérsia (hoje Iraque e Irã), Armênia, chegando posteriormente até à Índia.

Importantes para o desenvolvimento do cristianismo oriental foi a formação e consolidação de quatro grandes cidades-sedes que se tornaram centros de irradiação doutrinal para todo o Oriente: Antioquia, Alexandria, Jerusalém e Constantinopla – que posteriormente levaram o nome de “patriarcados”. Antioquia e Alexandria, importantes como centros helenistas, foram na primeira Antiguidade as principais fontes de estruturas culturais (liturgia) e teológicas para todas as comunidades eclesiais orientais.

A Igreja de Constantinopla, por ter sido a Igreja do pujante Império Bizantino, exerceu largas influências em seu redor, atraindo para a sua órbita os numerosos povos eslavos, a começar pela Bulgária que lhe era vizinha. A Igreja bizantina legou aos eslavos a sua liturgia e toda estrutura eclesial, às vezes até emprestando-lhes bispos e metropolitas.

No tocante à confissão de fé, as Igrejas Orientais são hoje na sua grande maioria “ortodoxas”, isto é, as que se afastaram da comunhão com a Igreja de Roma no chamado “cisma ortodoxo” (1054). Para efeito de comparação: a totalidade dos cristãos ortodoxos no Oriente soma, em cifras aproximadas, cerca de 125 milhões, ao passo que os católicos são em torno de 15 milhões. Recorde-se ainda que houve no Oriente, antes do cisma ortodoxo, um primeiro rompimento de comunhão em decorrência do Concílio de Calcedônia (451), que deu origem às Igrejas chamadas “não-calcedonenses” ou “nestorianas” (os assírios “jacobitas” no Iraque e os malabareses na Índia).

Assim, pois, considerando todos esses fatores de caráter histórico, sobretudo o fator liturgia como determinante de um rito, temos o seguinte panorama: as Igrejas Orientais distribuem-se em cinco ramos ou ritos básicos – rito alexandrino, rito antioqueno, rito bizantino, rito caldeu, rito armênio. Em decorrência dos fluxos migratórios e da globalização populacional, esses ritos em grande parte não têm uma distribuição territorial muito definida.

1. **RITO ALEXANDRINO.** Leva seu nome da cidade patriarcal Alexandria no Egito, que era um grande centro helenístico e do judaísmo da diáspora e posteriormente se tornou um importante centro cristão na antiguidade. Engloba dois ritos derivados:

— **Rito copta:** congrega os cristãos do Egito. A Igreja do Egito usa uma língua litúrgica própria, o copto, com o seu alfabeto derivado do grego.

— **Rito etíope:** reúne os cristãos da Etiópia, estendendo-se um pouco ao vizinho Sudão. É a única incursão do cristianismo oriental na África negra.

2. **RITO ANTIOQUENO.** Em paralelo com Alexandria, Antioquia foi uma das mais importantes sedes cristãs da antiguidade, que abrigou uma influente escola catequético-teológica e litúrgica, estendendo essa influência tanto para o leste (Mesopotâmia, Armênia, Índia) como para o oeste (Constantinopla). Inclui os seguintes ritos derivados:

— **Rito siríaco:** adotado na Síria, e também no Líbano, Jordânia e em outros países da região. Leva também a denominação de “sírio-antioqueno” ou simplesmente “antioqueno”.

— **Rito maronita:** adotado predominantemente no Líbano. Destaca-se como o único rito oriental integralmente católico.

— **Rito malancarês:** também chamado de sírio-oriental, presente na Índia (província do Kerala).

3. **RITO BIZANTINO.** É o rito oriental mais importante em termos numéricos e também em influência, visto que era o rito da Igreja de Constantinopla, capital do Império. O rito bizantino representa o fruto da profunda encarnação da fé cristã na cultura grega. Constantinopla levou a fé cristã, moldada em estruturas greco-bizantinas, para os numerosos povos eslavos. No entanto, o extraordinário brilhantismo da Igreja bizantina durou até aproximadamente o ano 1000, seguindo-se um período de crescente decadência,

até o império ruir frente aos turcos otomanos (1453). A Igreja bizantina perdeu, então, a sua liberdade, submetida ao estado otomano.

O legado da Igreja bizantina, entretanto, foi duradouro: os povos eslavos conservaram a rica herança de Constantinopla. Já bem antes da queda do Império, rito bizantino fora adotado nos territórios da Bulgária, Ucrânia, Rússia, Belarus, Eslováquia, Sérvia, Romênia, Geórgia, Albânia, Macedônia... Além dos eslavos, o rito bizantino é seguido hoje na Grécia, no Chipre, existindo comunidades bizantinas em outros países mais (até no Japão!).

Entre os cristãos bizantinos, merece menção o rito **melquita**. A origem da denominação remonta ao Concílio de Calcedônia (451): foram chamados de “melquitas” os cristãos dos patriarcados de Antioquia, Jerusalém e Alexandria que seguiram o imperador (*melek* = rei) no apoio às decisões do Concílio e assim passaram para o rito bizantino. Hoje, os melquitas são os árabes das diversas nacionalidades que seguem o rito bizantino. Encontram-se na Síria, Israel, Jordânia, Egito e em outros países.

Há de se registrar que a maior comunidade católica oriental é a ucraniana, o rito bizantino-ucraniano, que conta com cerca de 5,5 milhões de fiéis.

4. **RITO CALDEU**. Os seus seguidores são também chamados de “cristãos de São Tomé” ou ainda “sírios orientais”. A região da Mesopotâmia, situada fora das fronteiras do Império Romano, fora cristianizada ainda nos primeiros séculos da era cristã. Corresponde hoje aos territórios do Iraque e Irã. A liturgia caldeia leva o nome de “São Tomé”, o apóstolo presumido evangelizador daquelas regiões. Tem ela características muito singulares, com muito elementos de origem semítico-hebraica, visto que o cristianismo expandiu-se principalmente entre as populações judaicas numerosas nessas regiões nos primeiros séculos. Os caldeus católicos possuem patriarcado com sede em Bagdá.

— **Rito malancarês**: pode ser considerado como sub-rito do caldeu. Expandiu-se no sudoeste da Índia, na antiga possessão portuguesa, o Malabar.

Igrejas Orientais no Brasil

Como as Igrejas Orientais estão em grande proporção atreladas ao elemento étnico, a presença e a atuação dos ritos orientais no Brasil acompanhou o fluxo imigratório das regiões natais para cá, que se tornou mais intenso a partir do final do século XIX.

Pelo que consta, uma primeira comunidade de rito oriental foi organizada pelo maronitas com a vinda de um sacerdote do Líbano no ano de 1890. De imediato, ele providenciou a edificação de uma pequena igreja para o culto dos seus fiéis no espaço que ficava onde é hoje o parque Dom Pedro II, na cidade de São Paulo. Com a instalação do parque, a igreja foi demolida.

Já a primeira eparquia oriental instituída no Brasil foi a dos bizantinos-ucranianos (na época, ainda como exarcado), no ano de 1858, com a nomeação do primeiro bispo, D. José Martenetz, OSBM. Comunidades do rito ucraniano, organizadas em paróquias e capelas e existiam desde 1897.

Apesar da escassez de dados informativos, a presença dos cristãos orientais no Brasil se configura da seguinte forma:

a) Os **orientais católicos** contam no Brasil com quatro dioceses-eparquias, ressaltando que as dioceses orientais são sempre pessoais, não restritas a um determinado território.

Eparquia São João Batista

Rito bizantino-ucraniano católico, desde 1958 até 1971, como exarcado.

Rua Maranhão – Curitiba-PR

E-mail: www.eparquiaucraniana.com.br

A eparquia ucraniana conta com 26 paróquias e cerca de 200 comunidades que integram essas paróquias, distribuídas principalmente nos estados do Paraná e Santa Catarina.

Eparquia Nossa Senhora do Líbano

Maronita, desde 1962 até 1971, como exarcado.

Rua Tamandaré, 355

Bairro Liberdade – São Paulo-SP

E-mail: www.igrejamaronita.org.br

A eparquia maronita conta com 8 paróquias, distribuídas nas regiões Sudeste e Sul.

Eparquia Nossa Senhora do Paraíso

Bizantino-melquita, desde 1972.

Rua do Paraíso, 21
Bairro Paraíso – São Paulo-SP
E-mail: www.maakaroun.co.cc

A eparquia melquita inclui 7 paróquias, distribuídas na região Sudeste e Nordeste.

Exarcado Armenio São Gregório o Iluminador

Av. Tiradentes, 718
Bairro da Luz – São Paulo-SP.
Desde 1981.

Afora as Igrejas Orientais de confissão católica organizadas em eparquias, existem ainda algumas outras comunidades paroquiais (ou simplesmente comunidades sem estrutura paroquial canônica ainda) católicas de outros ritos, como, por exemplo, dos bizantinos russos e bizantinos gregos.

b) Quanto às Igrejas de **confissão ortodoxa** (e outras não católicas) existem no nosso país algumas eparquias e várias comunidades paroquiais autônomas. Sem a preocupação de citar todas:

Igreja Ortodoxa Ucrâniana

Dependente do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla.
Rua Cândido Hartmann, 1278/1310
Bigorriho – Curitiba-PR
Conta com 16 paróquias e comunidades.

Igreja Ortodoxa do Brasil

Sob jurisdição da Igreja Ortodoxa Autocéfala da Polônia.
Duas eparquias: Rio de Janeiro e Recife, e várias paróquias.

Igreja Ortodoxa Síria

Um arcebisado em Brasília, um bispo em Goiânia; paróquias em 15 estados.

Igreja Ortodoxa Antioquena

De confissão monofisita.

Eparquia em São Paulo.

Igreja Ortodoxa Grega

No Brasil, existem igrejas ortodoxas gregas em São Paulo - na Capital -, Capão Redondo e Cambucí; em Brasília, no Distrito Federal; Em Florianópolis e São José - Santa Catarina; em Curitiba, no Paraná; em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul; na Capital do Rio de Janeiro; Em Vitória, no Espírito Santo e na cidade de Goiânia em Goiás.

Igreja Ortodoxa Sérvia

Três paróquias.

Igreja Apostólica Armênia do Brasil

Arcebisado, com duas igrejas na cidade de São Paulo.

Av. Santos Dumont, 55

Bairro da Luz – São Paulo-SP

O problema que afeta a situação das Igrejas Orientais no Brasil é a falta de dados e informações. A essas alturas, a presença dessas Igrejas aqui já é significativa, constituindo uma marcante parcela da Igreja de Cristo nosso país. Faz falta, porém, um organismo, preferivelmente de ordem interconfessional e ecumênico, que compusesse uma central de informação, visando divulgar e tornar conhecida a identidade e a atuação dessas Igrejas, em integração com a Igreja do Brasil.

Soter Schiller

Referências

A Igreja Ortodoxa no Brasil e no mundo. Disponível em: www.ecclesia.com.br. Acesso em: 11/10/2013.

A Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia. Disponível em: <http://igrejasiria.webnode.com.br/a-igreja-no-brasil/>. Acesso em: 11/10/2013.

ARBEX, Pedro. *A Divina Liturgia explicada e meditada; introdução à liturgia bizantina*. Aparecida: Editora Santuário, 1998.

Endereços de igrejas católicas orientais no Brasil. Disponível em: www.melquita.fateback.com/endereços.html . Acesso em: 11/10/2013.

KHATLAB, Roberto. *As Igrejas Orientais*. São Paulo: Ave Mari, 1997.

LINS, Fabio. *Igrejas Ortodoxas Canônicas no Brasil*. Disponível em: <http://vidaortodoxa.blogspot.com.br/2010/02/>. Acesso em: 11/10/2013.

LOIACONO. *A Igreja Ortodoxa no Brasil*. Revista USP, São Paulo, n.67, 2005, p. 116-131. Disponível em: www.usp.br/revistausp/67/09/. Acesso em: 11/10/2013.

NIN, Manuel. *Las Liturgias Orientales*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2008.

TAFT, Robert. *Beyond East and West*. Roma: Orientalia Christiana, 1997.

TUEINI, Jawarios. *As Igrejas Católicas Orientais*. Disponível em: www.sinaxe.wordpress.com > Acesso em: 11/03/2013.

VRIES, Guglielmo de. *Oriente Cristiano ieri e oggi*. Roma: La Civiltà Cattolica, 1949.

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 Ionergianiana 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 último 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 Evdokimov (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.

Conseqüentemente, 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 mística 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, devemos-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 ovvero 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 *paranoma*, 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 *transportar* 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?”

4 Um olhar sobre a realidade brasileira

³⁹ A tradução que muitos, tanto no passado como infelizmente ainda hoje, dão ao termo siríaco *qnomas* como *hypostasis* foi uma das fontes letais de trágicos equívocos no plano das relações entre as Igrejas. Porque, enquanto na teologia trinitária o termo *qnomas* 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 *qnomas* 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).

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.

COMO ENTENDER ORTODOXIA, CATOLICISMO, UNIDADE, DIVISÃO E RUPTURA: UMA VISÃO TEOLÓGICA DO CONCEITO “CISMA” NO CRISTIANISMO E NA(S) IGREJA(S)

*How to understand Orthodoxy, Catholicism, Unity, Division and Rupture:
A theological view of the concept "schism" in the Christianity and in the Church(es)*

Paulo Augusto Tamanini¹

RESUMO: A presente conferência tem como objetivo, ao elucidar os conceitos de ‘ortodoxia, catolicismo, unidade e cisma’, à luz da Teologia Oriental, transpor para uma hermenêutica contemporânea de ecumenismo, o significado dos conceitos comuns entre as Igrejas Ortodoxas e Católica, em vista da retomada do Diálogo Teológico, iniciado após o *Tomos Agape*, entre os expoentes Oriental e Ocidental da mesma *Ecclesia Universa*.

PALAVRAS-CHAVE: Ortodoxia, Catolicismo, Unidade e Cisma.

ABSTRACT: This conference aims to elucidate the concepts of 'Orthodoxy, Catholicism, unity and schism' in the light of Oriental Theology and transposed into a contemporary hermeneutic of openness and rapprochement between the Catholic and Orthodox Churches, especially given after signing the *Tomos Agape* by exponents of the eastern and western portions of *Ecclesia Universa*.

KEYWORDS: Orthodoxy, Catholicism, Unity and Schism.

¹ Doutorando em História Cultural (UFSC). Mestre em História do Tempo Presente (UDESC). Especialização em História do Brasil (UFSC). Especialização Teologia Oriental (LSM-Grécia). Graduação em Filosofia (FEB). Sacerdote da Arquidiocese Ortodoxa Grega de Buenos Aires e América do Sul (Patriarcado Ecumênico de Constantinopla); Reitor Paroquial da Igreja Ortodoxa Grega, em Florianópolis/SC. E-mail: pe.paulo@terra.com.br

1 Teologia do Oriente e do Ocidente, lugares e saberes; mentalidades e pertencas

No vasto mundo dos saberes e da produção de conhecimento, as generalizações conceituais por vezes explicam, mas podem também embaralhar e confundir a compreensão dos enunciados. Assim, é preciso entender que, da mesma forma que se convencionou chamar de “Igreja Oriental” o conjunto de igrejas cristãs, nascidas em território não-ocidental mas que nele se espalhou, os plurais saberes dogmáticos cristãos orientais que caracterizam diversas escolas teológicas, encontram-se catalogadas naquilo que compreende-se por “Teologia Oriental”. Logo, quando dizemos “Igreja Oriental” ou “Teologia Oriental” queremos contemplar e se referir à multiforme realidade do conhecimento teológico cristão oriental que explicam e legitimam suas igrejas particulares. Como não há uma só igreja Oriental não haverá também uma só teologia oriental.

Assim, em cada Igreja particular do mundo bizantino, grego, eslavo, siríaco ou etíope, unidas ou não entre si, o reconhecimento canônico e a legitimação se dão dentro de uma lógica e uma coerência e que se respaldam em pressupostos teológicos específicos.

Talvez, a existência de várias igrejas particulares e de suas consequentes teologias, somados ao forte sentimento de pertença do lugar de nascimento, expliquem as razões pelas quais por muito tempo foram difíceis e frustradas as tentativas de aproximações entre as Igrejas do Oriente e Ocidente. Paradoxalmente, as diversas discordâncias ou modos diferenciados de se ater sobre determinados assuntos, e por vezes, sem perspectiva de diálogo e de uma defesa previa, auxiliavam a criar mundos particulares numa Igreja que é, em sua natureza e essência, **Universal**.

Porque o Espírito Santo de Deus se presentifica e atua na Igreja de Jesus Cristo, após o Concílio Vaticano II e sobremaneira após a assinatura do TOMOS AGAPE, pelos Papa Paulo VI e Patriarca Athenagora I, expoentes e representantes das porções Ocidental e Oriental da ECCLESIA, possibilitaram que o *aggiornamento* proposto pelo lado latino da Igreja, extrapolasse as barreiras das precisões técnicas das palavras e conceitos teológicos e desse chance à novas hermenêuticas. A nova maneira de se entender a(s) teologia(s) auxiliou perceber e a pensar que os irmãos que não estavam em comunhão entre si, não eram apenas **alteridade**, mas um desafio da fé abraçada a ser superado. Essa nova maneira de enxergar e de interpretar a existência das muitas igrejas particulares credenciou a que alguns conceitos teológicos pudessem se abrir, ser mais abrangentes e que outros fossem criados, capacitando

que os hierarcas pudessem **entender, apreender, escutar e ouvir** as vozes que vinham de um lado como do outro, e poderem assim encontrar condições para o início de um mútuo conhecimento e que levasse a um dialogo.

Ainda que diferenciadas em pareceres, proposições e dogmas era preciso então que, com o intuito de se chegar a dar os primeiros passos de uma aproximação, que as teologias mais que jogarem luzes sobre as diferenças, evidenciassem o patrimônio comum que as porções da mesma **Igreja de Cristo** tinham e, a partir daí, se os cristãos afastados da comunhão se reconhecessem como irmãos. Como filhos de uma mesma ECCLESIA que se espalhou pelo mundo, e que soube dele absorver os elementos culturais, tornou-se meta que o amor, o perdão e respeito recíprocos testemunhassem uma unidade querida, desejada, mas de difícil realização, a partir de dentro para fora. Pois a unidade entre os irmãos acontece primeiro no coração e não depois de assinaturas, carimbos e chancelas.

Para além dos limites geográficos e de territórios, a percepção de se crer e pertencer à Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica pode reinaugurar o sentimento de uma mesma identidade eclesial, malgrado as especificidades, e ir em busca daquela primeira fonte. Muito se frisou que era preciso que as Igrejas retornassem à fonte e aos pressupostos teológicos do Primeiro Milênio quando naquele tempo se experimentava viver em comunhão. No Primeiro Milênio da Igreja indivisa, a diversidade era percebida qual manifestação da pluralidade ritual, litúrgica e teológica de uma mesma Ecclesia em comunhão.

Contudo, ainda hoje, os que encabeçam o movimento de aproximação, sabem, no entanto que o tão desejado **modelo de unidade vigente no Primeiro Milênio do cristianismo**, não estava livre das contendas, dos embates, das discussões. O que per si não descredenciava os pressupostos de unidade vividos naquele tempo e contexto eclesial. A diversidade teológica e pastoral das igrejas particulares não era impedimento exclusivo para que o Oriente e o Ocidente vivessem em comunhão. Mais do que repetir aquele modelo, em pleno século XXI, é preciso que se busquem formas mais sólidas de convivência e de respeito entre os irmãos, de troca, de intercambio e que isso aconteça nas comunidades, nos pequenos círculos de oração, nos grupos de convivência; pois se vive a fé, nas paróquias, nas capelas, lugares estes por excelência em que nosso *cristianismo* é verdadeiramente testado. Em decorrência, deve estar na pauta e nos currículos de formação dos seminários, preparar os novos sacerdotes num espírito ecumênico e de fraternidade.

Voltar à fonte significa olhar as Teologias como uma realidade acadêmica decorrente e que se espelha das mensagens do Evangelho e redescobrir que a Palavra de Deus, a Boa Nova e a Tradição (Patrística grega e latina) são o fundamento ao redor do qual a eclesiologia e a dogmática giram e são explicadas. Sem a mística, sem a oração e sem a Palavra de Deus, corre-se o risco de passar pela Teologia como meros expectadores da graça, sem a possibilidade de senti-la ou experimentá-la. Logo, os saberes teológicos são desdobramentos dessa relação e não a mola propulsora que tudo elucida e não a pedra angular, pois ela é o Cristo.

Entre as Igrejas cristãs protomilenares do Oriente e Ocidente, defender que uma é mais verdadeira, mais válida do que a outra é marcar passo, é sublinhar metas já superadas e ignorar a ação do Espírito Santo que tudo renova, refaz e faz reviver. Retornar a fonte e volver a essência é antes de tudo, mais do que saber, é sentir que todos os cristãos, em suas porções orientais e ocidentais são irmãos consanguíneos porque filhos do mesmo Pai, e da mesma Mãe, a Igreja Universal.

2 O que é a ECCLESIA UNIVERSA?

Oriente e Ocidente para além de designar distintos espaços, por certo são demarcações geográficas por onde pulsam modos culturais, saberes e maneiras de agir e que muito influenciam os que lá estão circunscritos. Logo, dentro dessas porções descansam especificidades, diferenças.² E o que dizem a comum Patrística sobre a Igreja?

EKKLESIA em grego, e ECCLESIA em Latim, é o termo usado por Clemente (século II), em sua *Primeira Carta* para se referir à comunidade dos santos, dos eleitos de Deus que foram convocados pelo Senhor para a Assembleia. Para ele, a Igreja é a Assembleia dos convocados, dos chamados pelo próprio Cristo. Logo, a Igreja é um mistério de Comunhão que se espelha no mistério da Santíssima Trindade para se legitimar e se explicar. Mas se ela é uma Assembleia dos convocados, é também o lugar dos que respondem esse chamamento, unidos em um conjunto de crenças, normas, disciplinas etc.

A Assembleia dos convocados não foi única, não se deu em um só lugar. Em vários lugares, homens e mulheres ouviram e sentiram o chamado de Cristo pela boca e ação dos santos apóstolos e se propuseram a responder a essa convocação. Assim, as primeiras

² MORINI, Enrico. *Os ortodoxos: o Oriente do Ocidente*. São Paulo, Editora Paulinas, 2005.

comunidades cristãs eram uma resposta concreta ao chamado de Cristo feito pela boca e ação dos apóstolos que partiam em missão. Pedro, fundou a Igreja de Roma; e junto com Paulo, a de Antioquia; Marcos a de Alexandria; André a de Constantinopla; Barnabé a de Chipre; Mateus a de Etiópia; Tomé a da Índia; Tadeu a de Edessa; Bartolomeu a da Armênia; Simão, o zelote, a da Geórgia.

Uma vez formada a **comunidade dos convocados**, os homens e mulheres chamados, ouviam a Palavra, repartiam e comiam o pão entre si e compartilhavam o pouco que tinham. Aos poucos, conforme a demanda se organizavam em diaconias, em estruturas hierárquicas, para formar uma comunidade de serviço. Em nível local, cada igreja particular se autorregulava sendo dirigida espiritualmente pelo cabeça, pelo ‘protos’, que ministrava o sacramento da Ordem.

Foi Inácio de Antioquia (a 70) quem estabeleceu precisamente a existência dos três graus da Ordem. Sendo a pessoa do bispo a figura da unidade, **o protos local**, os fieis por ele rezavam enquanto guiado pelo Espírito Santo cuidava zelosamente pelo rebanho que Deus o confiou. Quem garante a unidade da Igreja é o Espírito Santo, dizia S. Irineu, pois ele concede aos bispos e sucessores a posse da verdade. Diz Santo Irineu: **quem recusa os bispos, recusa a Igreja e conseqüentemente o Espírito Santo**. Também São Cipriano via na pessoa do bispo, a garantia de unidade. Assim como **Deus é um, a Igreja também é Uma e a cátedra é uma, aquela fundada pelo próprio Pedro**. Contudo, a sede de Pedro não é exclusivamente a romana, pois cada bispo tem em sua cátedra, a cadeira de Pedro. **E como cada apóstolo era aquilo que Pedro era, ou seja Bispo, cada bispo é no mundo o que Pedro significava**.

Se Cristo instituiu a Igreja sobre a Pedra, sobre a fé professada por Pedro na pessoa de Jesus Cristo, como Senhor e Deus, foi a História e os arranjos humanos quem instituíram as organizações tais como o Papado e o Patriarcado e que formatou o exercício da primazia. Primazia esta decretada no Concílio de Niceia, no canon 6, e hoje reconhecida tanto pela porção Oriental e Ocidental da mesma igreja, mas questionada em sua hermenêutica prática, e que, segundo os últimos Papas, em prol da Unidade, deve ser revista. É sabido que a organização do papado como estrutura monárquica centralizada foi instituída a partir do pontificado de Gregório VII, em 1078. Durante o 1º milênio do Cristianismo, o primado do bispo de Roma era exercido de forma mais colegial e a Igreja toda era mais sinodal.

3 O que os termos ‘ortodoxo’ e ‘católico’ querem dizer ?

As palavras “**ortodoxo**” e “**católico**” não são apenas nomes, tão pouco um adendo ou um complemento, mas a essência que espelha o que cada fiel pensava de si. Usados indistintamente no Primeiro Milênio pelo Oriente e Ocidente, os qualificativos “**ortodoxo**” e “**católico**”, a partir dos primeiros cismas, eram aplicados com mais precisão para expressar identificações. O termo ‘**católico**’, no grego clássico, **universal**, era usado como substantivo e adjetivo e especificava uma das notas importantes da ECCLESIA.³ Tem-se registros que Inácio e Policarpo no século II usavam tais palavras para designar a mesma Igreja. Já no século IV os termos estavam consolidados. O “ortodoxo” aparecia também para designar a fé correta da ECCLESIA, em contraposição ao surgimento de doutrinas que iam de encontro à heterodoxia ou pseudodoxia, passando a ser sinônimo de desvio da doutrina cristã, no IV século. Os defensores da fé cristã, como Irineu e Clemente são chamados de “embaixadores da ortodoxia da igreja”.

Logo, se a Igreja cristã protomilenar de porções oriental e ocidental defendia uma origem cuja fundamentação valia-se tanto da **catolicidade** quanto da **ortodoxia** de uma mesma ECCLESIA, com os cismas, cada parte outorgava ao anterior consorte uma outra gênese, retirando dela uma dessas características. Com a formalização do cisma de 1054, os ocidentais identificavam os cristãos orientais por “**acatólicos**”, enquanto esses apontavam os primeiros como **heterodoxos**, fazendo perder por completo o sentido de pertença a uma única Igreja. A intenção de exclusivismo da “**catolicidade**” e da “**ortodoxia**” passou a ser disputada como uma **nota de identificação ou prerrogativa** de dois corpos canônicos que não se alinhavam mais em seus dizeres e tão pouco se viam como partes constituintes da mesma ECCLESIA. Logo, com o desdobramento das separações, a porção Oriental da Igreja de Cristo apregoava-se o termo “**ortodoxa**” e a do Ocidente defendia a prerrogativa de ser “**católica**”. Pode-se pensar então que por de trás das terminologias há um construto, um percurso, uma trajetória de feitura que deixa rastros por vezes indeléveis, conduzindo justificativas para instalar preconceitos confessionais.⁴

³ MORINI, Enrico. *Os ortodoxos: o Oriente do Ocidente*. São Paulo, Editora Paulinas, 2005.

⁴ Cf. Id.

4 A Pentarquia: Uma Igreja de igrejas

As comunidades cristãs dos primeiros séculos comungavam da ideia que a ECCLESIA era um corpo jurisdicional múltiplo e ordenado por uma teologia em construção, formado por comunidades locais. A partir deste pressuposto as grandes Sés Apostólicas, constituíam os assim chamados *patriarcados*: cinco grandes patriarcados, quatro deles estabelecidos no Oriente (Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém) e um no Ocidente (Roma), dando forma jurisdicional à Igreja cristã protomilenar, unidas pela profissão de dogmas e próximas pelos ritos e celebrações, instituídos pelos Concílios Ecumênicos. É preciso dizer, porém que, o título hierárquico de ‘Patriarca’, bispo responsável por um Patriarcado, originalmente não era cristão, pois era dado pela legislação do império romano à suprema autoridade religiosa que vivia no império. Somente quando, em 429, esse cargo foi oficialmente abolido, começaram a ornar-se dele os bispos cristãos que eram responsáveis por uma área nobre do império.

O modelo pentárquico bizantino abriu caminho para que as Igrejas particulares de Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém, exercessem sua primazia cada qual em seu território e em comunhão. A ideia do modelo de gerência da Igreja através de cinco Patriarcados mantinha-se centrada numa visão de governança pela colegialidade, onde Roma no Ocidente e Constantinopla, no Oriente, eram consideradas **Sés Primaciais** de igual importância, por serem capitais do império. (Cf II Concílio Ecumênico de Constantinopla.)

Na Pentarquia explicitava-se que cada líder eclesiástico, antes de ser Papa, Patriarca, Arcebispo, Metropolita, era **bispo** como todos os outros porque tinha a mesma dignidade sacramental. A ordem de precedência entre os iguais não era justificada pelo episcopado, **mas pelo lugar que ocupava dentro do organograma de gerência** que, aos poucos foi sendo estabelecido e explicado pelo prisma subjetivo e histórico.⁵

⁵ O Patriarcado de Roma explica sua primazia sobre as demais, baseada no texto bíblico em que Pedro sendo chefe dos discípulos, fora martirizado, junto com o apóstolo Paulo nas arenas romanas - o que arqueologicamente fora comprovado pela arqueóloga Margherita Guarducci quando iniciou as escavações nas grutas vaticanas em 1952. Sobre seu trabalho ver: FALASCA, Stefania. Onde está Pedro? In: *Revista 30 Dias* na igreja e no mundo. Ano V, N 2, fevereiro de 1990, p. 40-45. Alexandria e Antioquia reivindicaram sua fundação por obra do Evangelista Marcos, discípulo de São Pedro. Jerusalém atesta sua fundação apostólica graças ao trabalho missionário de Tiago, *irmão do Senhor*, junto com Pedro e João. Constantinopla elaborou a narrativa segundo a qual André, em uma de suas passagens por Bizâncio teria sagrado bispos na região para dar continuidade à evangelização. Cf. MORINI, Enrico. *Os ortodoxos: o Oriente do Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005, 48.

O cisma entre Roma e Constantinopla se pôs fim à Pentarquia, (já transformada de fato em diarquia: a Sé latina e a Sé bizantina) também pôs um ponto final ao comprometimento de se manter à colegialidade e sinodalidade da Igreja, substituindo por uma poder verticalizado, monárquico e, não raras vezes, despótico, tanto no Ocidente quanto no Oriente.

5 A memória: do cisma datado ao cisma psicológico

Como a Igreja não permaneceu canonicamente unida, após 1054, as duas porções (ocidental e oriental) do cristianismo, passaram a ser observadas como estâncias sectárias o que facilitou construir **imagens de si e do outro pela diferenciação**, repercutindo em formas distintas de os fieis de cada realidade eclesial experimentarem, sentirem e postarem-se diante do outro. Inclusive, **fazendo-se acreditar que as igrejas do Oriente e do Ocidente não tivessem a mesma data de nascimento: ou seja, no Pentecostes**. Dizer que tal Igreja surgiu, apareceu ou foi criada em 1054, no mínimo é descredenciar e ignorar a História eclesiástica, porque tanto as porções ocidental e oriental são partes intrínsecas da mesma Igreja de Cristo, uma vez que nasceram no mesmo dia de Pentecostes, guardam ainda da mesma sucessão apostólica e administram os mesmos sacramentos, com a mesma validade e sacralidade. O que entra em questionamento, por vezes, é se é lícito ou não ministrar um sacramento válido em território canônico específico, sem a devida observação dos códigos e preceitos.

A mesma gênese, contudo, não foi suficientemente forte para um mutuo reconhecimento ou respeito, sobretudo após 1054. Por caminharem de forma diferente, as porções latina e grega da ECCLESIA pareciam destinadas a serem cada vez mais distintas, apesar de realizarem ritos que expressassem verdades teológicas comuns. A **ortodoxia e o catolicismo**, deixavam de ser sinônimo para se transformar antônimo de um pertencimento qual peso de um dogma. Os **dogmas** para além de *verdades* instituídas, no seu nascimento, em sua gênese, são discursos resultantes do entrelaçamento e da interação do pensamento de várias vozes, por isso sempre novo, já que o dogma só passa a existir após a confrontação de proposições: o embate não é só gerador de morte, mas cria condições para que venha à luz o novo. **Quando nasce o dogma, no mesmo instante se decreta o nascimento da heresia.**

Os concílios ao aprovar ou reprovar enunciados sistematizavam o conteúdo do que deveria ser **uma fé**, ao mesmo tempo que construíam parâmetros para apontar aonde estava a **heresia**. Os que seguiam os dogmas perpetrados pela oficialidade eram considerados corretos, dignos de deferência, incluídos em um corpo canônico-jurídico, passíveis de usufruir das benesses advindas de um especial pertencimento. Da outra ponta, os que eram apontados como autores de inverdades, recebiam o selo da apostasia, do sectário, do sequaz, do fanático e estremado, provocadores de desordens, por isso merecedores da maldição.

Verifica-se então que os estigmas têm um percurso de proposição, formulação, legitimação e, por fim, de perpetuação que é alimentado por um discurso e reminiscências. O funcionamento do estigma como um dispositivo de poder e de formação de memória, na igreja do Oriente e do Ocidente, ancorou comportamentos e atitudes de acolhimento dos pares ou de rejeição do diferente, já que ao ser proferido, sentimentos emergiam do passado ganhando outros tons e consistência.

O sentimento de ser inferior vai sendo apropriado pelos membros do grupo excluído, pela mediação de palavras ou termos que são simbolicamente depreciativos. Entre cristãos **ortodoxos e católicos**, ser considerado cismático, herege, excomungado ou separado coloca o outro e a comunidade de fé a que está vinculado em posição inferior, fragilizando-os social e religiosamente. Aqueles que estigmatizavam se consideram melhores, mais nobres, dignos de deferência, dotados de uma relação grupal sólida cristalizada pelos dogmas perpetrados e por crerem trazer consigo a pureza da fé apostólica.

Tanto católicos quanto ortodoxos quando trocavam acusações e se rivalizavam, **alteravam-se os papéis de estigmatizados e estigmatizadores** cada um dentro de uma lógica. Se, nas igrejas particulares ortodoxas e católica a veiculação sistemática de se **dizer a única Igreja nascida da vontade de Cristo**, colocava a outra em posição inferior, já que dela se pregava ser resultante de um **cisma ou de uma traição**.

Havendo várias versões sobre a ruptura e o seus desdobramentos, existirá de igual modo relatos diferentes, explicações para o fato e contribuem para reconstruir o passado, em suas inúmeras vertentes. Essas narrativas disputam pela versão oficial das da Ortodoxia e do Catolicismo numa historiografia **bastante turbulenta que auxiliam compreender como se reproduzem em demasia modos outros de apreensão do passado**.

Se a porção ortodoxa privilegiava as narrativas que melhor lhe convinha, da mesma forma fazia a porção católica. E isso se dava porque entrava em cena e no jogo das escolhas

a subjetividade e a conveniência de quem conduzia a narrativa, numa tentativa de autodefesa, autoproteção e guardar incólume uma legitimidade que não poderia ser mais compartilhada.

A ruptura entre católicos e ortodoxos, fortemente ligada ao cisma de 1054, tornou-se objeto a ser analisado e compreendido dentro da dinâmica da memória que se desdobra pelo tempo. Não o tempo racionalizado, da precisão centesimal, da medida absoluta da física ou da matemática, não o tempo preso às grades do cronômetro arquitetado pelas ciências exatas, mas aquele, móvel, de difícil mensuração e que se alastra pelos sentidos, que se estende sem se preocupar com a duração e que reside na memória. Quanto mais presos se estiver aos detalhes do passado, mais perene ele se torna no presente, até porque, o presente dura enquanto a vida permanece, mesmo que ela seja a do pretérito que esqueceu de morrer. Assim, o cisma datado encontra novos calendários, novas datas, para sobreviver e destilar sua letalidade. O cisma psicológico, aquele que usa dos fatos do passado para se justificar, não é capaz contudo de abonar o presente com o perdão e o esquecimento.

Logo, é compreensível que durante muito tempo houve dificuldade entre ortodoxos e católicos em compreender o passado com mais largueza e desprendimento uma vez que estavam presos às dores e inconformismos gerados pelas consequências de relações nada amistosas e às acusações recíprocas. Tanto ortodoxos e católicos, na tentativa de justificar os embates, buscavam na memória instantes congelados, retirando deles os possíveis responsáveis. Como no leque que se abre, as imagens de perseguições, acusações, afrontamentos vinham a luz, não deixando que o tempo sequer desbotasse seus registros.

Diante do exposto, é possível dizer que os estranhamentos entre as instituições ultrapassam a precisão de dados para estar fortemente ligada ao grau de intensidade que legitima e explica as memórias de si. E isso não garante a coincidência dos motivos para uma ou para outra! O tempo e os marcos temporais desenham feições de identidades e de instituições.

6 A Declaração e o Ícone da Unidade: Entre a memória e o desejo do esquecimento

Após o Concílio Vaticano II, embora a relação institucional entre ortodoxos e católicos fosse guiada por um discurso de retorno à unidade, sobrevivia em muitas regiões aquele do estranhamento regado por uma memória da desconfiança. Relações nada

amistosas, baseadas em resquícios de memória e na repetição do instituído, norteariam comunidades de fé que se mostraram eficazes agentes e construtores de identidades tomando por referência seus modelos e critérios, gerando o *lugar do outro* e os rotulando de maneira pejorativa.

O documento intitulado *Declaração mútua do levantamento das excomunhões entre a Igreja Católica e Ortodoxa* expressava uma vontade que se materializou de forma protocolar, operando um diálogo que há muito estava embargado.

Palavras escritas, frases cuidadosamente pensadas inferiam que a partir dali a memória teria que ancorar-se em novos substratos, quando fosse se referir a relação entre as porções Oriental e Ocidental da mesma Igreja. O documento, emoldurado pelos selos e carimbos, ganhou assinaturas dos então responsáveis pelas porções oriental e ocidental de uma mesma igreja. Frágeis folhas de papel despiam-se aos olhos de quem as lessem, deixando a mostra a forma como cada qual se estruturava orgânica e dogmaticamente.

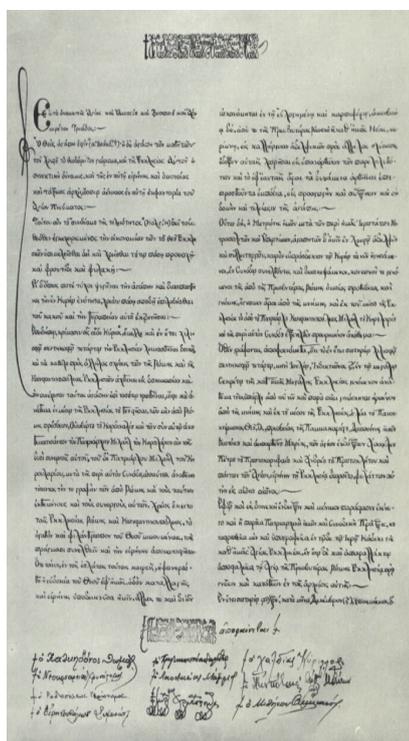


Figura 1: Réplica da Declaração mútua do levantamento das excomunhões entre a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa, 1965. Acervo da Biblioteca de Tessalônica. Grécia, 2000.

Afora as especificidades do idioma (grego e latim) e da dimensão vertical e horizontal do papel, o número de assinaturas expunha indícios que perpassavam apenas forma, tamanho e teor, para tornar-se **expressão de realidade de organização eclesial**. Enquanto a

Declaração latina fora subscrita por quem impostava a primazia (Papa), na grega a colegialidade deixava registrada uma decisão tomada em comum, pelos 12 hierarcas bizantinos, perfilados um abaixo do outro e que vinha posterior à assinatura do Patriarca, como sinal de distinção. À Declaração orbitavam modos de concepções diferentes e que não poderiam ser obliterados em nome de um compromisso institucional. O conteúdo da declaração informava, dizia, prometia e protocolava uma intenção, um desejo. Ao entorno dela, outras mensagens se insinuavam, pretensiosamente ou não, reafirmando-se em proposições inegociáveis.

Um documento assinado, rubricado, carimbado, escrito nos idiomas oficiais de cada instituição, para não deixar dúvidas sobre o teor da mensagem, se instituiu *em registro* de um desejo e de uma aspiração daquele *agora* que não se perpetuou. Posteriores àquela, outras assinaturas apareceram em novos documentos, outras chancelas firmaram compromissos de intenção, de vontade, mas que esbarraram nos emaranhados caminhos das revisões e inspeções capazes de anular o que foi subscrito, protelando decisões para um porvir que nunca chegou.⁶

Embora houvesse sua assinatura, tanto Paulo VI quanto Atenágoras não eram a Igreja do Ocidente e do Oriente, respectivamente; eram seus representantes naquele *agora*. Como todos, eles pereceram e suas instituições permanecem e continuam assinando, protocolando novos desejos, novas intenções, após encontros, reuniões. Hoje, ainda caminham a passos lentos rabiscando uma meta, buscando a cada assembleia não ferir suscetibilidades. Talvez por isso, neste caso, os meandros do escriturístico e da formalidade quase que imobilizam passos mais apressados, quando está em pauta o retorno à comunhão entre católicos e ortodoxos.

Para celebrar e monumentalizar aquele *agora* desejoso por esquecer motivos que promoveram a ruptura entre cristãos, para além dos documentos firmados, pensou-se um **registro imagético que falava por si**. No ícone da unidade, o discurso e vontade de unidade ganhavam expressões, cores, sensibilidade. Assim, o desejo de unidade se espalhou para um

⁶ Diálogo na caridade (Roma,1967); Diálogo Teológico (Roma,1979); Eclesiologia e sua relação com o Mistério da Eucaristia e da Santíssima Trindade (Grécia, 1981); Fé, Sacramentos e a unidade da Igreja (Bari, Itália, 1987); O Sacramento da Ordem na Estrutura Sacramental da Igreja (Valamo, Finlândia, 1988); Uniatismo: Métodos da União no passado e no presente na busca da Comunhão Plena (Balmand, Líbano, 1990). A Eclesiologia e as implicações canônicas do Uniatismo (EUA, 2000). A Eclesiologia e as conseqüências canônicas da natureza Sacramental da Igreja: Conciliaridade e autoridade na Igreja, em três níveis da vida da Igreja: local, regional e universal (Belgrado, 2005); Encontro em Ravena (Itália, 2007); O Primado (Suíça, 2010).

enunciado que ganhou sentido, forma e abrangência universais, através da assinatura do documento de **levantamento das excomunhões entre as Igrejas de Roma e de Constantinopla**.



Figura 2: Ícone da unidade. 1968.

O ícone da unidade, pensado para marcar o recomeço do diálogo teológico entre a Igreja de Roma e Constantinopla, informa sobre quais proposições as porções da Igreja do Oriente e Ocidente entendiam o retorno de uma experiência vivida no primeiro milênio.

O ícone se deixa ver, imaginar, interpretar, combinando evidências e hipóteses. No panorama textual do ícone da unidade, Cristo ocupa o lugar de predileção e de predominância entre os chefes hierárquicos; abaixo dele, num mesmo nível, estando de pé sobre a soléia de cor púrpura, indicando que ante seu poder divino todos os outros instituídos pelos homens se relativizam. Enquanto abençoa os expoentes de cada igreja, ambos abrem

os braços em atitude acolhimento. Importante observar que o papa Paulo VI não está usando sua habitual cruz peitoral; o que repousa sobre sua murça é o distintivo episcopal próprio dos bispos ortodoxos que acabara de ganhar de seu *irmão do Oriente* o Patriarca Athenágoras.

Ao usar a insigne episcopal dos bispos ortodoxos, a imagem quer mostrar que Paulo VI é tão bispo quanto todos os outros, e que reconhece o episcopado e a sucessão apostólica dos irmãos do Oriente. A posição estratégica dos dois hierarcas em relação ao Cristo tem forte carga simbólica e indica **com que espírito ambos desejavam seguir no caminho do restabelecimento da unidade**. A imagem recria uma atmosfera que sugere confiança, protagonizando gestos novos, sem tensão ou estado de alarme, inclinado a construir enunciados que minimize uma memória de denúncias e incompreensões, até silenciá-la, em prol de uma promissora trajetória.

Dentro do contexto de se buscar um caminho de diálogo das duas porções da mesma Igreja, era prudente em nome de uma futura reconciliação, que se abafasse os ruídos e se emudecesse os embates das diferenças. A memória suavizada e desfocada de registros de acusação rendia-se frente ao convite do apagamento, ou pelo menos do desbotamento momentâneo. Assim, os expoentes da ortodoxia e do catolicismo deixaram registrados, através da imagem iconografada, **um desejo, um sonho e uma intenção**. Naquele momento, onde o desejo por uma reconciliação suplantava uma memória ferida e congelada, construía-se um *agora* que, a seus olhos poderia perpetuar-se. O ícone da unidade não veio à luz solitário, nem imediatamente à assinatura do documento que suprimia as excomunhões entre a Igreja Ortodoxa e Católica; entre eles havia um hiato, um espaço de tempo, um tempo de maturação.

O fato de as excomunhões terem sido revogadas em 07 de dezembro de 1965, pelo Papa Paulo VI de Roma e pelo Patriarca Atenágoras de Constantinopla, não anulou as consequências da separação entre as duas Igrejas e que se arrastam, por vezes, até os dias de hoje, sentidas nas grandes e pequenas comunidades eclesiais de ambas as instituições, produzindo desentendimentos, desacordos e intolerâncias entre os fieis e os hierarcas. Logo, **purificar a memória não é esquecer**, mas **transformar** em uma narrativa de conversão do passado, até **“porque não precisa de perdão o que se está esquecido”**. Se perdoar não é apagar as lembranças, “o que deve ser destruído é a dívida” que “paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir”. O processo interpretativo

e as configurações de sentido que se reveste o passado das porções oriental e ocidental de uma só igreja torna-se matéria prima privilegiada para as Teologias e escolas teológicas do tempo presente. Apesar da produção sistemática de documentos, de reuniões, de comissões há ainda receios, medos, desconfianças.

Por outro lado, há exemplos de solidariedade, respeito mutuo, e de partilha, principalmente quando os irmãos se unem para lutar por causas humanitárias. Por a Igreja não ser uma ONG, nem tão pouco uma instituição filantrópica, **sendo casa de Deus e da união dos irmãos**, aqui no Brasil, pelo menos na *Semana de Unidade entre os Cristãos*, partilha-se a Palavra, tem-se momentos de oração e de espiritualidade. Mas ainda falta nos conhecer melhor. E esse Simpósio é dom de Deus, é sinal que a vontade do Patriarca Athenagoras e Papa Paulo VI encontrou no tempo presente ressonâncias e concretude.

Agradeço a oportunidade de expor esses apontamentos que são apenas **pareceres**, **um ponto de vista** de alguém que compreende e a credita na Igreja de Jesus Cristo como sendo Una, Santa Católica e Apostólica, que, com seus diversos ritos, liturgias, iconografia, escolas teológicas, tem a finalidade de levar as mulheres e os homens do seu tempo à santidade. E que nós, padres temos o dever moral de sermos os primeiros a incansavelmente buscá-la.

ESPÍRITO SANTO, IGREJA E ECUMENISMO NA TEOLOGIA DE PAVEL EVDOKIMOV

Holy Spirit, Church and Ecumenism in the Theology of Pavel Evdokimov

Dom Volodemer Koubetch, OSBM¹

Preocupando-se um pouco com o contexto histórico a fim de facilitar a compreensão e captando os principais pensamentos místico-apofáticos de Pavel Evdokimov (Paul), sempre difíceis de ser sintetizados e sistematizados por uma cabeça de formação mais racional-catafática, a presente exposição focalizará a Igreja, compreendida e vivida como uma realidade teologal, uma realidade pneumática e uma realidade ecumênica. Como o próprio título sugere, o enfoque e fio condutor é pneumatológico: a ação do Espírito Santo na Igreja, nos seus membros e além de suas fronteiras. As criaturas não podem colocar limites ao Espírito que “sopra onde quer”.

1 Igreja: uma realidade eucarística

Sem entrar nos pormenores históricos da eclesiologia de P. Evdokimov, apresentam-se aqui de forma sintética seus principais elementos fundantes.

Pier Giorgio Gianazza prefere qualificar a eclesiologia de P. Evdokimov como “pneumatologia eclesiológica”, ainda que o Autor não use essa expressão, considerando que ela “traduz muito bem a sua intenção e o seu pensamento quanto à relação Espírito-Igreja”.²

¹ Bispo Eparca da Eparquia de São João Batista dos Ucrânicos e doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica

² *Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo*. Biblioteca di Scienze Religiose – 52, LAS – Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1983, 83. Gianazza busca uma “confirmação ‘ortodoxa’ a respeito” em Nikos A.

Giovanni Sergio Gajek enfatiza o caráter eminentemente eucarístico da eclesiologia evdokimoviana, mas também aponta outros aspectos importantes do mistério da Igreja, reconhecendo que o seu pensamento é muito menos sistemático do que o de Congar e de Moltmann; mas, em compensação, é “mais rico, vale dizer que, ao compor um mosaico da Igreja, ele cuida em não perder as pedras talvez menos preciosas, mas nem por isto menos belas. Quer assegurar, assim, no quadro da Igreja, toda a sua riqueza e beleza”.³

Olivier Clément diz que P. Evdokimov continua a linha de Nikolaj Afanassiev, e, direcionando-a melhor, desenvolveu principalmente o aspecto eucarístico da Igreja. Toda a Igreja local, enquanto comunidade eucarística, constitui a epifania daquele mistério de ressurreição que faz o mundo transparente sob as energias divinas.⁴

Louis Bouyer, ao falar sobre Nikolaj Afanassiev, o pai da eclesiologia eucarística, refere ser esta uma “síntese sem confusão do aspecto pneumatológico e cristológico de uma eclesiologia equilibrada, de que G. Florovskij tem felizmente definido as exigências”.⁵ Esta colocação oferece um princípio seguro para a leitura e interpretação da eclesiologia de P. Evdokimov, que segue, preferencialmente, como já está bem evidenciado, a eclesiologia eucarística de Afanassiev.

Ao leitor que se interroga sobre as origens da Igreja, P. Evdokimov propõe um longo percurso: do seu desígnio desde a eternidade em Deus vai para o seu cumprimento histórico na encarnação, manifestando a plenitude na primeira eucaristia, confirmando-se no pentecostes, se estende até a parusia. A resposta parece demais ampla, mas o Autor, no seu método mais descritivo e narrativo do que especulativo e lógico, não pensa tanto em pontualizar com exatidão o nascimento da Igreja; prefere traçar as linhas gerais que permitem entender melhor a estrutura da Igreja e a sua dinâmica interna. Ele apresenta a única economia trinitária acontecendo na história, mas com acentuações das sucessivas etapas, em “manifestação gradual” do mistério salvífico.⁶

NISSIOTIS. *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église*. In: *Istina* 12 (1967) 323-340.

³ *La Chiesa domestica in una prospettiva orientale*. Centro Russia Ecumenica, Roma, 1984, 45-46; cf. *Ib.*, 36-46. Em sua tese doutoral, este autor fez um estudo mais detalhado sobre os diversos aspectos da Igreja: *Il mistero della Chiesa nel pensiero di Pavel N. Evdokimov*. Pontificium Institutum Orientale, Excerpta e Dissertatione ad Lauream, Roma, 1983.

⁴ Cf. *Prefazione* a P. EVDOKIMOV. *L'ortodossia*. Studi Religiosi – 9, Dehoniane, Bologna, ³1981, ix-x.

⁵ Louis BOUYER. *La Chiesa di Dio: corpo di Cristo e tempio dello Spirito*. Col. “Sulle Vie del Concilio”, Cittadella, Assisi, 1970, 164. A obra eclesiológica principal de Afanassiev é: *L'Église du Saint-Esprit*. Cerf, Paris, 1975.

⁶ Cf.: *L'ortodossia*, 173-187; *Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia*. In: Emmanuel LANNE (Org.). *Lo Spirito Santo e la Chiesa: una ricerca ecumenica*. Teologia Oggi – 13, A.V.E., Roma,

P. Evdokimov dedica a maior parte da sua *L'ortodossia*⁷ para tratar de questões referentes à Igreja: a primeira parte é dedicada à antropologia teológica; a segunda trata do mistério da Igreja, que envolve, corrige e transcende as estruturas; a terceira trata da sua fé, porque a comunhão eclesial se torna interior à nossa consciência na experiência da fé; a quarta contempla a oração oficial da Igreja, com a sua liturgia, que a introduz no modo de existência da Trindade; e a quinta parte coloca a Igreja na sua dimensão escatológica, no seu significado último e de sua presença transfiguradora do mundo. Ele preferiu não dar muito relevo às definições teóricas da Igreja, preocupando-se mais em descrever a sua natureza pelo seu lado divino, misterioso, orante, sacramental e transfigurador. Acentua-se mais o aspecto espiritual da divinização do que o aspecto doutrinal e moral. Por meio e também mais além do sinal empírico da instituição, a Igreja aparece como aquele organismo divo-humano, em que os homens podem participar da vida de Deus; por isso a compreensão dos seus ensinamentos foi muitas vezes difícil para os seus companheiros e críticos ocidentais, como, por exemplo, Emmanuel Lanne, que vê na sua eclesiologia um “misticismo discutível”.⁸ Realmente os rasgos deste misticismo causaram “menos firmeza” reflexiva e sistemática de P. Evdokimov, se comparado a Georgij Florovskij e outros; mas é na mesma fidelidade à tradição mística, presente nesses autores, que se encontra a compreensibilidade e atualidade da sua teologia.

O princípio estruturador principal da Igreja é duplo, cristológico e pneumatológico: são as duas missões, as “duas mãos” do Pai, o Filho e o Espírito, portanto, que moldam o homem à imagem e semelhança de Deus e também moldam a Igreja. Ela nasce simbolicamente do costado de Cristo, novo Adão adormecido na cruz, e no dia de pentecostes. P. Evdokimov, na linha da escola eclesiológica russa, com Aleksej Khomiakov, Vladimir Soloviev, Sergej Bulgakov, Nikolaj Afanassiev, Vladimir Losskij e Georgij Florovskij, sumamente sensível à tradição trinitária e litúrgica da eclesiologia, superando as ambiguidades da sofologia russa, confessa o seguinte:

“Eu creio na Igreja una, santa, católica e apostólica’: assim o Concílio de Constantinopla designa os quatro atributos da Igreja, as *notæ* que exprimem a plenitude do seu ser e asseguram a continuidade da obra do Senhor até a parusia. Deformar ou diminuir uma dessas *notæ* significa deformar a realidade da Igreja”.⁹

1970, 248-252; Giovanni Sergio GAJEK. *La Chiesa domestica in una prospettiva orientale*. Centro Russia Ecumenica, Roma, 1984, 41-42.

⁷ Cf. pp. 171-436.

⁸ Lanne se refere principalmente às páginas de *L'ortodossia*, 162-170, exatamente as que precedem o tratado sobre a eclesiologia.

⁹ *L'ortodossia*, 221; sobre o desenvolvimento desses atributos – *notæ ecclesiae*, cf. *Ib.*, 221-235. Para um aprofundamento da eclesiologia oriental em geral, podem-se consultar os seguintes textos de alguns autores

2 Igreja: uma realidade pneumática

No primeiro milênio, a teologia e a eclesiologia foram realmente pneumatológicas, tanto no Oriente como no Ocidente; no segundo, houve certo esquecimento do Espírito no Ocidente, com graves consequências teóricas e práticas. Apesar de tudo, como nota Víctor Codina, o Espírito manteve viva a sua presença, especialmente através do polo profético da Igreja (movimentos leigos e populares; ordens mendicantes, como os franciscanos; monges, como o calabrês Joaquim de Fiore (1135-1202); todo o movimento da Reforma; alguns evangelizadores na América Latina, como Las Casas; teólogos, como Möhler e Newman, próximos ao Concílio Vaticano I (1870); presença que, embora desconhecida por muitos, aflorou com vigor no Concílio Vaticano II. Essa presença do Espírito no polo profético justifica uma eclesiologia profética, pneumatológica, não tanto cristomonística, como a eclesiologia “episcopal”, tradicional. Também no modernismo, segundo Codina, é possível detectar e aprender, com discernimento, certas “verdades ocultas” que, na verdade, fecundaram em parte o próprio Concílio Vaticano II. No fundo, o modernismo quis revalorizar a importância da experiência religiosa, em oposição ao conceptualismo da neoescolástica oficial. Por isso, são “intuições válidas sobre a experiência religiosa, a captação da verdade da fé, a necessidade de renovar os métodos teológicos, a insuficiência de uma visão jurídicista da Igreja e da sua fundação e sobre a importância da dimensão subjetiva e afetiva (o coração) da fé, conforme haviam já observado santo Agostinho, são Boaventura, Pascal e Newman, e como, mais tarde, haveriam de reinsistir Blondel, Rousselot, Maréchal e o próprio

clássicos e as sínteses: Adolfo ASNAGHI. *L'amante della sofia. Vita e pensiero di Vladimir Sergèevic Soloviev*. CENS, Milano, 1990, 237-259; Christos YANNARAS. *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*. Giornale di Teologia – 217, Queriniana, Brescia, 1993, 165-189; Dumitru STANILOAË. *Il genio dell'ortodossia*. Già e non ancora – 136, Jaca Book, Milano, 1986; Georgij FLOROVSKIJ. *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*. Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano, 1997; John MEYENDORFF. *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*. “Dabar”-Saggi teologici – 9, Marietti, Casale Monferrato, 1984, 98-111, 211-214; Michael KARDAMAKIS. *Spirito e vita cristiana secondo L'ortodossia*. Vol. 1: *Dalla grazia alla libertà*. Teologia Ortodossa Neo-greca – 4, Dehoniane, Roma, 1997, 125-141; Nikolaj AFANASSIEV. *L'Église du Saint-Esprit*. Cerf, Paris, 1975; Nikos A. MATSOUKAS. *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*. Vol. II: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale*. Teologia Ortodossa Neo-greca – 2, Dehoniane, Roma, 1996, 193-307; Olivier CLÉMENT. *La Chiesa ortodossa*. Strumenti – 43, Queriniana, Brescia, 1989, 55-74; Pier Giorgio GIANAZZA. *Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo*. Biblioteca di Scienze Religiose – 52, LAS – Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1983, 76-87; Sergej BULGAKOV. *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*. Studi Religiosi, Dehoniane, Bologna, 1991, 373-464; Vladimir LOSSKIJ. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente e La visione di Dio*. Studi Religiosi – 18, Dehoniane, Bologna, 1990, 167-187; Vladimir SOLOVIEV. *I fondamenti spirituali della vita*. Lipa, Roma, 1998, 101-120; Yannis SPITERIS. *La teologia ortodossa neo-greca*. Studi Religiosi – 29, Dehoniane, Bologna, 1992.

Rahner. No fundo, o *modernismo* faz uma reivindicação, por vezes selvagem, de uma pneumatologia na Igreja e na teologia”.¹⁰

P. Evdokimov comenta assim esse esquecimento da dimensão pneumatológica por parte do Ocidente.

“A falta de uma teologia vigorosa do Espírito Santo e, portanto, da beleza e da cultura, transforma-se num grito de desespero e de loucura dos gênios solitários. [...]. A ausência da economia do Espírito Santo na teologia dos últimos séculos e o seu excessivo cristocentrismo levam ao seguinte: a liberdade profética, a divinização da humanidade, a dignidade adulta e régia do laicato, o nascimento da ‘nova criatura’ são substituídos pela instituição hierárquica da Igreja, colocada em termos de obediência e submissão”.¹¹

Existem duas tentações extremas no seio da Igreja: a primeira consiste em se querer uma Igreja totalmente espiritual, Espírito sem Igreja; a segunda consiste na tendência em se formar uma Igreja excessivamente jurídica e hierárquica, Igreja sem Espírito. A Igreja não pode ser considerada como pura reedição da história de Jesus, mas deve ser vista como *evento* do seu Espírito. Em outros termos, a relação entre Jesus e a Igreja não pode ser reduzida à relação entre um fundador e a sua instituição, relação de sucessão: primeiro Jesus, depois a Igreja. É, antes, uma relação de sacramentalidade: primeiro Jesus, que prepara a Igreja; depois Jesus no Espírito, que vive na Igreja. Sem o dom do Espírito, não se dá o “nós eclesial” (At 15,28); portanto não existe Igreja sem Espírito. “Onde está a Igreja, aí também está o Espírito de Deus; onde está o Espírito de Deus, aí está a Igreja e toda a graça”, ensina Ireneu.¹² A Igreja é permeada pelas energias do Espírito, porque possui estrutura epiclética.¹³

Esta estrutura epiclética abre quase que espontaneamente a “epiclese ecumênica”, porque a união dos seres humanos em geral, dos cristãos e das Igrejas é vontade e mandamento do Senhor.

¹⁰ Cf. Víctor CODINA. *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa*. Paulinas, São Paulo, 1994, 52; cf. *Ib.*, 42-45, 51-52.

¹¹ *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale: l'insegnamento patristico, liturgico e iconografico*. Puntii Scotanti di Teologia – 30, Paoline, Roma, 1969, 179, 180-181.

¹² *Adversus haereses*, III, 24,1. In: Francesco LAMBIASI. *Espírito Santo*. In: LATOURELLE, René – FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Vozes – Santuário, Petrópolis – Aparecida, 1994, 269.

¹³ Cf. P. EVDOKIMOV. *Lo Spirito Santo pensato dai Padri...*, 259-264.

3. Igreja: uma realidade ecumênica

Entre os teólogos ortodoxos de renome mundial, P. Evdokimov foi um dos que mais se destacou na questão ecumênica, tanto nos seus escritos como nas suas ações, ainda que não tenha preparado um tratado específico a respeito. Os princípios ecumênicos por ele moldados nasceram muito mais do seu envolvimento prático com a causa do ecumenismo do que de uma reflexão teórica propriamente dita.

A experiência ecumênica de P. Evdokimov, tão enaltecida pelos autores que o conheceram, teve uma evolução diferente diante do catolicismo e diante do protestantismo. Em relação a este último, os contatos foram muito mais fáceis e pacíficos. Em relação ao catolicismo, o crescimento foi mais gradual e embaraçado. Segundo o seu amigo e biógrafo Olivier Clément, P. Evdokimov foi mudando pouco a pouco as suas posições, na medida em que entrava no clima ecumênico dos novos tempos e se aproximava da Igreja católica, percebendo melhor os pontos de contato, descobrindo certa unidade mística, além de todas as divisões, chegando assim “a superar os esquemas intelectuais com os quais havia longamente qualificado e desqualificado a Igreja ‘romana’”.¹⁴ Ecumenicamente falando, sua *L’ortodossia*, escrita em 1950, é ainda limitada, porque ele, por meio dos contatos na CIMADE (Communauté inter-Mouvements d’Aide des Evacués), dialogava somente com os protestantes. Afinal, o catolicismo estava ainda fechado ao ecumenismo.¹⁵ Porém, seus últimos artigos sobre o ecumenismo em geral e os específicos sobre o catolicismo respiram profundo sopro pacífico e dialógico.

Nota-se com clareza que o elemento comum do encontro de P. Evdokimov com as outras confissões cristãs é a liturgia, respeitando-se as acentuações diversas e acrescentando-se como elemento típico distintivo: o empenho ético para o protestantismo e o espírito monástico para o catolicismo. Este posicionamento não tem nada que ver com o sincretismo religioso, porque o ecumenismo exige uma fidelidade básica à verdade ortodoxa, à Igreja em que nasceu e cresceu, e também, contemporaneamente, certa distância da mesma confissão cristã a que se quer ser fiel, criando uma polaridade de fidelidade e consciência crítica a fim de permitir o “tornarem-se juntos”. A relação entre as confissões cristãs é mediatizada pelas respostas a serem dadas ao chamado de Deus à

¹⁴ Olivier CLÉMENT. *La vita e le opere di Paul Evdokimov*. In: Paul EVDOKIMOV. *La santità nella tradizione della Chiesa ortodossa*. Microcosmo – 4, Esperienze, Fossano, 1972, 94.

¹⁵ Cf. ID. *Prefazione a P. EVDOKIMOV. L’ortodossia*, vi-vii.

unidade, em vista da salvação do mundo, atuando-se no plano operativo e concreto da vida cristã em prospectiva escatológica. Diz ele:

“É possível parafrasear a palavra do Evangelho, e dizer: buscai a salvação do mundo, e a unidade vos será dada em acréscimo, gratuitamente, como última graça do ministério da salvação, como harmonia plena da doxologia universal”.¹⁶

Antes do *ad extra*, P. Evdokimov se preocupou com o *ad intra* da sua Igreja. Em seu *apelo às Igrejas*,¹⁷ ele se volta principalmente aos futuros participantes do concílio e pede que evitem que a ortodoxia se feche sobre si mesma e não se fixe demais sobre os seus problemas internos, mas se abra a uma visão global e anuncie uma palavra de vida a todos os homens. Diante da crise do mundo atual e do homem contemporâneo, a Igreja deve fazer ouvir a sua palavra confortante e portadora de esperança. E ela pode responder a esses desafios somente revivendo plenamente o Cristo, que é o Salvador.

Quanto aos não-cristãos, P. Evdokimov se preocupou principalmente com o ateísmo. Para ele, o cristão contemporâneo deve dialogar com o homem concreto; a teologia deve ser mais sensível à realidade dramática vivida pela humanidade, em contexto de descrença e desesperança. Nos anos em que o ateísmo era importante problema teológico, eclesial e ecumênico, P. Evdokimov, com entusiasmo um pouco ingênuo, acabou sugerindo a criação de uma cátedra de ateísmo nas faculdades teológicas, para fazer os teólogos se tornarem mais realistas e favorecer o diálogo entre a Igreja e o mundo ilustrado, mas em grande parte ateu.¹⁸

Apesar das conhecidas dificuldades inerentes ao diálogo ecumênico, é preciso reconhecer que houve avanços significativos no diálogo ecumênico da Igreja ortodoxa com a católica, sobretudo no aspecto pneumatológico, como nos relata o teólogo Víctor Codina: “a voz do Oriente, em suma, ressoou no Concílio Vaticano II e tornou a Igreja mais católica e ecumênica. É preciso reconhecer que a recuperação pneumatológica do Vaticano II é devida, em muito, àquela Igreja irmã”.¹⁹

¹⁶ *Ib.*, 24; citação bíblica: Jo 12,47.

¹⁷ Cf.: P. EVDOKIMOV – O. CLÉMENT. *Vers le concile. Appel à l'Église*. In: *Contacts* 73-74 (1971) 191-210; reeditada, in: Olivier CLÉMENT. *Orient – Occident. Deux passeurs: Vladimir Losskij et Paul Evdokimov*. Prospective Orthodoxe – 6, Labor et Fides, Genève, 1985, 197-210. Cf. ainda: *Message aux Églises*. In: *Dieu Vivant* 15 (1950) 31-42; retomado: “Alle chiese del Cristo”. In: *L'amore folle di Dio*. Dimensioni dello Spirito – 4. Paoline, Roma, 1981, 159-174. Em 1970, Evdokimov preparava um apelo à Igreja ortodoxa, em vista de um futuro concílio de toda a ortodoxia. Infelizmente, a morte o colheu antes de ele fazer a redação final, junto com o seu colaborador Clément, que o publicou assim mesmo, considerando o texto como um “testamento espiritual” aos seus irmãos na fé. Cf. P. G. GIANAZZA. *Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo...*, 162-164.

¹⁸ Cf. “Alle chiese del Cristo”, 173-174.

¹⁹ *Creio no Espírito Santo...*, 67-68.

Respirando os novos ares ventilados pelo Concílio Vaticano II, do qual participou como observador, os escritos recentes de P. Evdokimov se tornaram uma espécie de *apelo às Igrejas*, como mensagem a todas as Igrejas cristãs, ortodoxas, evangélicas e católicas, manifestando principalmente a preocupação de que a ortodoxia poderia e, mesmo, deveria jogar um papel especial no encontro atual das religiões. A ortodoxia, sendo ao mesmo tempo oriental e ocidental, mística e ativa, atenta ao transcendente e ao imanente, aberta ao céu e à terra, é vocacionada a um serviço e testemunho entre as religiões, a fim de favorecer uma maior e melhor compreensão entre elas e para uma aproximação recíproca, que seja simultaneamente uma aproximação ao único Deus transcendente e ao único amor pela humanidade. Para o Autor, a ortodoxia é chamada a realizar tudo isso, evitando o “relativismo dogmático”.²⁰

Não se faz ecumenismo, portanto, sem fundamentação sólida, em atitude orante, contemplativa, litúrgica. Haverá autêntico ecumenismo, se todos os cristãos contemplarem a maior união, a união fundante de todas as uniões: a Santíssima Trindade. Assim, a “imagem condutora” da Trindade, hoje, diríamos, paradigma ecumênico, comunhão de Pessoas perfeitamente consubstanciais, à qual preside o Amor do Pai, resplenderá na Igreja novamente una. Tudo se iluminará, mas é desde já que tudo deve ser iluminado por esta imagem. Em tal modo,

“à sua luz, o objetivo procurado pelo ecumenismo seria o acordo da fé das três Igrejas (romana, ortodoxa, protestante), do qual a unidade e a perfeita igualdade refletiriam, 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 circunsessão incessante do Amor divino”.²¹

Para Evdokimov, o caminhar na santidade de todas as confissões cristãs, “oferecendo-se sem reservas e sem resíduos à potência do Espírito Santo, o Paráclito”, que tem o poder da solução divina de criar os ícones reunidos na iconostase do único templo do Pai, é o autêntico “pentecostes ecumênico”.²² Esse pentecostes que se contempla na iconostase deve acontecer na comunidade cristã e também nas diversas

²⁰ *Dimension eschatologique de l'unité*. In: *Istina* 12 (1967) 268.

²¹ *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 109.

²² *Alcuni punti fermi...*, 24-25.

Igrejas. Será sobretudo a santidade dos ícones vivos – cristãos santos – que operará a unidade ecumênica:

“A época atual obriga imperiosamente a entrada em ação da *santidade toda nova* com o amor que opera milagres. Ela formula a epiclese ecumênica, *Veni, Creator Spiritus*, invocação do pentecostes ecumênico”.²³

O magistério mais seguro é aquele dos santos e dos mártires-testemunhas: a teofania manifesta as vias da união e a própria união. A santidade é a aquisição do Espírito Santo e, por extensão, da vida ecumênica. Por isso, P. Evdokimov valoriza tanto o monaquismo e o seu componente contemplativo e litúrgico.²⁴ É nos seus santos que a Igreja fala e prega melhor, e se exprime mais eficazmente.²⁵

Quanto à temática doutrinal do diálogo ecumênico, se se quer mesmo repensar as nossas categorias tradicionais para examinar se verdadeiramente correspondem em tudo ao que Cristo quer para a sua Igreja,²⁶ não se deve começar com as diferenças, como o primado e a jurisdição universal do Papa, a questão do “Filioque”, mas com as “questões mais profundas que empenham todo o ser fenomenológico do cristianismo ocidental”, como, por exemplo, as questões feitas por P. Evdokimov no ramo da antropologia. Por isso, afirma Lanne, “a atitude da ortodoxia toda, voltada em arrebatrar o Reino e na divinização de todo o homem, corpo e alma, isto é, uma antecipação da escatologia, é para nós uma lição à qual uma atenta audição é indispensável”.²⁷

Segundo P. Evdokimov, o Espírito realiza a unidade “no espírito” além dos confins visíveis da Igreja. Esta unidade é chamada justamente a “dimensão carismática da Igreja”, que deve se realizar antes de tudo nas Igrejas cristãs. No diálogo ecumênico, portanto, urge valorizar a riqueza espiritual específica de cada uma dessas Igrejas.

Na esfera prática, levanta-se então a pergunta ecumênica fundamental: é possível realizar a união das Igrejas, respeitando e integrando todos seus aspectos e acentuações? À resposta puramente humana que, partindo da situação atual, diz: “aos homens é impossível”, faz eco e vem em auxílio a resposta de Deus, porque “para Deus tudo é possível” (Mc 10,27). Isso pode acontecer somente por obra do Espírito, certamente com a colaboração do homem.

“Segundo as Escrituras, nos últimos tempos, a ação do Espírito Santo se manifestará de um modo todo particular: isto pressupõe a oração intensa, a invocação, a ‘epiclese ecumênica’ dirigida ao Pai, a fim de que envie o seu

²³ P. EVDOKIMOV – O. CLÉMENT. *Vers le concile...*, 270.

²⁴ Cf. P. G. GIANAZZA. *Paul Evdokimov cantore dello Spirito...*, 103-104.

²⁵ Cf. *L'ortodossia*, 502.

²⁶ Cf. CONCÍLIO VATICANO II: Decreto *Unitatis redintegratio*, 4.

²⁷ *L'ortodossia secondo l'Evdokimov...*, xxxiii-xxxiv. Cf.: *L'ortodossia*, 132.

Espírito sobre a cristandade dispersa. [...]. Ortodoxos, católicos, protestantes, não nos é dado relativizar as verdades dogmáticas. Somente o Espírito pode transcender as barreiras sem relativizar nada, mas antes completando e integrando todos os aspectos da fé cristã na sua plenitude, rica de infinitos matizes”.²⁸

Sob a moção do Espírito, o Santo que gera os santos, a esperança cristã – católica, ortodoxa e protestante – alimenta e tenta realizar uma união de energias, proveniente das três grandes confissões cristãs, quem sabe, poderia dizer-se mesmo “sinergia” ecumênica ou “pentecostes ecumênico”.

“A redescoberta simultânea da universalidade da Igreja e da eclesiologia eucarística pouco a pouco romperá as fronteiras suspeitas e orgulhosas das ‘autocefalias’, de modo que a diaconia da unidade, aquela do primado universal, possa verdadeiramente exprimir-se como uma ‘presidência do amor’, que o princípio sinodal encontre o seu exercício regular em escala panortodoxa. Tensões e ‘sinergias’ que culminam naquela do *ministério petrino* do episcopado e do primado e do *ministério paulino e joanino* dos ‘espirituais’, dos ‘homens apostólicos’”.²⁹

O desígnio de Deus é infinitamente mais amplo, no seu alcance unificador, do que as categorias teológicas humanas. A oração sacerdotal de Cristo faz uma precisão fundamental: “que todos sejam um... para que o mundo creia” (Jo 17,21). Com esta palavra estamos convidados a considerar que a unidade última, à imagem do Pai e do Filho, é subordinada à meta apostólica da salvação do mundo. “É, por acréscimo, por pura graça, que Deus, segundo o seu agrado, pode fazer o milagre da unidade”.³⁰ Conclui P. Evdokimov:

“Quando nós recitamos o Credo apostólico: ‘creio no Espírito Santo, na Santa Igreja’, quer dizer: ‘creio no Espírito Santo descido sobre a Igreja no dia de pentecostes’. A parusia de Cristo traz ao mesmo tempo o juízo e a salvação, exatamente para realizar a sua palavra: ‘não vim para condenar o mundo, mas para salvar o mundo’. A parusia pressupõe o pentecostes preparatório da unidade cristã. Pode-se, então, parafrasear a palavra do Evangelho e dizer: buscai a salvação do mundo, objeto da oração sacerdotal de Cristo, e a unidade vos será dada por acréscimo, gratuitamente, como uma última graça da filantropia divina”.³¹

Somos gratos ao Espírito Santo que nos conduziu até aqui e nos inspirou aumentando o nosso interesse e a nossa vontade em nos conhecermos reciprocamente,

²⁸ *Ib.*, 501.

²⁹ P. EVDOKIMOV – O. CLÉMENT. *Vers le concile....*, 199.

³⁰ *L’ortodossia*, 492.

³¹ *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma, 1972, 214; é o antepenúltimo parágrafo deste livro.

em unir as nossas energias para sermos mais Igreja, vivendo a unidade na diversidade, em nos tornarmos melhores discípulos e missionários de Cristo, para melhor servir ao seu Reino e à humanidade. Continuemos ouvindo seus sopros atentamente para que, de fato, tudo isso se torne realidade.

A PRESENÇA DAS IGREJAS ORIENTAIS NO BRASIL: AUTO COMPREENSÃO, PERSPECTIVAS E DESAFIOS

A IGREJA GRECO-CATÓLICA UCRANIANA

The Ukrainian Greek-Catholic Church

Dom Volodemer Koubetch, OSBM¹

Parece ser muito difícil encarar a abordagem sugerida. Estando na situação de comodismo em cuidar exclusivamente do seu “mundo” particular e específico – sua comunidade, sua capela, sua colônia, sua paróquia, sua ordem religiosa, sua congregação, sua eparquia, seus movimentos, suas pastorais – falta certa habilidade e até mesmo coragem para examinar e interagir com uma realidade muito mais desafiadora, abrangente, exigente e rica, além das suas próprias fronteiras, em geral fortemente fechadas: a bastante complexa realidade das Igrejas Orientais no Brasil – Ortodoxas e Católicas.

Com o impulso do presente simpósio a uma reflexão conjunta, espera-se contribuir ao menos um pouco na busca de uma visão realista e objetiva da nossa realidade eclesial, com o intuito de fortalecer as nossas respectivas instituições e poder prosseguir a nossa história, produzindo frutos do Reino e um serviço (diaconia) melhor à Igreja de Cristo e também à humanidade.

Nesta colocação, será invertida a ordem dos elementos propostos: 1) autocompreensão, 2) desafios e 3) perspectivas, em cujas linhas tenta-se apontar alguns delineamentos de ação concreta.

¹ Bispo Eparca da Eparquia de São João Batista dos Ucrânianos e doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica

1 Autocompreensão

Compreender a si mesmo, situado em seu próprio ambiente vital e existencial é algo fundamental para continuar a vida e a existência humana de forma qualificada, produtiva, podendo trabalhar mais eficazmente, interagir e progredir em todos os sentidos. Seria o mesmo que autoconsciência – consciência de si. A autocompreensão e autoconsciência autêntica levam necessariamente à crítica e autocrítica, propiciando-lhe maior legitimidade e depois eficiência, produtividade. Mas qual é o conteúdo central da autocompreensão? Pode ser a consciência do passado histórico e da realidade presente, racional e criticamente elaborada, a partir da qual se construiria o futuro. Ninguém faz algo a partir do nada. Mas parece que o conceito de identidade responde melhor à questão, pois na identidade pessoal e social está embutida a consciência histórica. Autocompreender-se e ter consciência de si, é buscar a própria identidade, no nosso caso, a identidade histórica, étnica, cultural, religiosa, espiritual, moral, eclesial e teológica. Evidentemente, o nosso foco é a autocompreensão eclesial.

A Igreja Greco Católica Ucrâniana no Brasil conta com uma história de mais de 120 anos, com suas dificuldades contextuais próprias, ganhos e perdas, equívocos e ambiguidades, acertos e desacertos, os quais não é o momento de analisá-los e evidenciá-los; são simplesmente lembrados para a autoconsciência e autocrítica geral. Como exemplos positivos, temos: as boas estruturas paroquiais; a dedicação da ordem basiliana, das congregações religiosas femininas e do instituto secular nos trabalhos pastorais; a pastoral catequética; o trabalho dos Conselhos Administrativos Paroquiais; a missão espiritual de movimentos eclesiais, como o Apostolado da Oração entre os adultos, a Congregação Mariana entre os jovens, o Movimento Eucarístico Jovem entre os adolescentes. Os elementos preocupantes são: para muitos celebrar a Divina Liturgia em português significa abandonar o rito e a cultura ucraniana; a falta de recursos humanos e financeiros; a acelerada assimilação – somos uma minoria em um oceano multicultural, muito diferente das nossas matrizes culturais; o hibridismo litúrgico – nossa prática litúrgica deixa-se influenciar muito facilmente pelos elementos do rito latino; a falta de discernimento e senso de pertença à Eparquia – muita gente tem vergonha de ser membro da Igreja oriental; outros, por falta de instrução, por indiferença ou ainda comodidade, frequentam a Igreja latina mais próxima, porque “Deus é um só”, “tudo é a mesma coisa”; a diminuição das vocações sacerdotais e à vida consagrada; a insuficiente formação

presbiteral, inclusive do ponto de vista teológico e, mais ainda, do ponto de vista oriental; a falta de líderes leigos.

Essa é uma descrição da consciência real da realidade eclesial “ad intra” de uma Igreja específica – a Igreja Católica Ucrâniana. É muito pouco conhecida a realidade interna de outras igrejas, tanto católicas como ortodoxas. Quando se dirige o olhar “ad extra”, imediatamente nota-se o isolacionismo, o que anula e impede a autoconsciência e ação coletiva. Nos últimos anos, adotou-se a prática de participar das Assembleias da CNBB, a regional dos Bispos do Paraná e a geral de todos os Bispos do Brasil. A CNBB, regional e geral, em princípio congrega também as Igrejas Orientais no Brasil; mas, na prática, a participação oriental na Assembleia Geral é simplesmente medíocre. Ou seja: como coletividade eclesial oriental somos muito fracos.

Em tal contexto, torna-se difícil pensar em algo maior: possibilidade de integração e colaboração, que se concretizaria numa determinada ação conjunta, ao menos em nível católico. E se as coisas não vão tão bem “ad intra”, no âmbito específico das Igrejas Orientais Católicas, o que dizer “ad extra” sobre a aproximação e o diálogo ecumênico com os nossos irmãos ortodoxos e protestantes?

2 Desafios

O que foi relatado acima, descrevendo sem maquiagem ou eufemismo a realidade concreta, já dá o tom altamente desafiador da presente temática. As dificuldades e os desafios realmente são enormes e até amedrontadores.

Outros questionamentos podem desvelar ainda mais a atual problemática: Como ser orientais fora da origem geográfica oriental? Como manter a identidade oriental na situação de “diáspora”. É correto falar sobre a nossa situação eclesial além dos contornos geográficos centrais em termos de “diáspora”? Conceitos como “patriotismo” cabem no discurso sobre a vida eclesial em contexto de “diáspora”? Como trabalhar a enculturação do rito? Como conter a assimilação? É possível contê-la? Como?

Compreender-se como uma igreja cristã católica oriental bizantina ucraniana brasileira: o que isso significa? É no último adjetivo que as coisas se encaixam ou se embaralham. De qualquer forma, precisamos sempre mais trabalhar a nossa identidade. Mas estamos falando sobre Igrejas Orientais Católicas e Ortodoxas no Brasil, onde precisamos buscar uma autocompreensão comum. Já a buscamos alguma vez? Quando? De que forma? O que fazer para um trabalho comum mais eficaz e para a unidade “ad

intra” entre as eparquias orientais brasileiras? O que fazer “ad extra” em termos de ecumenismo?

3 Perspectivas

Se é a primeira vez que, num simpósio, estamos buscando conjuntamente a nossa autocompreensão, qual é o princípio ou conceito que poderia nos encaminhar nessa tarefa?

Sem dúvida, o conhecimento é um deles: o conhecimento da dignidade, pois todas “estas Igrejas têm a mesma dignidade, de tal maneira que nenhuma delas está à frente das demais por razão de rito” (OE 3); o conhecimento mútuo, com a consequente colaboração, visando concretizar a vontade de Cristo para que realmente “todos sejam um” (Jo 17,21), ou seja, Cristo propõe e quer a união, a unidade.

Conhecer as riquezas do Oriente cristão, tanto ortodoxo como católico, sem dúvida aumentará e configurará melhor identidade de cada Igreja e certamente facilitará o compromisso ecumênico, abrindo um caminho mais largo e mais suave do caminho da unidade em todo o povo de Deus, fiéis e pastores.

O presente simpósio leva a acreditar, ao menos em nível acadêmico, sob as luzes do Espírito, que ele pode se constituir numa primeira iniciativa muito valiosa no sentido de fazer imediatamente um esforço de aproximação, confluência de energias e ideias, e de encubar planos ou projetos a fim de fortalecer e integrar as Igrejas Orientais no Brasil.

AS IGREJAS ORTODOXAS NO BRASIL

The Orthodox Churches in Brazil

Paulo Augusto Tamanini¹

1 Autocompreensão: quem são os ortodoxos e onde estão?

Discorrer sobre a atuação pastoral e presença das Igrejas Ortodoxas no Brasil é um desafio, dado que cada Eparquia, ainda que em comunhão, se organiza de modo autônomo. Como todo o continente Americano é considerado território canônico do Patriarcado Ecumênico, a atuação pastoral dos demais Patriarcados em solo brasileiro, é explicado e se baseia no atendimento exclusivo às comunidades de diáspora. Assim, o trabalho missionário em solo brasileiro caberia em primeiro lugar à Arquidiocese Ortodoxa de Buenos Aires e América do Sul, cuja sede está na capital da Argentina. Contudo, observa-se que o acolhimento de fiéis brasileiros à ortodoxia também se dá pela atuação de clérigos da Arquidiocese Ucraniana, Antioquina, Russa, Polonesa e Sérvia. Se esta realidade, para alguns é vista como uma intromissão, para outros, é considerada o cumprimento do mandado do Senhor de ir e Evangelizar.

Enquanto a Eparquia Ucraniana (Patriarcado Ecumênico), a Arquidiocese Antioquina (Patriarcado de Antioquia), a Arquidiocese Polonesa (Patriarcado da Polônia) têm seus Bispos residentes no Brasil, o Exarcado Patriarcal e Arquidiocese Grega (Patriarcado Ecumênico), assim como as Arquidioceses da Rússia (Patriarcado de Moscou) e da Sérvia (Patriarcado da Sérvia), têm suas sedes arquiocesanas fixadas em

¹ Doutorando em História Cultural (UFSC). Mestre em História do Tempo Presente (UDESC). Especialização em História do Brasil (UFSC). Especialização Teologia Oriental (LSM-Grécia). Graduação em Filosofia (FEB). Sacerdote da Arquidiocese Ortodoxa Grega de Buenos Aires e América do Sul (Patriarcado Ecumênico de Constantinopla); Reitor Paroquial da Igreja Ortodoxa Grega, em Florianópolis/SC. E-mail: pe.paulo@terra.com.br

Buenos Aires, na Argentina. O que, por vezes, dificulta um trabalho mais próximo e recorrente dos Bispos junto ao seus sacerdotes.

O Sul e o Sudeste do Brasil são as regiões contempladas com o maior número de Paróquias e padres ortodoxos. O número de sacerdotes incardinados nas dioceses ortodoxas não chega a cem, dos quais a maioria é casado; o clero celibatário e monástico é reduzido. Do número total de clérigos, os de nacionalidade brasileira tem predominância, se subdividindo em duas categorias: 1) brasileiros de descendência étnica dos imigrantes da diáspora; 2) brasileiros sem nenhum vínculo étnico em relação à Eparquia nas quais estão incardinados. Por isso é comum que os primeiros preocupam-se em manter as tradições culturais étnicas e religiosas, enquanto os demais estão mais propensos a uma abertura pastoral de inclusão.

De toda forma, brasileiros ou estrangeiros, os estudos e a formação dos presbíteros são dadas no exterior, nos países que sedeiam seus respectivos Patriarcados ou Sedes Metropolitanas que oferecem Graduação e Pós-Graduação em Teologia Ortodoxa: Estados Unidos, França, Alemanha, Itália, Líbano, Grécia, Ucrânia, Rússia, Polônia, Sérvia etc.

2 Desafios: a superação de uma Igreja étnica em solo brasileiro

Se o trabalho da maioria dos sacerdotes ortodoxos que chegou ao Brasil, sobretudo após as duas Grandes Guerras, se reduzia em atender as famílias da diáspora, que aqui chegaram fugindo das atrocidades, violência, fome e perseguição, reflexo imediato dos conflitos bélicos, atualmente a atuação pastoral desses padres apresenta desafios maiores.

Como os casamentos entre os descendentes não permaneceram endogâmicos, a repercussão dos matrimônios mistos entre famílias de diferentes laços étnicos e crenças religiosas também atingiu o modo de manifestar a fé cristã de vertente ortodoxa. Observou-se que a preocupação por se manter as tradições entre os filhos e netos estava não só na agenda dos párocos das comunidades ortodoxas, como na dos pais e mães que sentiam escorregar de suas mãos o controle e a permanência de seus filhos nas igrejas ortodoxas.

As diferentes Igrejas Ortodoxas para além do patrimônio litúrgico comum traziam e exercitavam em seus respectivos templos, a prática da língua de sua etnia e que facilmente era confundida qual marca exclusiva de pertencimento. Logo, nas paróquias ortodoxas do Patriarcado Ecumênico, o grego, para além de ser a língua oficial das

celebrações litúrgicas era o idioma que as identificavam. Da mesma forma, o velho eslavo, refletia a pertença à Igreja do Patriarcado de Moscou tanto quanto era a demonstração do pertencimento étnico russo. O mesmo, acontecia com o idioma árabe nas paróquias antioquinas e o ucraniano nas paróquias da respectiva etnia. Com o aumento da família desvinculada de um compromisso forte com casamentos exclusivos com os descendentes, a religiosidade e as práticas devocionais cristãs ortodoxas como expressão de um pertencimento étnico único ficavam, por vezes, em segundo plano. Diante do desafio pastoral de se manter as tradições, malgrado a língua que se usasse, as orações, cantos, preces e pequenos ofícios litúrgicos, ou pelo menos parte deles, começavam a ser celebrados em português.

O uso frequente do idioma nacional em solo brasileiro demonstrava que as Igrejas Ortodoxas começavam a olhar para fora, deixando que a exclusividade em se atender as ovelhas de um rebanho específico, fosse substituída pela inclusão. Mas nem todas as ovelhas do redil aceitaram as que chegavam. Contudo, a resistência por parte de alguns ortodoxos em receber novos fiéis (e dentre esses os que não tivessem nenhum laço étnico) por vezes suava um paradoxo à catolicidade e missionaridade pelas quais toda Igreja de Cristo é fortemente caracterizada. Compreende-se, porém nesta recusa, um apego aos modos de pertencer a uma igreja que obedecia à uma lógica de identificação étnica. Seria parcial demais, contudo, aludir à abertura aos novos fiéis a causa única de abdicação de práticas culturais e religiosas com forte acento étnico, uma vez que, parte dos descendentes foram os primeiros a abandonar uma religiosidade apegada demais às tradições culturais, em sua própria casa. Logo, no acolhimento aos novos, não só paira uma possível, imediata e promissora solução, como também se deixa registrado que a natureza da Igreja, independentemente de seu laço étnico, é universal, por isso, acolhedora, abrangente, inclusiva.

Com o esmorecimento da prática o idioma étnico e com a inclusão de fiéis brasileiros à grei de comunidades ortodoxas, os sacerdotes que estavam a frente das paróquias se deparavam com uma outra dificuldade: a tradução dos textos litúrgicos para a língua portuguesa. Por não haver um modelo, o número de traduções dos textos litúrgicos surgiu tanto quanto eram as paróquias ou Eparquias. Em decorrência disso, as diversas versões da Divina Liturgia de São João Crisóstomo e dos muitos Ofícios, sem uma adequada revisão, facilitavam o aparecimento e a divulgação de erros, acréscimos, obliterações. Se em cada Eparquia há certa dificuldade em padronizar os textos, continua

sendo praticamente mais desafiador lograr que se chegue a um acordo acerca de um texto padrão para as celebrações em todas as jurisdições.

A constante adesão de fieis brasileiros às comunidades ortodoxas faz questionar uma tênue confusão acerca do que seja, independentemente de ser grego, ucraniano, russo, polonês ou árabe, a identidade do cristão ortodoxo. Na África, por exemplo, inúmeras comunidades, sem vínculo étnico europeu, nascem e aderem à fé ortodoxa, e fazem uso de seu próprio idioma e melodias nas celebrações litúrgicas. O mesmo acontece nos Estados Unidos da América. Para que as Igrejas Ortodoxas lá se expandissem, o uso do idioma inglês tornou-se corriqueiro nas liturgias. Observa-se nisso o quanto as Igrejas Ortodoxas presentes no Brasil poderiam se enriquecer com a enculturação; e que o medo de possíveis descaracterizações, é mito. Por causa da natureza e catolicidade da Igreja Ortodoxa, o pertencimento e vínculo a uma Paróquia ortodoxa deveriam acontecer sem a necessidade da existência de laços étnicos, uma vez que a Igreja de Jesus Cristo é inclusiva e não seletiva!

Um forte acento da Igreja Ortodoxa é sua prática litúrgica e espiritualidade monástica. Contudo, para que a liturgia seja celebrada aqui no país com os devidos objetos (cálices, alfaías, turíbulo, cruz, etc) e paramentos sacerdotais e episcopais se recorre à importação, uma vez que no Brasil não há quem os produza ou confeccione. Os recantos de oração, próprios dos monastérios, se faz ausente em nosso País, com exceção das Eparquias Ortodoxas da Servia e da Polônia que têm seus monges e monjas vivendo em seus claustros ou em pequenas comunidades cenobíticas. A Eparquia Ortodoxa Ucraniana (Patriarcado Ecumênico) tem seu monastério masculino estabelecido no Paraguai. Com isso, os templos para além de lugares da celebração da Divina Liturgia são por excelência os espaços do exercício do sagrado, da contemplação e veneração dos santos ícones e das relíquias de santos. Lá os fieis acendem suas velas, fazem suas orações, oferecem os pães, o vinho, o azeite e o trigo e contemplam a beleza da arte religiosa exposta.

3 Perspectivas: comunhão e colaboração para o bem da Igreja

As dificuldades expostas acima, longe de provocar sentimentos de desencanto com o futuro e imediato desânimo, mostram-se em desafios a serem vencidos em conjunto, em comunhão. E, talvez, o método para a superação dos problemas repousa na mútua colaboração entre as Eparquias Ortodoxas, alimentadas pelo revigoramento da

cooperação recíproca. Quanto mais unido for um corpo, mais facilmente se vencem as moléstias. A comunhão entre as Igrejas, desde os primeiros séculos, visibilizava-se e materializava-se desde a reciprocidade das decisões tomadas em pequenas assembleias até a celebração de ritos feita em conjunto. Para tanto, antes das resoluções, o Espírito Santo, o Paráclito, Doador da Vida, a alma da Igreja de Jesus Cristo era evocado. A oração e os momentos de espiritualidade em comum espelham que a Igreja é governada pelo Espírito Santo e que seus hierarcas são apenas frágeis instrumentos nas mãos de Deus. Porque se desejava que a Igreja crescesse, os Bispos deixavam-se invadir pela suave inspiração de Deus, resultante de uma experiência pessoal e profunda com o Santificador, mas que se desdobrava em uma sinodalidade de partilha da graça, em conjunto.

Imbuídas pelo desejo de crescimento da fé em Jesus Cristo e de sua Igreja, motivadas por um amor profundo a Deus que se deixa experimentar pela oração, por decisão da IV Conferência Pré-conciliar Pan-ortodoxa (realizada no Centro Ortodoxo do Patriarcado Ecumênico em Chambésy, Suíça, entre 6 e 12 junho de 2009), as Igrejas Ortodoxas presentes na América do Sul instituíram a “Assembleia dos Bispos Ortodoxos Canônicos”, em 2010. Presidida por S. Exma Revma Dom Athenagoras, Arcebispo e Metropolita Grego Ortodoxo do México, Venezuela, América Central e Caribe, a Assembleia aconteceu em 2010 na cidade São Paulo/Brasil; em 2011 na cidade Buenos Aires/Argentina; em 2012 na cidade de Caracas/Venezuela). Está prevista a realização da IV Assembleia na sede da Eparquia Ortodoxa Ucraniana, em novembro de 2013, na cidade de Curitiba-PR (Brasil).

Por três vezes os bispos ortodoxos latino-americanos experimentaram a colegialidade a nível regional, procurando resolver as questões mais urgentes: formação dos presbíteros, em terras latino-americanas; padronização das traduções dos ritos para o idioma local e o crescimento da consciência de pertença à Igreja Ortodoxa sem a condição de uma anterior pertença étnica grega, russa, ucraniana, polonesa etc.

Contudo, é preciso particularizar mais e sentir quais os desafios e perspectivas eclesiais em nosso País. Como igreja latino-americana, a ortodoxia se organiza em Assembleias para avaliar e tratar de questões mais gerais. Mas, olhando para a realidade brasileira, observando a realidade eclesial de cada comunidade e paróquia ortodoxa, como experimentar aquele ardor missionário e viver o Evangelho lá onde se está? Se os bispos vivem a colegialidade a nível regional, nós, os padres com as comissões paroquiais, as diretorias, as irmandades femininas e masculinas, os grupos de jovens e de crianças podemos e precisamos experimentar a tomar decisões em conjunto e em comunhão,

olhando para o presente, deixando que as urgências do nosso tempo tomem a dianteira. A Igreja não vive só das tradições culturais, ela se renova no tempo e no lugar de atuação, porque guiada pelo Espírito Santo. Para tanto é preciso também rezar e confiar na ação do Paráclito, na inspiração do Deus da Vida que em tudo age e faz novas todas as coisas.

Alentados pela ação de Deus, aprendamos com as discordâncias, crescamos com as diversas opiniões e saibamos ler os sinais dos tempos e ouvir Deus pela boca dos pequenos e dos que estão fora do redil. É na realidade concreta da comunidade e das capelas em que os fieis vivem que se testa nossa fé cristã e que avaliamos o quanto estamos sendo fieis ao chamado que Deus nos faz. Sendo a Igreja inclusiva, abracemos a todos, sem distinções, sem rótulos, sem crachás, na língua e idioma do nosso lugar, para que glorifiquemos e louvemos a Deus com a alma e vida, e, não apenas, através de meras lembranças ou por amor à memória daquilo que os antepassados viveram. Se a fé é resultante de uma experiência pessoal, cada fiel ortodoxo, em sua comunidade, em sua casa, no seu lugar de trabalho e estudos reflete uma realidade sua, pessoal, individual com Deus. A fé dos avós e dos pais foram experiências deles. Elas podem motivar, mas nunca substituir uma adesão à fé professada e recebida pelo Batismo. É preciso então que busquemos a nossa, no nosso tempo, no contexto exigente de cada dia, em que possamos viver a ortodoxia da fé na catolicidade de uma só Igreja de Jesus Cristo.

A PRESENÇA DA IGREJA ORTODOXA SIRÍACA DE ANTIOQUIA¹ NO BRASIL: AUTOCOMPREENSÃO, PERSPECTIVAS E DESAFIOS

The presence of the Syriac Orthodox Church of Antioch in Brazil: self-understanding, perspectives and challenges

Celso Kallarrari²

“Então, Barnabé foi a Tarso procurar Saulo e, quando o encontrou, levou-o para Antioquia. Assim, durante um ano inteiro Barnabé e Saulo se reuniram com a igreja e ensinaram a muitos. Em Antioquia, os discípulos foram pela primeira vez chamados cristãos” (At 11, 25-26).

RESUMO: Buscaremos, na discussão desta mesa redonda do *I Simpósio Nacional de Teologia Oriental*, apresentar aspectos da autocompreensão, perspectivas e desafios da Igreja Ortodoxa Siríaca no Brasil. Para tal propósito, situaremos a Igreja Ortodoxa Siríaca, desde os primórdios de sua chegada ao Brasil, final do século XIX, com as imigrações sírio-libanesas e, mais recentemente, na segunda década do século XX, mais propriamente, entre os anos 50 a 60, quando muitos tiveram de imigrar dos países orientais para a Europa e para as Américas por questões políticas e econômicas. No Brasil, desde a segunda metade do século XX, começaram as primeiras construções dos templos religiosos, desenvolvendo assim, sua teologia, língua e identidade, inseridas dentro da cultura ocidental brasileira, desde a segunda metade do século XX. Em seguida, apresentaremos, a partir dos anos 80, sua abertura à cultura brasileira, dentro da perspectiva de inculturação e evangelização missionária e, conseqüentemente, seus desafios em manter sua identidade frente ao mundo secular e a um Brasil cuja predominância religiosa é, exclusivamente, católica romana.

Palavras-Chave: Igreja Ortodoxa Siríaca, autocompreensão, perspectivas e desafios.

¹ No Brasil, a Igreja Ortodoxa Siríaca manteve seu registro nos cartórios, desde o início da década de 50, como Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia.

² Sacerdote ortodoxo e professor titular da Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Licenciado em Letras, Graduado em Teologia, Pós-graduado em Língua Portuguesa, Mestre em Educação e Doutor em Ciências da Religião. E-mail: celsokallarrari@terra.com.br

Historicamente, o cristianismo originou-se na Palestina e difundiu-se rapidamente por todo o Mediterrâneo e, ao final do quarto século, foi reconhecido como a religião oficial do novo império Romano Bizantino. Em seu crescimento histórico, é considerado um movimento unificado, e, apesar de ser multiforme em vários aspectos, foi grandemente vivo e dinâmico em seu desenvolvimento histórico.

O Cristianismo primitivo permaneceu essencialmente indiviso nos primeiros séculos. Seus cinco maiores centros administrativos estavam localizados em Roma, Constantinopla (Istambul), Alexandria (Egito), Antioquia (Síria) e Jerusalém (Israel). A definição da doutrina e normas cristãs foi conseguida através dos grandes Concílios Ecumênicos dos primeiros séculos. Todos os líderes e centros de Cristianismo foram representados nestes Concílios e tomaram parte nas deliberações. É, nesse período, que surgem as divergências teológicas e as Igrejas Ortodoxas Orientais³, ao não aceitar as decisões acerca da definição cristológica do Concílio Ecumênico de Calcedônia, formam um grupo separado do ramo ortodoxo oriental e do ocidental.

No Brasil, de modo particular, a Igreja Ortodoxa Siríaca encontra-se diante de duas realidades. Uma Igreja, denominada de “tradicional”, isto é, Igrejas de Colônias, que, genuinamente, teve origem, na década de 50 a 80, com a imigração dos povos siríacos e outra Igreja, denominada “Missionária”, Igreja voltada aos brasileiros, que teve origem, na década de 80, com os ideais de evangelização de Dom (Mor) Moussa Mattanos Salama e seus ideais de evangelização ao povo brasileiro, a partir da sua experiência na Índia quando lá atuou como missionário. Nesse sentido, nossa proposta, neste texto, é apresentar, a partir dessa realidade *sui generis*, como a Igreja Ortodoxa Siríaca de Antioquia, em terras brasileiras, se autocompreende e quais são suas atuais perspectivas e, conseqüentemente, desafios, no atual mundo contemporâneo. Para tal propósito, buscaremos, a partir de um pequeno histórico da Igreja Ortodoxa Siríaca, suas definições de tradicional e missionária, bem como apresentar sua atual situação e possíveis desafios.

³ Também denominada pelos documentos do Concílio Vaticano II de Antigas Igrejas Orientais por fazer parte, segundo os historiadores, do pequeno cisma cristão. São também chamadas de Igrejas Pré-Calcedonianas, por não aceitar o Concílio de Calcedônia (451 d.C.).

1. A Igreja Ortodoxa Siríaca

Atualmente, a Igreja Ortodoxa Siríaca de Antioquia é dirigida por um grande líder espiritual, Sua Santidade Mor Inácio Zakka I Iwas, Patriarca sírio-ortodoxo de Antioquia e todo o Oriente e seu chefe supremo e universal, uma autoridade em história da Igreja e em diversos assuntos religiosos.

A Igreja Ortodoxa Síria de Antioquia é conhecida como a Igreja mais antiga na história do cristianismo, depois da Igreja de Jerusalém. O idioma siríaco (aramaico) é sua língua oficial porque foi a língua dominante em todo o Oriente por um longo período de tempo. Jesus falava o aramaico (atual siríaco), pois era a principal língua predominante naquele tempo. O domínio geográfico da Igreja se estendeu por toda a Síria, Palestina, Cilícia, mesopotâmia e Pérsia. Por conta da influência desse idioma em toda esta extensão geográfica, ainda é evidente, nos dias atuais, muitos nomes de lugares, de pessoas e de aldeias.

Apesar das dificuldades, intrigas, perseguições e divisões que a Igreja Ortodoxa Síria encontrou durante a sua longa história, ela ainda persiste em todo o mundo. Há cerca de quatro milhões de fiéis sírio-ortodoxos; destes, metade são da Índia, e o restante encontram-se espalhados por todo o mundo.

Atualmente, temos percebido que o cristianismo, no Oriente, de modo especial, o cristianismo siríaco-ortodoxo, na Síria, tem sofrido muito com a guerra, principalmente porque somos a minoria nos países árabes. A Síria, tal qual a conhecemos hoje, surgiu como país independente, no final da Segunda Guerra Mundial. Antes de Cristo, a Síria abrangia a palestina e, conforme o evangelho, esta era chefiada pelo governador da Síria, Quirino (Lc 2, 2). Assim, deu-se origem da Igreja da Síria e das suas duas cidades famosas: Jerusalém e Antioquia. Este território era composto de várias etnias e raças, entre elas, destacamos os aramaicos, assírios, babilônios, fenícios, cananeus, judeus, gregos, etc. Em 194 a. C., os Selêucidas de Antioquia, a Capital da Síria, conquistaram a Palestina dos gregos.

Desse modo, Síria ou Siríaca é uma palavra derivada do país da Síria, apontada como mãe do cristianismo. Os sírios eram descendentes de Arão, filho de Sem, neto de Noé (Gn 10, 1-22). Os sírios nos deixaram como contribuição o alfabeto e a Legislação de Hamurabi, a primeira do mundo. Enquanto os Assírios se destacaram pela sua força física e poder militar, os arameus (aramaicos), nossos ascentrais, se destacaram pela sua cultura, comércio, indústria e língua aramaica, cujo idioma tornou-se, à época, o idioma

de todo o Oriente. De acordo com o historiador e patriarca Miguel Magno (1199), o nome Síria ou Siríaca é derivado do Rei Syrus, da mesma forma que Cilícia vem do Rei Cilício. Ambos eram irmãos arameus, filhos de Arão. Syrus construiu a cidade de Antioquia, reconstruída, no século III (a.C.), por Selêuco. Enquanto Cilício tomou a terra marítima na costa meridional da Ásia, denominada Cilícia, o Rei Syrus conquistou a região Oeste do Eufrates, chamada Síria.

2. O Concílio de Calcedônia: Pequeno Cisma

O Concílio de Calcedônia (451) provocou uma ruptura entre as Antigas Igrejas Orientais que não aceitaram as afirmações de que há em Cristo duas naturezas em uma só pessoa. A concepção das Antigas Igrejas Orientais não era negar nenhuma das naturezas (divina ou humana), mas afirmar que, depois da encarnação, o elemento divino e o humano de Cristo unem-se numa só natureza. Essa fórmula própria de entender o processo da encarnação de Cristo, provocou um pequeno cisma, isto é, a separação de um dos ramos mais antigos do cristianismo primitivo (as Antigas Igrejas Orientais) daqueles que afirmaram o Concílio de Calcedônia. Por terem rejeitado esse concílio, essas Igrejas foram, no transcorrer dos tempos, chamadas de pré-calcedonianas e, erroneamente, acusadas de serem também monofisistas por não concordar com as fórmulas calcedonianas. Com o advento do Concílio Vaticano II e as declarações mútuas e acordos cristológicos celebrados na segunda metade do século XX, novos entendimentos relativos às controvérsias e desentendimentos cristológicos do passado foram interpretados como diferentes modos de expor a doutrina cristológica e possibilitou um caminho do diálogo religioso, a partir das comissões mistas de ambas as tradições.

No passado, as Antigas Igrejas Orientais foram perseguidas duramente pelo Imperador, principalmente porque eram ameaças ao Império Bizantino, uma vez que elas adquiriam, no decorrer dos tempos, tendências nacionalistas, opostas ao helenismo. “Durante esse reinado que se consolidou a Igreja monofisita da Síria, por obra de um bispo, Jacó Baradai, protegido pela Imperatriz Teodora, de tendência monofisita. Daí a denominação tradicional de Jacobitas que os sírios orientais receberam injustamente. Alguns achavam que se tratava de um monofisismo moderado, do qual se pode duvidar que negasse realmente a dupla natureza de Cristo. Entretanto, os sírios ortodoxos orientais, presentes na Síria e no Líbano, cujas comunidades são, tradicionalmente descendentes do desempenho de Jacob Baradai, nunca assumiram e “nem admitem a

denominação de “monofisitas”, mas se chamam a si mesmas “orientais ortodoxos” (HORTAL, 1989, p. 24-25).

No século VII, a situação se agravou, pois os muçulmanos ocuparam a Palestina, a Síria e o Egito, impedindo a ação de Bizâncio em prol da ortodoxia nesses países. Em consequência, os cristãos não calcedonianos, injustamente acusados de monofisistas, foram constituindo Igrejas nacionais: a armenia, a síria, a mesopotâmica, a egípcia e a etíope, que subsistem até hoje.

Na Síria e nos países vizinhos, os ortodoxos pré-calcedonianos foram chamados de jacobitas, nome derivado de um dos seus primeiros chefes: Jacob Baradai⁴ (= o homem da coberta de cavalo, alusão às suas vestes maltrapilhas). A Igreja Ortodoxa Síriaca foi consolidada pelo bispo Jacob Baradai, que, durante as perseguições do Império Bizantino, fora protegido pela Imperatriz Teodora, originando, daí, o nome “Jacobitas” que os sírios orientais receberam, porém nunca aceitam, pois não admitem a origem da Igreja nessa época e muito menos por Jacob Baradai e, conseqüentemente, o nome “monofisita”, mas se autodenominam “orientais ortodoxos”. Dessa forma, a sobrevivência da Igreja Ortodoxa Síria deve-se a Jacob, bispo de Edessa (541-578) que trabalhou com zelo e êxito para consolidar as pequenas comunidades perseguidas.

No século VI, o bispo de Edessa, Jacob Baradai, ordenou muitos bispos e sacerdotes que continuaram firmes na fé daqueles que rejeitaram o Concílio de Calcedônia como uma forma de oposição ao Império. Em consequência disso, a Igreja de Antioquia começou a ser conhecida como “jacobita” pelo mundo ocidental, com sua própria liturgia e suas próprias tradições. Adotou como língua oficial da religião o idioma síriaco⁵ (aramaico moderno) que foi bastante usado pelo povo comum. Outras comunidades foram estabelecendo-se fora do Império Bizantino, mas concretamente na região da Persa.

A conquista do território pelo Império Persa, e mais tarde pelos Árabes, terminou com a perseguição exercida pelos bizantinos, criando as condições desfavoráveis para o

⁵ Síriaco (Leshana Suryaya) é uma língua do aramaico Oriental uma vez que foi muito falada em todo o oriente Médio antigo. Foi uma grande língua literária em todo o Oriente Médio a partir do segundo até o oitavo século d. C. Na sua definição mais latente, o síriaco é muitas vezes usado para se referir a todos as línguas do aramaico Oriental faladas por vários grupos de cristãos, em sua maior parte específica, se refere a língua clássica de Edessa, que se tornou a língua litúrgica do cristianismo sírio.

desenvolvimento e expansão da Igreja Siríaca. De acordo com Runciman (2003), as Igrejas Ortodoxas Orientais, consideradas, à época, monofisistas e, por isso, heréticas, não podiam gozar de nenhuma proteção do estado. Mais tarde, por conta da invasão árabe, muitos cristãos sírios-ortodoxos deixaram o cristianismo pelo Islã, fazendo da Síria, um século depois, um país predominantemente muçumano (p. 32-33).

Na verdade, a Igreja Ortodoxa Síria sempre considerou as duas naturezas de Cristo; nunca negou nenhuma delas. Nos últimos anos, pudemos constatar, no âmbito ecumênico do diálogo ecumênico, que os papas Paulo VI e João Paulo II e os chefes das Igrejas Ortodoxas Orientais emitiram profissão de fé cristológica comum, e, mais recentemente o papa Bento XVI⁶, na mesma via ecumênica, pede, constantemente, que as Comissões Teológicas de ambas as Igrejas possam aprofundar outras questões, a fim de que as Igrejas Orientais Ortodoxas e a Igreja Católica Romana cheguem, definitivamente, a plena unidade.

As Igrejas Ortodoxas Orientais e a Igreja Católica Romana consideram que aquele cisma aconteceu por conta de problemas de ordem linguística e de interpretação cultural, e não por diferenças substanciais na fé cristológica, pois as Igrejas Orientais Ortodoxas sempre reconheceram, no seu percurso histórico, **tanto a humanidade como a divindade de Jesus**⁷. Segundo Dupuis (2004),

Tais declarações e profissão de fé comum evidenciam que as Igrejas acima mencionadas comungam com a Igreja Católica Romana a mesma fé cristológica, embora em sua exposição evitem expressões controversas – *máxime* fórmula calcedônia das “duas naturezas” – ou terminologia própria de uma das partes. Existe, hoje, a convicção de que os cismas do passado não foram provocados por diferenças substanciais na fé cristológica, mas muito mais por divergências de linguagem, de cultura e de formulações tecnológicas. Essa lição de ecumenismo prático comprova, com um exemplo concreto, que a mesma fé cristológica pode ser expressa de várias formas, dependendo dos diversos contextos culturais e históricos. É possível o pluralismo dogmático na unidade da fé. (DUPUIS, 2004, p. 132).

Conforme se evidenciou, no excerto acima, as Igrejas Ortodoxas Orientais (Copta, Armênia, Siríaca, Malankara, Etíope e Eritréia) são chamadas de “ritos

⁶ Perspectivas sobre a união com os Ortodoxos Calcedonianos e Pré-calcedonianos têm aumentado significativamente nos últimos anos com o pontificado do Papa Bento XVI, principalmente porque seu trabalho teológico desperta grande admiração entre os ortodoxos.

⁷ Apesar das expressões diferentes (cânone 8), são iguais na intenção e na doutrina a “natureza única” de Cirilo e as “duas naturezas” de Calcedônia [...] Em outras palavras, a natureza humana subsiste na *hypostasis* do Verbo e não constitui um sujeito diferente. Ou, avançando mais, vale dizer que o Verbo comunica sua existência pessoal à humanidade de Jesus, no qual ele se “humanizou” verdadeiramente. In. DUPUIS, 2004, p. 130.

não-calcedônicos” e, comumente, de “monocrísticas”, referindo-se a “única natureza” (divino-humana) de Cristo. No ocidente, essas Igrejas “errônea” e “comumente” são chamadas pelos historiadores de “Igrejas Monofisistas”, mas, na realidade, são auto-denominadas de “miafisitas”, do gr. *mónos* (única) + *phýsis* (natureza), isto é, “única natureza (divino-humana) unida” de Cristo. Esse termo difere-se, portanto, do “monofisismo histórico” do século V, elaborado por Eutiques. No “monofisismo” de Eutiques, o ensinamento é de que a natureza divina absorveu a natureza humana de Cristo, enquanto que, na doutrina do “miafisismo” (ou miofisismo), em Jesus Cristo, só há uma natureza divina e humana em conjunto. Nesse sentido, a natureza de Cristo é única, isto é, MONOCRÍSTICA, fruto da união entre o humano e o divino. Se Cristo é uma pessoa da Trindade, Ele deve ser, necessariamente, de uma natureza, uma vez que, na *compreensão* teológica da Igreja Ortodoxa Síria, duas naturezas constituem duas pessoas.

3. A Igreja da Síria: Ressurgimento

Entretanto, na Idade Média, houve um grande reavivamento intelectual dentro da Igreja Ortodoxa Síria, quando a comunidade adquiriu florescentes escolas de teologia, filosofia, história e ciência. Naqueles gloriosos tempos, a Igreja Siríaca Ortodoxa compreendia 20 Sedes Metropolitanas e 103 dioceses estendidas desde o distante Oriente (Afeganistão). Houve também evidências de comunidades sirianas sem bispos em zonas tão distantes como no Turquestão e Sinnkiang. Todavia, um dos fatores que contribuiu para a decadência da Igreja foram as invasões da Mongólia dos finais do século XIV que destruíram grande parte de seus templos e monastérios.

Esses acontecimentos nos permitem, à luz da história, perceber que a Igreja Ortodoxa Síria foi muito perseguida durante e depois da I Guerra Mundial, quando os turcos começaram uma onda de perseguição, matando uma grande parte da população no oriente do país. De fato, essas perseguições ocasionaram um êxodo populacional que dispersou grande parte das comunidades siríacas.

Se, por um lado, os ortodoxos siríacos estão inseridos dentro de outro contexto histórico-religioso que não só lhes garante certo reconhecimento de sua fé, mas de serem vistos com um novo olhar pelos grupos religiosos que, no passado, os havia denominado como hereges por conta dos desentendimentos cristológicos dos três primeiros concílios ecumênicos. Por outro, a questão da guerra na Síria tem desencadeado uma enorme

preocupação, principalmente em relação a destruição, tanto do patrimônio histórico quanto da diminuição e, novamente, a imigração de cristãos ortodoxos para outros países. Além disso, a guerra tem corroborado para a diminuição de cristãos, no Oriente Médio, pois, há um aumento significativo do número da religião islâmica em detrimento do decréscimo do número de cristãos.

A Igreja Ortodoxa Siríaca faz parte das Igrejas Ortodoxas Orientais ou pré-calcedonianas, um grupo das Igrejas Ortodoxas Orientais mais antigas do cristianismo missionário primitivo e são, respectivamente, a Igreja Copta do Egito, a Igreja da Etiópia, a Igreja da Armênia e, finalmente, a Igreja Ortodoxa Siríaca.

O patriarcado de Santo Inácio de Antioquia proporcionou aos seguidores do cristianismo oriental, de modo especial, à Santa Sé Antioquia, um novo vigor missionário. De fato, Antioquia passou então a ser considerada a segunda capital da Igreja, depois da Igreja-Mãe de Jerusalém, tornando-se elo à maioria das Igrejas do Oriente e modelo cristão para todos os cristãos. Doravante, muitos bispos, padres e comunidades cristãs seguiram os exemplos da Igreja de Antioquia e dos seus ofícios litúrgicos, bem como os exemplos da vida monástica, apesar de pertencer às tradições, culturas e crenças variadas. Adotou como língua oficial da religião o idioma siríaco⁸ (aramaico moderno) que foi bastante usado pelo povo comum. Outras comunidades foram estabelecendo-se fora do Império Bizantino, mais concretamente na região da Persa.

A Igreja Ortodoxa Siríaca adota a Liturgia de São Tiago, primeiro bispo de Jerusalém, é preservada em todos os seus detalhes com alguns acréscimos ao longo do tempo. Ela está presente em muitos locais Sagrados do mundo cristão. Nesses lugares preservam antigas relíquias da história do cristianismo. Em Homs, na Síria, na Igreja de Santa Maria, a Igreja conserva o cinturão da Santíssima Virgem Maria que, segundo a tradição, no momento da sua assunção aos céus, fora deixado na terra.

A conquista do território pelo Império Persa, e mais tarde pelos Árabes, terminou com a perseguição exercida pelos bizantinos, criando condições desfavoráveis para o

⁸ Siríaco (*Leshana Suryaya*) é uma língua do aramaico Oriental uma vez que foi muito falada em todo o Oriente Médio antigo. Foi uma grande língua literária em todo o Oriente Médio a partir do segundo até o oitavo século d.C. Na sua definição mais latente, o siríaco é, muitas vezes, usado para se referir a todos as línguas do aramaico Oriental faladas por vários grupos de cristãos, em sua maior parte específica se refere à língua clássica de Edessa que se tornou a língua litúrgica do cristianismo sírio.

desenvolvimento e expansão da Igreja Siríaca. De acordo com Runciman (2003), as Igrejas Ortodoxas Orientais, consideradas, à época, “monofisistas” e, por isso, “heréticas”, não podiam gozar de nenhuma proteção do estado. Mais tarde, por conta da invasão árabe, muitos cristãos sírio-ortodoxos deixaram o cristianismo pelo Islã, fazendo da Síria, um século depois, um país predominantemente mulçumano (p. 32-33).

Entretanto, na Idade Média, houve um grande reavivamento intelectual dentro da Igreja Ortodoxa Siríaca, quando a comunidade adquiriu florescentes escolas de teologia, filosofia, história e ciência. Naqueles gloriosos tempos, a Igreja Ortodoxa Siríaca compreendia 20 Sedes Metropolitanas e 103 dioceses estendidas desde o distante Oriente (Afeganistão). Houve também evidências de comunidades sirianas sem bispos em zonas tão distantes como no Turquestão e Sinnkiang. Todavia, um dos fatores que contribuiu para a decadência da Igreja foram as invasões da Mongólia dos finais do século XIV que destruíram grande parte de seus templos e monastérios.

Ademais, culturalmente, os sírio-ortodoxos pré-calcedonianos têm uma forte tradição monástica, embora muitos poucos monastérios puderam sobreviver a tanta perseguição permanecendo somente uns poucos na Província Turca de Mardin e outra parte do Oriente Médio. Atualmente, há três monastérios na diáspora localizados na Holanda, Alemanha e na Suíça.

4. Da Diáspora ao Contexto Missionário

Atualmente, os sírios-ortodoxos estão inseridos dentro de outro contexto histórico-religioso que não só lhes garante certo reconhecimento de sua fé, mas de serem vistos com um novo olhar pelos grupos religiosos que, no passado, os havia denominado como hereges por conta dos desentendimentos cristológicos dos primeiros concílios ecumênicos.

Nas décadas de 50 e 60, muitos tiveram que emigrar do Iraque e da Síria para o Líbano. No Iraque, eles se mobilizaram desde o norte da cidade de Mossul a Bagdá. A destruição mais séria desta comunidade aconteceu no Sudeste da Turquia, quando era uma numerosa comunidade, restando ali apenas um pequeno grupo de ortodoxos siríacos. No final do século XIX e meados do século XX, muitos emigraram para a Europa Ocidental e para as Américas por razões políticas e econômicas.

Os primeiros imigrantes sírios e libaneses entraram no Brasil em 1871 por conta do Império Otomano. Tradicionalmente, acredita-se que a Igreja Ortodoxa Siríaca esteja presente, ainda que não-fisicamente, no Brasil desde 1860, por conta do número de imigrante. Segundo Knowlton (s/d), “muitos dentre os primeiros imigrantes vieram ao Brasil porque não conseguiram entrar nos Estados Unidos. Outros vieram julgando que o país oferecia melhores oportunidades econômicas, ou para reunir-se aos parentes e amigos que já se encontravam aqui” (p. 183).

De acordo com Knowlton (s/d), “No próprio Brasil, os sírios e libaneses estão estabelecidos em quase todos os centros urbanos, desde os complexos comerciais e industriais em vias de transformação rápida do Rio e de São Paulo, até os centros menores de negócios no interior do país. Uma série comparada de estudos sobre os sírios e libaneses em cidades pequenas e grandes de diferentes tipos forneceria dados ecológicos úteis (p. 189).

Os imigrantes sírio-libaneses que aqui chegaram eram, segundo Truzzi (1997), compostos de católicos maronitas e cristãos ortodoxos. Knowlton (s/d) afirma que 66,9% dos imigrantes eram sírios e 64,5% dos libaneses eram católicos (romanos, maronitas, católicos latinos, e católicos uniatas). Os não-católicos formavam o grupo onde se encontravam os greco-ortodoxos e a minoria pré-calcedoniana somavam 33,1% dos sírios e 35,5% dos libaneses.

Na América Latina, de modo especial, no Brasil e na Argentina, sob a denominação de Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia, havia, até o ano de 1982, oito comunidades sírias ortodoxas de origem oriental (FILHO, 2001). Essas “Paróquias” eram denominadas “Igrejas de colônia” ou “tradicional”, pois são destinadas, preferencialmente, aos sírios ortodoxos e seus descendentes que aqui chegaram com o objetivo de preservação e conservação de suas tradições religiosas.

Esse ramo tradicional das Igrejas de imigração fora estabelecido com a construção da primeira Paróquia de São João Batista, em São Paulo, em 1951. Mais tarde, em 1959, inaugurou-se a Paróquia de São Pedro, em Belo Horizonte, MG. Nos anos de 1962, foi lançada a pedra fundamental da Catedral de São Jorge, em Campo Grande – MS. No ano de 1981, inaugurou-se, também em São Paulo, a última Igreja tradicional com o nome de Paróquia de Santa Maria. Somente em 1983, com a criação de uma Missão entre os brasileiros, fundada por Mor Crisóstomo, a ortodoxia siriana se estendeu aos demais brasileiros.

Em 1983, a partir da Bula Patriarcal 128/1983, o arcebispo Mor Crisóstomo Moussa Matamos Salama, inicia, no Brasil, uma missão evangelizadora aos brasileiros, abrindo as portas da Igreja Ortodoxa Siríaca para todos os interessados, sem qualquer discriminação. Alguns padres que ingressaram na Igreja Sirian Ortodoxa vieram da Igreja Romana, Anglicana e, alguns de pastores de comunidades evangélicas, sendo, posteriormente, após um período de formação, ordenados pelo arcebispo Mor Crisóstomo. Na verdade, a missão siríaca evangelizadora no Brasil teve forte influência da experiência vivida por Mor Moussa no campo missionário da Índia, pois lá havia desenvolvido um excelente trabalho missionário.

A retomada do espírito antioquino missionário, quase esquecido pela Igreja Ortodoxa Siríaca, mesmo contrariada por algumas pessoas com ideais chauvinistas e pertencentes à Igreja Tradicional (isto é, de colônia), levou o Patriarca, numa decisão sinodal, a separar, em dois ramos, a arquidiocese no Brasil: um *tradicionalista*, sob a administração direta do patriarca, e o outro *missionário*, sob a administração episcopal de Mor Crisóstomo Moussa Matamos Salama. Dessa forma, a Igreja Ortodoxa Siríaca no Brasil, por conta de sua índole missionária e estar aberta à evangelização de brasileiros, foi, então, autointitulada pelo nome de “Igreja de Missão” e, conseqüentemente, as Igrejas Tradicionais, chamadas de “Igrejas de Colônias”.

Em 1998, Suas Eminências Reverendíssimas Mor Kirillos Efrém Karim, arcebispo do Leste dos Estados Unidos da América do Norte e Mor Sevério Malke Murad, arcebispo de Jerusalém, estiveram no Brasil, designados pelo Santo Sínodo para acompanhar as resoluções anteriores acerca da “Igreja Missionária”. Em entrevista ao Jornal Suryoye (1998), Mor Kirillos Efrém Karim fez menção ao serviço missionário no Brasil, dizendo que:

Com a imigração, a Igreja encontrou esperança e agora pode voltar-se ao serviço missionário novamente. Mas devemos planejar o serviço missionário e deve acontecer naturalmente com o suporte das Igrejas Tradicionais. Nos últimos anos tivemos vários exemplos de agregações precipitadas e que não tiveram continuidade. Nesta nossa visita a estas igrejas ditas agregadas no Brasil, em verdade ainda estamos estudando a situação de fato e posteriormente apresentaremos um parecer ao nosso Santo Sínodo (SURYOYE, ano III, n. 18, 1998).

Desde 1996, após o falecimento de Mor Crisóstomos Moussa Matanos Salama, a “Igreja de Missão” passou a sofrer tensões internas, formando-se “[...] dois principais ramos: um voltado à missão, que buscava nacionalizar a Igreja; outro, voltado à tradição, que buscava manter as características etnocêntricas da tradição sírio-ortodoxa. Isso porque os grupos de etnia síria que vieram ao Brasil na diáspora foram, em meados do século XX, constituindo-se comunidades, sendo formadas associações com seus respectivos estatutos de conselhos administrativos, no propósito de subsidiar as atividades religiosas e a vinda de futuros padres sírios. A partir de 1983, com o surgimento da Igreja de Missão, isto é, da Igreja voltada aos brasileiros, o bispo Mor Crisóstomo Moussa dedicou-se, exclusivamente, as estas igrejas recém formadas por um clero genuinamente brasileiro, contribuindo para um distanciamento cada vez maior entre o grupo de Igrejas tradicionais pertencente tanto à cultura quanto à religião tradicionalmente siríaca em relação ao grupo de Igrejas e seus respectivos religiosos que surgiam em território brasileiro. Por conta dessa tensão, oriundas das décadas de 80 e 90, e, no propósito de melhor organizar as Igrejas de Missão, o patriarca Mor Ignatius Zakka I Iwas nomeou, em 2000, o padre Paulo Georges Hanna (atual Núncio Apostólico) como representante patriarcal para supervisionar a missão da Igreja em terras brasileiras. De acordo com a Bula Patriarcal n. 169/2000, o padre Paulo Hanna fora, à época, enviado, “na qualidade de Representante Patriarcal, para gerir os assuntos da comunidade de evangelização no Brasil e demais países da América do Sul” (BULA PATRIARCAL, n. 169/2000). À época, esperava-se que o padre Paulo Hanna conseguisse obter o apoio dos dois ramos, a fim de manter a unidade, mas teve que retornar à Síria, ficando a “Igreja de Missão” sem nenhum representante patriarcal até o mês maio de 2007.

Nesse ínterim, de tempos em tempos, a Igreja no Brasil, representada pelos arcebispos Mor Leolino Gomes Neto e Mor José Faustino Filho, sempre manteve contato com S. S. Mor Ignatius Zakka I através de algum delegado patriarcal designado por ele, de modo que recebemos várias delegações com o intuito de reunir as comunidades missionárias e buscar um diálogo mais profundo, em prol da unidade. Algumas outras delegações, procederam, diretamente da Síria; outras, vieram dos Estados Unidos, mas, infelizmente nosso diálogo não se concretizava, de fato, porque, à época, nossa “A Missão entre os Brasileiros” não tinha condições de

manter qualquer delegado no Brasil, pois, desde o início, sempre foi formada por pequenas comunidades (paróquias) distribuídas em vários estados brasileiro.

Atualmente, a Igreja Tradicional está inserida em três grandes centros, com quatro comunidades, distribuídas em três capitais (São Paulo, Belo Horizonte e Campo Grande), enquanto que a Igreja Missionária é, caracteristicamente, uma Igreja periférica, presente em 16 estados brasileiros, constituída por mais de 40 comunidades, marcada, fortemente, pela diversidade cultural brasileira. Na Igreja Tradicional, enfrentamos a diminuição do número de fieis, principalmente porque, em se tratando de fieis imigrantes, seus jovens descendentes, que nasceram no Brasil e influenciados pela cultura brasileira e outros fatores, a exemplo de casamentos mistos, dentre outros, na sua maioria, não dão continuidade a tradição religiosa herdada dos pais.

Se, por um lado, Igreja Ortodoxa Siríaca no Brasil, enfrenta uma situação de esvaziamento no tocante ao número de fieis, por outro, a evangelização destinada aos brasileiros, com parte do clero advindo de outras tradições religiosas, abre a Igreja para sua vocação primeira, isto é, missionária. No entanto, apesar de que as Igrejas de Missão poder contar com a presença de um arcebispo de etnia siríaca destinado à sua administração, alguns desafios, a exemplo da falta de aprimoramento nos estudos teológicos e linguístico, são-nos, ainda, impostos, principalmente por conta do contexto de guerra na Síria.

A Igreja Ortodoxa Siríaca, presente no Brasil, ganhou, por isso, duas vertentes: tradicional e missionária. Ademais, a Igreja Ortodoxa Siríaca está, diretamente, ligada ao patriarcado Sírio, com um delegado patriarcal representante no Brasil, enquanto que a Igreja Missionária é representada pelo órgão executivo da Conferência Ortodoxa Nacional – CON, unidade eclesial e submissa à Santa Sé Patriarcal. A Igreja Ortodoxa Siríaca no Brasil é representada, conforme Bula Patriarcal n. 300/2009, pelos respectivos bispos: Mor Basílio Leolino Gomes Neto e Mor Efrém José Faustino Filho e o arcebispo e núncio apostólico Mor Tito Paulo George Hanna.

Em maio de 2009, uma delegação da Igreja Missionária do Brasil composta por 18 pessoas, liderada pelo Mons. Antônio Nakkoud, delegado patriarcal e acompanhada pelas Eminências Mor Leolino Gomes Neto e Mor José Faustino Filho, esteve reunido com o Patriarca, Sua Santidade Mor Moran Ignatius Zakka I, em Damasco, Síria. Este encontro resultou em uma Bula Patriarcal, cujas palavras de Sua Santidade, assim se expressam:

(...) tratamos a expansão da Igreja Missionária no Brasil, desde o ano de sua fundação (1983) até o presente momento, seu zelo pelas tradições da nossa Igreja Sirian Ortodoxa, sua fidelidade canônica a nossa Cátedra Petrina e seu amor a nossa língua oficial da Igreja, o Aramaico (BULA PATRIARCAL n. 300, 2009).

Entre os dias 14 a 20 de maio de 2009, durante nossa visita ao patriarcado Siríaco Ortodoxo de Antioquia, em Damasco (Síria), houve, oficialmente, o reconhecimento da “Igreja Missionária” no Brasil. O sonho do nosso missionário-fundador Mor Crisóstomo Moussa Matanos Salama, cuja visão vislumbrava uma Igreja de tradição siro-ortodoxa voltada aos brasileiros torna-se realidade.

Em 2012, no dia 19 de fevereiro, Sua Santidade, o Patriarca Mor Ignatius Zakka I Iwas sagrou, no Mosteiro de Santo Efrém Sírio Bmarh, o padre Paulo George Hanna bispo para a Igreja (Missionária) Sirian Ortodoxa de Antioquia no Brasil. O então Núncio Apostólico, Arcebispo Mor Tito Paulo George Hanna foi designado por Sua Santidade para atuar como supervisor da ação missionária da Igreja no Brasil. Nossa esperança é de que sua presença, no Brasil, possa corroborar para dirimir eventuais discrepâncias no que diz respeito à tradição litúrgica ortodoxa siríaca.

A Igreja Sirian Ortodoxa no Brasil é, por sua natureza e origem, uma Igreja “Tradicional” e “Missionária”. Entretanto, quando apresentamos as terminologias “Igreja Missionária” de “Igreja Tradicional” não queremos, em hipótese nenhuma, diferenciá-las em seus aspectos intrínsecos, desmerecer ou valorizar uma em detrimento de outra porque ambas estão diretamente ligadas ao Patriarcado Siro-Ortodoxo de Antioquia, mas distingui-las apenas em seus aspectos etnocêntricos. Isto é, a primeira formada, genuinamente, por fieis de origem brasileira, enquanto que a segunda, por membros-fieis de origem siríaca.

Por outro lado, isso não impossibilita que o fiel (seja ele brasileiro ou siríaco) participe como membro efetivo em ambas, o que é comum entre nós. Em Belo Horizonte, por exemplo, um dos padres ortodoxos brasileiros é, atualmente, o pároco da Paróquia (colônia) de São Pedro. Entretanto, por conta de um Brasil de formação social, cultural e cristã e, especificamente, pelo seu caráter ecumênico, no momento atual, a Igreja Missionária tem maior destaque, levando em consideração que ela está aberta e voltada aos diversos contextos e realidades brasileiras.

De acordo com Mor Crisóstomo Moussa Mattanos Salama, a Igreja Ortodoxa Siríaca, em terras brasileiras, precisava reassumir os seus sagrados compromissos ecumênicos e missionários, isto é, [reviver] os grandes ideais de seus primeiros

missionários Pedro e Paulo e demais apóstolos, “para a obra que foi lhe destinada” (At 13, 2). Segundo Salama (1993), a Igreja Ortodoxa Siríaca, destinada aos brasileiros, deveria dar conta de levar a tradição ortodoxa siríaca, sem, todavia, perder sua originalidade, tanto na tradição litúrgica quanto na sua teologia.

Considerações Finais

Desse modo, a Igreja Ortodoxa Siríaca no Brasil, voltada aos brasileiros, desde o início da década de 80, destacou-se por sua vertente missionária, abrangendo, portanto, alguns estados desses enormes brasis. Se por um lado, a Igreja Tradicional buscou preservar seus grupos étnicos, e, por essa razão, acabou limitando-se em três comunidades no Brasil, a Igreja “Missionária”, desde seus primórdios, sempre sinalizou para sua vocação evangelizadora, isto é, levar a mensagem de Cristo às diversas realidades brasileiras através da sua liturgia, da palavra de Deus e, principalmente, do testemunho de fé na Igreja. Nesse sentido, e por conta dessa abertura aos brasileiros, naturalmente, algumas diferenças acabaram surgindo.

Muitas vezes, deparamo-nos com alguns do clero que se dizem missionários, mas não são vocacionados e a missão acaba sendo comprometida. Dessa forma, a finalidade da Missão é tornar conhecido o Evangelho de Cristo, o Evangelho da vida, da verdade e da salvação, em todo o mundo, a fim de que todos cheguem ao conhecimento da verdade que é Cristo Salvador. “[...] Cabe, portanto, à Igreja viver a sua missão com ardor, paixão e entusiasmo, porque sua missão é a própria missão de Deus” (NAKKOUD, 2010, p. 69) porque Ele nos quer unidos e não divididos (I Cor 1, 13).

Obviamente, o termo Igreja de “Tradição” ou de “Missão” impõe-nos limites na ação evangelizadora da Igreja, principalmente porque a “missão” de evangelizar é um atributo inerente a ambas vertentes. Eis, pois, algumas problemáticas e desafios a serem enfrentados. Por um lado, o que nos preocupa, é que alguns membros do clero, às vezes, por falta de uma sólida base teológica siríaca e verdadeiro espírito de conversão, abraçaram, equivocadamente, a fé siríaca-ortodoxa, buscando, talvez, nessa tradição, viver um tipo de catolicismo romano frustrado que, por conta das circunstâncias, não puderam, naquela tradição, vivê-lo. Por outro lado, os candidatos ao clero não são assistido, no seminário no Brasil, por professores de etnia siríaca, cujo aprendizado da língua é condição *sine qua non* para a continuidade das comunidades siríacas ortodoxas

no Brasil. Aqui, levamos em consideração que alguns membros do clero vieram de dois grupos teológicos, tradicionalmente, diferentes da tradição litúrgico-teológica da Igreja Ortodoxa Síriaca. Aos novos candidatos, entretanto, temos a impossibilidade, no momento atual, de uma formação mais sólida e acadêmica, principalmente, pelas reais situações financeiras, isto é, o custo para se manter um candidato na Síria é, consideravelmente, muito alto, além, sobretudo, da atual guerra que assola o país que, na atual conjuntura, impossibilita envio de novos candidatos.

Ou ainda, diante das situações atuais do mundo contemporâneo, onde, a partir do processo de envelhecimento dos imigrantes sírios e, conseqüentemente, a diminuição do número de fiéis nas Igrejas tradicionais (colônias), uma vez que, na maioria dos casos, a Igrejas tradicionais estão restritas, simplesmente, para atender as necessidades espirituais de seu público interno, relegando, para uma segunda instância, novas possibilidades de uma ação evangelizadora que seja capaz de atrair novos adeptos, uma vez que o contexto hodierno exige-nos novas posturas, posicionamentos e, sobretudo, abertura ao outro, sem, todavia, perdermos nossa identidade religiosa.

Referências

ATA da XVI Assembleia Geral da Conferência Ortodoxa Nacional, 23 a 25 de fevereiro de 2008. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

ATO DO RECONHECIMENTO MÚTUO DA ADMINISTRAÇÃO DO SACRAMENTO DO BATISMO ENTRE IGREJAS-MEMBRO DO CONIC. **Boletim do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil**. Ano 23, n. 42, dezembro de 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. Trad. pela Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BULA PATRIARCAL n. 169/2000 de 03 de março de 2000. Disponível em: Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 128/1983. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 245/1988. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 246/1988. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 405/2001 de 19 de outubro de 2001. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. EE-273/2007 de 28 maio de 2007. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 300, 2009. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 428, 2010. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 429, 2010. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. E-300/2011 de 06 de novembro de 2011. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. E-301/2011 de 06 de novembro de 2011. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

BULA PATRIARCAL n. 159/2012 de 28 de fevereiro de 2012. Disponível em arquivo da Secretaria Geral.

CNBB. Igreja no Brasil: Assembléia realiza Celebração Ecumênica com representantes das igrejas cristãs. In.: Notícias. Boletim semanal da CNBB. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/documento_geral/Boletim-1208.pdf. Acesso em: 5 de junho de 2008.

CONIC. Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. **Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010**: Texto-Base. Brasília, Edições CNBB, 2009.

COMISSÃO Teológica do CONIC se reúne em Brasília. In. **CONIC**. Disponível em: Acesso em dezembro de 2010.

DAPNE – DIRETÓRIO PARA A APLICAÇÃO DOS PRINCÍPIOS E NORMAS SOBRE O ECUMENISMO. São Paulo: Paulinas, 2000.

FILHO, José Faustino. **Coletânea de Textos Teológicos sobre a Igreja Cristã Ortodoxa**. Tomo I. Goiânia: Gráfica Venâncio & Andrade, 2001.

FILHO, José Faustino. **Discurso de Mor José Faustino Filho a Sua Santidade, o Patriarca Ignátius Zakka I Iwas**. In. NAKKLOUD, Antonio. Visita Histórica à Sede Patriarcal. Campo Grande: Gráfica Alvorada, 2010.

HORTAL, Jesús. **E haverá um só rebanho**. História, doutrina e prática católica do Ecumenismo. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

JEDIN, Hubert. **Concílios Ecumênicos**: história e doutrina. Trad. Nicolas Bôer. São Paulo: Editora Herder, 1961.

JORNAL DO PATRIARCA. Sagração episcopal de Mor Titus Paulo George Hanna. In. **Site do Patriarca**. Disponível em: <http://www.syrian-orthodox.com/readnews.php?id=1185>. Acesso em 2012.

KALLARRARI, Celso. Ortodoxos e Católicos: “Unidade sem Autoridade!”. In. **Entretextos & Contextos**. Disponível em: <http://www.padrecelsokallarrari.com/2011/01/ortodoxos-e-catolicos-unidade-sem.html>. Acesso em 30 de janeiro de 2011.

KALLARRARI, Celso. Ações das Igrejas Ortodoxas e Igreja Católica Romana. In. **Jornal Regional**. Ponta Porã, MS, 25 de janeiro de 2010.

KALLARRARI, Celso. **Igreja Sirian Ortodoxa no Brasil: uma Igreja Missionária**. São Paulo: O Autor, 2010.

KALLARRARI, Celso. **O Movimento Ecumênico na Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia**. Ponta Porã: O Autor, 2009.

KALLARRARI, Celso. Comissão Teológica das Igrejas Ortodoxas Orientais e da Igreja Católica Romana. In. **Entretextos & Contextos**. Disponível em: <http://www.padrecelsokallarrari.com/2011/02/comissao-teologica-das-igrejas.html>. Acesso em 10 de novembro de 2011.

KNOWLTON, Clark S. **Sírios e Libaneses**. Mobilidade social e espacial. Trad. Yolanda Leite. São Paulo: Anhambi, s/d.

IWAS, S. S. Mor Ignátius Zakka I Iwas. Visita da delegação da Igreja de evangelização do Brasil à Sé Patriarcal. In. **Revista Patriarcal**, n. 284, 285, 286, v. 47, 2009, p. 232.

SALAMA, Crisóstomo Moussa Matanos. Identidade Eclesial. In. **Jornal o Estado Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, MS, 1993.

SOUZA, Roberto D. da Silva (Org.). Diálogo, Mariologia Oriental e os Patriarcados. **PADCO** - 5º Fascículo. Goiânia: O Autor, 1999.

NAKKOUD, Mons. Antonio. **Visita Histórica à Sede Patriarcal**. Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia. Campo Grande, MS: Editora Alvorada, 2010.

SURYOYE (Jornal). **Visita de S. Emcia Mor Gregório Yohanna Ibrahim ao Brasil**. Ano II, n. 6, dezembro de 1996, p. 2-4.

SURYOYE (Jornal). **Comunidade Sirian Ortodoxa Hospeda Missão do Santo Sínodo em São Paulo**. Ano III, n. 18, nov/dez de 1998, p. 8-12.

SWAMY, K. R. N. *The lost Aramaic Bible of Syrian Christians of Kerala*. In. <http://deccanherald.com>. Tradução Allan G. Araújo. Acesso em 11 de abril de 2004.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios – sírios e libaneses em São Paulo**. 1ª. ed. Hucitec, 1997.

A IGREJA GRECO-MELQUITA CATÓLICA: MARTIRÍA E ESPERANÇA

The Greek-Melkite Catholic Church: martyrdom and hope

Theodoro A. C. de Oliveira¹

Em primeiro lugar agradecemos o I Simpósio de Teologia Oriental realizado pela FASBAM em Curitiba, onde o mesmo foi sinal de graça e unidade conhecendo e estreitando os laços dos vários orientais católicos ou ortodoxos espalhados por este nosso imenso Brasil.

O contexto Ocidental e o latinismo infelizmente em muitas realidades não permitem tal aprofundamento e expressão de liberdade na variedade dos ritos e tradições no coração da catolicidade.

Antes de partilharmos alguns aspectos históricos sobre os Greco-Melquitas aqui no Brasil, urge compreender um breve panorama sobre a compreensão de tradição e rito, porque ainda entre muitos as tradições são reduzidas a um simples rito ou ritual e isso deforma a ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ - Parádosis (Tradição) e sob o impulso do Sínodo as Igrejas Orientais em Roma em 2009.

1 Tradição e rito: as cinco grandes tradições

Há uma “ignorantia facti et jus” no âmbito teológico ocidental, reduzindo as tradições apostólicas orientais a um simples rito e não proporcionando nos espaços latinos cursos e divulgação destas mesmas tradições e suas expressões espalhadas pelo mundo.

¹ Presbítero da Eparquia Greco-Melquita Católica para todo o Brasil e fundador Filhos e Filhas Misericordiosos da Cruz.

O Cânon 27, limitando-se ao conceito estritamente jurídico de uma Ecclesia sui iuris, não inclui o elemento “ritus”, por mais importante que seja, nesta definição. Observou-se em mérito que o estado de “pessoa jurídica” de uma Ecclesia sui iuris não implica por si em um ritus, analogamente a quantos na Igreja são personae physicae, ou seja, que são tais pelo único fato de serem batizadas, prescindindo de qualquer ritus.² Enquanto a definição de “Ecclesia sui iuris” tem um caráter jurídico, aquela do termo “rito”, amplamente descritivo, apresenta-se por sua vez separada. Sem dúvida o conceito estritamente jurídico de uma Ecclesia sui iuris é claramente descrito no cânon 27, mas a sua completa compreensão não pode prescindir do conceito de ritus contido no seguinte cânon 28 do CCEO, segundo o qual: Cânon 28 - § 1. O rito é o patrimônio litúrgico, teológico, espiritual e disciplinar, distinto pela cultura e circunstâncias históricas dos povos, que se expressa num modo de viver a fé que é próprio de cada Igreja sui iuris. § 2. Os ritos, tratados no Código são, a não ser que não conste contrariamente, aqueles que tem origem nas tradições alexandrina, antioquina, armena, caldeia e constantinopolitana.

Para falar sobre esta ou outra tradição urge ir mais além do rito e não desfingurar aquilo que é a plenitude das tradições e as particularidades que das mesmas surgem, para a riqueza da Igreja, una, católica e apostólica.

“O termo ritus é julgado inadequado na expressão e significado pleno de uma determinada comunidade católica reunida em torno de uma hierarquia e dotada de particulares elementos específicos étnico-religiosos, especialmente após o reconhecimento destas comunidades sob o status de Igrejas sui iuris... assim foi superada e se espera de modo definitivo, a terminologia ambígua em uso desde o séc. XVI, pelo qual se indicavam aquelas comunidades com o termo ritus, algo que convergia a atenção sobre as particularidades litúrgicas, danificando aquelas espirituais, culturais e disciplinares”³.

Segundo o Vaticano II, aquilo que constitui eclesiologicamente uma “Igreja particular ou rito” está descrito nos seguintes termos: o agrupamento estável de fiéis, ou seja, clero, monges, monjas, religiosos (as) e fiéis cristãos leigos), organicamente unido por uma hierarquia própria, o qual, na unidade da Igreja universal, vive e cresce no seu patrimônio litúrgico, teológico, disciplinar e espiritual. O decreto OE, tratando das Igrejas Orientais Católicas, usa uma expressão que foi muito discutida, ou seja, “Igrejas particulares ou ritos”, identificando neste modo o conceito de “Igreja particular” (Ecclesia

² Cf. Zuzek, Apresentação do “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, 601.

³ Nuntia 28 (1989) 19.

particularis) – como são, sobretudo as Igrejas Patriarcais, Arcebispos Maiores, e Metropolitanas – com aquele de “ritus”, e isso não é apropriado.

Mesmo diante de tantos documentos pontifícios, encontros e celebrações ainda há muitas resistências mesmo em âmbito católico latino de alguns pastores, religiosos e leigos com suas apatias e pouca formação e abertura em senso ad extra.

2 Sob o impulso do Sínodo de 2009

No dia 19 de setembro de 2009, o Papa emérito de Roma Bento XVI anunciou com alegria o Sínodo para o Oriente Médio, convocando todos os Patriarcas Orientais Católicos, com seus Bispos e outras delegações para que se preparassem sob inúmeros esforços para a recente Assembléia Especial do Sínodo dos Bispos para o Oriente Médio, realizado em Roma de 10 a 24 de Outubro de 2010, com o importante tema: “A Igreja Católica no Médio Oriente: Comunhão e testemunho. A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma (At 4, 32)”.

Uma convocação que se faz urgente no seio da catolicidade contemplando a riqueza e fragilidade do amplo mosaico das Igrejas Orientais, seu patrimônio espiritual-litúrgico e os momentos de martírio sob uma árdua, mas não impossível convivência entre as diversas pluralidades confessionais: cristianismo, islamismo e judaísmo. Afinal o Oriente é o berço de nossas raízes das quais os pastores, religiosos e leigos não podemos cancelá-las, mas sim conhecê-las em profundidade para que possamos neste mesmo espírito de comunhão e testemunho exigido pela base comum que é Cristo, o Sol da Justiça que vem do Oriente, celebrando assim os laços da liberdade e da paz que Ele mesmo nos oferece. O Oriente não é só cristão, mas também não é só mulçumano ou judeu e por isso urge reconhecer a caminhada histórica e cultural integrando os valores comuns desses três pilares e nisso os Orientais Católicos, sendo uma minoria em tal contexto “gemem em dores de parto” para manter suas tradições, ritos celebrativos e em alguns contextos a própria liberdade de expressão. Basta olhar o recente massacre dos católicos caldeus no Iraque onde alguns extremistas invadiram a Catedral na mesma capital desse país matando sacerdotes, fiéis e inúmeras crianças. Tais patologias surgem de uma visão deturpada e anacrônica que não reflete o verdadeiro espírito da comunhão e da libertação promovido pelo Evangelho de Jesus. Há também outros lugares onde cristianismo e islamismo tiveram e tem uma pacífica convivência no caso de Alexandria (Egito), evangelizada pelo Apóstolo Marcos e Sede antiga de dinamismo, berço da vida

monástica e grandes missionários enviados a tantas regiões. De fato os cristãos coptas do Egito (católicos ou ortodoxos) sempre ofereceram um testemunho de harmonia e inculturação sem perder a sua própria identidade.

“O objetivo desta assembleia sinodal é prevalentemente pastoral. Embora não podendo ignorar a delicada e por vezes dramática situação social e política de alguns países, os Pastores das Igrejas no Médio Oriente desejam concentrar-se sobre os aspectos próprios da sua missão... Sob a guia do Espírito Santo, reavivar a comunhão da Igreja Católica no Oriente Médio. Antes de tudo no interior de cada Igreja, entre todos os seus membros e depois também nas relações com as outras Igrejas”, destacou Bento XVI.

Durante os vários dias em Roma, os Patriarcas, os eparcas (bispos) e outros delegados ofereceram suas intervenções preciosas para que cheguem ao coração de Roma e de todos os cristãos espalhados pelo mundo, mostrando assim que os orientais católicos também estão inseridos missionariamente e que apesar das diferenças rituais litúrgicas são também eles católicos como os demais e convocados ao testemunho da paz, da justiça e da solidariedade.

O cristianismo não se distingue pela expansão, pelo número ou proselitismo, mas pela força da vida comunitária vivida e celebrada sob o impulso do Espírito que nos congrega na fé una e apostólica e no respeito das diferenças sob a liberdade que é um dom sacro do Criador.

Tal Sínodo foi formado por uma Assembleia especial e pelos teólogos (as): religiosos e leigos convocados por sua Santidade para que pudessem contribuir nas várias reflexões e estudos, entre as quais:

- a) a situação dos cristãos no Médio Oriente; e
- b) os desafios que os cristãos devem enfrentar e a resposta dos cristãos na vida cotidiana.

Urge também ressaltar a contribuição que os mesmos católicos orientais podem e devem oferecer para o diálogo ecumênico com as Igrejas Ortodoxas e com nossos irmãos judeus e muçumanos no complexo contexto do Oriente Médio, como afirmou Bento XVI: “Fico feliz em saber que durante o encontro levou-se em consideração esta particular questão e os incentivos para que o tema seja objeto de novos estudos, cooperando assim, ao comum compromisso de aderir ao pedido do Senhor: “Que todos sejam um... para que o mundo creia” (Jo 17, 21).

Oxalá a Igreja possa incentivar novos encontros como este para que todas as comunidades cristãs possam partilhar e conhecer o profundo patrimônio oriental católico,

estudando e rezando em comunhão com esses nossos irmãos que em terras longínquas, celebram a mesma Eucaristia e oferecem o seu testemunho em meio a adversidades pelo Evangelho e ao serviço dos mais sofridos nas terras do Oriente cristão.

É nesse impulso que os bispos latinos das diversas Igrejas particulares devem promover e incentivar a formação teológica do clero e dos leigos abrangendo também temas orientais que fazem parte de nossa mesma catolicidade e caminhada eclesial. Fica a proposta e o empenho para que possamos nos unir com os vários cristãos do Oriente sob o impulso do grito de Jesus: “Não temais pequenino rebanho!”.

3 Tradição Greco-Melquita Católica - Antioquena ou Constantinopolitana?

O berço é Antioquia (“Cidade de Deus”)⁴, uma das primeiras comunidades cristãs e onde a missionariedade da Igreja apostólica formou muitos cristãos missionários sendo enviados a tantas outras comunidade pelo extenso Oriente.

Com a propagação da tradição constantinopolitana os melquitas dentro do contexto do império cristão absorveram com serenidade a catequese do ilustre Crisóstomo, Patriarca de Constantinopla e grande modelo de inculturação onde a sua liturgia é celebrada nas várias Igrejas bizantinas em suas línguas locais.

A palavra “melquita” é a tradução árabe do grego “Basilikós”, ou seja, imperial, nome consignado pela primeira vez em 460 d. C., no Egito pelos chamados naquele período de Monofisitas aos Ortodoxos liderados por Timóteo Solofaciol patriarca legítimo apoiado pelo imperador bizantino Leão I. Do Egito tal nome passou à Síria dando origem ao epíteto árabe “malki”. Hoje, tal uso é reservado aos Melquitas católicos de rito bizantino. Os melquitas no Oriente preferem o nome de “Rum”, ou seja, romanos do Oriente, Bizantinos, mas Rum se refere também aos melquitas católicos, porém sempre com o acréscimo do adjetivo “**Kathulík**” para distinguir-se dos Ortodoxos. O termo “melquita” é usado mais na diáspora enquanto a expressão “**rum kathulík**” – romanos católicos aplica-se aos melquitas presentes no Oriente.

A tradição melquita utilizou nos séculos V-VIII a língua grega, e sucessivamente o árabe. Nos séculos X-XIII os melquitas adotaram o rito bizantino traduzindo os livros litúrgicos antes em siríaco e logo, a partir do séc. XVII, em língua árabe e na diáspora celebra-se nas línguas locais preservando algumas partes litúrgicas em grego e árabe.

⁴ ...em Antioquia é que os discípulos, pela primeira vez, foram chamados pelo nome de cristãos” (At 11, 26).

Em Antioquia havia somente um único Patriarcado com sede em Damasco até que, em 1724 um grupo de fiéis e clérigos se separaram unindo-se à Sede de Roma.

Tal união foi ‘dolorosa’ formando assim os dois Patriarcados (aquele Ortodoxo e aquele Melquita Católico) no seio de uma única Sede.

O proselitismo latino através de muitos religiosos missionários (jesuítas, franciscanos, etc) incentivou a união pro-Roma e os interesses políticos em Damasco e na região árabe por uma independência sob a forte influência helênica era grande por isso para muitos cristãos árabes tal fato foi propício e ao mesmo tempo um prato cheio como dizemos em nosso contexto. Não questionamos aqui a união com Roma, mas o modo como tudo isso se deu e o modo como os orientais foram ‘usados’ nesta ótica de interesses políticos e culturais. Tudo isso foi questionado por fiéis e pastores locais, mas ambos os Patriarcados continuaram cada qual por seu caminho, embora hoje tal relação seja recíproca e frutuosa entre ambos os Patriarcados porque possuem a mesma base e raízes.

Recordemos a saudosa e incômoda figura do Arcebispo Elias Zoghbi – Arcebispo de Baalbek (Líbano) dos Melquitas falecido em 16/1/2008. Promotor do ecumenismo em particular com a Igreja Ortodoxa de Antioquia, mas infelizmente muitos de seus escritos e ideias foram rejeitados e arquivados em nossos museus. Ele mesmo sentia a ferida da divisão dos dois patriarcados em Damasco e propagava um diálogo em primeiro lugar entre estas mesmas Igrejas sem a interferência romana e também em outros aspectos sacramentais. Os teólogos inteligentes morrem e somente são valorizados séculos vindouros.

Expomos aqui no âmbito canônico algumas fontes⁵ (sinodais e pontificias) importantes, referentes à Igreja Greco-Melquita Católica. Atos dos Papas:

Instruções e decretos dirigidos ao Bispo de Saida Euthímio Saifi, aos Patriarcas Cirilo V Zaim e Cirilo VI Tanás, entre os anos 1714-1729⁶;

Bula Demandatam de Bento XIV, de 24/12/1743⁷;

Bula Inter Gravissima de, 7/3/1746;

Bula Omnibus compertum de Leão XIII, de 21/7/1900.

Sínodos da Igreja Melquita: segundo Korolevskij, entre os anos 1731 e 1900 os sínodos da Igreja Melquita são 13, do qual os mais importantes são oito: o segundo Sínodo

⁵ Cf A. Coussa, Indication des sources du droit canonique chez les Melkites, Typis Polyglottis Vaticanis, 1932, 375-468.

⁶ Cf Mansi, 46, col. 1-183.

⁷ Cf Mansi, 46, col. 331ss.

de S. Salvador (1751), o terceiro de S. Salvador (1756), o Sínodo de Santo Isaías (1761), o quarto Sínodo de S. Salvador (1790), o Sínodo de Carcafê (1806), o Sínodo de Ain-Traz (1835), o Sínodo de Jerusalém (1849) e o Sínodo de Ain-Traz (1909)⁸ da lista de Korolevskij⁹. Mansi e Leclercq citam também os Sínodos de Alepo (1724) e o Sínodo de Ain-Traz (1902)¹⁰.

Pode-se dizer que a legislação mais importante da Igreja Melquita está contida nos seguintes Sínodos:

Sínodo de S. Salvador de 1790.

Sínodo de Carcafê de 1806: condenado pelo papa Gregório XVI, em 3/6/1835¹¹: o único aprovado pela Congregação para a Propagação da Fé¹².

Sínodo de Jerusalém de 1849.

Sínodo de Ain-Traz de 1902.

Sínodo de Ain-Traz de 1909 (texto latino, Typis Polyglottis Vaticanis 1913).

4 Presença dos Greco-Melquitas no Brasil

“Os fiéis cristãos de toda Igreja sui iuris também os da Igreja latina que por razão de ofício, de ministério ou função tem relações frequentes com fiéis cristãos de outra Igreja sui iuris, sejam formados cuidadosamente no conhecimento e cultivo do rito da mesma Igreja de acordo com a importância do ofício, ministério ou função que realizam” (Cânon 41).

As igrejas particulares no Brasil inspiradas e impulsionadas pelo cânon do CCEO acima citado não podem ignorar a presença do orientais católicos em suas várias Eparquias/Exarcados ou Institutos religiosos bizantinos onde se encontram dispersos mesmo dentro de outros contextos latinos atuando de maneira digna e zelosa por manter suas raízes sob uma inculturação equilibrada e justa.

Os melquitas católicos estão espalhados em todo o Brasil através de suas colônias nos grandes centros ou não sob a guia de seu Eparca atual, sua Excia. Dom Fáres Maakaroun (membro legítimo da CNBB) com Sede em São Paulo (Catedral Nsa. Sra. do Paraíso).

⁸ Cf. Korolevskij, *Histoire des Patriarcats Melkites*, t. III, 366-372.

⁹ Cf. *Fonti*, fasc VIII, serie I: *Studi storici sulle Fonti del diritto canonico orientale*, Roma 1932, 324.

¹⁰ Cf. Mansi, 46, col. 634 s; H. Leclercq *Histoire des Conciles*, t. 11, 1 et t. 11, 2, Paris 1949.

¹¹ Cf. Mansi, 46, col. 757 s.

¹² Cf. Mansi, 46, col. 1051 s.

A chegada dos Melquitas Católicos ao nosso país não é fruto de um colonialismo ou por desejo de expansionismo como se deu séculos outrora. Mesmo assim tal chegada ou presença é digna de todo apreço, atenção e devida acolhida mesmo dos bispos e fiéis latinos e em particular daqueles que vivem apaticamente diante dos mesmos.

Devido às inúmeras crises e guerras no Oriente Médio muitos sírios e libaneses imigraram para o Brasil por volta do ano de 1869 e 1890. Outros partiram para os EUA, Austrália e outros países em busca de estabilidade e Paz.

O Patriarcado Melquita Católico em união pela Santa Sé o primeiro pároco Arquimandrita Elias Couéter, nascido em 1896 em Damasco(Síria) e se estabelecendo na Arquidiocese do Rio de Janeiro encontrando-se com o Arquimandrita Jorge Haddad que deixava o país e retornava ao Líbano.

A Arquidiocese do Rio ficou responsável inicialmente pelos fiéis orientais católicos sob a guia de Dom Jaime de Barros Câmara que em 1946 declarou a primeira paróquia de S. Basílio para os fiéis Greco-Melquitas Católicos, com seu primeiro pároco o Arquimandrita Elias Couéter.

Com o passar dos anos sob orientação do Patriarcado Melquita e da Santa Sé a estrutura eclesiástica dos fiéis melquitas foi se estruturando devido as exigências pastorais, sendo lançada a pedra fundamental da Catedral Nsa. Sra. do Paraíso no dia 23/08/1951, em cerimônia presidida por sua Eminência o Cardeal Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, então Arcebispo de S. Paulo. Em 25/11/1960, o Papa João XXIII nomeou o Arquimandrita Couéter, bispo auxiliar de Dom Jaime para a Comunidade Greco-Melquita Católica do Brasil, fixando residência na mesma Catedral em S. Paulo.

Em 1971 com o falecimento de Dom Jaime de Barros Câmara e em 1972 o Papa Paulo VI sob o Decreto “Cum Fidelium”, criava as três dioceses orientais católicas no Brasil: maronita (SP), melquita (SP) e ucraniana (PR) sob o impulso do Concílio Vaticano II: “Onde for necessário para o bem espiritual dos fiéis, constituam-se paróquias e hierarquias próprias...” (Decreto *Orientalium Ecclesiarum* 4). A Arquidiocese do Rio de Janeiro já não tem jurisdição sob os Greco-melquitas católicos dado que já possuem seu próprio Eparca, mas constituem um Ordinariato para os fiéis orientais católicos (russos, ítalo-albaneses, romenos, etc), fiéis estes que ainda não possuem um seu respectivo Eparca ou Exarca. Elencamos aqui somente em nível de informação os Eparcas melquitas em nosso Brasil até os nossos dias:

1971-1977 – Excia. Dom Elias Couéter (sírio);

1978-1990 – Excia. Dom Spyridon Mattar (egípcio);

1990-1998 – Excia. Dom Pierre Mouallem (palestino);

2000 - Excia. Dom Farés D. Maakaroun (libanês) – atual Eparca.

Não compete a nós explorarmos neste breve texto uma visão de censo, mas compreender a importância de nossa presença e missão nesse contexto brasileiro e também outros pastores latinos para que abram a própria visão indo além do CIC ou do CCEO em prol dos fiéis ou religiosos orientais e latinos em sua caminhada harmônica e missionária.

Os Melquitas se encontram hoje com paróquias em: S. Paulo (Catedral Nsa. Sra. do Paraíso), Rio de Janeiro, Juiz de Fora, Fortaleza, Taubaté-Tremembé e em outras partes onde o Eparca Melquita para todo o Brasil visita seus diversos fiéis mesmo sem uma paróquia específica (ex.: presença dos fiéis em Itajubá e Belo Horizonte, onde os síriacos católicos cedem o uso da Paróquia do Sagrado Coração para os nossos fiéis e em nível de fundação de Instituto religioso temos o Instituto Filhos (as) Misericordiosos da Cruz, Mosteiro Eparquial – constituído em 27/5/2005 como único centro formativo vocacional com sede em Votorantim/SP e presença missionária nos estados de SP, GO, MG e RS.

5 Ano Litúrgico Bizantino

É uma celebração contínua do mistério Pascal-Pentecostal, mistério do qual era o tema explícito ensinado em cada domingo do ano no século XIX. Esta orientação de ressurreição e escatologia da liturgia bizantina é a base das devoções ao falecido e marcada no ano bizantino. A ligação entre o morto e o aspecto escatológico de devoção litúrgica bizantina deveria ser sublinhada. Além disso, o aspecto mariano do advento bizantino, às vezes negligenciado, deveria ser realçado como um modelo para nosso ministério eclesial de reconciliação. O ritmo das festas, sempre foi moldado por: pré e períodos pós-festas, permitindo ao tempo a reflexão estendida nos mistério do Jubileu.

6 As Doze Grandes Festas (Dôdeka Eortón)

A expressão “Doze festas” é comum entre os fiéis bizantinos que agrupam assim as principais festas litúrgicas do ano (superadas pela importância somente pela Páscoa), nas quais se recordam e revivem os principais eventos da nossa fé. O adjetivo “grande” foi acrescentado para melhor compreensão por parte dos fiéis ocidentais: com efeito, as

“Doze festas” já indicam, com seu título, a categoria mais alta das festas. Nove possuem data fixa e três têm data móvel (relacionadas com a data da Páscoa). Algumas delas são festas “despóticas”, conforme dizem os gregos, isto é, do Senhor, as outras são “theomíticas”, isto é, da Mãe de Deus. Como os Minéa (referente aos meses) começam dia 1º de Setembro, elas se sucedem na ordem seguinte:

Festas com data fixa

8 de setembro – Natividade da Mãe de Deus (Início do Ano Litúrgico)

14 de setembro – Exaltação da Santa Cruz

21 de novembro – Apresentação da Mãe de Deus ao templo

25 de dezembro – Natal do Senhor

6 de janeiro – Teofania (Batismo do Senhor)

2 de fevereiro – festa do Encontro

25 de março – Anunciação

6 de agosto – Transfiguração (Metamorfose)

15 de Agosto – Dormição da Mãe de Deus (Conclusão do Ano Litúrgico)

Festa com data móvel:

Entrada de Jesus em Jerusalém, ou Domingo de Ramos

Ascensão do Senhor

Domingo de Pentecostes

Obs.: Akáthistos – este ofício canta-se solenemente nas cinco primeiras sextas feiras da quaresma. É composto de oito odes ou hinos, inspirados em geral nos cânticos da Sagrada Escritura, como todos os ofícios do rito bizantino. Possui vinte e quatro estrofes chamadas “monumentos de louvores”. Essas estrofes, só se cantam inteiras, na quinta sexta feira da quaresma. Mas os fiéis as recitam muitas vezes, por devoção, durante o ano. Esta série de hinos à Santa Virgem chama-se “Akáthistos” porque, como indica a etimologia da palavra, devem ser cantados de pé. Sua origem é discutida. Crê-se que tenham sido compostos em ação de graças à Theotókos por ter libertado três vezes Constantinopla por ocasião da invasão dos Bárbaros. Também o Hino da Paráklisis – Súplicas à Mãe de Deus é de grande riqueza – a mariologia bizantina tem sempre um direcionamento litúrgico e não alienante ou pietístico.

A Igreja Greco-Melquita tem suas raízes na vida monástica oriental e também elogia e apoia o sacerdócio casado como praxe da antiga tradição apostólica. Oxalá Roma e a CNBB possam se abrir para tal tradição aqui no Brasil e que nossa Eparquia tenha a

justa liberdade para formar também sacerdotes casados e trazer também os mesmos do Oriente cristão para dar sua rica contribuição a nossa obra missionária.

Possa essa breve reflexão ser uma contribuição para todos os fiéis e clérigos e entre os orientais católicos ou ortodoxos no Brasil e que nossos Eparcas possam ter mais expressão e voz na CNBB.

Referências

A Identidade das Igrejas Orientais Católicas – CCEO – Vol. III. São Paulo: Gril Gráfica Editora, 2009.

Obras orientais do mesmo autor.

ÍCONES BIZANTINOS: IMAGEM E ARTE NAS IGREJAS DE TRADIÇÃO ORIENTAL NO BRASIL

VITRAIS E ÍCONES: APONTAMENTOS DE UMA TRADIÇÃO ICONOGRÁFICA

Stained glass and icons: notes of an iconographic tradition

Elias Feitosa de Amorim Júnior¹

RESUMO: O objetivo desta comunicação é apresentar alguns apontamentos que integram um estudo comparativo entre um conjunto ícones presentes no Mosteiro de Santa Catarina (Monte Sinai, Egito), datados do século XII e um conjunto de vitrais da Catedral de Notre-Dame de Chartres (Eure-Loire, França), também datados do século XII. Escolhemos um conjunto de imagens que tem mesma temática e assim, pretendemos fazer uma análise comparativa, que envolve a composição das imagens, sua estrutura e tradição iconográfica, bem como a abordagem teológica e doutrinal que as envolvem. A abordagem metodológica busca levantar os pontos de contato e de distanciamento que as duas tradições iconográficas apresentam, uma vez que se encontram inseridas não só nas representações da arte cristã, mas também presentes no epicentro de uma história político-religiosa de grande intensidade, implicando nas tensões que envolviam a consagração da ortodoxia ou de seus questionamentos no seio da Cristandade.

PALAVRAS-CHAVE: ícones, vitrais, iconografia, Chartres e Monte Sinai.

ABSTRACT: The purpose of this communication is to present some pointers that comprise a comparative study between a set icons present in the Monastery of St. Catherine (Sinai, Egypt), dating from the twelfth century and a set of stained glass windows of the Cathedral of Notre-Dame de Chartres (Eure-Loire, France), also dating from the twelfth century. We chose a set of images that have the same theme and so, we make a comparative analysis, which involves the composition of images, their structure and iconographic tradition, as well as the theological and doctrinal approach that evolve. The methodological approach seeks to raise the points of contact and distance that the two iconographic traditions present, since they are embedded not only in representations of Christian art, but also present in the epicenter of a political and religious history of great intensity, resulting in tensions involving the consecration of orthodoxy or their questions within Christianity.

KEYWORDS: icons, stained glass, iconography, Chartres and Mount Sinai.

¹ Bacharel e licenciado em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade São Paulo (USP). E-mail: hidalgo.elias@gmail.com

“Transpondo o que é material para o que é imaterial, o encanto das gemas multicoloridas me levou a refletir sobre a diversidade das virtudes divinas”.

Da Consagração, Abade Suger (1081-1151)

O objetivo desta comunicação é apresentar alguns apontamentos sobre um estudo comparativo sobre do Ícone das 12 festas, produzido no século XII e que se encontra no acervo do Mosteiro de Santa Catarina, junto ao Monte Sinai no Egito e por sua vez, uma análise dos vitrais do século XII, presentes na catedral de Notre-Dame de Chartres, sendo estes relacionados à devoção mariana e a vida do Cristo, que podem ser entendidos, não só como uma prática religiosa, mas também como um fenômeno social que é dotado de grande complexidade em virtude das diferentes variantes que se entrelaçam dentro de sua organização, manifestação e difusão.

Entre os cristãos orientais o ícone tem um lugar de distinção, pois não só está presente nos templos, mas encontram-se ao longo das estradas, nos cruzamentos, nos pórticos de entrada dos povoados, como que muitas vezes se constituísse num “companheiro” do viajante ou peregrino. Nas casas, independentemente da sua riqueza ou modéstia, o ícone com uma lamparina assemelha-se a um santuário familiar, ocupando lugar de honra, na entrada, para ser o primeiro a acolher o visitante. O ícone acompanha o fiel durante toda a vida. Recebe um ícone ao ser batizado e outro no casamento. Com ele os pais benzem o filho, quando parte em viagem, aqueles que estão presentes aos moribundos que estão próximos do momento do “reencontro” com o Criador.

Para os cristãos orientais, o rosto de Cristo é o ícone por excelência, cujo primeiro modelo não foi fabricado por mão humana: é o *acheiropoiétos*, pintado em pano pelo próprio Cristo, segundo a tradição, que o teria enviado a Abgar, rei de Edessa, e aí teria ficado escondido durante muito tempo. É uma tradição oriental que corresponde ao Santo Sudário (*síndone*) que hoje se guarda na catedral de Turim. A face humana de Deus "é imagem (*eikôn*) do Deus invisível"², sua humanidade é o "visível do invisível". Quando o Verbo se fez carne, tornou-se necessário o ícone, que representa Cristo e os santos quase sempre frontalmente, tornando-o transparente, pois conduz do visível de Cristo ao

² Cl 1,15.

invisível do Espírito. O ícone pode ensinar-nos a descobrir em cada homem a imagem de Deus, pois é uma arte cuja natureza é transfigurativa.

Num ícone a luz não parte de um foco concreto, uma vez que os pintores fazem a luz irradiar do próprio fundo do mesmo, tendo o corpo e as vestes iluminadas com finos traços de ouro, já os animais, as plantas e as paisagens são estilizadas segundo sua essência espiritual.

Para os cristãos orientais, a contemplação das imagens de Cristo, da Virgem e dos santos, não têm apenas valor didático ou comemorativo dos mistérios salvíficos, nem se satisfaz com estimular a devoção, mas busca a manutenção de uma tradição, de um saber ou mesmo, de uma experiência que envolve uma relação direta do fiel e a imagem.

Os ícones possuem valor dogmático verdadeiro e específico, ocupando lugar de destaque na economia eclesial. Diz o Concílio de Constantinopla, em 843: "A arte sagrada do ícone não foi inventada pelos artistas. É instituição que vem dos Santos Padres e da tradição da Igreja".

O iconoclasta, para os cristãos orientais, não sabe reconhecer a epifania do invisível, mostrando-se insensível ao sagrado na História e dessa forma, nega que a santidade seja capaz de transfigurar a natureza.

Portanto, atacar os ícones era/é atacar o estado monástico, o culto dos santos, a própria maternidade de Maria e, em última instância, negar a encarnação de Cristo.

O ícone, na liturgia bizantina, faz com que se estabeleça certa primazia da visão sobre a palavra, já que capta o elemento sensível do "Verbo Encarnado", sob a forma espiritual e impregnada de santidade, que nos é oferecida pela força do Espírito Santo. Não substitui os sacramentos, mas, de certo modo, permite-nos já agora perceber a glória final, revelando-nos a beleza do reino celestial.

O iconógrafo, por isso, deve preparar-se, para a pintura, com orações e jejuns, com ascese e santidade, pois o ícone é feito para contemplação sensível da divindade invisível e santa. Através da percepção da santidade, que transparece na forma sensível, nós ficamos santificados pela força do Espírito Santo. Enquanto a iconografia oriental sempre indica a unidade entre o divino e o humano, a arte ocidental prefere acentuar a diferença.

Ao observarmos a história da catedral de Chartres, uma igreja que foi construída sobre o lugar onde se encontrava uma antiga fonte sagrada, a qual era dedicada a uma divindade do panteão celta no período galo-romano. Tratava-se de um lugar de culto a

Mãe-Terra ou outra deusa, onde a população local buscava a cura de doenças, mas não existe uma identificação precisa desta deusa.³

Dessa forma, uma série de narrativas⁴ bem posteriores a este período reivindica a existência de um antiqüíssimo culto na cidade de *Autricum* a partir de uma imagem que teria “miraculosamente” aparecido ali e motivado seu culto pelos povos da região, “*Pays des Carnutes*”, nome derivado de *Civitas Carnotum*.

A imagem ali presente naquele lugar passou a ser conhecida como *Virgini Pariturae*, a “Virgem que parirá”, segundo a tradição adorada pelos druidas desde então, e com a evangelização e construção de uma igreja no local, passou a ser conhecida como *Notre-Dame de Sous-Terre*, ou seja, Nossa Senhora Subterrânea, nome derivado da cripta onde teria sido “encontrada” junto à fonte sagrada.⁵

Apresentadas estas questões, temos que levar em consideração qual seria a relação entre as diferentes imagens de deusas dos vários cultos presentes no politeísmo greco-romano e outras variantes como, por exemplo, as tradições dos povos incorporados aos domínios romanos e a formulação das primeiras imagens cristãs.⁶

Sabemos da existência de importantes cultos dedicados às deusas dentro do Império romano, como por exemplo, as deusas Vênus, Ártemis, Demeter, Ísis e outras em diferentes locais e que de certa forma, foram aos poucos mesclados e assimilados pelo cristianismo, não de uma forma unilateral, aculturada, mas como uma referência básica que colocou lado a lado, as velhas crenças dos diferentes povos (*paganus*) e o crescente cristianismo que se organizou nos primeiros séculos do primeiro milênio.

Nesse contexto, as festas cristãs foram também adaptadas de acordo com o calendário cristão, servindo como referência para a conversão e organização da religiosidade de diferentes partes do império.

³ HUBERT, J. “*Sources sacrées et sources santes*” em *Arts et vie sociale du monde antique au Moyen Age*. Genève, Droz, 1977, p. 262.

⁴ ROULLIARD, Sébastien *Parthénie, ou Histoire de la très-auguste et très devote Eglise de Chartres, dediée par les vieux Druides, em l'honneur de la Vierge qui enfanteroit*, Paris, 1609.

⁵ HANI, J. *La Vierge Noire et le Mistère Marial*. Paris, Guy Trédaniel ed., 1995, p. 36.

⁶ Existe uma grande controvérsia sobre a formulação das imagens cristãs e suas relações com a tradição pagã. No caso de Chartres, as dúvidas não são menores, pois alguns autores falam na existência de um culto dedicado à deusa egípcia Ísis como: FRANCO JUNIOR, Hilário. “Ave Eva! Inversão e complementaridade de um mito medieval”. *Revista USP* 31, 1996, p. 52-67; BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1979, p. 226-227. Outros autores discutem a existência de um dólmen sagrado, o qual seria venerado pelos pagãos como MÂLE, Émile. *La fin du paganisme em Gaule: et les plus anciennes basiliques chrétiennes*. Paris, Flammarion Éditeur, 1950, p. 59; KLUG, Sonja Ulrike *Catedral de Chartres: a geometria sagrada do Cosmos*. São Paulo, Madras Editora, 2002, p. 34.

O culto mariano se formalizou com o Concílio de Éfeso em 431 a partir da instituição do dogma da maternidade divina: a *Theotókos*, cujo significado literal seria “Geradora de Deus”. Em 451 durante o Concílio de Calcedônia ocorreu não só a ratificação das decisões de Éfeso, mas também o combate ao monofisismo, considerado a partir daquele contexto uma heresia.

A teologia fundamentada na exegese dos evangelhos entendeu a importância de Maria a partir da ideia da Encarnação, quando o *Lógos* se fez carne, tendo vindo de uma mãe “descritível” e assim, também poderia ser representado, sendo correspondente à Sua Mãe e não ao Pai Invisível.

A referência à Encarnação se transformou numa das principais justificativas pelo clero de Roma e de setores do clero oriental para a defesa do uso de imagens no culto cristão perante as vagas iconoclastas, principalmente no império Bizantino, onde se desenvolveu uma vasta tradição iconográfica e litúrgica relacionada com a Virgem Maria. Em Roma, o culto mariano também não ficou em escala menor, contando, por exemplo, com a construção da primeira basílica dedicada a Virgem entre 432 e 440, conhecida como Santa Maria Maior (*Basílica di Santa Maria Maggiore*).

O século V foi um período fértil para o culto mariano contando, por exemplo, com a ação de Santo Agostinho que escreveu em 401 *De sancta virginitate* (A Santa Virgindade), texto que traz uma defesa solene sobre a importância da Virgindade e tem Maria como seu grande modelo:

*“O que tornou a virgindade de Maria tão santa e agradável a Deus não foi porque a concepção de Cristo a preservou, impedindo que sua virgindade fosse violada por um esposo, mas porque antes mesmo de conceber ela já a tinha dedicado a Deus e merecido, assim, ser escolhida para trazer Cristo ao mundo”.*⁷

A fala de Santo Agostinho enaltece a condição de Maria como virgem e ao mesmo tempo compara a condição virginal autêntica (desde sempre) com a Igreja:

*“Maria deu à luz corporalmente a Cabeça do corpo. A Igreja dá à Luz espiritualmente os membros dessa cabeça. Nem em Maria nem na Igreja a virgindade impediu a fecundidade. E nem em uma nem em outra fecundidade destruiu a virgindade. Portanto, se a Igreja universal é santa de corpo e de espírito, sem contudo ser virgem universalmente pelo corpo, mas pelo espírito, quanto mais excelente deve ser a santidade naqueles seus membros em que ela é virgem, pelo corpo e pelo espírito”.*⁸

⁷ AGOSTINHO DE HIPONA. *De sancta virginitate* (trad.) A Santa Virgindade, São Paulo, Paulus editora, 2000, p. 103.

⁸ AGOSTINHO DE HIPONA. *De sancta virginitate* (trad.) p. 102.

Santo Agostinho apresenta nesse trecho a ideia do “Corpo místico”, no qual a cabeça é o Cristo que lhe santifica e anima e a Igreja como o restante da humanidade compõem seus membros. Por outro lado, a Igreja é a “esposa” de Cristo, situação que também acontece com Maria, muitas vezes tida por Mãe de todos: a “Mãe espiritual”.

O primeiro conjunto de vitrais que analisaremos são da catedral de estilo românico reconstruída depois do incêndio de 1134, localizados na fachada ocidental e datados entre 1150-1155, conhecidos como a Vida de Cristo (50)⁹ e a Paixão de Cristo (51). Estes vitrais sobreviveram ao incêndio de 1194, o qual só deixou o pórtico real, sendo que todas as baias foram restauradas após este incêndio. Quanto às restaurações modernas, a mais recente foi em 2012, responsável pela recuperação dos vitrais, deixando-os praticamente como no estado original.

Seguindo a técnica de construção¹⁰ do século XII, as baias são formadas por um gradeado metálico que constitui a sua estrutura de sustentação e delimita o espaço para a inclusão das cenas no interior desta, tendo também no interior de cada cena uma rede de chumbo na qual foram encaixados os pedaços de vidro que a revestem.

Devemos ressaltar também a importância dos elementos lineares, seja pela articulação temática no sentido axial (de Jessé em baixo para Cristo em cima), seja pela articulação temática no sentido lateral.

A linha determina a organização do espaço em todos os momentos, como as hastes que compõem o gradeado, o qual sustenta os vitrais e as canaletas de chumbo que formam as imagens presentes nos mesmos. A articulação dos motivos lineares também possibilita a delimitação do espaço externo (moldura de motivos florais entrelaçados) e o interno, como por exemplo, a noção de imobilidade e de movimento representada nos personagens ali representados.

A baia (50) é delimitada por uma moldura, formada em toda sua extensão por pequenas esferas amarelas no campo mais externo e placas retangulares azuis no campo mais interno. O interior da moldura é de fundo vermelho e apresenta uma repetição sistemática de motivos florais entrelaçados, onde se destacam as cores azul, verde e amarelo.

⁹ Os números entre parênteses que seguem a denominação das baias representam a numeração que receberam no *Corpus Vitrearum*.

¹⁰ BRISAC, Catherine, *Le Vitrail*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990.

O vitral da Vida de Cristo mescla elementos geométricos e lineares. As linhas mais evidentes são aqueles que formam o gradeado de sustentação, seguidas depois pela moldura de entrelaçados de motivos florais.

Já os motivos geométricos ficam por conta da alternância de círculos e quadrados na composição dos espaços das cenas e no fim se somam no topo da baia, com a mandorla de formato oval.

O conjunto de baias da fachada ocidental de Chartres pode ser entendido como um espaço muito expressivo para o desenvolvimento da piedade cristã, da valorização da figura de Maria e da confirmação da leitura cristológica do papel da Mãe de Jesus na teologia cristã.

A composição do tema ganha uma dimensão bastante expressiva, pois este azul e suas variantes constituem um das mais importantes especificidades dos vitrais de Chartres (óxidos de cobalto nos vitrais do século XII e posteriormente substituído por óxido de manganês), não encontrado em nenhum outro lugar com o mesmo esplendor.

Quanto ao uso da cor azul, Michel Pastoureau aponta uma mudança a partir do século XII, deixando de ser uma cor secundária como fora na Antiguidade, uma vez que Maria não aparece na maior parte das representações paleocristãs usando exclusivamente o azul, podendo usar outros tons mais escuros (preto, cinza, violeta, verde e castanho), que envolviam a idéia de dor, sofrimento e luto.¹¹

A utilização do azul como foi feito em Chartres, favorece uma nova idéia de luminosidade e ao mesmo tempo da importância desta para a teologia e para o pensamento medieval como um todo: a luz como manifestação da inteligência divina e, portanto, origem da Criação e por outro lado o desdobramento dos estudos neoplatônicos que se desenvolviam no capítulo de Chartres ou mesmo os estudos de óptica de Robert de Grosseteste (1168-1253).¹²

O tema da Encarnação de Jesus se desenvolve na baia central da fachada ocidental conhecida como a Vida de Cristo. Há provavelmente uma significativa influência dos temas desenvolvidos com os textos dos Evangelhos de Mateus e de Lucas em virtude dos temas ali presentes, uma vez que alguns temas referentes ao nascimento de Jesus não se encontram nos textos de Marcos e João.

Ao observarmos esta baia no sentido ascendente, encontramos nas três primeiras cenas o início do desenvolvimento da Encarnação, apresentando a Anunciação, a

¹¹ PASTOUREAU, Michel. *Le Bleu: histoire d'une couleur*. Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 44-45.

¹² GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p.583.

Visitação e a Natividade, momentos em que a figura de Maria está em evidência devido ao papel que teria de cumprir, tornando-se a mãe de Jesus. O desenvolvimento das cenas segue um ritmo crescente, com o início na Anunciação¹³.

O texto bíblico nos oferece a principal referência sobre o tema da Anunciação, um momento em que o cumprimento das profecias do Velho Testamento, em especial de Isaías, iriam se cumprir. O evento é uma ligação entre o plano terrestre (Maria) e o plano espiritual (Deus) através de um mensageiro (o anjo) e a realização do poder divino através da concepção sem pecado. A aparição do anjo segue o padrão de algumas manifestações do Velho Testamento, no momento em que Deus teria algo a dizer aos homens e ao invés de fazê-lo diretamente, envia um mensageiro.

Sendo uma epifania, Maria vê o anjo e se assusta, fazendo com que o anjo lhe tranqüilize sobre aquilo que ali ocorria. Esta circunstância influenciou significativamente as representações do tema da Anunciação e no vitral, vemos nos gestos de ambos (de Gabriel e de Maria) a manifestação dos sentimentos de paz e medo, apesar da saudação inicial: *“Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!”*.

A composição da cena no vitral ocorre num plano simétrico detém uma unidade através do olhar de ambos que se encontram, onde a ação é controlada pelo anjo que porta um cetro na mão esquerda (semelhante a um cetro real) e com a direita faz o sinal de bênção. Maria, por sua vez, retraiu o corpo, recuando para perto de um móvel (algo que se parece com uma cadeira) e tem um livro na mão esquerda, enquanto corresponde a saudação com a mão direita. Outras epifanias aparecem na baia, no anúncio aos pastores (cena 4), falando com os Reis Magos (cena 10) e com José para retornar do Egito (cena 18). Os anjos ainda aparecem no alto da baia (cenas 25 e 26) reverenciando Maria e Jesus.

A mesma estrutura compositiva esta presente no ícone que retrata a Anunciação, porém ao invés de termos a luminosidade translúcida do vidro, encontramos o suporte de madeira, coberto por um fundo dourado, que busca expressar a luminescência daquele

¹³ “E, estando Isabel no sexto mês, foi enviado por Deus o anjo Gabriel a uma cidade da Galiléia, chamada Nazaré, a uma virgem desposada com um varão que se chamava José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria. E entrando, pois o anjo onde ela estava, disse-lhe: Salve, cheia de graça, o Senhor está contigo! Ela ficou intrigada com essa palavra e pôs-se a pensar qual o significado da saudação. O Anjo, porém, acrescentou: Não temas, Maria! Achas-te, pois a graça diante de Deus! Eis que conceberás no teu ventre e darás à luz um filho e tu lhe darás o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará na casa de Jacó para sempre e o seu reinado não terá fim. Maria, porém, disse ao anjo: Como se fará isso se eu não conheço homem algum? O anjo lhe respondeu: O Espírito Santo descera sobre ti e a virtude do Altíssimo vai te cobrir com sua sombra; por isso o Santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus”.

momento, acentuando a manifestação epifânica: o anjo saúda Maria com a mão direita, trazendo o sinal de bênção, enquanto na esquerda, carrega um fino cajado como cetro e Maria, por sua vez, assusta-se, recuando o corpo, mantendo-se também em pé, junto de uma estrutura que se assemelha a um trono coberto, uma cátedra que também alude a uma ideia de templo.

Além da questão do júbilo da notícia, existe também a manifestação da graça divina, condição de sublime importância no caso de Maria, devido ao seu papel e condição, pois sendo uma virgem, ela não poderia conceber um filho, mas sem pecado e com o poder do Espírito Santo, ela estava sendo informada que conceberia o filho de Deus. Vale destacar aqui a problemática existente em virtude da tradução da palavra moça (*almah* em hebraico) usada por Isaías e que na tradução dos Setenta, se traduziu por *partenós* em grego, Virgem. Tal fato conferiu uma dimensão sobrenatural à profecia¹⁴.

O episódio da Visitação também ressalta a importância do papel de Maria, qual foi saudada por sua prima Isabel como a “mãe do seu Senhor”, sendo que Isabel também trazia em seu ventre uma criança, João que foi chamado posteriormente de João Batista, primo de Jesus, profeta responsável pelo próprio batismo de Jesus (cena 21).

No momento da Natividade (cena 03), Maria se encontra deitada num leito, se recuperando do parto, tendo Jesus embalado junto de si numa manjedoura que lhe serviu de berço e ali estão presentes o boi e o jumento, que junto de Jesus, ajudavam a aquecê-lo e também se encontrava José, que parecia adormecido.

A cena da Natividade, pintada no ícone, trás um maior número de personagens e ações, que apontam eventos correlatos ao nascimento de Jesus: Maria encontra-se deitada, tendo Jesus ao seu lado na manjedoura, junto do boi e jumento, mas esta cena ocupa p ponto central da imagem, pois numa composição triangular, podemos observar a figura de José, de costas e curvado para a cena central e no outro extremo, Jesus era banhado e enfaixado para ficar no berço, junto de sua mãe.

Toda a cena central é acompanhada por quatro anjos, simetricamente dispostos, dois a dois, em volta de Jesus que tem acima de seu berço a estrela de Belém, iluminando-o, tal qual encontramos no vitral de Chartres, mas ali não há o raio de luz que o ícone porta.

¹⁴ GINZBURG, C. “ Ecce: Sobre as raízes culturais da imagem de culto cristã” in *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*, São Paulo, Cia das Letras, 2001, p. 105.

No entanto, entre o ícone e o vitral, encontramos uma diferença importante na concepção da cena, pois o primeiro mostra o estábulo como uma gruta cercada de relva verde, que contrasta com o dourado do céu, enquanto o segundo, tem a aparência de uma câmara romana, dotada de cortinas que se abrem, “apresentando a cena” e tanto o leito de Maria quanto a manjedoura do Cristo menino tem elementos que evocam as estruturas arquitetônicas clássicas.

A posição de Maria e de Jesus no ápice da baia (cena 29 e 30) determina o amplo destaque da figura da Virgem na trajetória de Jesus e, portanto, do próprio cristianismo, pois compõe um conjunto formado inicialmente pela Visitação (cena 2), seguido pela adoração dos Magos (cena 8), depois pela apresentação no Templo (cena 14), posteriormente pelo batismo (cena 21). Toda essa série organiza a parte central da baia e orienta sua composição em direção ao alto, no eixo vertical, sendo que todas as cenas citadas se encontram no interior de círculos perolados de fundo azul.

Enquanto a apresentação ao Templo no vitral ocupa duas cenas, destacando-se um grupo de mulheres com as oferendas numa cena e na seguinte, Maria entrega Jesus a Simeão, que o recebe bendizendo-o como “o Cristo do Senhor”, no ícone a cena é mais ampla, simétrica à Natividade, mostrando um grande espaço par o templo, tendo de um lado José e Maria que entrega Jesus a Simeão e um pouco mais atrás, estava Ana, uma profetiza que também o saúda, apontando-o como “aquele que era esperado para libertar Jerusalém”.

A composição cromática merece uma atenção especial, pois o tom azul dos círculos se harmoniza com as vestes de Maria em todas as cenas e faz o contraste no espaço dos anjos, que também se encontram vestidos de azul num espaço de fundo vermelho (cenas 25, 26, 27 e 28) e assim, Maria, em vários medalhões e ocupa um papel de destaque na parte superior da baia, onde aparece junto de Jesus enquanto menino, numa posição solene, entronizados no interior da mandorla e ao seu redor anjos simetricamente dispostos.

Se o azul aparece nas vestes de Maria e dos Anjos, o mesmo ocorre nas vestes do Cristo, seja na manjedoura, seja na entrada em Jerusalém e por sua vez “revestido” do Espírito Santo pelas também azuis águas do Jordão. Apesar de chamar a atenção por sua abundância, o azul aparece em outros personagens, muitos anônimos e outros conhecidos como os Reis Magos ou mesmo Herodes.

Nesse caso, a composição formal (alternância de quadrados e círculos) também sai favorecida pela composição cromática que caracteriza as duas figuras geométricas em

quase toda a baía (da cena 1 até a 24), tendo seu ritmo alterado pelo ápice que forma um arco ogival e comporta a mandorla em seu centro.

Ao observarmos a perspectiva axial de organização da baía e a presença da Virgem nessa orientação, podemos apontar o reforço de sua imagem como a *Theotókos*. Tal situação é compreensível se analisarmos o encadeamento de eventos iniciados pelo episódio da Visitação (cena 2) na base do eixo, quando Isabel saúda sua prima Maria e o filho de Isabel, sente como a mãe, a força do Verbo que se fez carne no ventre de Maria.

Num segundo momento, enquanto os Reis Magos reverenciam o Cristo, este se encontra nos braços da Virgem entronizada, na condição de sua Mãe e guardiã. O papel de Mãe é reforçado durante a apresentação no Templo no cumprimento do costume mosaico.

Na cena seguinte, vemos aquele que enquanto bebê no ventre de sua mãe Isabel reconheceu a grandeza do Cristo, mas num momento distinto: João é procurado por Jesus para receber o batismo e assim novamente receber a manifestação do Espírito Santo e do Deus Pai. A Santíssima Trindade se harmonizava perante todos num momento de exaltação da fé:

*“E aconteceu isto: naqueles dias, veio Jesus de Nazaré da Galiléia e foi batizado por João no rio Jordão. E, logo que sair da água, ele viu os céus abertos e o Espírito, como uma pomba, descer até ele, e ouviu-se uma voz dos céus: ‘Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo’”.*¹⁵

Por fim, o momento sublime da Virgem entronizada, trazendo junto de si sobre o mesmo trono, Jesus. Ambos dotados de auréola, sendo que o Cristo traz a Cruz (sinal de seu martírio e redenção), enquanto Maria traz a coroa e em cada mão uma vara. Jesus acena com o sinal de bênção, sendo que ambos são saudados pelos anjos que ajudam a sustentar o sol e a Lua, uma manifestação plena da glória divina e ao mesmo tempo uma referência à visão apocalíptica: “Um sinal grandioso apareceu no céu: uma mulher vestida com o sol, tendo a lua sob seus pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas”¹⁶.

A condição de Maria, tanto na Árvore de Jessé (baía 49), como na vida do Cristo (baía 50) mantém a exaltação ao Evangelho, favorecida pela Encarnação do Verbo (*Lógos*) e sua missão a cumprir para a redenção da Humanidade, tema da baía (51). O papel de mãe e guardiã coloca a Humanidade num momento de maior presença divina,

¹⁵ Mc 1, 9-11

¹⁶ Ap 12, 1

afinal “Aquele que É o Ser que Ele É” pode se fazer nascer assim como os homens, no entanto, sem o pecado carnal.

Completando o conjunto da fachada ocidental, temos a baia (51) com a Paixão de Cristo. Todas as cenas narradas nessa baia são referências aos Evangelhos: a Transfiguração (cena 1), a descida ao monte Thabor (cena 2), a Última Ceia (cena 3), a Lavagem dos pés (cena 4), a prisão de Jesus (cena 5), a Flagelação (cena 6), a Crucificação (cena 7), a deposição da Cruz (cena 8), a preparação do corpo e sepultamento (cenas 9 e 10), o anúncio da Ressurreição (cena 11), a aparição aos discípulos (cena 12) e por fim o encontro com os peregrinos em Emaús (cenas 13 e 14).

Nesta baia a presença de Maria ocorre no contexto da Crucificação e deposição da Cruz (cenas 7, 8, 9 e 10), momento em que a missão de seu filho se realiza. A condição de Maria pode ser entendida como secundária, já que Jesus salva a Humanidade com sua dor e é nesse sentimento, que o papel de Maria se apresenta fundamental.

A mãe em prantos que assiste o suplício do próprio filho e depois recebe seu corpo marcado pelo flagelo, pelos cravos e pela lança. A morte do Cristo abre caminho para o cumprimento de sua missão: a Ressurreição. Mesmo em sua dor, Maria é um exemplo de fé e de piedade. Alias, antes de morrer, Jesus se dirige a ela e a João: “Jesus tendo visto sua mãe, e ao discípulo que ele amava, o qual estava presente, disse a sua mãe: Mulher, eis teu filho. Depois disse ao discípulo: Eis aí tua mãe”.¹⁷ Com essas palavras, Jesus lhe confere a continuidade de sua missão como “mãe” de João e de certo de todos os homens, ali personalizados na pessoa de seu discípulo, sem deixar de ser a mãe de Jesus e depois chamada de *Theotókos*, a Mãe de Deus.

As últimas cenas da baia (51) que remetem ao Cristo ressuscitado compõem a idéia do triunfo do poder divino, pois conforme as próprias palavras de Jesus, a Ressurreição ocorrera, dando uma nova dimensão simbólica para o suplício sofrido pelo Filho de Deus, sacrificado em prol da salvação de toda a Humanidade, a cruz deixava de ser exclusivamente um instrumento de tortura, passando a ser símbolo da Redenção.

A pessoa de Maria dentro do cristianismo alcança vários matizes, destacando-se principalmente seu papel na Redenção da Humanidade, já que se constituiu como a confirmação das profecias messiânicas e dessa forma, alicerce para a consagração do próprio Cristo, o que faz de sua existência ocupar espaço de prestígio e honra na tradição cristã medieval, seja entre cristãos latinos ou cristãos orientais.

¹⁷ Jo 19, 26-27

Quanto à questão da Redenção, esta se encontra exclusivamente em Cristo, mas Maria sua mãe desempenha um papel de consorte, uma vez que se apresenta como mãe, serva, símbolo de fé e obediência e assim, exemplo à piedade e conduta popular. Nesse caso, o conjunto de vitrais da fachada ocidental permite levantar a hipótese de que a escolha dos temas, a disposição das baías e o complemento destas com as passagens bíblicas reforçam a importância de Maria como elo de ligação entre a tradição judaica (filha de Sião) e Boa Nova trazida por seu filho (o Verbo Encarnado) que nascera na mesma tradição, porém a renovaria já que Jesus seria o cumprimento das promessas de Salvação.

Durante vários séculos, desde a Antiguidade, seja na cultura judaica, seja na cultura greco-romana, a visão misógina sempre existiu e se colocou de maneira muito forte, interferindo na formação daquilo que entendemos por “cultura ocidental”. O advento do cristianismo também recebeu inúmeras heranças ao longo de seu gradativo enraizamento e consolidação, entre elas, a misoginia.

Isso é perceptível, por exemplo, no “exílio” que a Humanidade foi condenada depois do Pecado Original, tendo como suas protagonistas “a” serpente e “a” Eva, onde a primeira tentou a segunda, levando consigo Adão e assim, condenou os homens ao trabalho, as mulheres às dores no parto e a Perda do Paraíso.

A Queda da Humanidade implicou de certa forma, na perda da similitude com Deus e a busca da Salvação, seria entre outros elementos, o retorno à similitude com o Criador. Ao longo do medievo, a figura feminina se limitou ao plano secundário, desprovida de poderes e de autonomia, relegadas a condição de “moeda de troca” nos acordos políticos entre os detentores do poder.

No entanto, a partir do século XII em diante, gradativamente, a figura feminina ganha outra dimensão, pois da pecadora Eva, passa a figura da Virgem Maria: Mãe, Redentora, Intercessora, Mediadora, Rainha¹⁸, entre outros títulos, nas mais variadas devoções.

Foi exatamente em seu maior elemento de negação (a mulher) que o Cristianismo buscou resgatar a Humanidade e mais ainda, foi através da Virgem que o Cristo se fez

¹⁸ A partir do século XI, o hino Salve Rainha estabelece essa relação imediata entre Eva e Maria: “*Salve Regina, Mater misericordiae: Vita, dulcedo et spes nostra, salve! Ad clamamus, exsules, filii Hévae*” (Salve Rainha, Mãe de Misericórdia, vida e doce esperança nossa, salve! A vós clamamos, degredados filhos de Eva).

homem, ou seja, a divindade se humanizou e de certa forma, se aproximou de suas criaturas no intuito de salvá-las.

Entendemos, portanto, como o esboço de uma hipótese, que a gradativa expansão do culto mariano pelo mundo cristão teve como desdobramento uma sensível mudança no papel das mulheres na sociedade medieval a partir do século XII, na qual a misoginia foi em parte reduzida ou transmutada, permitindo um maior destaque e prestígio para as mulheres. Mas o mesmo movimento que retirou parte da “culpa” existente sobre o sexo feminino, se utilizou da figura da Virgem para expandir seu poder, consolidar sua posição e combater os seus inimigos.

Ícones são, para os cristãos orientais, mais que simples exercícios estéticos ou meros instrumentos pedagógicos destinados aos iletrados. Para a compreensão ortodoxia, os ícones são, ao lado da proclamação da Palavra e da celebração da Eucaristia, algo que atinge a proximidade sacramental, ou seja, uma forma singular da comunicação do crente com Deus.

Vale citar a palavra de São João Damasceno: "A beleza e a cor das imagens estimulam a minha oração. É uma festa para os meus olhos, tanto quanto o espetáculo do campo estimula meu coração a dar glória a Deus"¹⁹. Portanto, venerar imagens não contraria o Decálogo e muito menos o Evangelho de Jesus Cristo.

Numa segunda hipótese, o ícone e o vitral, cada qual em seu universo de produção possibilitam uma experiência com o sagrado que envolve a construção de uma atitude contemplativa que perpassa o belo, transcende a matéria e se materializa pela luz, que no primeiro se manifesta pelos fundos dourados, enquanto no segundo, faz com que a imagem ganhe visibilidade ao transpassá-lo, pois ao anoitecer, tudo se transforma numa massa opaca e sem vida.

O belo, na sua elaboração e função, pode servir para diferentes funções, mas quando se coloca dentro do universo sagrado tem um peso e uma intensidade que potencializam diferentes sensações e expressões dentro da crença, ao dar um rosto, uma face, ao “invisível” e assim, propõem a manutenção de algo que é muito maior que a mera informação sobre uma tema ou enredo, pois a imagem evoca a ideia da presença e pelo afeto e memória, faz a ponte entre o mundo material e o espiritual.

¹⁹ JOÃO DAMASCENO. *Discurso apologético contra os que rejeitam as imagens sagradas. in A pintura*. Jacqueline Lichtenstein (org.). São Paulo: Editora 34, 2004, Vol. 2, pág.33.

Procuramos, portanto, entender a imagem como uma referência vital na organização do culto medieval e da própria prática da religião cristã, não exclusivamente como um elemento autônomo, mas como ponto articulador dentro de uma estrutura maior: analisar as diferentes manifestações da cultura intermediária juntamente com a cultura visual, articulando-as com os conceitos de espaço, tempo, pecado, salvação e heresia, tendo sempre o olhar para entender a importância da figura de Maria para a compreensão de uma dimensão mais humana do Cristo, na concepção da Encarnação dos textos proféticos do Velho Testamento para uma nova etapa da trajetória humana segundo a perspectiva cristã, ou seja, a Salvação em Cristo.

À guisa de conclusão destes apontamentos, ao compararmos o processo de composição das imagens dos ícones do mosteiro de Santa Catarina com alguns dos vitrais da catedral de Chartres, apesar de sua distância espacial de milhares de quilômetros entre um e outro, pode-se apontar uma unicidade nas ideias imagéticas que não aceitou a dimensão política e hierárquica do Cisma do Oriente, uma vez que, dentro de seus símbolos, ações e gestos, preservavam a unicidade dentro de um pensar cristão que se preocupava na manutenção de uma longa tradição de imagens que falavam da vida do Cristo e de sua mensagem de salvação para os homens, mesmo que no âmbito político e institucional, a Cristandade se encontra-se num processo de divisão e distanciamento entre o que se entendeu por “Ocidente” e “Oriente”.

A TRADIÇÃO E A ICONOGRAFIA DO PROFETA ELIAS, NO OCIDENTE E ORIENTE TARDO-ANTIGO E MEDIEVAL

*The Tradition and The Iconography of The Prophet Elijah, in East and West Late-
Antique and Medieval*

Tiago Correia da Silva¹

RESUMO: A devoção e culto ao profeta Elias tem origem na Sagrada Escritura e ganha reforço na tradição hebraica, esta que influenciaria o Cristianismo nascente fazendo que o profeta fosse lembrado nas Escrituras cristãs e ganhasse muitas interpretações juntos aos primeiros Padres da Igreja. No Islamismo no qual a revelação é intimamente ligada ao Judaísmo e ao Cristianismo o profeta Elias novamente apareceria nesta tradição. Porém, se este profeta é cultuado pelas três religiões monoteístas, devido à proibição de representações no Judaísmo e islamismo, a representação iconográfica de Elias ficaria a cargo do Cristianismo, no qual encontramos registros desde os primeiros séculos da Igreja seja no Ocidente ou no Oriente, e abrange os vários fatos da vida do profeta bem como a devoção característica das Igrejas em suas respectivas tradições.

PALAVRAS-CHAVES: Profeta Elias, Iconografia, Tradição Eliana.

ABSTRACT: The devotion and worship to Prophet Elijah have their origin in the Holy Scripture and they gain reinforcement in the Hebrew tradition, which influenced the early Christianity becoming the Prophet remembered in the Christian Scriptures and obtained many interpretations by the first Fathers of the Church. In the Islam, in which the revelation is deeply linked to Judaism and Christianity, the Prophet Elijah would appear again in this tradition. However, if this Prophet is worshiped by the three monotheist religions, due the prohibitions of representations in Judaism and Islam, the iconography representation of Elijah would be in charge of the Christianity, in which we find records since the first centuries of the Church in the Occident or Orient, and it covers many facts of Elijah's life, like the peculiar devotion of the Churches in their respective traditions.

KEYWORDS: Prophet Elijah, Iconography, Elijah Tradition.

¹ Frade Carmelita e acadêmico do curso de bacharelado e licenciatura em filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR. E-mail: frei_tiago@hotmail.com

O Profeta Elias é um dos personagens bíblicos que sempre encontrou devoção tanto entre judeus, cristãos ou muçulmanos. Algo motivado por sua enigmática história que nos é apresentada nos 1º e 2º Livros dos Reis, em outros textos do Antigo Testamento, na literatura judaica ou nas abundantes referências nos escritos cristãos (como os Evangelhos) ou nas cartas aos Romanos e de Tiago e mesmo em muitos escritos pós-bíblicos. Elias ainda fulgura entre os profetas corânicos e encontra lugar na tradição do Islã. Porém, se o Profeta Elias aparece na literatura sagrada do Judaísmo e do Islamismo, devido à proibição de representações humanas em ambas as religiões sua imagem pictórica seria restrita em algumas figuras ilustrativas nas obras literárias a ele referentes, entretanto a representação iconográfica de Elias tendo por objetivo o culto, ficaria a cargo do Cristianismo. Esta aparece já nos primeiros séculos e se estende pela história da Igreja seja no Oriente ou no Ocidente. Tendo esse artigo o objetivo de tratar das representações de Elias e de modo particular sua iconografia, partiremos primeiramente da figura eliana que nos é dada na literatura sagrada e posteriormente mostraremos como o profeta foi caracterizado iconograficamente.

1 O Profeta Elias nas Escrituras e Tradição Hebraica

A enigmática figura de Elias aparece pela primeira vez nas Escrituras no 1º e 2º Livro dos Reis², entre a narração do mal sucedido governo de Acab (874-853 a.C.), que fora Rei de Israel, ao qual é atribuída a danação bíblica comum aos maus governantes “fez o mal diante dos olhos do Senhor” (Cf. 1º Reis 16, 30). Porém, certamente antes de ser redigida a sua história nos Livros dos Reis no período do exílio, a muito permanecia na tradição oral do povo de Israel, a figura heroica do profeta³ que ganhou força nos difíceis tempos da Babilônia, e assim foi copiada nos Livros Sagrados.

Encontramos então, entre os capítulos 17 e 19 do 1º Livro dos Reis, o ciclo de Elias, no qual as narrativas “são desenvolvidas como uma história continua com uma estrutura

² CHALMERS lembra-nos que os dois Livros dos Reis na Bíblia Hebraica formam uma unidade, estes só foram separados com a Septuaginta a edição grega da Bíblia composta pelos sábios de Alexandria no séc. III a.C. (Cf. CHALMERS, 2008, p. 15)

³ O profeta em Israel era o homem chamado a falar em nome de Deus, um *navi*, “palavra *navi* entrou em uso no tempo de Samuel como sinônimo de homem de Deus e vidente” (SELTZER, 1990, p. 68). Elias é chamado de homem de Deus em 1º Reis 17,18; 18;24; 2º Reis 1,9; 1,10; 1,11; 1,12; 1,13. Porém, a partir da monarquia o profeta ganha ainda uma função política a qual muitas vezes implica em contestar o poder do Rei, como no caso de Natã ao repudiar o adultério de Davi. As contestações de Elias aparecem em suas muitas denúncias a Acab.

e alguns temas que dão unidade literária a essas histórias.” (CHALMERS, 2008, p. 15.) Segundo Joseph Chalmers, os elementos unificadores do texto são a permanente atuação religiosa do Profeta na defesa do javismo contra o baalismo, fator que sempre ocasiona sua perseguição. Isto fica evidente no passar destes capítulos, nos quais estão alguns dos principais fatos da vida do Profeta, tais como: sua fuga para a torrente do Carit onde seria alimentado pelos corvos; seu refugio na casa da viúva, na qual agiria de modo milagroso tanto na multiplicação do alimento quando na ressurreição do filho desta mesma viúva; seu embate com Rei Acab, que tem seu ápice com a disputa no Monte Carmelo, no qual o profeta retira a vida dos profetas de Baal; temos então Elias sendo alimentado pelo anjo e seu encontro com Deus no Monte Horeb.

Embora, segundo a análise proposta do Joseph Chalmers, tenhamos encerrado o ciclo de Elias, encontramos em 1º Reis 21, 1-18 uma história avulsa, na qual o profeta Elias aparece mais uma vez confrontando-se com Acab, desta vez seu confronto não é propriamente religioso, mas se concentra sim na defesa da justiça. Elias denuncia a ilegalidade feita pelo Rei Acab ao tomar a Vinha de Nobot retirando-lhe a vida e anuncia-lhe um triste fim pelo mal cometido, então o rei se arrepende momentaneamente.

No início do 2º Livro dos Reis temos duas narrações sobre o profeta Elias. A primeira em 2º Reis 1, 1-8 refere-se ao embate de Elias com o rei Acazias, sucessor de Acab, que gravemente ferido deseja consultar a divindade pagã de Baal-Zebul. Elias o impede pedindo a Deus que por duas vezes mande fogo sobre seus oficiais e homens e por fim o profeta anuncia a morte do rei Acazias.

A segunda narrativa está em 2º Reis 2, 1-18 e nos mostra a chefia de Elias sobre os filhos dos profetas. Logo no início do texto, temos o diálogo entre os filhos dos profetas e Eliseu, que anunciam já saber o que ia acontecer com Elias, pois repetem: “Sabes que o Senhor hoje vai arrebatá-lo pelo ar, por cima de tua cabeça? Respondeu ele (Eliseu) “Já sei, calai-vos” (2º Reis 2,3; 2,5). Continuando o caminho, Elias com seu manto abre as águas do Jordão para a travessá-lo a pé enxuto e por fim temos o miraculoso fato do arrebatamento do Profeta: “E aconteceu que, enquanto prosseguiam o caminho a conversar, um carro de fogo e cavalos de fogo os separaram um do outro; e Elias subiu ao céu em meio a tempestade” (2º Reis 2, 11). Eliseu fica com o manto do profeta e duas vezes seu espírito, como havia pedido, e assim passa a realizar grandes prodígios como fizera seu mestre.

No Antigo Testamento também fazem referências ao profeta Elias os textos de 2º Crônicas 21, 12-15; 1º Macabeus 2, 58. Nos textos de Sirácida e Miquéias, além da

memória de Elias, e acrescentado a seguinte profecia: “tu que fostes designado nas censuras para os tempos que há de vir, para aplacar a cólera antes que ela desencadeie, reconduzir os corações do pai para o filho” (Cf. Sirácida 48, 10)⁴. Profecia esta que se difundiria por meio da tradição de Israel.

O Profeta Elias voltaria a ser lembrado na literatura apocalíptica, gênero literário judaico⁵ frequente entre 200 a.C. e 100 d.C.; D. S. Russel cita a influência de Elias nestes escritos:

Com o passar do tempo surgiu a crença de que o próprio Elias retornaria à terra como visitante celeste a anunciar o messias. Uma passagem às vezes citada em apoio é 1 Henoc 90,31, onde se diz que Elias, juntamente com Enoc, desce do céu para preparar o julgamento do messias” (RUSSEL, 1997, p. 156-157)

Na literatura judaica dos séculos II a VII que é caracterizada por obras como o Mishnah⁶ e o Talmud⁷ seriam feitas referências ao profeta no que concerne ao comentário dos textos onde ele aparece nas Escrituras, nestes textos Elias seria caracterizado como o personagem bíblico, inflexível na luta pela verdade e causa de Javé, no entanto mesmo nestes escritos já aparecem histórias sobre aparições do profeta. Na literatura pós-talmudica, ou seja, a Midrash⁸ Elias seria apresentado gentil e bondoso ao povo judeu, a crença da não morte de Elias possibilita a este uma série de aparições aos judeus piedosos. Ausubel assim resume as histórias atribuídas a Elias:

O profeta Elias inspirou mais histórias que qualquer outro herói da bíblia. Em todas essas histórias, por mais ingênuas que possam parecer, sua personalidade é retratada de forma altamente individualizada – em parte humana, em parte divina. Sua maior missão de acordo com essas lendas, é aconselhar e proteger o homem nos momentos difíceis. Em suma ele é uma espécie de amigo invisível. (AUSUBEL, 1989, p. 273)

No período do chamado misticismo gueônico que se estende dos séculos VIII ao XI são sustentados muitos pontos da tradição apocalíptica, sendo inclusive atribuído um

⁴ Em Malaquias 3, 23-24: “Eis que vou enviar-vos Elias. O profeta, antes que venha o dia do Senhor, o grande e terrível dia. Ele reconduzirá o coração dos pais para os filhos e o coração dos filhos para os pais, a fim de que eu não venha para ferir a terra com o interdito”.

⁵ Que influenciaria as comunidades cristãs nascentes, legando ao cânon do Novo Testamento o Livro do Apocalipse.

⁶ A Mishnah (repetição ou doutrina) é a Segunda Lei. Foi copiada na Palestina, em hebraico por 148 mestres-escritas – os Tanaim (professores da Mishnah). Trata-se de um código lentamente desenvolvido, que levou quase cinco séculos e meio desde a era dos escribas até sua redação final, por Judá há-Nasi, no séc. III da Era Cristã” (AUSUBEL, 1989, p. 5).

⁷ O Talmud é a compilação da lei oral dos Judeus (Mishnah) com comentários rabínicos (Gemara) que a suplementa – em distinção às Escrituras ou leis escritas. Sendo escrito em duas redações principais: a palestina que data do Século IV e babilônica do século VI. Quanto às referências feitas a Elias no Talmud Cf. STEINSALTZ, 1989, P 289,300,303)

⁸ M. Buber define a Midrash como “um gênero literário pós-talmítico, dedicado à interpretação homilética das Escrituras, rico de lendas, parábolas, metáforas e máximas de sabedoria” (BUBER, 1992, p.21)

apocalipse ao profeta Elias (Cf. SCHOLEM, 1989, p. 28). No século XII a Cabala, que podemos muito sumariamente resumir como mística judaica seria atribuída à revelação de Elias (SELTZER, 1989, p.427), o profeta apareceria citado na Zohar⁹ para explicar os mistérios de Deus (SELTZER, 1989, p.434).

Na piedade judaica encontramos devoções próprias ao profeta. Na Ceia de [Páscoa](#) um copo de vinho é colocado sobre a mesa, e a porta é deixada aberta para permitir que o profeta [Elias](#), entre e beba. Em cada cerimônia de circuncisão¹⁰ um assento está marcada para [Elias](#), este é muitas vezes esculpido e ornado com bordados, e em determinado momento da oração referem-se a ela: “Esta é a cadeira de Elias, bendita seja sua memória”. Elias é ainda identificado com o Anjo da Guarda da criança judia, sendo a ele atribuído um amuleto que é colocado sobre seus berços¹¹.

Assim verificamos como Elias nunca foi esquecido na tradição hebraica, pois múltiplas são suas referências na literatura e na piedade desde povo.

2 Profeta Elias nas Escrituras e Tradição Cristã

Segundo a teologia cristã todo o Antigo Testamento, ou seja, a Bíblia Hebraica apontam para o messias, o Cristo Jesus. Desta forma, a figura de Elias que já tivera sua memória atualizada pela literatura intertestamentária, será lembrada pelos quatro evangelistas, por seu caráter messiânico.

Primeiro temos a identificação de Profeta Elias com São João Batista, esta nos é dada de modo claro no discurso de Jesus sobre João Batista narrado por Mateus: “Se quiserdes compreender-me, ele (João Batista) é Elias que deve voltar” (Mateus 11, 14), e também se encontra na descrição do precursor de Cristo feita pelo anjo a Zacarias e narrada por Lucas: “Ele reconduzirá muitos dos filhos de Israel ao Senhor Deus; e ele mesmo caminhará a sua frente, sob os olhos de Deus, com o espírito de Elias, para reconduzir o coração dos pais aos filhos” (Lucas 1, 16-17). Porém no Evangelho de João, ao ser interrogado pelos sacerdotes e levitas, o Batista afirma não ser Elias (João 1, 21).

⁹ O próprio livro da Zohar (séc. XII) é em algumas interpretações revelação do profeta Elias (SALTZER, 1989, p.464)

¹⁰ A razão da presença de Elias nas circuncisões parte de sua identificação com Anjo da Aliança que aparece em Malaquias.

¹¹ Outras referências à presença de Elias nas cerimônias religiosas judaicas podem ser encontradas em: O PROFETA ELIAHU, Revista Marashá, Nº 34 Setembro de 2001. COHEN, Jeffrey M. PHINEHAS, ELIJAH & CIRCUMCISION, Disponível em: <http://jbjq.jewishbible.org/assets/Uploads/411/jbjq411pinchascohen.pdf> acessado em: 29 abr. 2013.

De forma implícita nos Evangelhos muitos elementos unem Elias a João Batista, suas vestes (2 Reis 1,7; Mateus 3,4); sua vida no deserto (1 Reis 19,8; Lucas 1, 80); seu confronto com as autoridades reais (1 Reis 17,1; Lucas 3, 19). Assim sendo, desde os Padres da Igreja se estendem as discussões sobre se a profecia relativa a Elias teria ou não sido cumprida em João Batista.

Através das celebres indagações de Jesus aos discípulos: “Quem dizem os homens que eu sou?” podemos relacionar a figura de Elias a Jesus. Pois em ambos os evangelhos entre as respostas encontradas por Jesus, Cristo é identificado com Elias (Mateus 16, 13-14; Marcos 8, 27-28; Lucas 9, 18-19); Os Evangelistas narram ainda Herodes perguntando pela identidade de Jesus e nas respostas que recebe Cristo novamente seria identificado com Elias (Marcos 6, 14-15; Lucas 9, 7-8).

Depois da sua mal sucedida pregação de Jesus na Sinagoga de Nazaré, ele refere-se a Elias: “É verdade o que vos digo: havia muitas viúvas em Israel nos dias de Elias, quando o céu ficou fechado três anos e seis meses e sobreveio uma grande fome sobre a terra toda; no entanto, não foi a nenhuma delas que foi enviado Elias, mas sim, a uma viúva de Serepta em Sídon” (Lucas 4, 25-26).

Os Evangelhos sinóticos narram ainda a presença de Elias no momento da transfiguração de Jesus. Ambos os textos dizem que Moisés e Elias conversavam com Cristo (Mateus 17, 3; Marcos 9,4; Lucas 9,30) e estavam envoltos em glória (Lucas 9, 31), conversavam sobre consumação dos dias de Jesus, Pedro subitamente toma a palavra e pede a Jesus para construir três tendas, porém neste momento temos a manifestação de Deus em uma nuvem e logo depois desaparecem Moisés e Elias. No Evangelho de Marcos após este acontecimento os discípulos fariam uma pergunta que aqui se faz interessante:

Eles o interrogavam: “Por que os escribas dizem que Elias deve vir primeiro?” Ele lhes disse: “Decerto Elias vem primeiro e restaura tudo; todavia, como é que está escrito sobre o Filho do Homem que deve sofrer e ser desprezado? Pois bem, eu vos declaro, Elias veio e fizeram a ele tudo que queriam, conforme esta escrito a seu respeito. (Marcos 9, 11-13)

Este texto mostra-nos como a expectativa messiânica esta implicada na volta de Elias e como ambas tem por signo o sofrimento, o filho do homem deve sofrer; com Elias¹² fizeram o que quiseram.

¹² Joseph Ratzinger se refere a expectativa entre o judeus do martírio de Elias: Jesus “alude certamente também, tendo como referencia a Escritura, as tradições vigentes que previam o martírio de Elias: Elias era considerado “o único que na perseguição tinha escapado ao martírio; mas no seu regresso... devia também sofrer a morte” (RATZINGER, 2007, p. 266)

O profeta é ainda citado por São Paulo na Epístola aos Romanos (11, 2-4) e posto como modelo de oração na Epístola de São Tiago (5, 17-18), que nos recorda do episódio da seca em Israel e como a oração do profeta foi ouvida.

Já na Literatura Patrística, as menções a Elias se dividem entre as relativas a exegese do Texto Sagrado no concernente a profeta, sendo ressaltado o episódio da transfiguração; as às profecias que tratam de sua função messiânica. Neste sentido aparecem claramente nos escritos de São Justino de Roma e Santo Agostinho.

Uma outra forma de interpretação da Escritura e a alegórica que permite aos padres colocarem a figura de Elias como topos vetero-testamentario da figura de Jesus Cristo, João Batista e Paulo, assim facilitando suas relações e interpretação. Porém o profeta ainda seria tomado por modelo da vida, seja na defesa da verdade, ou na vida de pobreza, castidade, obediência a Deus. Essa caracterização logo faria de Elias modelo da vida monástica; apostólica e presbiteral. Sendo tais características sumariadas nos escritos de São João Crisóstomo e Gregório de Nissa que propõe Elias como um exemplo de vida cristã¹³.

Dois elementos ainda nos ajudam a perceber a presença de Elias na tradição cristã, sua memória litúrgica que é celebrada nas Igrejas do Oriente¹⁴, e os muitos templos a ele dedicados.

3 Profeta Elias no Corão e Tradição Islâmica

No islamismo encontramos entre os profetas maiores: Adão, David, Moisés, Jesus e Moramad. No intervalo histórico entre esses grandes profetas Deus não deixa de manifestar-se e envia ainda outros mensageiros para falarem em seu nome, entre esses se encontra Elias. No livro sagrado dos muçulmanos, o Corão, encontramos narrada a história de Elias um profeta e justo e um verdadeiro homem de Deus, que poderosamente pregou contra a adoração de Baal.

Na literatura islâmica, outro texto narra a história e os feitos dos profetas, este é chamado de Hamzanama, ai encontramos histórias sobre Elias que não são narradas no Corão, e alguns feitos milagrosos que mostram como o profeta é sempre favorável aquele

¹³ As referências sobre a figura de Elias nas obras dos padres da Igreja, nos são dadas no artigo: TINAMBUNAN, Edison R. L. Elijah according to the Fathers of the Church. *Carmelus*. Roma, v. 49, fasc. 1, p. 85-116, 2002.

¹⁴ Na liturgia da Igreja de Roma, apenas é concedido à Ordem do Carmo a celebração da liturgia de Santo Elias.

que precisa de sua ajuda. Alguns desses textos são ilustrados e é de onde nos vem às representações artísticas de Elias do Islã medieval.

4 A Representação Iconográfica do Profeta Elias

As três grandes religiões monoteístas de uma forma ou outra mantiveram relações e se influenciaram mutuamente no passar da história, relações estas que aqui são ligadas pela devoção e representações do profeta Elias que existiram em ambas as religiões. Porém, ao trata-se das gravuras islâmicas e judaicas que retratam o profeta, temos de ter em conta que sua função é decorativa, já no Cristianismo o profeta Elias é cultuado como Santo Elias e a produção de suas imagens tem lugar nas igrejas e são destinadas ao culto.

A amplitude que ganha à representação do profeta Elias no Cristianismo e comentada por Julio Lamelas Míguez:

Se trata de una iconografía con profundas raíces bíblicas de un personaje com pocos iguales por su continuidad en el tiempo, y su amplitud em el espacio. Desde los orígenes del cristianismo com los frescos de las catacumbas romanas y la sinagoga de Doura-Europos hasta el siglo XIX, desde el Monte Carmelo em Palestina hasta Roma y París, desde Córdoba (España) hasta Ioroslavl (Rusia) e incluso em America del Sur, su figura aparece presente em la arte y la literatura”. (MÍGUEZ, 1988, p. 111)

Passamos então a uma caracterização dos elementos encontrados em grande parte das representações e ícones do profeta Elias: As características básicas da iconografia dos profetas são mantidas em Elias e lhe são acrescentados elementos próprios.

Como os profetas, Elias é representado de *barba* sinal de sua maturidade, autoridade e mandato divino; por vezes encontramos “seus *cabelos* ornados com uma mecha ligeiramente torcida voltada para o céu, mostra que a inspiração profética, o Espírito vem do alto” (LELOUP, 2006, p. 118); o *pergaminho ou livro* também é próprio da representação do profeta e por vezes é mantido; quanto a suas *vestes* segue o modelo, porém com as especificações que nos são dadas pela Escritura, “Era um homem que usava um veste de pelos e uma tanga de peles em torno dos rins... é Elias” (2º Livro dos Reis 1, 7) e as muitas referências¹⁵ a seu *manto* que nas Escrituras caracterizam sua dignidade, missão e poder; a *cor* das vestes de Elias esta muitas vezes ligada a elemento ígneo, visto as relações de Elias com o fogo; em algumas representações encontramos ainda o profeta empunhando ou *bastão* sinal de sua constante caminhada ou a *espada* que lembra-nos o

¹⁵ 1º Reis 18, 19; 2º Reis 2,8; 2,13-14.

episódio da morte dos profetas de Baal, bem como sendo o profeta aquele que anuncia a Palavra de Deus que nas Escrituras e muitas vezes identificada com a espada¹⁶.

4.1 Representações e Iconografia do Profeta Elias na Antiguidade Tardia e Idade Média

Partiremos de dois modelos singulares encontradas nos primeiros séculos da Era Cristã. A primeira trata-se de uma das muitas gravuras encontradas na Sinagoga de Dura Europos nas proximidades do rio Eufrates no séc. III d.C.. A Segunda são duas representações da Ascensão de Elias uma no sepulcro de uma rica família romana e a outra em uma das portas da Igreja de Santa Sabina em Roma.

Na pintura sinagagal temos a representação do sacrifício de Elias no Monte Carmelo, ao centro encontra-se o altar preparado por Elias com a vítima imolada e o retrato do exato momento que Deus envia fogo para consumir o sacrifício, a direita vemos Elias elevando sua oração a Deus e a esquerda o profeta ordenando que o sacrifício fosse encharcada por talhas de água para assim aumentar a enormidade do milagre. Na mesma sinagoga outra pintura nos mostra o profeta a reanimar o filho da viúva de Serepta, isto é representado em uma sucessão de passagens, no primeiro quadro temos a viúva com seu filho no colo, no segundo o profeta a reanimar o menino em uma grande cama, e no último o menino que é devolvido a sua mãe.

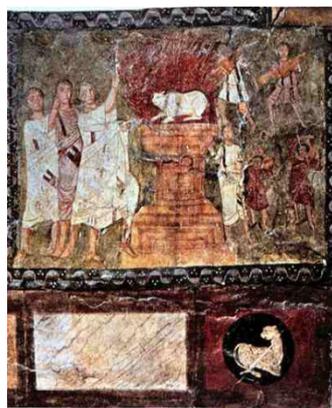


Figura 1 – Sacrifício de Elias, Sinagoga de Dura, séc. III.

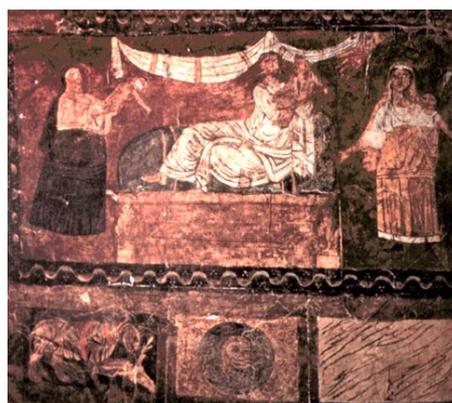


Figura 2 – Ressureição do filho da Viuva, Sinagoga de Dura, séc. III.
<http://www.tali-virtualmidrash.org.il/ArticleEng.aspx?art=14>

¹⁶ Isaias 49, 2; Efésio 6,7; Hebreus 4, 12.

O segundo modelo de representação eliana provém de Roma, são duas representações da ascensão do profeta Elias, o primeiro esculpido no sepulcro de uma importante família romana no séc. IV que segue os cânones da arte clássica retratando Elias no carro de fogo e Eliseu seu discípulo a segurar o manto que lhe é deixado. A outra representação trata-se de um dos entalhes da porta da Basílica de Santa Sabina, datados do V século, temos a mesma cena também segundo o modelo clássico helênico, com as nuvens, o carro, os cavalos e Elias já no ar que é puxado por um anjo; Eliseu que espera por seu manto junto de outros homens que parecem extasiados com o que veem.



Figura 3 – Ascensão de Elias, túmulo em mármore dos Anicii, Roma, séc. IV.

<http://www.eacfacil.net/?p=3554>



Figura 4 – Portas da Igreja Santa Sabina, Roma, séc. V

<http://www.pilgrimstorome.org.uk/gallery/>

Do período Justiniano até o fim da revolta iconoclasta preservam-se as representações de Elias que compõe os mosaicos presentes nas Igrejas dedicadas a Transfiguração, sendo o mais significativo o do mosteiro de Santa Catarina no Sinai, que embora haja grande controvérsia sobre a datação, acredita-se que ali se encontre um das mais antigas representações da Transfiguração de Cristo, que se tornaria modelo para as demais. A Igreja do mosteiro do Sinai é importante, pois seria este um centro de culto eliano, visto ter sido neste monte que o profeta Elias se encontra com Deus na brisa suave. Este mosaico nos mostra Cristo envolto em luz, a sua esquerda Moisés e a sua direita o profeta Elias que é representado de barbas, longa túnica marrom e coberto por manto claro. A transfiguração é um dos importantes fatos da vida de Cristo e assim sendo encontram-se muitas representações, como o profeta Elias e parte do acontecimento, seria esta uma marca da iconografia Eliana. Nestas representações geralmente segue-se o modelo profético representado Elias com barbas, túnica e manto, envolto em luz como na narração dos textos Evangélicos.

Do século XIII nos chegam dois autênticos ícones bizantinos, representado o profeta Elias, o primeiro é proveniente do Monte Sinai, como já assinalado lugar de culto eliano e retrata o profeta com longos cabelos e barba, túnica e manto de pele de animais, o ícone esta em cores fortes a ressaltar o vermelho uma das cores distintivas do profeta, no canto superior direito encontramos o corvo, ave que muitas vezes aparece na iconografia de Elias, lembrando que por eles foi alimentado no Carit, sendo este considerado um prenuncio da Eucaristia. O segundo ícone e de origem russa, e foi escrito para compor o iconostasis da Igreja de Santo Elias Vyazentsy as margens do Rio Onega, é um ícone de cores escuras onde o profeta aparece tradicionalmente vestido e segura em sua mão esquerda um pergaminho.



Figura 5. Profeta Elias, Monte Sinai,
séc. XIII

<http://www.katapi.org.uk/Art/Icon-DroshatEliiah.html>



Figura 6. Profeta Elias, Rússia, séc.
XIV

<http://www.artermitage.org/Painting/Icon-DroshatEliiah.html>

Um dos ícones mais conhecidos de Elias, é o profeta no deserto sendo alimentado pelos corvos, Tomamos aqui um ícone grego do século XIV, que retrata o profeta em uma caverna, junto ao riacho do Carit, nesta imagem vemos o corvo trazendo em seu bico pão para o profeta. Esta iconografia se tornaria tradicional nos refeitórios dos monteiros do Montes Atos e dos Conventos Carmelitas no Ocidente.

A Iconografia da Ascensão de Elias se passa junto ao rio Jordão, vemos então em terra o profeta Eliseu que a segurar o manto olha para Elias, este em um carro de fogo, com cavalos de fogo e guiados por um anjo de Deus; Elias volta seu olhar para seu discípulo lhe confiando à missão profética (em muitos ícones que retratam este acontecimento, Elias olha para o Céu) neste ícone a direção de Elias que sobe ao céu fica

claro pela direção que segue o anjo ao canto superior direito da tela onde se encontra saindo de uma mancha azul a mão de Deus.



Figura 7. Profeta Elias é alimentado pelo corvo, Grécia, séc. XIV

<http://www.artermitage.org/Painting/Icon-Prophet-Elijah-in-the-Wilderness.html>

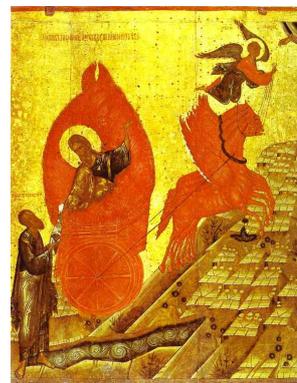


Figura 8. Ascensão do Profeta Elias, Rússia, séc. XIV

http://ikoneizrada.com/?attachment_id=894

4.2 Transposição da Tradição Iconográfica Eliana para o Ocidente Medieval

Nas expedições militares dos séculos XII e XIII chamadas de cruzadas, tivemos em um mesmo território, a Terra Santa, cristãos de tradição oriental e ocidental, muçulmanos e judeus. Neste contexto nasce a Ordem do Carmo, como um grupo de eremitas junto ao Monte Carmelo, a historiografia sobre suas origens é uma das mais confusas¹⁷. Seriam estes primeiros carmelitas peregrinos da Europa? Seriam eles já membros dos estados cruzados? Seriam uma mescla de peregrinos orientais e ocidentais? São todas hipóteses possíveis para a origem da ordem. Porém, o que as fontes revelam é a institucionalização deste grupo de eremitas, que se deu com Fórmula de Vida, escrita por S. Alberto de Vertilli, Patriarca Latino de Jerusalém entre 1207 e 1214. Em 1220 Jaques de Vitry refere-se a proximidade destes eremitas com o mosteiro grego de Santa Margarida, e afirma que estes eremitas viviam a exemplo do profeta Elias no Monte Carmelo.

Em 1238 com o avanço sarraceno sobre os domínios cruzados, inicia-se a migração destes carmelitas para o Ocidente, entretanto, levam consigo uma identidade formada no Monte Carmelo, esta era constituída pela devoção a Virgem Maria e a Santo

¹⁷ Uma interessante apresentação das hipóteses historiográficas sobre as origens da Ordem do Carmo nos é dada na obra: MULLINS, Patrick. **St. Albert of Jerusalem and the roots of carmelite spirituality**, Roma: Edizione Carmelitane, 2012.

Elias que seria ampliada no Ocidente, uma liturgia que era celebrada na Terra Santa pelos cruzados¹⁸ e se torna própria da Ordem, e a Fórmula de Vita dada por Santo Alberto que em 1247 seria reconhecida pelo Bispo de Roma o Papa Inocêncio IV como Regra.

Ao chegarem a Europa estes eremitas logo modificam seu estilo de vida, passando a condição de mendicantes, porém ainda tinham de responder claramente aqueles que perguntassem sobre suas origens, então nas Constituições da Ordem do Carmo de 1281, a primeira Rubrica diz: respondam que procedemos dos profetas Elias e Eliseu e dos filhos dos profetas no Monte Carmelo. Frei João Baconthorp daria um tratamento escolástico a questão, teólogo, doutor pela universidade de Paris que lecionava em Oxford, dedicaria algumas obras a explicar a liturgia sobre a origem eliana do Carmo. No final do séc. XIII temos o aparecimento de um texto atribuído a João IXVI que a seria a regra carmelita anterior a Regra escrita por Santo Alberto, este texto medieval conhecido como *Instituição dos Primeiros Monges* recolhe em um belo relato muitos dos argumentos e lendas sobre o profeta Elias como fundador dos Carmelitas e escreve uma história interrupta desde o Profeta até os carmelitas seus sucessores. Desta forma Elias se torna personagem proeminente e fundamental na história carmelitana.

Visto que a tradição atribuiu a fundação do Carmelo a Elias, o profeta pareceria muitas vezes vestido com o habito próprio destes religiosos, composto de túnica longa com escapulário marrom e capa branca, seria a capa equivalente a manto de Elias. Assim o vemos representado desde o século XIV nas Igrejas Carmelitas da Itália, e com a expansão dos conventos carmelitas também se expandiria a sua representação presente na grade maioria das Igrejas desta ordem.

¹⁸ A liturgia do Santo Sepulcro embora de origem latina, possuía influencia oriental. Algo observado na celebração das festas dos santos do Antigo Testamento, algo incomum na Igreja Latina.



Figura 9. Profeta Elias, de
Andrea di Bonaiuto, Itália. 1360.
http://ikoneizrada.com/?attachment_id=894



Figura 10. Profeta Elias
de Pietro Lorenzetti, Itália,
1327.

Conclusão

A antiga tradição de veneração ao profeta Elias que perpassa os séculos e as religiões monoteístas se encontra viva no Cristianismo, seja nas Igrejas de tradição oriental ou de tradição latina.

E sendo o objetivo deste simpósio tratar da presença das tradições orientais no Brasil, saio do recorte temporal deste artigo que se estabelecia entre a Antiguidade Tardia e Idade Média e transporto o tema para o Brasil.

Não vejo melhor método para confirmar a devoção a um santo que encontrar uma Igreja a ele dedicada, no Brasil temos dois templos dedicados a Elias a primeira provém da Ortodoxia se encontra na cidade de Guaxupé - Minas Gerais e foi sagrada em 1928, a segunda e Católica Romana de rito latino, se encontra em Curitiba e foi fundada no ano 2000, talvez seja esta a única paróquia de rito latino dedicada ao Profeta Elias, devoção advinda dos frades carmelitas que atendem a localidade.

Encontramos então no primeiro templo um tradicional ícone bizantino que é venerado pelos fieis e na paróquia latina um imagem em gesso do profeta, que em uma das mãos empunha a Espada e na outra segura uma maquete da Igreja, encontramos ainda na Igreja Matriz um painel inspirado na iconografia oriental que retrata a transfiguração na qual é também representado Elias e em uma das capelas um outro painel de Elias sendo alimentado pelo anjo.

Desta forma o culto a Santo Elias que se encontra vivo em nossas tradições, em nossas liturgias e em nossa piedade e arte, também deve ser sinal de unidade e diálogo entre os cristãos do Oriente e Ocidente e mesmo judeus e muçulmanos.

Referências

- AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.
- BIBLIA. Português. *A bíblia*. T.E.B. – Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 1996.
- BUBER, M. *I racconti dei Chassidim*. Guanda, Parma, 1992.
- BRODBECK, Rafael Vitola. *Santo Elias – Doutor de Israel*. Campinas: Ecclesiae, 2012.
- CHALMERS, Joseph. *O som do silêncio: escutando a palavra de Deus com o Profeta Elias*. Belo Horizonte: 2008.
- LELOUP, Jean-Yves. *O ícone: uma escola do olhar*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MESTERS, Carlos. *A caminhada com o Profeta Elias*. Paranavaí: Liv. N. S. do Carmo, 1991.
- MÍGUEZ, Julio. "Elías y Eliseo en la iglesia de Santa Eulalia de Beiro: un ejemplo de iconografía bíblica." *Porta da aira: revista de historia del arte orensano* 1 (1988): 109-115.
- RUSSEL, D.S. *Desvelamento Divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SAS-ZALOCIECKY, Wladimir. *Bizâncio*. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.
- SELTZER, Robert. *Povo Judeu, pensamento judaico*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.
- SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.
- STEINSALTZ, Adin. *O Talmud Essencial*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.
- TINAMBUNAN, Edison R. L. Elijah according to the Fathers of the Church. *Carmelus*. Roma, v. 49, fasc. 1, p. 85-116, 2002.

A INFLUÊNCIA DA ARTE BIZANTINA NA OBRA DE CLAUDIO PASTRO

The influence of Byzantine art in Claudio Pastro's Work

Wilma de Steagall Tommaso¹

RESUMO: O artigo tem como objetivo apresentar a imagem do Cristo Pantocrator de Claudio Pastro e os fatos que contribuíram para que o artista desenvolvesse sua arte, em particular nesta imagem, com forte influência bizantina. Autodenominando-se um artista pós-Concílio, Pastro foi pioneiro no Brasil na execução do Pantocrator e já realizou mais de 350 trabalhos em igrejas, capelas, mosteiros, no Brasil e exterior onde se pode verificar a presença desta imagem nos santuários. Para demonstrar esses aspectos, além das imagens que serão apresentadas, serão consideradas as influências marcantes na formação do artista assim como serão destacadas as modificações litúrgicas do Concílio Ecumênico Vaticano II que abriram o caminho para que Pastro realizasse sua obra.

PALAVRAS-CHAVE: Pantocrator; Claudio Pastro; Arte Bizantina; Concílio Vaticano II.

ABSTRACT: This paper aims to present the image of Christ Pantocrator by Claudio Pastro and the facts that contributed to develop his art, particularly in this depiction, with a strong Byzantine influence. Calling himself an artist post Council Vatican II, Pastro is a pioneer in Brazil for making the Pantocrator and has conducted more than 350 works in churches, chapels, monasteries, in his own country and abroad. To demonstrate these features, in addition to the images that will be presented, will be considered remarkable influences in the formation of the artist as well as the liturgical changes of the Council which opened the way for the artist to perform his work.

KEYWORDS: Pantocrator; Claudio Pastro; Byzantine art; Council Vatican II.

Para estabelecermos as influências da arte bizantina, além do pioneirismo, de Claudio Pastro na execução e na divulgação da imagem do Pantocrator no Brasil, temos de recordar, antes de tudo, a sua autodenominação como um artista sacro e não religioso e que isso requer uma atenção especial diante da diferença entre a arte sacra e a arte

¹ É mestre e doutora pelo Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). E-mail: wilmatommaso@uol.com.br

religiosa, a arte de culto e a arte de devoção. É uma distinção necessária que se impõe para a análise e compreensão de sua obra.

Esta diferenciação entre os dois tipos de arte e os dois tipos de imagem – presentes desde o início do *corpus* de Pastro –, é fruto da convivência do artista com a comunidade beneditina, de cursos que participou no Brasil e no exterior, de seus estudos e pesquisas que devem ser levados em conta dentro dessa compreensão do Pantocrator enquanto arte sacra.

1 Imagem de culto e imagem de devoção

Para um historiador, a imagem de culto pressupõe um estágio anterior de cultura, uma etapa primitiva, na qual o indivíduo não existia e sim a consciência de comunidade é que era mais forte. Para Pastro, porém, a imagem de culto procede do ser objetivo de Deus e não da experiência interior humana. Só Deus *é* e não se pode dar o mesmo sentido para Ele e para suas criaturas. A arte sacra se põe a serviço d'Aquele que *É*.² Assim, a arte sacra está ligada a imagens de culto, enquanto a arte religiosa está ligada a imagens de devoção. A imagem de devoção nasce da vida interior do indivíduo crente e, embora se refira a Deus, o faz com conteúdo humano. A imagem de culto dirige-se à transcendência, enquanto a imagem de devoção surge da imanência. Para Pastro, “na imagem de culto, Deus se manifesta e o homem emudece, contempla, reza”³.

Diante de uma imagem de devoção se sente a personalidade de um homem determinado. O que comove e subjuga é o ímpeto da experiência expressa na imagem e a grandeza da obra; assim se estabelece um entendimento de pessoa para pessoa. Em uma autêntica imagem de culto o que se percebe puramente é que não se aplicará com facilidade o conceito de “obra de arte”, como lembra Guardini. Isso porque um homem que cria uma imagem de culto não é um artista, pois não cria, mas está a serviço, *serve*, recebe a indicação e o encargo e realiza a imagem como deve ser, para que se faça possível a sagrada “presentificação” ou “presencialização”⁴.

A imagem de culto contem algo incondicionado. Está em relação com o dogma, com o sacramento, com a realidade objetiva da Igreja. Como afirma Romano Guardini, opinião partilhada por Pastro:

² Cf. Claudio PASTRO, *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 115.

⁴ Romano GUARDINI, *La esencia de la obra de arte : cristianismo y hombre actual*, p. 22-23.

O artista de imagens de culto requererá um ORDO, uma ordenação e missão por parte da Igreja. Seu serviço será um mistério. O oposto ocorre com a imagem de devoção. É a vida pessoal cristã com suas reflexões de fé, lutas e buscas internas. Forma parte dos cuidados das almas, produz edificação e consolo.⁵

Sendo imagem de culto, ela está além do pensamento do artista, ultrapassando seus sentimentos e fantasias. Isto porque a forma sagrada é a expressão do princípio e da teleologia do ser (*telos*, a finalidade) ou o devir do ser (*onto*). Portanto, não há nenhuma arte sagrada de formas profanas, porque há uma analogia rigorosa entre a forma e o espírito. Uma visão espiritual se exprime necessariamente por uma certa linguagem formal que é arquetípica, segundo a qual o homem procura conformar-se, através da via religiosa, para alcançar a plenitude de sua realização humana. Esta realização plena, para o cristianismo, é Cristo.

Todavia, uma imagem de culto não quer ser Cristo ou representar Cristo, mas quer representar o Mistério, a liturgia, o símbolo. Na arte sacra está presente o outro, o Mistério que a imagem indica. Trata-se de uma forma de “presentificação” que não se pode derivar de outras, pois é a presença mediante a imagem sagrada, que só pode ser captada por um ato especial: penetrar-se na presença divina da imagem ou, ao menos, na possibilidade de que essa presença seja uma expectativa, um pressentimento. Esta presença requer do fiel uma atitude especial: respeito, comunhão, adoração, temor e a tendência de aproximar-se.⁶

2 Arte Sacra e Arte Religiosa

Já os estudiosos da arte sacra são críticos frente às considerações e conceitos modernos da história da arte e vice-versa. Titus Burckhardt assinala uma questão fundamental:

Os historiadores de arte, que aplicam o termo “arte sagrada” para designar toda e qualquer obra de tema religioso, esquecem-se de que a arte é essencialmente forma. Para que uma arte possa ser propriamente qualificada de “sagrada” não basta que seus temas derivem de uma verdade espiritual. É necessário, também, que sua linguagem formal testemunhe e manifeste essa origem.⁷

⁵ Claudio PASTRO, A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço, p. 116-117; Romano GUARDINI, La esencia de la obra de arte: cristianismo y hombre actual, p. 24.

⁶ Romano GUARDINI, La esencia de la obra de arte : cristianismo y hombre actual, p. 21.

⁷ Titus BURCKHARDT, A arte sagrada no Oriente e no Ocidente, p.17.

Burckhardt pontua que toda *forma* (*eídos*) transmite certa qualidade de ser⁸. O tema religioso de uma obra de arte pode ser de qualquer maneira sobreposto e pode ser sem referência à linguagem formal da obra, como prova a arte cristã do Renascimento. É uma arte que, embora pese sua qualidade artística inegável, é considerada, do ponto de vista de realização “formal” e como arte sagrada, a decadência da arte cristã. Não houve ali nenhuma realização de sagrado como forma arquetípica própria de uma visão teocêntrica do mundo.⁹ A arte cristã se recupera no Barroco, após o Concílio de Trento, como arte “religiosa” e “não sacra”, constituindo-se na sua última grande realização histórica.

A arte sacra é uma arte mística e litúrgica, isto é, centrada no dogma e no culto. É uma arte cuja característica essencial é ser unitiva, isto é, símbolo, palavra feita imagem, linguagem, na relação do divino com o humano. Burckhardt, a partir de Coomaraswamy¹⁰, aponta que um símbolo não é simplesmente um signo convencional, mas sim que:

[...] ele manifesta seu arquétipo em virtude de uma lei ontológica definida, um símbolo é, de certo modo, aquilo que ele exprime. Por essa razão, o simbolismo tradicional nunca é desprovido de beleza: de acordo com a visão espiritual do mundo, a beleza não é senão a transparência de seus envoltórios ou véus existenciais; em uma arte autêntica, uma obra é bela porque é verdadeira.¹¹

Pode-se aplicar, assim, esse princípio ao *Mandyllion*, o protótipo da face de Cristo expressa no Pantocrator desde a arte cristã primitiva¹². Todas as faces de Cristo, pelo menos no Primeiro Milênio, teriam se baseado na Face de Edessa. Como afirmou Boespflug,

O ícone de Cristo permite o contato com seu protótipo, o Cristo. Os ícones da Virgem, dos santos e dos anjos se beneficiaram dessa legitimidade, foram como “endossados” àquele do Cristo. O ícone de Deus encarnado não é Deus.

⁸ Burckhardt usa a expressão “forma” (*eídos*) no sentido aristotélico. Cf, idem. P. 92.

⁹ Ibid., p. 18.

¹⁰ Ananda K. Coomaraswamy (1877-1948), historiador da arte e pensador indiano, contribuiu na descoberta e compreensão da cultura indiana no Ocidente. (N.A)

¹¹ Cf. Titus BURCKHARDT, *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*, p. 19.

¹² O Mandyllion é a imagem que no Ocidente é conhecida como a Santa Face de Jesus Cristo e na Igreja ortodoxa, a “imagem não feita pela mão do homem”, achéiropoiètes. Segundo a tradição, Cristo entregou sua imagem, miraculosamente impressa em um pedaço de pano, ou mandil, aos mensageiros do rei Abgar, de Edessa, que pedira seu retrato. Essa história é transmitida aos fiéis no dia 16 de agosto, quando se celebra a Trasladação da imagem “Aquiropita” de Nosso Senhor Jesus Cristo de Edessa para Constantinopla, por hinos e textos do serviço litúrgico.

E também não é absolutamente uma imagem de Deus: é a imagem de Deus feito carne, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.¹³

A sacralidade da arte é garantida sob duas condições: a inspiração vem do Espírito que anima a representação e move o tratamento dos assuntos representados ou tratados; e a obediência às prescrições relativas às exigências de um culto, condição esta que parece introduzir uma função não artística.

Mesmo orientadas por regras impessoais e objetivas, estas condições não sufocam o gênio criador, pois, na realidade, não existe arte tradicional ligada a princípios imutáveis cujos aspectos não expressem certo gozo criador da alma.¹⁴ Claudio Pastro se atém a essa premissa na medida em que realiza seus Pantocrators em estilo bizantino, nos quais seu traço é facilmente reconhecido, sem deixar de ser original.

3 O Pantocrator

É chegado o momento de explicarmos o que é o Pantocrator antes de analisarmos como Claudio Pastro incorpora esta tradição e a influência da arte bizantina na sua obra. De origem grega, a palavra é uma combinação de *pan* (tudo ou todo) com *kratos* (alto, em cima)¹⁵. Transmite a ideia de governo, de poder e é perfeita em seu significado: “Todo-Poderoso” ou “Onipotente”, ou ainda “Senhor de tudo” ou “Criador de tudo”.

Sob o ponto de vista religioso, estético e simbólico, a imagem de Cristo reina como a maior fonte de inspiração na cultura ocidental. E a imagem do Cristo Pantocrator se impõe desde o Primeiro Milênio: encontra-se em um trono, como um rei. Suas mãos vão além da imagem de abandono do Cristo crucificado ou das *pietás*. Enquanto a esquerda segura o *Livro da lei*, o Evangelho, com a direita faz uma saudação grega. O simbolismo não deixa dúvidas: Ele é o Onipotente, o Criador de todas as coisas.

¹³ François BOESPFLUG, Dieu et ses images: une histoire de l’Eternel dans l’art, p. 119.

¹⁴ Ibid., p. 19.

¹⁵ Cf. A observação de Carmelo CAPIZZI, Pantocrator: saggio d’essegesi letterario-iconografica, p. 81: “[...] a 'onidominação', a 'onicompreensão', a 'onicontinência', e a 'onipresença'. Deus, em outras palavras, é Pantocrator porque 'domina sobre toda a criação', 'conserva tudo no ser', 'abrangendo e contendo tudo em si' e, por conseguinte, 'penetrando e enchendo tudo de si', através da sua onipotência. Além disso, a Patrística tem o mérito de ter ampliado o sujeito de atribuição de Pantocrator, passando de Deus indistintamente e Deus Pai a uma atribuição consciente e justificada ao Filho como Logos somente, ao Filho como Logos encarnado e ao Espírito Santo. Essa extensão foi fundada na identidade de natureza das três Pessoas divinas, da qual se originava uma verdade que foi formulada incisivamente por Santo Atanásio: "O mesmo Pai pelo Verbo no Espírito tudo opera e concede”.

Normalmente, o Cristo Pantocrator encontra-se em locais altos, como cúpulas, absides de basílicas cristãs e acima de portas, numa alusão ao significado de que Ele tudo vê, controla e obriga.

Ainda no Primeiro Milênio há predominância do *teocentrismo*, em que a objetividade do Sagrado está no comando. O Segundo Milênio mostra-se *antropocêntrico*, quando a subjetividade, o sentimento dos crentes, torna-se preponderante. Essas duas épocas se representam por ícones diferentes: a imagem do *Christus triumphans*¹⁶ cede pouco a pouco àquela do *Christus dolens, patiens*. Mas as imagens, tanto a do Cristo Pantocrator como a do Sofredor, que se impôs durante a baixa Idade Média, não se excluem.

A imagem do Pantocrator participa da renovação da Igreja a partir do Vaticano II, com a questão *Ad Fontes*¹⁷. Não exclui o Cristo na cruz, é evidente; a intenção é afirmar o Senhorio do Cristo, o Cristo vivo Ressuscitado de que tanto se fala.

De acordo com Otávio F. Antunes, a estética cristã, por muito tempo, amparou-se no Crucificado, expresso com naturalismo tal que suscitava mais pena do fiel que confiança no poder e na misericórdia de Deus. Com a proposta conciliar de volta às fontes, o Cristo é representado como, nos primeiros séculos, o Pantocrator, poderoso e misericordioso.¹⁸

4 A evolução do Pantocrator e sua descaracterização no Renascimento

O Pantocrator manifesta a sacralidade do Primeiro Milênio, quando se destaca a figura do Pantocrator sacerdote e Rei com veste real, estola e coroa, mas igualmente a do crucificado, como vítima. Nos séculos III e IV, também encontra-se, nas catacumbas, o famoso “Cristo blasfemo”, com corpo de homem e cabeça de burro.¹⁹

Na passagem do século V para o VI, na época de São Bento e São João Crisóstomo, e durante aproximadamente os cinco séculos seguintes, Cristo aparece pela primeira vez na cruz, não como o conhecemos hoje, mas como Rei, lado a lado com o

¹⁶ “A cruz triunfal está presente em uma série de imagens de incomparável beleza em Ravena, no Mausoléu de Gala Placídia e em Santo Apolinário em Classe. Expressam Ressurreição.” Claudio PASTRO, *A arte no Cristianismo*, p. 212.

¹⁷ Ver itens 8 e 9 deste artigo.

¹⁸ Otávio F. ANTUNES, *A beleza como experiência de Deus*, p. 50.

¹⁹ Cristo blasfemo: caricatura pagã do século III sobre um muro do Monte Palatino, conservada no Museu Kircher, em Roma. Representa Cristo sob a forma de um burro. Ao seu lado aparece uma pequena figura de homem, acompanhada de uma inscrição grega que significa: “Alexamenos adora seu Deus”. Cf. Armindo TREVISAN, *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*, p. 34.

Pantocrator. O século XIX, reflexo dos movimentos religiosos e litúrgicos que aconteceram nos mosteiros, retomou a figura do Pantocrator na Europa.

A descaracterização do Pantocrator no Renascimento é complexa. Ocorre que, após o Cisma, da separação de 1054, a Igreja Católica caminha para o *devocionismo*, ao contrário da Igreja Oriental, que permanece na grande Tradição. No Ocidente, por três ou quatro séculos após 1054, desenvolve-se o *devocionismo* popular²⁰. É quando surgem objetos e manifestações populares como o terço, a via sacra, etc. São Bernardo, São Domingos, São Francisco e outros santos são admirados e cultuados porque a Igreja oficial não vive mais a sacralidade, enquanto a Igreja Oriental não se afasta dela. A importância disso é muito grande, pois, durante os cerca de cinco séculos que precedem o Renascimento, a Igreja Romana prepara uma realidade que vai se afastando da Tradição.

No Ocidente, apesar de a arte românica e pré-gótica seguirem um padrão sacro, houve, no século XVI, uma crescente busca do artista por representações naturalistas e antropocêntricas de temas religiosos. A arte sacra ocidental foi caindo no subjetivismo da livre expressão artística, ao mesmo tempo secularizante.

5 O Pantocrator e a dupla natureza de Jesus

O século XIX traz o desenvolvimento da ciência, da arqueologia, da etnologia, das descobertas. Foi um período de ricas mudanças. Nesse momento histórico, em consequência do ecumenismo, ressurgem a sabedoria dos padres do Oriente (séculos IV a XI), protagonistas do dogma da divindade de Jesus. Esta questão, da divindade de Cristo, começou a ser tratada no Concílio de Niceia, no século IV. É quando o Pantocrator retorna para afirmar o dogma das duas naturezas de Cristo: Deus e Homem, numa época em que durante os quatro ou cinco primeiros séculos ainda se discutiam heresias contra essa afirmação; alguns diziam que Jesus Cristo era só homem, enquanto outros afirmavam que era só Deus.

²⁰ “O devocionismo não se tratava de uma nova doutrina; o que importava para ela eram sinceridade e modéstia, simplicidade e ação e, acima de tudo, um ardor constante no que se relacionava com Deus e seu Filho, Jesus Cristo. Ela incorporou-se em fraternidades religiosas como os Irmãos da Vida Comum (da qual Nicolau de Cusa fez parte) e teve bastante impacto nas ordens agostinianas dos Países Baixos – fato comprovado, por exemplo, nas idéias de uma “filosofia de Cristo” promulgadas por Erasmo de Rotterdam; além disso, sua intenção de pureza atraía pessoas sem a sofisticação intelectual dos humanistas, provocando uma considerável repercussão nas camadas inferiores da população europeia” (Cf. Johan HUIZINGA. Erasmus and the age of reformation, págs. 3-4).

Com o Concílio Vaticano II começa-se a viver o fim do cristianismo atual: Cristo é o Senhor da História, mas não só. É ainda o Senhor do tempo, é o Pantocrator e o Cronocrator. O Pantocrator revela que Jesus Cristo não foi um simples Jesus de Nazaré, ou um simples Jesus na História. Jesus Cristo é “UM” que continua a existir, como afirma-se no Evangelho de João: “Tudo foi feito por meio d’Ele e sem Ele nada foi feito” (Jo 1,3).

5.1 A arte barroca no Brasil

O Barroco foi um movimento religioso que surgiu contra o naturalismo e racionalismo exacerbados do Renascimento, pós Contrarreforma; é arte religiosa e não arte sacra. Claudio Pastro, em sua obra artística e em seus livros, explicita os movimentos, os pintores e os religiosos que o influenciaram em sua vida e trabalho, não havendo quaisquer traços da arte Barroca. Esse é um dos motivos que causa estranhamento na avaliação crítica de sua obra, pois sua produção artística foge completamente aos modelos do Barroco e Rococó, mais comuns nas tradicionais igrejas do Brasil colonial.

Como artista sacro, ele não se identifica com a arte do Renascimento nem com a arte pós-tridentina, mas vê no Pantocrator a Trindade. E a representação da Trindade está no Filho, o Verbo Encarnado.

A avaliação de Pastro em relação à arte das igrejas no Brasil coincide em alguns pontos com a do Professor Gabriel Frade. Em um artigo, no qual discorre sobre a arte sacra no Brasil, Frade confirma que a imagem de Cristo mais comum que aparecia nos altares das igrejas do Brasil colônia foram as do Servo sofredor ensanguentado, e aponta o aspecto devocional, muitas vezes de baixo valor artístico, salvo exceções, demonstrando sua decepção com a qualidade da arte apresentada em nossas igrejas, assim como o desconhecimento sobre a liturgia da parte dos clérigos.²¹

A arte barroca do Brasil colônia exerce ainda um grande fascínio nos fieis e no público em geral e revela, por outro lado, a grande dificuldade de se encontrar uma linguagem artística contemporânea que traduza adequadamente os conteúdos da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, como veremos no item 8 deste artigo.

²¹ Cf. Gabriel FRADE, *Arte sacra: manifestação sensível da espiritualidade brasileira*. Disponível em: www.faculadecatolicasjc.org.br/download/Artsacraartigo.pdf. Acessado em 10 de janeiro de 2013.

6 A influência da arte bizantina na obra de Claudio Pastro

Todavia, antes de lidarmos com as mudanças provocadas pelo Concílio Vaticano II, temos de observar como foi marcante, na biografia de Claudio Pastro, o fato de que, de 1981 a 1987, ele frequentou, no bairro do Ipiranga, a Igreja Russa da Anunciação do rito eslavo, católica ortodoxa, dirigida por Joan Stoïsser, padre jesuíta austríaco. Essa igreja ainda existe, e é rica em ícones. Foi um período importante para Pastro, no que diz respeito à sua espiritualidade, e também no seu contato com a arte bizantina.

Embora a arte românica e a arte bizantina tenham a mesma raiz (as representações em torno do cristianismo), o românico é extremamente simples, enquanto o bizantino apresenta um refinamento no pensamento e na teologia, que passa para a pintura, refinamento inexistente no românico. Mesmo considerando que a doutrina católica tenha sua formação nos Padres do deserto, os grandes monges do Primeiro Milênio e os “doutores” da Igreja, a arte bizantina data do Império de Constantino, quando começaram as primeiras Basílicas cristãs, no século IV, enquanto a arte românica se desenvolveu séculos depois nos mosteiros da Europa. Assim, o artista bizantino era um artista do Imperador e o artista românico era o monge que, muitas vezes, não tinha qualquer formação.

Os imigrantes russos no Brasil não foram muito numerosos, nem o rito da Igreja Ortodoxa é conhecido pelos brasileiros em geral. O Padre Stoïsser, falecido em 2004, veio para o Brasil acompanhando uma colônia eslava, imigrantes que fugiam da Rússia e que hoje moram nos bairros de Vila Diva. Entre as duas Guerras, muitos jesuítas faziam isso. Stoïsser era considerado um homem especial. Foi confessor de Pastro durante aqueles anos. Após sua morte, os jesuítas fizeram um levantamento do que ele possuía. Havia ícones em grande quantidade e de todo tipo. Encontraram ainda vários Evangeliários da língua siríaca e russa. Muita coisa foi descartada e, dizem, houve quem recolhesse alguma coisa do lixo para guardar como recordação de um homem santo, igual a uma relíquia.

Acompanhar a Igreja Oriental, nos anos 1980, na convivência com padre Stoïsser e a influência da arte bizantina, que há anos ele recebia indiretamente graças ao Concílio Ecumênico Vaticano II, levaram o artista a admirar ainda mais essa arte que se fundamenta no Mistério atualizado, o que, para Pastro, até hoje a Igreja Latina tem dificuldades de entender.

Claudio Pastro não vê em seus trabalhos nenhuma ligação com qualquer outro iconógrafo, a não ser na relação genérica do protótipo como o Pantocrator. Artista sacro é, segundo ele, aquele que serve ao Mistério, e seu sentimento deve ser semelhante ao expresso por João Batista acerca de Jesus: “É necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30). O iconógrafo, segundo a Tradição, é aquele que escreve o ícone, o artista que se dispõe a preparar o espaço litúrgico e deve ser, antes de tudo, um asceta. Claudio Pastro insiste que assim como a arte não se separa do sagrado, o artista não se separa de Deus e deve estar sempre em oração. Entretanto, não se prende a todos os cânones estabelecidos pelos bizantinos por considerar uma paralização na maneira de representar, pois sua inspiração é, na realização do Pantocrator, o bizantino e o românico, mas enquanto artista contemporâneo, sob esse aspecto, não se considera um iconógrafo, pois, para ele, o Espírito Santo é o iconógrafo, e ele, o pincel.

Claudio Pastro não se sente influenciado por Andrei Roublev²², o maior pintor russo de ícones, preferindo o estilo de Teófilo, o Grego²³, mestre de Roublev, a quem chama de “magnífico”.

Os ícones foram recuperados pela Igreja Católica só após o Concílio Vaticano II. Na visão de Claudio Pastro, com o Concílio, a Igreja nada tinha a oferecer em termos de arte e foi pedir socorro à Igreja Oriental, onde a arte tem fundamento. Lá, o Cristo Pantocrator é o ícone de maior significado. Ainda segundo ele, “se isso não acontecesse, talvez hoje sequer soubéssemos o que é um ícone, o Mistério, o Sagrado. O sentimento do sagrado apaga o *eu*, pois quem tudo determina é a divindade – Criador-Redentor. O devocionismo, ao contrário, dá liberdade ao artista e à sua época, mas se distancia do essencial”²⁴.

²² Andrei Roublev, monge e pintor russo. Nasceu entre 1360-1370 e morreu entre 1427-1430. Pouco se sabe de sua vida, exceto que ele foia um monge no Troitsky-Sergieva. Arquiteto dos maiores ícones como trabalho que se sabe com certeza é que o seu, o famoso ícone da Santíssima Trindade no Antigo Testamento (1411), o que representa um grupo de Abraão com três anjos em duas dimensões. Colaborou especialmente nas obras com o grande pintor Teófanos, o estilo greco-bizantino, que pode ter sido seu professor. Seu estilo é caracterizado pelo uso de cores profundas e puras, as linhas de fluido, e uma expressão de sentido delicado espiritualidade intensa. <http://epdlp.com/pintor.php?id=6836>. Acessado em 15 de setembro de 2012.

²³ Teófilo, o Grego (1340-1405), foi pintor de afrescos, ícones e miniaturas tendo trabalhado em Bizâncio e na Rússia antiga. Produziu um ciclo de afrescos, em 1378, na igreja da Transfiguração de Novgorod, que reflete a versão pessoal de estilo bizantino “Teófanos”. Teve grande influência sobre as escolas de pintura de Moscou e Novgorod, no século XV, especialmente em Roublev. Teófilo é o pseudônimo adotado pelo autor, por conta de um tratado sobre os procedimentos e técnicas de arte medieval intitulado *De Diversis Artibus cristã*. Foi artesão e seu principal interesse era o trabalho em metal. Disponível em: www.arts4x.com/spa/d/te%C3%B3fanos-el-griego/te%C3%B3fanos-el-griego.htm. Acessado em 15 de setembro de 2012.

²⁴ Entrevista em 07 de junho de 2011 e 11 de junho de 2011.

A descaracterização do ícone na Rússia, nos séculos XVII, XVIII e XIX, ocorreu por uma influência muito grande do barroco. A proximidade da Europa, os costumes, a riqueza, o poder europeu do século XVII, a influência de Catarina II, a Grande, de 1729 a 1796, tudo contribuiu para isso. Também os franceses disseminaram o iluminismo por lá. Mas essa descaracterização não aconteceu com os povos gregos, cretenses e na Ásia Menor, que permaneceram fiéis ao ícone. O Cristo Pantocrator é um dos mais presentes e de maior significado na iconografia oriental.²⁵

Com respeito ao Pantocrator, Claudio Pastro foi influenciado não só pela arte tradicional bizantina como também pelas várias representações modernas feitas na Alemanha dos séculos XIX e XX, antes do Concílio Vaticano II, e mesmo após o Concílio. Pastro diz que ainda não conseguiu realizar nada tão moderno quanto os alemães, pois se sente um pouco preso ao bizantino.

O artista também sempre olhou com admiração a arte dos primitivos cristãos, com seus traços infantis e puros, bem como a dignidade hierática nobre do ícone bizantino, em que os santos se revestem de beleza divina e, ao mesmo tempo, da beleza palaciana do Império, apresentados com vestes romanas. Na pintura bizantina, os apóstolos Pedro, Paulo e outros são mostrados dessa forma, o que não corresponde à realidade. No entanto, impressionam como as imagens romanas: bonitas, hieráticas, com a solenidade própria da santidade, da perfeição.

7 O Concílio Vaticano II, o Ecumenismo e a questão *Ad Fontes*

Bem jovem, passando da adolescência para a juventude, Claudio Pastro acompanhou de perto a experiência transformadora do Concílio Vaticano II, com o foco na questão *Ad Fontes*²⁶, o surgimento da Teologia da Libertação e toda a problemática das décadas de 1960 e 1970.

O Concílio Vaticano II, pelo fato de ser ecumênico, busca necessariamente a volta do Senhorio de Cristo. A Igreja Oriental sempre celebra o Senhor como a “Glória” de Deus entre nós, enquanto que no período da Reforma e Contrarreforma, tanto católicos como protestantes só assumem o aspecto humano do Cristo, que é o do Servo sofredor.

²⁵ Entrevista em 11 de julho de 2011.

²⁶ *Ad Fontes* é uma expressão empregada em 1919 pelo grande abade Dom Herwegen da Abadia de Mariaalbach, Alemanha, em uma famosa homilia que preconizava o Concílio Ecumênico Vaticano II.

Claudio Pastro ficou bastante impressionado com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e a questão *Ad fontes*, “a volta das fontes”, que foi seu foco central. Também com a visão social horizontal dos anos 60, 70 e até depois, quando se desenvolveu a Teologia da Libertação e, em paralelo, uma secularização. Ele viveu o processo todo, esteve dentro dele e de toda a problemática da época. Sobre o Concílio Vaticano II, grande divisor de águas na liturgia e na arte, ele diz: “eu era jovem e pude sentir a grande diferença entre o antes e o depois”. Para ele, “a constituição do Concílio Vaticano II sobre a liturgia, a *Sacrosanctum Concilium*, em seu número 34, fala-nos de uma nobre simplicidade: o estilo da liturgia (entendidos aí todos os elementos que a compõem, entre eles a iconografia) deve ser simples e austero, como aquele de Jesus”²⁷.

8 Claudio Pastro: um artista pós-Concílio

Nas declarações conciliares referentes à arte, os depoimentos feitos por Pastro e sua autodenominação como artista “pós-conciliar” de arte sacra ficam transparentes. Podem-se distinguir alguns aspectos referentes à arte no Concílio presentes na obra do artista tais como a volta às fontes, a nobreza da arte, o lugar que ocupa na fé cristã, a arte como ministério, o serviço à liturgia, a relação entre a liberdade da arte e a inculturação.

A “volta às fontes” estava entre as intenções subjacentes que caracterizaram o Concílio, com o intento de redescobrir as riquezas espirituais, doutrinárias e litúrgicas dos primeiros tempos da Igreja. Anterior ao Concílio, no Movimento Litúrgico já se clamava por uma liturgia renovada que atendesse aos novos tempos. Pastro exorta o *Ad Fontes* como a volta do Senhorio de Cristo, a qual interpreta como a intenção fundamental do Vaticano II.

A arte havia se tornado cada vez mais acadêmica, mais secular, arte com temas religiosos, mas não arte sacra. A proposta *ad fontes* vai permitir resgatar a arte do subjetivismo da livre expressão artística e dirigir a ação litúrgica ao Senhor Ressuscitado. Como diz Pastro, “a arte como expressão do belo, da presença, da glória de Deus em nosso meio, não poderia ser a mesma dos últimos séculos”²⁸.

O modelo do Pantocrator, poderoso e misericordioso, tem permissão para voltar a ser representado em sua experiência original, como é na obra de Pastro. Importante

²⁷ Claudio Pastro; André Tavares, Iconografia como expressão da fé, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação, p. 45.

²⁸ Claudio PASTRO, Guia do espaço sagrado, p. 13.

lembrar que seu modelo é o bizantino, como já dissemos, cujo rosto revela a Santa Face, protótipo que remonta, segundo a Tradição, à origem do cristianismo e diverge significativamente do Servo sofredor retratado a partir dos séculos XIII, XIV que começava e se impor sobre a imagem do Cristo Rei, na Europa.

A arte no Concílio é apresentada como nobre, uma realidade dada por Deus que merece admiração: “(122) Entre as mais nobres atividades do espírito humano [...] Elas tendem, por natureza, a exprimir de algum modo, nas obras saídas das mãos do homem, a infinita beleza de Deus [...]”. Ou seja, a arte é digna de contribuir para a realização da liturgia. O que torna a arte sacra, em outros termos, é a sua capacidade de se colocar a serviço do culto. Trata-se de uma sacralidade do tipo cultural e não de uma sacralidade natural.

Conclusão: A presença do Mistério

Assim, a influência da arte bizantina na obra de Claudio Pastro, ao se basear na imagem do Pantocrator, especialmente no Brasil, terra onde a arte barroca quase determinou nossa sensibilidade, restaura a beleza do ícone que tem como função primeira nos levar ao Mistério, nos levar ao Cristo. E o Mistério não pode ser reproduzido artificialmente porque, em cada sacramento, naquele momento, “está acontecendo”. É como o Espírito Santo que em determinado momento se faz presente para uma pessoa, ou um grupo de pessoas. Não há como explicar o que ocorreu ali. É como a liturgia: algo que acontece naquela hora e não há como falar dela naquele instante. Só os iniciados entendem. O Mistério não é produto do ser humano. É ele que age sobre o humano. Ao tomar consciência do sinal, o indivíduo é possuído por ele e torna-se *sênior*, Senhor. Não *senex*, que significa velho. Chamamos uma pessoa de senhor, senhora, porque, no fato cristão, através do batismo, todos somos a imagem do Senhor, *Dominus*, no sentido de que estamos possuídos por Ele. E é a beleza do Cristo Pantocrator, em especial daquele concebido por Claudio Pastro, que nos faz ter consciência deste poder.

Referências

ANTUNES, Otávio F. *A beleza como experiência de Deus*. São Paulo: Paulus, 2010.

BOESPFLUG, François. *Dieu et ses images: une histoire de l'Éternel dans l'art*. Paris : Éditions Bayard, 2008.

BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

CAPIZZI, Carmelo. *Pantocrator: saggio d'essegesi letterario-iconografica*. Roma: Institutum Orientalum Studiorum, 1964.

FRADE, Gabriel. *Arte sacra: manifestação sensível da espiritualidade brasileira*. Disponível em: www.faculadecatolicasjc.org.br/download/Artsacraartigo.pdf. Acessado em 10 de janeiro de 2013.

GUARDINI, Romano. *La esencia de la obra de arte: cristianismo y hombre actual*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960.

PASTRO, Claudio. *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Guia do espaço sagrado*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PASTRO, Claudio; TAVARES, André. Iconografia como expressão da fé, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*. São Paulo: Paulinas, 2001.

TREVISAN, Armindo. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. Porto Alegre: Editora AGE, 2003.

Referências de Sites

Andrei Roublev. <http://epdlp.com/pintor.php?id=6836>. Acessado em 15 de setembro de 2012.

Entrevista de Claudio Pastro a Isabella S. Alberto. *Revista Passos*, n. 83, junho de 2007. Disponível em www.pucsp.br/fecultura/textos/via_da_beleza/arte_servico_beleza. Acessado em 4 de outubro de 2012.

Imigrantes russos. <http://selin.tripod.com/Russos1.htm>. Acessado em 15 de outubro de 2012.

Teófilo, o grego. Disponível em: www.arts4x.com/spa/d/te%C3%B3filo-fanes-el-griego/te%C3%B3filo-fanes-el-griego.htm. Acessado em 15 de setembro de 2012.

Entrevistas

Entrevistas da autora com Claudio Pastro feitas em 07, 11 e 29 de junho de 2011.

O PENSAMENTO DOS PADRES ORIENTAIS E SUA INFLUÊNCIA NA HISTÓRIA DA TEOLOGIA

IDEÓLOGO OU TESTEMUNHA? DUAS AVALIAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA PESSOA E DA OBRA DE EUSÉBIO DE CESARÉIA

*Ideologist or witness? Two contemporary reviews of the person and work of
Eusebius of Caesarea*

Alfredo Bronzato da Costa Cruz¹

RESUMO: Eusébio foi bispo de Cesareia e realizou sua formação na biblioteca aí fundada por Orígenes. Sua produção intelectual foi notável, estendendo-se a campos muito diversos. Seu trabalho mais importante foi a *História Eclesiástica*, na qual se dispôs a narrar a trajetória do cristianismo até o tempo de Constantino. Nela praticou um gênero literário diverso dos relatos históricos precedentes. Trata-se de figura ainda controversa, tanto por sua ambiguidade teológica quanto por sua apologia do Império Cristão. O objetivo do presente trabalho é tratar das avaliações sobre Eusébio presentes em dois textos contemporâneos. O primeiro, de Eduardo Hoornaert, considera-o como um retórico que seria essencialmente oposto à tradição profética do cristianismo. O segundo, de Joseph Ratzinger, toma-o como um estudioso que soube reconhecer os sinais do amor de Deus na história.

PALAVRAS-CHAVE: Eusébio de Cesareia; Historiografia cristã; História da Histografia; Teologias da História.

ABSTRACT: Eusebius was Bishop of Caesarea and held his studies in the library there founded by Origen. His intellectual work was notable, because held various knowledge fields. His most important intellectual output was *Church History*, which pretended to narrate the History of Christianity until the time of Constantine. Eusebius made a different literary genre of preceding historical description. He is still controversial intellectual scholar, both for his theological ambiguity and for his advocacy of the Christian Empire. The aim of this paper is study the reviews about Eusebius present in two contemporary texts. In first place, Eduardo Hoornaert considers him as a rhetorician that would be essentially the opposite of prophetic tradition of Christianity. In the other hand, Joseph Ratzinger considers him as a scholar who knew how to recognize the signs of God's love in history.

¹ Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2009/2). Mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO, 2013/1). E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com

KEYWORDS: Eusebius of Caesarea; Christian Historiography; History of Historiography; Theologies of History.

Com efeito, é duvidoso que algum outro historiador tenha tido o impacto que este autor conseguiu sobre as gerações que o sucederam. Os homens que o seguiram compartilhavam na sua fé na Igreja e isto criava um laço que nenhum historiador pagão conseguiria estabelecer com seus seguidores cristãos e nem com seus colegas pagãos. (MOMIGLIANO, 2004, p. 195).

Eusébio nasceu na Palestina em algum momento da década de 260.² Realizou sua formação cultural na cidade de Cesareia, importante centro regional, onde se localizava a célebre biblioteca que havia sido constituída a partir dos manuscritos de Orígenes, falecido talvez uma década antes de seu nascimento. O mestre de Eusébio foi Pânfilio, discípulo de Orígenes, responsável por restaurar e aumentar a biblioteca deste, munindo-a de uma oficina de copistas. Eusébio colaborou com Pânfilio nesta obra administrativa e na elaboração de uma *Apologia de Orígenes*, continuada na prisão, para onde Pânfilio fora levado em novembro de 307 por ocasião da perseguição promovida pelo Imperador Maximino Daia. Executado Pânfilio em fevereiro de 310, Eusébio fez-se chamar *filho* de Pânfilio e concluiu a redação da *Apologia* na qual colaboravam; fugiu à prisão e à morte imediata refugiando-se em Tiro e, a partir daí, na Tebaida, no deserto egípcio. Por ocasião do Edito de Tolerância de Galério, em 311, pôde voltar à Palestina e retomar o trabalho na biblioteca de Orígenes.

Em 313 Eusébio foi feito bispo de Cesareia. Desde o início de seu episcopado, viu-se envolvido na controvérsia suscitada pelas opiniões do padre Ário de Alexandria. Partindo da doutrina tradicional do cristianismo de sua cidade, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como realidades individuais distintas entre si, embora participantes de uma mesma natureza divina, Ário sustentava que o Filho, anterior à Criação e ao tempo, havia recebido seu ser do Pai, sendo criado em substância diversa da

² Como fonte de dados para a elaboração das primeiras três seções desta comunicação, utilizei os comentários sobre Eusébio de Cesareia e sobre sua *História Eclesiástica* contido nos manuais de patrologia de Quasten (1962), de Altaner e Stuiber (1988) e de Liébaert (2004); e consultei os seguintes verbetes do *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* de Di Berardino (2002): *Ário – Arianismo*, de M. Simonetti (pp. 149-153); *Cesareia da Palestina*, de D. Stiernon e B. Bagatti (pp. 286-287); *Constantino I, imperador*, de M. Forlin Patrucco (pp. 328-329); *Dedicação, concílio da*, de C. Nardi (p. 386); *Eusébio de Cesareia (Palestina)*, de C. Curti (pp. 537-540); *Eusébio de Nicomédia*, de Ch. Kannengiesser (pp. 541-542); *Historiografia cristã*, de P. Siniscalco (pp. 688-691); *Igreja e Império*, de P. Siniscalco (pp. 702-704); *Niceia*, de M. Forlin Patrucco e Ch. Kannengiesser (pp. 997-998); *Orígenes*, de H. Crouzel (pp. 1045-1050); *Pânfilio de Cesareia*, de H. Crouzel (p. 1071); *Sabélio – Sabelianos*, de M. Simonetti (pp. 1238-1239); e *Tiro*, de A. Di Berardino, M. Simonetti e B. Bagatti (pp. 1367-1369). A divisão desta comunicação em seções numeradas, sem subtítulo, é de inteira responsabilidade do autor.

que constituiria o Criador. Provavelmente esta ênfase subordinacionista pretendia se contrapor tanto a certas concepções demasiado materialistas da geração do Filho pelo Pai, suscitadas pelo contato do cristianismo com o repertório cultural do paganismo greco-latino, repleto de histórias de filhos de deuses; quanto à doutrina de Sabélio, que argumentava que um mesmo ente havia se manifestado como Pai na Antiga Aliança, como Filho na Encarnação e como Espírito Santo na Igreja, após a infusão de Pentecostes. Eusébio enfileirou-se ao lado de Ário, com quem se correspondeu e com quem compartilhava certo pudor quanto a crer em uma divisão qualquer, real ou imaginada, no ser do Criador. Recusando-se a aderir a uma fórmula que condenava a doutrina de Ário, Eusébio, com Teódoto de Laodicéia e Narciso de Nerônias, foi temporariamente excomungado por um sínodo de bispos da Palestina, da Síria e da Ásia Menor, reunido em Antioquia entre o fim de 324 e o começo de 325. A definição da pendência foi remetida ao concílio ecumênico, que já havia sido convocado pelo Imperador Constantino e que, devendo-se reunir inicialmente na cidade de Ancira, foi depois transferido para Niceia.

Em Niceia Eusébio teve a oportunidade de reabilitar-se, assinando a condenação de Ário e participando da elaboração da fórmula de fé promulgada pelos padres conciliares; segundo o próprio Eusébio, a base deste *credo* foi aquele então em uso na sua diocese de Cesareia. A atuação de Eusébio em Niceia pareceu aos especialistas isenta de convicção íntima, devida mais à intenção de corroborar o desejo expresso do Imperador Constantino, de quem manifestou ser admirador e mesmo entusiasta. Constantino intentava que os bispos chegassem a um termo rápido e conciliador, que reafirmasse a unidade da *ecclesia*, e foi neste sentido que Eusébio interviu nesta reunião, mesmo à custa da incoerência com as posições doutrinárias que antes havia sustentado. Ário foi declarado ímpio, banido para a Ilíria e teve suas obras condenadas às chamas; aqueles que em cuja posse as encontrassem poderiam ser condenados à morte.

Não obstante este desenrolar, o bispo de Cesareia continuou trabalhando a favor de Ário e de seu partido depois do concílio. Colaborou com Eusébio de Nicomédia, influente protetor do heresiarca, politicamente importante por sua proximidade com Constância, meia-irmã do imperador. Os dois Eusébios manobram a favor da deposição de bispos que defendiam de forma mais intransigente a condenação do arianismo, como Atanásio de Alexandria, Marcelo de Ancira e Eustácio de Antioquia, obtendo certo sucesso a seu tempo. Obtiveram também a clemência imperial para o próprio Ário, que pôde regressar do exílio que lhe tinha sido imposto, ainda que sem retornar à Alexandria.

Depois da condenação de Atanásio de Alexandria por um sínodo reunido em Tiro e presidido por Eusébio de Cesareia, Ário foi reabilitado. Os participantes do sínodo de Tiro transferiram-se para Jerusalém, para a consagração da Basílica do Santo Sepulcro, construída por Constantino; aí foi lida uma carta em que o Imperador afirmava haver interrogado Ário pessoalmente e se certificado da correção de sua fé, carta na qual se incluía uma profissão supostamente subscrita pelo polêmico sacerdote. Constantino exigiu que, num ato de reparação, Ário fosse solenemente admitido para a comunhão na catedral de Constantinopla; antes que isso acontecesse, entretanto, Ário faleceu.

Eusébio de Cesareia celebrou Constantino com discursos oficiais nas comemorações do vigésimo e do trigésimo ano de sua ascensão ao poder. Aparentemente de bom grado, reconheceu-lhe não apenas a legitimidade do poder, mas um papel providencial no projeto divino de redenção do gênero humano. Eusébio morreu pouco depois do imperador, talvez na aurora da década de 340.

1. A produção intelectual do bispo de Cesareia foi ainda mais interessante do que sua interessante atuação no debate teológico e na política eclesiástica daquele momento em que o cristianismo passava por sua decisiva *virada constantiniana*. Eusébio compôs obras nos mais variados campos de seu interesse, abarcando a exegese do Antigo e do Novo Testamento, a filologia, a geografia, a apologética e a especulação dogmática. Sua obra mais importante é, sem dúvida, a *História Eclesiástica*, composta por dez livros, no qual narrou a trajetória do movimento cristão desde a pregação dos apóstolos até a reunião do Império Romano sob Constantino. Tendo sua redação iniciada talvez antes de 303, parece certo aos especialistas que a *História Eclesiástica* de Eusébio foi composta em diversas camadas, elaboradas em diferentes momentos, e que conheceu acréscimos e reformulações até que encontrasse a forma que chegou até nós.

Mais importante do que constatar que esta obra foi escrita e reescrita ao movimento algo instável dos cenários sócio-políticos e eclesiais nos quais transitava Eusébio no primeiro quarto do quarto século depois de Cristo, entretanto, é reconhecer que com esta *História* o bispo de Cesareia realizou três coisas notáveis. Em primeiro lugar, cunhou um novo gênero literário, distinto tanto da historiografia greco-latina e das crônicas orientais quanto da narrativa bíblica, conjugando a erudição bibliográfica e documental com um quadro geral, de origem teológica, para o arranjo e interpretação dos acontecimentos. (SINISCALCO, 2002-1: 688; MOMIGLIANO, 2004: 195-197). Sem esta realização de Eusébio teria sido impossível o surgimento da historiografia moderna,

marcada pela crítica documental e pelo cuidado com a narrativa. (GRAFTON, 1998: 140; MOMIGLIANO, 2004: 198-199). Em segundo lugar, resgatou do esquecimento uma série de personagens e fatos dos primeiros séculos do cristianismo que – com todos os problemas cognitivos que isso implica – conhecemos *apenas* por sua narrativa. (CURTI, 2002: 537; LIÉBAERT, 2004: 148-149).³

Em terceiro lugar, Eusébio elaborou ou conferiu sistematicidade a um esquema compreensivo que considerava o Império Romano não como um opositor necessário ao movimento surgido da pregação de Jesus de Nazaré; um esquema que, introduzido na *História Eclesiástica*, o bispo de Cesareia viria a desenvolver na *Vida de Constantino*. Levando adiante a vinculação entre o cristianismo e o mundo cultural que havia sido postulada pelos teólogos alexandrinos do segundo e terceiro séculos, o bispo de Cesareia descobre na relação entre o Pai e o Filho – concebida em termos subordinacionistas – um arquétipo da relação entre Cristo e o Imperador, construindo uma analogia entre a obra do Cristo que proclama o Reino do Pai e a ação do governante piedoso que contribui para a expansão do Reino do Cristo na terra. Tudo indica que Eusébio estava convencido de que o Império Romano Cristão era uma imagem da sociedade cristã celeste, espelhando, portanto, a face da Igreja peregrina; ou, por outro lado, que o Império, tornado reino de Cristo sobre a terra, e o cristianismo, tornado uma Igreja cuja autoridade se sobrepunha ao *ecúmeno*, constituíam uma unidade substancial (ainda que esta comportasse uma certa divisão de finalidades e, conseqüentemente, de tarefas). (SINISCALCO, 2002-2: 703-704).

2. De Eusébio a nossos dias, por quase dezessete séculos, estende-se um longo cortejo de continuadores, intérpretes, tradutores, comentadores e imitadores. Cite-se o exemplo de sua *História Eclesiástica*, que, em todo caso, é o mais importante. Gelásio, falecido em 395, sucessor de Eusébio na sé de Cesareia, continuou também sua obra historiográfica. Conhecemos agora uma versão siríaca deste texto, feita provavelmente ainda no século IV, que serviu de base a uma tradução armênia relativamente difundida até o adiantar da Idade Média. Rufino de Aquileia traduziu a *História* de Eusébio para o latim, continuando-a por sua própria conta até 403, ano em que realizou este

³ Para uma primeira – e militante – abordagem desta categoria de problemas cognitivos, ver Ginzburg, 2007.

empreendimento; mais ainda, modificou esta obra tanto com certas abreviações e sínteses, quanto com um conjunto de aditamentos retóricos.

Sócrates Escolástico e Sozômeno Salamínio retomam e ampliam o texto de Eusébio de Cesareia no ambiente constantinopolitano do final do século IV e início do século V. De modo um pouco diverso, fizeram o mesmo, na mesma capital imperial, os prolixos Filipe de Side e Filostorgo de Constantinopla.⁴ Na segunda metade do século V, Teodoreto de Ciro, Hesíquio de Jerusalém e Gelásio de Cízico escreveram histórias eclesiásticas que retomavam o texto Eusébio de formas diversas, mais no método, nas *regras do jogo*, do que nos pormenores ou nas posições específicas deste autor. Igualmente o fizeram os monofisitas João Diacrinômeno e Basílio de Cilícia; assim como Zacarias de Mitilene, inicialmente monofisita, mas depois calcedonense, que também compôs algumas hagiografias ao modelo daquela *Vida de Antão* redigida por Atanásio de Alexandria.

Em meados do século VI, Teodoro, o Leitor, refunde as obras de Eusébio, de Sócrates e de Sozômeno, complementando-as até o ano de 527. No final desta centena de anos, Gregório de Tours o retoma em sua *História dos Francos* como fonte informativa, ainda que esboce um retrato de Constantino assassino de sua esposa e filho, muito mais problemático do que aquela imagem traçada por Eusébio. Evágrio Escolástico, leigo, que foi advogado, questor imperial e prefeito de Antioquia, escreveu uma *História eclesiástica* rigorosamente niceno-calcedonense quanto à teologia e eusebiana quanto ao formato. Cobrindo em seis livros o período que vai de 341 a 594, sua obra reveste-se de importância peculiar por documentar de forma cuidadosa as controvérsias nestoriana e monofisita. Antes deles, Cassiodoro retomou e prosseguiu o trabalho de Rufino, incentivando o monge Epifânio a traduzir para o latim uma série de histórias eclesiásticas de origem oriental; sua *História Tripartida*, de doze livros, tornou-se um dos mais importantes manuais do cristianismo latino no Medievo.

Eusébio permaneceu o historiógrafo canônico dos primeiros séculos do cristianismo tanto no Oriente quanto no Ocidente durante aquilo que depois se convencionou chamar de Idade Média – ainda que sua obra tenha se tornado cada vez mais ilegível no fragmentado mundo da oposição entre Império e Papado e das disputas

⁴ Para Momigliano, “Filipe de Side tentou uma via própria e evitou imitar Eusébio.” (MOMIGLIANO, 2004: 200). Os outros autores consultados para a elaboração deste texto, entretanto, referem-se de forma unânime a Filipe de Side como tendo *continuado* e / ou *complementado* a *História Eclesiástica* de Eusébio.

feudais.⁵ Quando do alvorecer do Humanismo Renascentista, no século XV, Lorenzo Valla retoma a *História Eclesiástica* para apreender-lhe o método e a concepção providencial, embora sobreponha, de modo ambíguo e com resultados complexos, a difusão do cristianismo à preservação das artes e das letras romanas diante das invasões bárbaras. (GINZBURG, 2002).

Quase duzentos anos depois, o jesuíta alemão Athanasius Kircher, dotado de uma erudição e uma curiosidade que hoje nos parecem quase assustadoras, fez publicar um volume ricamente ilustrado sobre as antiguidades sagradas e profanas da China. O livro abrangia muitos assuntos, da religião comparada à geografia física; começava com um ensaio histórico e uma gravura fac-similar de uma inscrição de um monumento de pedra do século IX, encontrado em 1625 em um cemitério cristão no Sião. A inscrição explicava em chinês e siríaco a teologia e a história dos cristãos nestorianos, que haviam se espalhado rumo à Ásia oriental a partir do século V. Estudiosos protestantes afirmaram que esta estela era pura invenção dos jesuítas, o que mereceu uma réplica sistemática da parte de Kircher. O padre jesuíta repetiu e analisou os relatos de seus confrades que haviam visto e transcrito a inscrição funerária, enfatizando que eles haviam sido acompanhados neste empreendimento por colegas chineses. Documentou a descoberta, a cópia e a tradução deste texto da melhor maneira que lhe era possível, mostrando interesse mais “em estabelecer os fatos do que em entretê-los em uma história eloquente.” (GRAFTON, 1998: 133). Procedendo desta forma, Kircher enquadrava um documento novo, situado em um novo horizonte de debates, no padrão da *História Eclesiástica* de Eusébio; assim, indiretamente, dava testemunho da vitalidade e pertinência da obra do bispo de Cesareia.

Em seu monumental *Declínio e queda do Império Romano*, Edward Gibbon usa a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia como fonte de informações, ainda que não hesite em colocar a honestidade deste autor sob suspeita. (GRAFTON, 1998: 140 e nota,

⁵ De acordo com Momigliano, “a forma eusebiana de historiografia eclesiástica foi abandonada no Ocidente não por causa da falta de conhecimento a seu respeito, mas por causa de uma procura instintiva de algo mais adequado às necessidades contemporâneas – isto é, à criação de estados nacionais e unidades locais. Ao mesmo tempo, o abandono não foi completo, porque cada escritor se manteve fiel às premissas eusebianas da existência de uma Igreja universal e da necessidade de testemunhos documentais. § Muito naturalmente, o padrão predominante de história medieval eclesiástica é aquele que enfatiza os acontecimentos locais de uma sé ou de um mosteiro particular. Os escritores pressupunham de início o cristianismo e concentravam-se nas corporações individuais de acordo com a tendência predominante da vida social.” (MOMIGLIANO, 2004: 206).

n. 23).⁶ Trata-se de uma característica recorrente nas leituras desta obra magna de Eusébio, havendo de fato, uma tensão permanente entre o reconhecimento de seu papel fundador, da imitação de seu método e forma de construir a narrativa, e denúncia constante de suas supostas credulidade, servilismo e mesmo desonestidade. Eusébio, pai da historiografia da Igreja, foi também pintado como Eusébio mentiroso, como Eusébio cortesão, como Eusébio impressionável. Trata-se de um processo kafkiano, onde as sentenças nunca são definitivas, mas sempre tornadas novos testemunhos, em uma instrução que não cessa, marcada por recorrentes deslocamentos e metamorfoses. Como Heródoto, trata-se de um pai a quem se sentiu a necessidade repetida de evocar ou invocar; fantasma que é preciso conjurar para exorcizar. (HARTOG, 1999: 31-32; MOMIGLIANO, 2004: 66-67; SCHMITT, 2006: 108-109).⁷

3. A ambiguidade póstuma de Eusébio é, antes do mais, continuidade da ambiguidade que marcou sua atuação como ator-autor nos embates doutrinários de seu tempo. Pelo menos até o século VI, a Igreja oriental teve dúvidas quanto à têmpera de sua religião durante as perseguições de Diocleciano: como pôde Eusébio escapar dos agentes imperiais quando seu mestre Pânfilio foi preso e executado? Como pôde, neste momento de crise, preservar da destruição a valiosa biblioteca de Orígenes? A acusação de apostasia foi-lhe dirigida em 335 no próprio sínodo de Tiro, por ele presidido, por ninguém menos do que Atanásio de Alexandria. As controvérsias surgidas em torno das posições de Orígenes, as reservas que Eusébio nutria em relação à representação da imagem de Cristo e a evidente aproximação do bispo do Cesareia com o partido ariano não contribuíram em nada para a formação de uma opinião menos beligerante a seu respeito. Tampouco sua admiração pelo Imperador Constantino, personagem complexo, que foi o grande protagonista de seus escritos de caráter histórico ou encomiástico,

⁶ GIBBON, 1998, p. 348: “(...) The gravest of the ecclesiastical historians, Eusebius himself, indirectly confesses that he has related whatever might redound to the glory, and that he has suppressed all that could tend to the disgrace, of religion. Such an acknowledgment will naturally excite a suspicion that a writer who has so openly violated one the fundamental laws of history has not paid a very strict regard to the observance of the other; and the suspicion will derive additional credit from the character of Eusebius, which was less tinged with credulity, and more practised in the arts of courts, than that almost any of his contemporaries.” Mais adiante (p. 415), Gibbon qualifica Eusébio, ao tempo da crise ariana, como sendo “the most learned of the Christian prelates”.

⁷ MOMIGLIANO, 2004, p. 212: “(...) Em 1834 Ferdinand Christian Baur escreveu em Tübingen uma comparação entre Eusébio e Heródoto: *Comparatur Eusebius Caesarensis historiae ecclesiasticae parens cum parente historiarum Herodoto Halicarnassensi*. Podemos aceitar esta comparação e meditar sobre a sua observação de que tanto Heródoto quanto Eusébio escreveram sob a inspiração de uma liberdade recém-estabelecida.”

colaborou neste sentido. De fato, muitas vezes os autores associaram o julgamento da pessoa e da obra de Eusébio de Cesareia ao juízo que tinham de Constantino e de sua política eclesiástica, ainda que isso não constitua de forma alguma uma regra geral. (BARDY, 1971; TAVEIRA, 2002: 188-189). Sua admiração pelo primeiro imperador protetor do cristianismo foi utilizada para situá-lo como teórico do cesaropapismo, um bizantino no sentido pejorativo que este termo acabou por assumir em certos círculos ocidentais. (DIEHL, 1961: 31-32; SCHMITT, 2006: 108-111).⁸

Esta constelação de críticas, que coloca a ortodoxia e o caráter de Eusébio de Cesareia entre parênteses, essa permanente ambiguidade, ecoa mesmo em nosso tempo, nos manuais que nos são contemporâneos – como naqueles que utilizei como fontes informativas para os dados biobibliográficos que apresento no princípio desta comunicação.

No segundo volume de seu manual da patrologia, Johannes Quasten escreve que a produção de Eusébio de Cesareia abriu a *idade de ouro da literatura patrística*. Segundo este autor, no discípulo de Pânfilo estariam combinados o máximo interesse pelo passado com uma participação muito ativa na tarefa de dar forma ao presente; *pai da historiografia da Igreja*, Eusébio refletiria com mais fidelidade do que nenhum outro autor as mudanças radicais que se estavam realizando na época em que viveu. Para Quasten, o bispo de Cesareia merece a imortalidade graças à sua *História Eclesiástica*, ainda que julgue que esta tenha sido não uma narração completa e equilibrada, mas antes uma coleção extremamente rica de fatos históricos e extratos de um considerável número de documentos dos primeiros tempos do movimento cristão. (QUASTEN, 1962).

Já o compêndio de Berthold Altaner e Alfred Stuiber ressalta que Eusébio de Cesareia encontrava-se *no ponto crucial de duas idades*, pertencendo por sua formação cultural e interesses ao âmbito pré-niceno, e, por sua atuação como bispo e homem de Igreja implicado na política de Estado, na era constantiniana. Adepto do subordinacionismo de Orígenes, Eusébio teria procurado assumir uma atitude conciliadora na querela ariana em função de seu temperamento “antes que lutador, sábio” (ALTANER & STUIBER, 1988: 222). De acordo com estes autores, é digno de nota que “(...) Embora não fosse grande teólogo, Eusébio era notável historiador. Graças à sua hábil utilização das fontes, em geral, e a seu discernimento e critério, lançou as bases da

⁸ Sobre o (problemático) conceito de cesaropapismo, ver por primeiro a discussão de TAVEIRA, 2002, pp. 291-315.

historiografia eclesiástica da Antiguidade.” (ALTANER & STUIBER, 1988: 223). Mais ainda, Eusébio teria encarado “a história universal e eclesiástica com otimismo de cortesão; como bispo político, apoiado pelo Estado e devotíssimo ao imperador, desenvolve o ideal de um império e estado cristãos, que repercutirá vigorosamente e por longo tempo, mesmo no Ocidente.” (ALTANER & STUIBER, 1988: 222).

No verbete dedicado à vida e obra de Eusébio de Cesareia no *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, Carmelo Curti escreve que a doutrina demonstrada por este autor na sua diversificada produção intelectual “é tão profunda que se pode compará-la à de Orígenes”, ainda que ele permaneça “inferior ao grande alexandrino como pensador e como escritor.” (CURTI, 2002: 537). E prossegue lembrando que numerosos foram os autores que reconheceram a erudição de Eusébio, mas criticaram seu estilo; assim como aqueles que encontraram em seus escritos “imprecisões e defeitos de várias naturezas.” (CURTI, 2002: 537). Curti parece alinhar-se com este partido; a respeito da *História Eclesiástica* de Eusébio, menciona que falta nela uma reelaboração pessoal das fontes e um quadro histórico mais orgânico, assim como se observam desproporções, superficialidades e parcialidades de julgamento na sua composição. Em todo o caso, admite que as obras históricas do bispo de Cesareia constituem a melhor parte de sua produção, e que, graças a elas, uma *fama imperecível* lhe é justamente conferida. De fato, Curti afirma que “um juízo cauteloso de sua atividade não pode deixar de reconhecer que, sem suas pesquisas, bem pouco saberíamos dos primeiros séculos da cristandade.” (CURTI, 2002: 537).

O manual introdutório de Jacques Liébaert caracteriza Eusébio de Cesareia, antes do mais, como *uma grande testemunha da Igreja antiga*. Testemunha por duas razões: por ter vivido em um período em que o movimento cristão experimentava rápida mudança e definia os termos de sua ortodoxia; e por ter incansavelmente se dedicado a estudar o passado próximo e longínquo e transmiti-lo à posteridade. Por outro lado, Eusébio teria sido um teólogo limitado, cuja doutrina estava marcada por *um indubitável arcaísmo*, que o fez nutrir uma desconfiança desnecessária das formulações nicenas. De acordo com Liébaert,

(...) A fé que Eusébio tem no Cristo, Filho de Deus, não pode, sem dúvida, ficar sob suspeita; ele jamais aderiu às teses mais ousadas de Ário. Mas assim mesmo simpatizava com as ideias deste. Em Niceia tentou a adoção do símbolo da sua igreja de Cesareia, cujos termos eram suficientemente amplos de modo a deixar a Ário uma porta aberta. Ele subscreveu o *consustancial*, mas com reticência e constrangimento. Depois do concílio, ele não tardou em se colocar entre os bispos protetores dos arianos (...). Prestando-se a essa polêmica deplorável em companhia de prelados intrigantes, teve sua parte de

responsabilidade no prolongamento desastroso da controvérsia ariana. Parece, no entanto, que se pode conceder a ele a vantagem da boa fé e do desinteresse: quando, em recompensa de seus serviços, Constantino quis promovê-lo à sede prestigiosa de Antioquia, Eusébio recusou, preferindo ficar onde havia trabalhado tanto, a biblioteca de Cesareia. (LIÉBAERT, 2004: 153).

Se as posições doutrinárias de Eusébio viriam a ser severamente censuradas pelo consenso eclesiástico nos séculos posteriores à sua morte, e se sua teologia política, colorida de triunfalismo, não tardaria a ser questionada por novos fatos⁹, seu papel como historiógrafo asseguraria, para Liébaert, um lugar digno no panteão de autores dos primeiros séculos do cristianismo.

(...) A glória de Eusébio historiador é a memória que nos deixou da Igreja dos três primeiros séculos. Sua documentação era naturalmente muito parcial. Ele usou o que subsistia da literatura cristã antiga e podia ler ainda muitas obras perdidas para nós; utilizou também muitos dossiês de correspondência: cartas de bispos reunidas outrora a respeito de um assunto controvertido (...) Serviu-se também da correspondência de Orígenes... *A História Eclesiástica* não tenta uma reconstituição contínua do desenvolvimento da Igreja; apresenta, antes, uma série de *flashes*, segundo o conteúdo dos documentos de que dispunha o autor. Do mesmo modo, ela é infinitamente preciosa pelos personagens, fatos e escritos que evoca e que, sem ela, talvez ignorássemos completamente. Como não nos mostraríamos gratos a Eusébio por ter conservado a emocionante carta das Igrejas de Vienne e Lião sobre a perseguição de 177 nesta última cidade? Ou as linhas gerais de uma biografia de Orígenes? (LIÉBAERT, 2004: 149).

Retraçar as sucessivas redes discursivas nos quais se recebeu, traduziu, comentou e reinterpretou a obra e a pessoa de Eusébio de Cesareia, relacionando estas apropriações entre si, verticalmente, assim como com os quadros sociais específicos nos quais elas se deram, horizontalmente, implicaria fazer a sinopse da história cultural dos últimos dezessete séculos do movimento cristão – o que está completamente fora de cogitação no

⁹ De acordo com Pondé, a teologia da história de tipo eusebiano, por sua inadequação ao período posterior à virada constantiniana, acabaria, no âmbito do cristianismo oriental, por ser substituída por certa rejeição geral da historicidade. Segundo este autor, “(...) A própria história de Bizâncio, que é um fracasso como império, testemunha esse fenômeno de indiferença para com o regime da natureza: imperadores incompetentes, polêmicas teológicas tão inúteis quanto infundáveis, etc. – ou seja, Constantinopla, na qualidade de *Império Ortodoxo*, já traz em si esse mau casamento entre religião ortodoxa e Estado.” (PONDÉ, 2003: 101. Grifo no original). Para outro ângulo da mesma questão, ver MOMIGLIANO, 2004, p. 199: “(...) Com todos os seus dons, Eusébio não conseguiu modelar uma historiografia onde coubessem situações em que fosse impossível separar o que pertencia a César e o que pertencia a Cristo. A noção de Eusébio a respeito da história eclesiástica comportava uma dualidade bastante real que se tornaria evidente logo que os cristãos estivessem a salvo do Estado romano. De um lado, a história eclesiástica era a história da nação cristã, agora emergindo como classe dominante do Império Romano. Por outro lado, era a história da instituição divina não contaminada por problemas políticos. Como a história da nova classe dominante do Império Romano, a história eclesiástica tinha que incluir os acontecimentos militares e políticos. Mas, como história das instituições divinas, a história eclesiástica estava restrita aos acontecimentos da Igreja. Esta dualidade permaneceu como um problema maior para todos os historiadores eclesiásticos desde a época de Eusébio: nenhum historiador eclesiástico foi capaz de concentrar-se exclusivamente nas questões eclesiásticas.”

curto espaço de que disponho agora. O que se propõe aqui, na segunda metade desta comunicação, é apenas *pinçar* dois destes juízos, cotejando-os, e extraíndo desta reflexão uma conclusão de ordem teórico-metodológica que seja útil ao estudo criterioso e interdisciplinar – pois idealmente feito por teólogos e historiadores – da vida e das obras dos autores dos primeiros séculos do cristianismo.

4. Em 1986 a Editora Vozes, de Petrópolis, publicou o livro *A memória do povo cristão*, de autoria de Eduardo Hoornaert, e de subtítulo *Uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. O volume integrava a série *Experiência de Deus e justiça*, sendo o terceiro tomo da coleção *Teologia e Libertação*. Do conselho editorial desta coleção de livros, faziam parte, entre outros, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel e Jan Sobino. Seu *imprimatur* foi concedido pelo Cardeal Aloíso Lorscheider, então arcebispo de Fortaleza. Antes do prefácio, há uma extensa lista nominal de prelados – encabeçada pelo Cardeal Paulo Evaristo Arns – que compunham um Comitê de Patrocínio desta coleção, preparada para recolher e sistematizar “as inspirações do Concílio Vaticano II, de Medellín, de Puebla, do Magistério da Igreja Universal e das Igrejas particulares, e da experiência de vida, de fraternidade ecumênica, de fé e de martírio das comunidades cristãs da América Latina.” (HOORNAERT, 1986: 7).

Hoornaert nasceu na Bélgica e formou-se em Línguas Clássicas e História Antiga na Universidade de Louvain. Vivendo desde 1958 no Brasil depois de curta experiência como missionário no continente africano, trabalhou como professor de história eclesiástica em diversos institutos teológicos do Nordeste por mais de trinta anos. Quando publicou em 1986 *A memória do povo cristão*, já havia realizado duas décadas de estudos sobre a história do cristianismo no espaço colonial que viria a ser o Brasil.¹⁰ O objetivo declarado desse seu trabalho era o de “reunir e colocar ao alcance dos agentes de pastoral e outras pessoas interessadas alguns elementos da História da Igreja nos três primeiros séculos, que se encontram espalhados por publicações às vezes de difícil acesso.” (HOORNAERT, 1986: 7).

Para Hoornaert, a relevância deste empreendimento reside no fato de que, o judaísmo e o cristianismo, em contraste com outras religiões, são religiões da memória por excelência; ou seja, são religiões fundadas na recordação de fatos históricos, não sistemas de vida derivados de complexos mitológicos. De acordo com este autor, graças

¹⁰ Para uma primeira análise de alguns dos marcos da historiografia de Hoornaert, ver QUADROS, 2010.

ao Êxodo e sua memória, os israelitas romperam com a compreensão cíclica da história comum a tantos povos da Antiguidade, passando a considerar os tempos como irreversíveis e dotados de um sentido, na dupla acepção deste termo – ou seja, como prenhes de significados e como dirigidos para um fim. Do judaísmo o cristianismo teria herdado o seu caráter memorial, ainda que tivesse centrado sua compreensão da história “na encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, o Libertador não só do Egito – como fora Moisés – mas de todas as formas de dominação.” (HOORNAERT, 1986: 18).

Mais uma diferença ainda teria sido instaurada pela circunstância de os judeus continuarem a esperar o Messias, ao passo que os cristãos já realizavam no tempo o Reino de Deus iniciado em Jesus, enquanto esperavam sua segunda volta gloriosa, a *parusia*. Isto considerado, Hoornaert ressalta que “o tema cristão da esperança está ligado ao tema da memória: a memória carrega a esperança, sem memória cristã desvanece a esperança. Disso provém, entre os cristãos, a necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental, como se verifica no ensino cristão, que, afinal, é memória, e na liturgia cristã, que é rememoração.” (HOORNAERT, 1986: 18). Não qualquer rememoração, mas memória de fatos *efetivamente acontecidos*; de acordo com este autor, “(...) Os cristãos sabem bem que sua religião fica em pé ou cai com a veracidade de sua memória.” (HOORNAERT, 1986: 18).

O cuidado dos cristãos com a memória, segundo argumenta Hoornaert, proviria *especificamente* das tradições rabínicas veiculadas nas sinagogas da diáspora judaica. Este sistema apresentaria vantagens de um ponto de vista religioso diante do armazenamento dos dados histórico-administrativos em torno do Templo de Jerusalém, por arquivos e escritos, pois neste “havia o perigo de *os donos da memória* se tornarem *donos do esquecimento*, isto é, no qual os compromissos dos detentores do poder do templo com os donos do poder na sociedade com um todo podiam comprometer a fidelidade da transmissão de uma memória tão perigosa quanto era a da libertação da escravidão e do poderio de uma potência estrangeira.” (HOORNAERT, 1986: 19. Grifo no original). Para Hoornaert, as sinagogas estariam mais livres deste tipo de manipulação da memória, de modo que conseguiram criar expedientes para preservar e comunicar de forma mais *fiel* a lembrança da saída do Egito. Jesus teria usado estes recursos rabínicos de evocação com maestria e reagido “contra esquecimentos típicos por parte dos detentores do poder religioso: os silêncios em torno da mulher, do samaritano, do

centurião, da prostituta, do estrangeiro, do publicano, dos ‘am ha’ares ou *gente da terra* em geral, dos pobres e marginalizados.” (HOORNAERT, 1986: 19).

Na imitação da prática de Jesus no tempo e no lugar em que viviam, muitos cristãos sentiram a necessidade de preservar a memória de sua ação libertadora. Mas a experiência vivida pelos cristãos teria demonstrado “de maneira convincente que a memória do evento Jesus não se transmite de maneira tranquila, [mas] que existe uma árdua luta pela memória cristã.” (HOORNAERT, 1986: 20). De acordo com Hoornaert, a “linguagem dura, ofensiva, odiosa” que invade a literatura cristã a partir do século II proviria “(...) Manifestamente da ânsia em preservar a memória cristã no meio de tradições sempre mais divergentes e confusas.” (HOORNAERT, 1986: 20). Para este autor, impunha-se a tarefa de olhar para além desta linguagem e de seus expedientes de *purgação da memória*, fazendo recordar o que há de peculiar na memória cristã, ou seja, seu caráter de ser “frequentemente uma memória de vencidos e humilhados, marginalizados e desprezados”; memória que, “como tal, não se articula numa *história* segundo a tradição hegemônica da historiografia das grandes culturas, através de discursos, monumentos, arquivos, documentos, iconografia e arquitetura.” (HOORNAERT, 1986: 21-22). Esta memória sobreviveria antes do mais na própria experiência de fraternidade e justiça das comunidades cristãs, transmitida “de geração em geração como uma cultura popular, uma tradição oral, uma resistência cultural.” (HOORNAERT, 1986: 22). Daí o fato de ela não ser indiferente à questão da organização destas mesmas comunidades, sendo mesmo uma “responsabilidade básica da prática cristã procurar modelos sociológicos de Igreja que garantam a liberdade da Palavra de Deus (...) diante da pressão dos poderes deste mundo”, modelos que possibilitem que cumpram de maneira fiel sua “missão de guardar e atualizar a memória de Jesus, dos apóstolos, dos profetas e de toda a história da aliança de Deus com os homens.” (HOORNAERT, 1986: 22).

Dado este quadro, tripla seria a função do historiador da Igreja, função que Hoornaert se propõe a desempenhar em seu trabalho acadêmico. Em primeiro lugar, ele teria de compreender e responder historicamente às perguntas que faz o povo cristão, gente que se reúne e que indaga “se no início os cristãos também se reuniram para resolver seus problemas, se eles eram animados pela mesma esperança.” (HOORNAERT, 1986: 23). Em segundo, ele deve *captar* a memória desta mesma gente, dando-lhe elementos de sustentação, transformando-a “em discurso coerente, baseado em documentos objetivos, num discurso inteligível.” (HOORNAERT, 1986: 23). Em terceiro, o historiador da Igreja

deveria reconstituir para os cristãos uma “verdade plena, não apenas os aspectos entusiasmastes da verdade, mas também as lutas, os pecados, as falsas alianças que o cristianismo cometeu por interesse nem sempre evangélicos.” (HOORNAERT, 1986: 24). Hoornaert ressalta ainda que uma história da Igreja que estava a serviço da memória do povo cristão deveria evitar as interpretações de origem materialista segundo as quais a tradição eclesiástica deveria ser desconsiderada como necessariamente alienante, mas parece que o modelo de pesquisador da história eclesiástica que ele propõe é justamente a do intelectual orgânico compreendido na acepção marxista desta expressão, ou seja, como o pensador que se propõe não a interpretar o mundo, mas a mudá-lo em certa direção.¹¹

Defronte a tarefa que Hoornaert propõe ao historiador da Igreja, ou seja, “(...) O intento de elaborar um discurso historiográfico que possa dar embasamento científico à memória do povo cristão” ergue-se, entretanto, a “longa tradição que remonta a um escritor eclesiástico do século IV, Eusébio de Cesareia.” (HOORNAERT, 1986: 24).

Antes de marcar de forma mais explícita sua (coerente) oposição a esta tradição eusebiana, Hoornaert tece elogios à obra do bispo de Cesareia: é valiosa a transcrição que fez dos documentos da Igreja antiga; é louvável o fato de que tenha separado o comprovável do lendário, a narração da exortação; graças a ela se deu “a passagem definitiva entre a tradição oral na preservação da memória cristã e a tradição escrita, mais segura e definitiva.” (HOORNAERT, 1986: 25). Para este autor,

(...) os méritos de Eusébio na historiografia cristã são tão evidentes que ninguém os contesta: ele supera com maestria a postura historiográfica cristã anterior e começa a encarar seriamente as estruturas próprias da História e da *longa duração* desta; ele rompe com a função histórica do *destino (fatum, fato)* – tão típica da historiografia grega – substituindo-a pela racionalidade da Providência, ou seja, da Razão Divina que governa o mundo; ele é expressão do humanismo cristão que tem atenção e sensibilidade pelo que é pequeno e desprezado aos olhos do mundo (...). Num nível de técnica historiográfica, Eusébio é o primeiro historiador cristão a citar fielmente o material por ele usado e a indicar corretamente as fontes. Sua obra demonstra paciência, escrúpulo e excelente organização da matéria. Em diversos campos do nosso conhecimento acerca dos primeiros três séculos do cristianismo dependemos inteiramente das informações dadas por Eusébio. (HOORNAERT, 1986: 26. Grifos no original).

¹¹ Sobre intelectuais orgânicos, intelectuais tradicionais e interesses de classe, ver por primeiro GRAMSCI, 1982. O fundamento da concepção do intelectual aberta e legitimamente engajado em um empreendimento de transformação social é, creio eu, uma aceitação militante da 11ª tese de Marx sobre Feuerbach: “(...) Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*.” (MARX & ENGELS, 2007: 535. Grifos no original).

Tudo isto não significa, entretanto, “dizer que Eusébio não tenha uma tese ao escrever a sua História” (HOORNAERT, 1986: 26), e é ao nível desta tese que Hoornaert constrói sua crítica geral contra a *História Eclesiástica* e o legado eusebiano.

De acordo com o autor de *A memória do povo cristão*, o trabalho historiográfico do bispo de Cesareia seria marcado de maneira indelével por um *apaixonado entusiasmo* pelo Imperador Costantino, visão que decerto representava os sentimentos e interesses de um setor das lideranças cristãs daquele momento histórico, que projetam no nível do plano divino as novas relações políticas criadas com o interesse do Imperador Romano por certa facção do cristianismo. Para Hoornaert, contudo, “é difícil imaginar que todos os setores cristãos concordassem na época com esta visão.” (HOORNAERT, 1986: 27). Mais ainda: Eusébio, que pelo seu esforço historiográfico elabora uma nova teologia imperial e cria na Igreja o espaço para um novo gênero literário, não problematiza a relação entre a memória cristã, os poderes políticos e a sucessão apostólica no sentido de sucessão de bispos nas Igrejas locais. A imagem da evolução da Igreja que ele apresenta pressupõe e, portanto, cristaliza o modelo de comunidade cristã como Igreja hierárquica e territorial, capaz de assumir, com a proteção de Constantino, um pleno espelhamento do modelo imperial romano. Para Hoornaert é evidente que este modelo em nada corresponde à experiência das primeiras comunidades cristãs, experiência que ele sustentava se reinventar em certos espaços do cristianismo latino-americano contemporâneo. (HOORNAERT, 1986: 27).

Seguindo em sua *História Eclesiástica* o modelo da historiografia dinástica em substituição do modelo da história do profetismo hebreu, Eusébio teria assumido o papel de ideólogo do Império Romano de verniz cristão, recusando e subvertendo completamente aquilo que Hoornaert sustenta ser uma história da Igreja a serviço da memória dos verdadeiros seguidores de Jesus. Pelas mãos do bispo de Cesareia,

(...) A tradição da lei, dos profetas, da libertação dos humildes e marginalizados é abandonada em benefício da tradição dos instrumentos próprios de rememoração de uma Igreja imperial, que vê no imperador o tipo de Moisés e Davi, um homem escolhido por Deus para preparar o caminho de Deus e libertar seu povo. Os inimigos, para Eusébio, são os montanistas, os donatistas, os novacianos, ou então os judeus ou *gentios*, não as estruturas do Império, o poderio dos ricos que exploram os camponeses pelo tributo pesado e os escravos urbanos pelos trabalhos forçados. A Igreja é identificada com um grupo apenas dentro dela; o grupo dos organizadores. Nada acerca dos *organizados*, senão nos relatos de martírios. (...) A memória das lutas e esperanças do povo cristão que procura resolver urgentes problemas de sobrevivência, saúde, direitos humanos básicos, não encontra espaço nas páginas da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, nem se repete nelas a cada momento que é possível em cada instante em cada lugar, mudar o rumo

das coisas, orientar a vida para o êxodo, sair do Egito do Faraó e entrar na *terra santa*, quebrar a triste concatenação de dominações e humilhações na história da humanidade. (HOORNAERT, 1986: 28).

Como Hoornaert considera evidente o descompasso existente entre a memória cristã *fidel* e a tradição historiográfica eusebiana, não é nem na originalidade, nem na profundidade interpretativa do programa da *História Eclesiástica* que ele vai procurar a sua extensa permanência e autoridade. Para Hoornaert, estas se deveriam ao simples fato de que a *História Eclesiástica* confirmou por escrito o caminho prático que o setor das lideranças da Igreja que por um longo período histórico viria a ser hegemônico começava a trilhar no tempo da vida de Eusébio de Cesareia; ou seja, “o caminho da aliança entre o Estado eclesiástico e a sociedade política do Império Romano. O novo modelo de Igreja, baseado nesta aliança, encontra na *História* de Eusébio uma confirmação teórica de sua prática.” (HOORNAERT, 1986: 29).

Antes de apresentar sua própria versão da história do cristianismo em seus três primeiros séculos, história que se quer escrita *a partir de baixo* e para atender ao propósito pragmático de “fornecer sugestões para a nossa atual situação latino-americana” (HOORNAERT, 1986: 13), Hoornaert pontua ainda três pontos específicos nos quais pretende divergir da tradição eusebiana. Em primeiro lugar, ele pretende revisitar o encontro entre cristianismo e helenismo, tomando-o como *experiência vivida pelas comunidades cristãs* e não como uma composição necessária, realizada no âmbito de um diálogo *intelectual, teórico, quase planejado*. Fazendo isto, pretende fornecer aos teólogos contemporâneos “os elementos de revisão da relação entre cristianismo e religiões populares”, necessários para uma abordagem construtiva dos “problemas provenientes de situações bem diversas e distintas da helenização”, como o encontro da fé cristã com “os animismos da América, da África e da Ásia”. (HOORNAERT, 1986: 32).

Em segundo lugar, Hoornaert pretende prescindir do *eruditismo* da tradição eusebiana, que “impressiona e ao mesmo tempo afasta o leitor não iniciado.” (HOORNAERT, 1986: 32). Mais do que assustar, o grande volume de fatos, datas e documentos que a tradição eusebiana prescreve que o historiador da Igreja tem de controlar para se autorizar a lidar com a memória cristã, tende a criar uma ilusão de objetividade que faz esquecer que são as categorias *do historiador* que reconstituem e interpretam os dados do passado. Para Hoornaert, “(...) O maior defeito do método de Eusébio de Cesareia estava no fato de ele partir do pressuposto de que a história evoca

pura e simplesmente o passado, e esse defeito passou de geração em geração, pela aplicação ao passado da experiência de hoje.” (HOORNAERT, 1986: 33). Constatado este inescapável – ainda que camuflado ou inconsciente – viés perspectivista, e diante da impossibilidade por ele colocada de recuperar o passado cristão *como aconteceu realmente*, o autor de *A memória do povo cristão* tentará “algo mais modesto”:

(...) apresentar alguns temas que nos parecem corresponder às questões levantadas pela caminhada das comunidades hoje. Confessamos pois que o nosso interesse gira em torno do presente vivido nas comunidades de base na América Latina e, por conseguinte, do novo modelo eclesial emergente. Existe um interesse social – não apenas individual em recordar certos aspectos e temas ligados à Igreja antiga, pois estes temas sustentam a esperança hoje. Queremos ficar ligados à grande tradição de esperança que percorre toda a História da Igreja e ficar mais firmes na defesa da memória cristã diante do perigo sempre presente de manipulação desta memória. (HOORNAERT, 1986: 33-34).

Por fim, Hoornaert pretende divergir de Eusébio em sua análise da questão do poder, convicto da impossibilidade de se estudar a história da Igreja sem se perguntar se a instituição eclesiástica passou, afinal, pela *prova do poder*.¹² Endossando o famoso dito de que *o todo poder corrompe e o poder absoluto corrompe absolutamente*, mas certo de que os cargos eclesiásticos podem ser redefinidos, na experiência comunitária, para o serviço dos humildes e dos excluídos, Hoornaert sustenta que Eusébio de Cesareia não “fez uma leitura propriamente *cristã* das relações de poder quando via no Império Romano um modelo inclusive para a organização da Igreja e no imperador o realizador do Plano Divino, comparável a Moisés ou Davi.” (HOORNAERT, 1986: 34-35).

5. Em 2002, o jornalista norte-americano John L. Allen Jr. escreveu que Joseph Ratzinger era, então, “(...) Talvez o cardeal mais famoso do mundo.” (ALLEN JR., 2003: 226). Ratzinger nasceu em 1927 na região da Alta Baviera, próxima à fronteira entre os estados da Alemanha e da Áustria. Formou-se no erudito ambiente dos estudos eclesiásticos germânicos e integrava, quando jovem padre, aquele partido teológico católico que normalmente se costuma designar como sendo progressista. Nesta condição, serviu no Concílio Vaticano II como perito integrante do séquito do cardeal Josef Frings, de tendências reformistas. Depois da agitação estudantil de 1968, entretanto, Ratzinger inclinou-se cada vez mais para posições conservadoras em matéria religiosa e social.

¹² A referência declarada de Hoornaert para este questionamento é o famoso *Igreja: Carisma e Poder*, de Leonardo Boff, publicado anos antes de seu livro pela mesma Editora Vozes (1981).

Durante vinte anos serviu como conselheiro teológico do Papa João Paulo II, dirigindo a Congregação para a Doutrina da Fé, órgão curial responsável por salvaguardar a doutrina e a moral católica. Ainda de acordo com Allen Jr., que lhe dedicou uma biografia, Ratzinger foi, no último quarto do século XX, “a força propulsora no combate à teologia da libertação, ao pluralismo religioso, contra alterações da doutrina moral tradicional em temas como o homossexualismo e a ordenação de mulheres.” (ALLEN JR., 2003: 226).

No final do pontificado de João Paulo II, a figura de Ratzinger dividia opiniões do mundo católico. Alguns o temiam como um autoritário e um obscurantista; outros o tomavam como garantia da perpetuação da identidade católica tradicional. Sua argúcia teológica e refinamento intelectual, contudo, eram reconhecidas mesmo por intelectuais não católicos. Em 2005 o Colégio dos Cardeais o elegeu Bispo de Roma aos setenta e oito anos, em um dos conclaves mais rápidos da história. Assumiu o nome de Bento XVI, e, como Papa, dedicou-se a enfatizar a razoabilidade da crença cristã em um mundo secularizado e pós-iluminista; assim como a reforçar a identidade histórica do catolicismo, exercitando uma hermenêutica da continuidade contra as interpretações que tomavam a segunda metade do século XX – e, mais especificamente, o já citado Concílio Vaticano II – como um ponto de ruptura na longa história da Igreja Católica Apostólica Romana.¹³

A obra desta hermenêutica da continuidade, que validamente se interpretou como uma reconstrução do catolicismo tradicional contra a livre experimentação pós-conciliar – vivenciada de forma mais intensa em espaços como as comunidades eclesiais de base na América Latina – não se deu apenas no (significativo) uso de elementos litúrgicos característicos do período anterior ao Vaticano II no *Novus Ordo* do Rito Latino, ou na fina argumentação de suas encíclicas e tratados teológicos. Deu-se também na série de catequeses que proferiu em suas audiências semanais – dedicadas, nesta ordem de continuidade, aos apóstolos e personagens do Novo Testamento, a uma seleta de grandes figuras do cristianismo dos primeiros séculos e aos *mestres medievais*. De acordo com

¹³ Sobre a questão de Bento XVI e a hermenêutica da continuidade, ver inicialmente CALDEIRA, 2012; DIAS, 2009; e DIAS, 2010. As publicações de Ratzinger alcançam a marca de seiscentos títulos, e vários de suas obras atingiram recordes de venda após a sua eleição como Papa. As análises de seus atos e escritos como Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé e como Bispo de Roma ultrapassam a marca dos muitos milhares de volumes, provindos do jornalismo, da militância política e ideológica, de diversos meios eclesiais e de diferentes contextos e áreas de produção acadêmica. Essa grande produção sofreu ainda um considerável incremento imediatamente após Ratzinger ter renunciado ao Papado no começo do corrente ano de 2013. Qualquer apreciação genérica que se fizesse neste curto espaço de uma bibliografia tão imensa seria, no mínimo, leviana.

Juan Luis Caballero, Ratzinger, ao fixar-se nestes autores-atores do cristianismo, reconstruía a interpretação da Igreja Católica como comunhão de santos, como sucessão de testemunhos da experiência do discipulado de Jesus Cristo; em suma, como transmissão da fé por pessoas que devem ser reconhecidas, veneradas e imitadas. (CABALLERO, 2009: 279).

As catequeses públicas sobre aquele grupo de autores-atores do movimento cristão dos três primeiros séculos que se convencionou chamar de Santos Padres foram em número de trinta e seis, ocorridas entre fevereiro de 2007 a março de 2008.¹⁴ Elas abordaram vinte e seis personagens, eventualmente em mais de audiência, como ocorreu com Gregório Nazianzeno, João Crisóstomo e Jerônimo, a quem se dedicou duas audiências cada um. O primeiro deles foi Clemente de Roma (morto por volta do ano 100), e, o último, Agostinho de Hipona (falecido em 430). Nestas exposições, Ratzinger abrangeu (ainda que de modo desigual) as tradições do Oriente e do Ocidente cristãos, e abordou também três autores eclesiásticos que não obtiveram da Igreja o reconhecimento formal de sua santidade: Orígenes, Tertuliano e Eusébio de Cesareia. Em cada uma das audiências ou conjunto de audiências sobre um destes homens, o bispo de Roma seguiu um mesmo esquema: uma breve resenha de sua vida, obras e pensamento, seguida de algumas implicações de tudo isto para o cristão contemporâneo.

Para Caballero, que belamente descreve Bento XVI como um pastor dedicado a costurar os fios que evidenciam a unidade viva da Igreja em sua trajetória histórica, sua escolha de abordar tal conjunto de figuras históricas em suas catequeses semanais é prova de sua convicção de que as vidas e as ideias dos Santos Padres são também uma chave para a vida do cristianismo contemporâneo. (CABALLERO, 2009: 279). Para Marcelo Merino, que escreveu a introdução do volume oficial com os textos deste conjunto de falas de Bento XVI, nelas também se evidencia a preocupação do Papa com o tema da relação entre fé e razão:

(...) Apesar de certa intransigência, presente principalmente às margens da Igreja, os [Santos] Padres (...) mantiveram decididamente a linha do acordo entre a razão filosófica e a fé evangélica, sob a insígnia de um diálogo crítico e construtivo com a cultura e a filosofia do seu tempo. § Nesse processo, o *logos* dos gregos foi de algum modo *ampliado* para expressar o *Logos* da proclamação cristã, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, o Filho de Deus que se fez carne no ventre de Maria, o único Salvador do Mundo. § No modo de ver de Bento XVI, também hoje o conceito de razão deve ser *ampliado* para que tenha condições de analisar e compreender os aspectos da realidade que ultrapassam a dimensão meramente empírica. Exatamente esta *ampliação*

¹⁴ Sobre o conceito de Santos Padres, ver ALTANER & STUIBER, 1988: 18-21.

pode favorecer uma aproximação mais fecunda e complementar entre fé e razão. (In. BENTO XVI, 2010: 8-9. Grifos no original).

Na audiência do dia 13 de julho de 2007, o autor tratado pelo Papa Bento XVI em sua catequese semanal foi Eusébio de Cesareia. Sua fala foi principiada pela constatação de que, na história do cristianismo antigo, é fundamental a distinção entre os primeiros três séculos e os séculos seguintes ao Concílio de Niceia. Como ponto de união entre os dois períodos, está o evento da *mudança constantiniana* e a figura de Eusébio de Cesareia, “exponente mais qualificado da cultura cristã de seu tempo em contextos muito diversos, da teologia à exegese, da história à erudição (...) conhecido principalmente como o primeiro historiador do cristianismo, mas (...) também o maior filólogo da Igreja antiga.” (BENTO XVI, 2010: 56).

A respeito da participação de Eusébio de Cesareia na querela ariana, não há nenhuma palavra; Bento XVI registra apenas que “participou do Concílio de Niceia no papel de protagonista” e que subscreveu o *Credo* com a afirmação da plena divindade de Jesus Cristo e, portanto, da consubstancialidade do Filho com o Pai. E ressalta o Papa: trata-se este “praticamente do mesmo *Credo* que recitamos todos os domingos na sagrada liturgia.” (BENTO XVI, 2010: 56). Sobre a relação de Eusébio com Constantino, Bento XVI menciona que o bispo de Cesareia celebrou o imperador romano favorável aos cristãos nas suas obras e em discursos oficiais, dedicando-lhe admiração sincera, “grande estima e consideração.” (BENTO XVI, 2010: 56). Todo o debate a respeito da ortodoxia ou do interesse político de Eusébio é suprimido, erguendo-se da fala do Bispo de Roma o perfil de um homem idôneo e erudito, digno de veneração.

De acordo com Bento XVI, entretanto, a *fama imperecível* de Eusébio deve-se não tanto à uma vida virtuosa ou “à importância objetiva das suas obras apologéticas, exegéticas e doutrinárias”, mas, sim, à sua *História Eclesiástica*, trabalho no qual se propôs “a refletir e analisar sobre três séculos de cristianismo, três séculos vividos sob perseguições, consultando extensamente fontes cristãs e pagãs conservadas sobretudo na biblioteca de Cesareia.” (BENTO XVI, 2010: 57). Graças a ela, este autor constitui-se no

(...) primeiro que escreveu uma história da Igreja, que continua fundamental graças às fontes postas por Eusébio à nossa disposição para sempre. Com sua *História* ele conseguiu salvar do esquecimento certo numerosos acontecimentos, personagens e obras literárias da Igreja antiga. Trata-se, portanto, de uma fonte primária para o conhecimento dos três séculos do cristianismo. (BENTO XVI, 2010: 57).

Nos diversos, mas conexos, temas que abordou Eusébio em sua *História Eclesiástica*, Bento XVI ajuíza que o bispo de Cesareia fez transparecer a todo momento “a misericórdia e a benevolência do Salvador.” (BENTO XVI, 2010: 58). Longe está a figura do ideólogo político ou do historiador cortesão, sustentada por analistas anteriores; mesmo o fato de Eusébio ter reelaborado seu relato diversas vezes até finalmente dá-lo a público em 324 não seria indício de prudência ou interesse político, mas, antes, providencial forma de recolher tudo o que até às vésperas do Concílio de Niceia havia aprendido a Igreja nos seus primeiros trezentos anos de existência.

De fato, para Bento XVI, “a perspectiva fundamental da historiografia eusebiana” é a de ser uma narrativa centrada no recebimento e na aceitação da benevolência de Deus pelos cristãos, mesmo em meio a todas as disputas e perseguições que se apresentaram; a de tratar-se de um relato “em que se desvela progressivamente o mistério do amor de Deus pelos homens.” (BENTO XVI, 2010: 57). Assim sendo, a intenção moralizante que o Papa identifica como presidindo esta historiografia não apenas se justifica, mas se configura como algo louvável. Para Eusébio de Cesareia, diz Bento XVI, “(...) A análise histórica nunca é um fim em si mesma; não é feita só para conhecer o passado; antes, aponta decididamente para a conversão e para um autêntico testemunho de vida cristã por parte dos fiéis.” (BENTO XVI, 2010: 59). Desta forma, ela torna-se não mero produto de inteligência e erudição, mas

(...) um guia para nós mesmos. (...) Eusébio interpela vigorosamente os crentes de todos os tempos com relação ao modo de se aproximarem dos acontecimentos da história e da Igreja em especial. Ele interpela também a nós: qual é a nossa atitude com relação aos acontecimentos da Igreja? É a atitude de quem se interessa por simples curiosidade, talvez procurando o que é sensacional e escandaloso a qualquer preço? Ou é a atitude cheia de amor, e aberta ao mistério, de quem sabe – por fé – que pode encontrar na história da Igreja os sinais do amor de Deus e as grandes obras da salvação por Ele realizadas? Se essa for a nossa atitude, não podemos deixar de nos sentir estimulados a uma resposta mais coerente e generosa, a um testemunho mais cristão de vida, para deixar os sinais do amor de Deus também para as gerações futuras. (BENTO XVI, 2010: 59).

A narrativa de Eusébio configura-se a Bento XVI não apenas como fidedigna, mas também como conduzindo à Verdade, com maiúscula, ou seja, em sentido teológico. Mencionando o historiador e cardeal Jean Daniélou, Bento XVI aprova a teologia da História de Eusébio no sentido de que esta reconhecia a existência, como um conteúdo oculto, subjacente nas agitações humanas, da Providência de Deus; ao mesmo tempo em que sabia que a contemplação do Mistério em si pode levar a perceber apenas um aspecto

da realidade divina, porque tudo o que Deus faz pelos homens, Ele não pode fazer sem eles. (BENTO XVI, 2010: 59).

Desta forma, Eusébio emerge, aureolado, da audiência papal: mestre em moral e em doutrina, testemunha privilegiada de seu tempo, testemunha privilegiada da Igreja em seus primeiros passos, e, mais importante, testemunha da ação do Deus que organiza a história, chamando o gênero humano a subsistir em Sua Presença amorosa. Na fala de Bento XVI, Eusébio é caracterizado não como um personagem distante, a ser criticado e superado, mas como a um homem que, mesmo posto “(...) A tantos séculos de distância, também hoje (...) convida os crentes, convida a nós, a maravilhar-nos, a contemplar na história as grandes obras de Deus para a salvação dos homens.” (BENTO XVI, 2010: 59-60). Mais ainda, Eusébio de Cesareia e sua *História Eclesiástica* convidariam os cristãos contemporâneos “à conversão de vida. De fato, diante de um Deus que nos amou desse modo, não podemos permanecer inertes. A solicitação própria do amor é que a vida inteira à imitação do Amado.” (BENTO XVI, 2010: 60). E, encerrando sua catequese, propõe o bispo de Roma: “(...) Façamos, pois, todo o possível para deixar na nossa vida um rastro transparente do amor de Deus.” (BENTO XVI, 2010: 60).

6. Constatar que as opiniões de Hoornaert e Ratzinger sobre a pessoa e a obra de Eusébio de Cesareia são distintas porque são distintas as suas referências, trajetórias culturais e lugares de fala seria apenas repetir uma banalidade. Creio que o cotejo destas duas apropriações da figura deste ator-autor, de sua produção intelectual e legado, cruciais na história do movimento cristão, coloca uma pauta uma questão de ordem teórico-metodológica que pode ser relevante para o refinamento do tradicional campo dos estudos da antiguidade cristã.

Na abordagem da vida e obra dos atores-autores do movimento cristão antigo, conforme testemunham não apenas os manuais que utilizei como fontes informativas na primeira parte desta comunicação, mas também a imagem que eu aí procurei compor, há uma tendência a incorrer em um *método filológico-combinatório* que se baseia na confiança dos estudiosos na providencial complementariedade dos testemunhos do passado. Lemos o que se diz sobre um autor ou uma obra em diversas autoridades sobre o assunto e buscamos nelas os denominadores comuns, certos de que são base segura para uma reconstituição verossímil de uma vida ou de um pensamento expresso. Tentamos ultrapassar as interpretações, buscamos algo de seguro.

Isto, entretanto, não é inteiramente possível em se tratando de conhecimento que se quer de acordo com os cânones da pesquisa histórica respeitável, que não seja simples manufatura de panfleto ou romance histórico. Lendo com cuidado os argumentos de Hoornaert e de Ratzinger, colocando-os como que contra a luz, não apenas destacam-se as suas singularidades, mas emergem dois perfis de Eusébio de Cesareia que não se pode honestamente conciliar.¹⁵ Podemos tentar preencher as discrepâncias que se apresentem com conjecturas e estudadas hesitações, com advérbios e formas verbais mais cautelosas, procedendo como aqueles restauradores de pinturas que entendem seu trabalho como um repintar, mais ou menos drástico, que visa anular as marcas da passagem do tempo com um colorido artificial e anacrônico. Mas podemos também, talvez de maneira mais proveitosa, encarar a diversidade de juízos que se acumularam sobre um autor e suas obras durante o passar de centenas de anos de leituras como um desafio, como um chamado à realização de um trabalho mais consciente. Não se pode escrever sobre, por exemplo, Eusébio de Cesareia desconsiderando-se a história de suas interpretações, já que estas não fazem parte menos efetiva deste autor do que o próprio texto da *História Eclesiástica* que chegou até nós. Como escreveu Claude Lefort, uma obra sempre nos dá mais para pensar no espaço que lhe abre o pensamento dos outros. (LEFORT, 1972: 24).

O que proponho, portanto, é uma leitura dos Padres da Igreja menos ingênua, que esteja mais atenta às discontinuidades de sua recepção do que aos denominadores comuns que nela se apresentam. Procedendo desta forma, estaremos em condição de traçar perfis mais ricos destes autores e de suas obras, perfis que se assemelhem àqueles quadros cubistas em que um rosto pode ser visto a um só tempo de frente e de perfil.¹⁶ Esse empreendimento analítico, longe de implicar qualquer distanciamento ou diminuição do legado destes pioneiros no diálogo entre o cristianismo e o mundo intelectual de seus respectivos tempos, permite, ao contrário, o que se poderia chamar de uma nova proximidade. Proximidade esta na qual temos a oportunidade de percorrer ângulos até agora inexplorados em seu estudo, encontrando respostas inesperadas que apenas confirmam, por outras vias, a riqueza de seu legado.

¹⁵ O texto fundador na abordagem desta problemática é o estudo de Arsenio Frugoni sobre a caracterização do reformador e heresiarca Arnaldo de Bréscia (1105-1155) nas fontes históricas do século XII (FRUGONI, 1954).

¹⁶ Um trabalho exemplar neste sentido é a biografia de Luís IX de França (1214-1270) escrita por Jacques Le Goff (2002).

Referências

ALLEN JR., John Allen. *Conclave. As políticas e o processo da próxima eleição papal*. (Tradução de Maria Beatriz Medina). Rio de Janeiro: Record, 2003.

ALTANER, Berthold & STUIBER, Alfred. *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. (Tradução das Monjas Benedictinas). 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1988. (Coleção Patrologia, v. 3).

BARDY, Gustave. Présentation. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Historie Ecclésiastique*. (Tradução e apresentação de Gustave Bardy). Paris: Ed. de Cerf, 1971. (Coleção “Sources Chrésiennes”, n. 55).

BENTO XVI, papa. Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a San Agustín. Madrid: Ciudad Nueva, 2008. Resenha de: CABALLERO, Juan Luis. *Scripta Theologica*. Pamplona, Universidad de Navarra, v. 41, n. 1, 2009.

BENTO XVI, papa. *Os Padres da Igreja. De Clemente de Roma a Santo Agostinho*. (Tradução de Euclides Luiz Calloni). São Paulo: Pensamento, 2010

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis, 1981.

CURTI, Carmelo. Eusébio de Cesareia. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. (Tradução de Cristina Andrade). Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002.

DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. (Tradução de Cristina Andrade). Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002.

DIAS, Juliano Alves. Bento XVI e a hermenêutica da continuidade. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá, v. 1, n. 3, 2009 (número especial com os Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e Religiosidades).

DIAS, Juliano Alves. *Sacrificium Laudis. A hermenêutica da continuidade de Bento XVI e o retorno do catolicismo tradicional (1969-2009)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

DIEHL, Charles. *Os grandes problemas da história bizantina*. (Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros; introdução de Riolando Azzi). São Paulo: Ed. das Américas, 1961.

FAGGIOLI, Massimo. Vatican II: the battle for meaning. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2012. Resenha de: CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Vaticano II: a batalha pelo significado. Uma análise de Rodrigo Coppe Caldeira. *IHU-Online*. São Leopoldo, Instituto Humanitas UNISINOS, 7 de julho de 2012. (Disponível online em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511178-vaticano-ii-a-batalha-pelo-significado-uma-analise-de-rodrigo-coppe-caldeira>. Acessado em junho de 2013).

FRUGONI, Arsenio. *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*. Roma: Istituto Storico Italiano Per Il Medio Evo, 1954. (Coleção “Studi Storici”, fasc. 8-9).

GIBBON, Edward. *The decline and fall of the roman empire*. (Introdução de Antony Lentin e Brian Norman). Hertfordshire: Wordsworth, 1998 [1776].

GINZBURG, Carlo. Lorenzo Valla e a doação de Constantino. In: *Relações de força. História, retórica, prova*. (Tradução de Jônatas Batista Neto). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GINZBURG, Carlo. *Unus testis – O extermínio dos judeus e o princípio de realidade. In: O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. (Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição. Pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. (Tradução de Enid Abreu Dobránszky). Campinas: Papirus, 1998.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. (Tradução de Carlos Nelson Coutinho). 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. (Tradução de Jacyntho Lins Brandão). Nova edição revista e aumentada. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão. Uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Vozes: Petrópolis, 1986. (Coleção “Teologia e Libertação”, t. 3; Série “Experiência de Deus e justiça”).

LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. (Tradução de Marcos de Castro). 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LEFORT, Claude. *Le travail de l’oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja. Séculos I a IV*. (Tradução de Nadyr de Salles Penteadó). 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. (Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano; supervisão editorial de Leandro Konder). São Paulo: Boitempo, 2007.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. (Tradução de Maria Beatriz B. Florenzano). Bauru: Ed. USC, 2004.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia. A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. A visão trágica do catolicismo no Brasil: *inconfirmações* de Eduardo Hoornaert. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, a. 2, n. 6, fevereiro de 2010.

QUASTEN, Johannes. *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. (Tradução e adaptação pedagógica por Carlos Etchevarne). Madri: BAC, 1962.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. (Tradução de Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão de Luiz Moreira). Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SINISCALCO, Paolo. Historiografia cristã. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. (Tradução de Cristina Andrade). Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002-1.

SINISCALCO, Paolo. Igreja e Império. DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. (Tradução de Cristina Andrade). Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002-2.

TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

ENTRE A MÍSTICA E A DOCTRINA INSTITUCIONALIZADA: EM BUSCA DA EXPERIÊNCIA DO ORIENTE

*Between Mysticism and Institutionalized Doctrine:
Searching for the Oriental Experience*

Azize Maria Yared de Medeiros¹

RESUMO: Ao investigar os caminhos da mística no ocidente, destaca-se, com clareza, a profunda influência da filosofia neoplatônica, que se faz presente até a contemporaneidade. Plotino e Proclo exerceram inegável ascendência sobre aqueles que buscavam vivenciar um encontro com o divino. Embora também os orientais tenham sofrido a mesma influência, é possível perguntar se um crescente e incontestável hiato entre misticismo monástico e o platonismo cristão se tornaram mais acentuados no ocidente. Um questionamento que surge refere-se ao aprendizado laico e à esmerada e rigorosa educação desenvolvida no ocidente. Teriam sido esses fatores os responsáveis pela racionalização das vivências religiosas nas igrejas latinas, distanciando-as da experiência e transmutando-as em doutrina e institucionalização da fé? Este trabalho busca refletir sobre a racionalidade que forjou, no ocidente, sociedades altamente técnico-científicas, e de que forma a mesma racionalidade parece não ter afetado os princípios básicos das igrejas orientais, mantendo-as mais fortemente apoiadas na experiência de Deus do que em argumentações de ordem conceitual.

PALAVRAS-CHAVE: Mística. Filosofia Neoplatônica. Racionalização. Igreja Ocidental. Igreja Oriental.

ABSTRACT: Studies show the deep influence of neoplatonic philosophies on occidental mysticism as those verified in Plotino and Proclo's ideas. This paper aims to investigate the factors that may be the causes of the rationalization of religion experiences in latin churches which seems to transform those experiences into theoretical doctrines and institutionalization of faith. Was the scientific education developed in western world one of the reasons for the differences shown by those churches? This work will also try to understand why all rational and scientific improvement in societies did not affect the basic principles of oriental churches that seemed to strongly maintain the support of God's experiences instead of emphasizing conceptual arguments.

KEYWORDS: Mysticism. Neoplatonic Philosophy. Rationalism. Occidental Church. Oriental Church.

¹ Azize Maria Yared de Medeiros, graduação em Filosofia, UFPr, Especialista em Psicologia Transpessoal, PUC/GO, Mestra em Ciências de Religião, PUC/GO, Doutoranda em Ciências da Religião, PUC/GO, Bolsista FAPEG. E-mail: azizemedeiros21@yahoo.com.br

Com a intenção de compreender algumas diferenças entre a prática religiosa das igrejas ocidentais e orientais, apoiamos nossa reflexão em pesquisa relacionada à mística. Escolhemos este fio norteador por ter concluído, através de leituras que, de algum modo, as igrejas orientais demonstram uma ênfase muito específica na experiência de Deus e, assim como suas orações, parecem ser muito mais um meio de aproximação e obtenção desta experiência do que um fim em si mesmas. Da mesma forma, a existência histórica de práticas corporais facilitadoras do encontro com Deus também representa um diferencial bastante significativo, no que se refere ao desenvolvimento da mística oriental.

Sendo mística um termo polissêmico exige, para os fins deste trabalho, uma conceituação que nos permita ter clareza do que devemos investigar no que se relaciona à busca de compreensão sobre o modo como ocorreram transformações tão singulares na institucionalização de ambas as igrejas.

De acordo com Certeau (2006), até o século XVII, o termo mística se constituía unicamente em adjetivo². O termo *mystikós*, nos diz Velasco (2004), é utilizado no Novo Testamento com o significado de mistério em três contextos: na liturgia, na interpretação da escritura e em uma determinada forma de conhecimento de Deus.

O Dicionário de Mística (2003) informa que o significado da terminação *terion* do substantivo *mysterion*, o qual na forma plural *mysteria*, designa geralmente um conjunto cultural de caráter esotérico e iniciático, como justamente o de Elêusis e outros conjuntos rituais gregos.³

O substantivo mística e o termo místico para designar as pessoas que vivem uma experiência especial só foi amplamente utilizado a partir da metade do século XVII. O trabalho de Certeau⁴ que aborda este tema enfoca os séculos XVI e XVII, exatamente porque, a partir da metade do século XVI, a mística passa a ser categorizada e nominada como experiência. Deste momento histórico em diante, surge um instrumento linguístico, nos diz Certeau, para dar lugar a uma teoria moderna: a mística.

² A palavra mística era utilizada somente como adjetivo até o século XVII. Só posteriormente tornou-se adjetivo substantivado para designar as pessoas que vivem tais experiências e substantivo para definir um fato, um campo, um saber específico. (CERTEAU, 2006).

³ Existia o culto dos Grandes Deuses na ilha de Samotrácia, designado por Heródoto também como *mysteria* e caracterizado pelo esoterismo e pela praxe ritual iniciática. Acrescenta ainda o Dicionário que “o mais antigo documento relativo aos mistérios eleusínios, o hino a Deméter, pseudo-homérico, datável de 600 a. C., ilustra outras dimensões constitutivas do fenômeno místico e oferece matéria para a definição de uma tipologia cujos aspectos e elementos essenciais podem se encontrar em outros contextos tanto gregos como de outra tradição religiosa do Oriente próximo”. (DICIONÁRIO DE MÍSTICA, 2003, p. 719).

⁴ Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVII-XVIII)*, Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

A história das religiões, monoteístas ou não, orientais ou ocidentais apresenta inúmeros relatos de experiências do encontro ou vivência com o Mistério. A mística, portanto, se constitui em uma “misteriosa” experiência vivida.

O que pode, desse modo, ser considerada uma experiência mística real é aquela em que o sujeito, nos diz Underhill⁵ (1999, p. 9) “tem a esmagadora consciência de Deus, da própria alma e da capacidade de esse eu pessoal entrar em comunhão com Ele”.

Underhill (1974) nos indica algumas características, bastante esclarecedoras da experiência, que aparecem repetidamente em diferentes relatos. Além desta “consciência” da divindade, já citada, ela acrescenta a etapa da contemplação ou iluminação, um momento da certeza da unidade, quando sujeito experimentador se sente como parte de um todo indissolúvel. Além de obter um estado de consciência da eternidade e da certeza da não-separação, o sujeito sabe ser esta uma experiência real e não mera percepção mental.

A mística apresenta uma característica muito exclusiva que William James (2004) chamou de “qualidade noética”: um determinado tipo de conhecimento adquirido de forma imediata, que não depende e não passa pelo intelecto. São, segundo o autor, revelações cheias de significado e importância. James (2004) e também Bergson (1978), depois de terem observado a conexão entre religião e mística, concluíram que nos estados místicos se encontra a origem das religiões. Embora a mística se manifeste de forma diferenciada nas várias religiões, é raro encontrar uma religião aonde não existam experiências místicas ou vivências bastante similares a elas.

Bergson (1978) afirma ser a mística o ponto mais alto de uma religião e a denomina religião aberta. Considera a religião uma cristalização da mística gerada por uma excessiva racionalidade. Para Bergson, portanto, a mística representa uma profunda e radical experiência da qual surgem todos os outros elementos da vida religiosa, discordando, assim, daqueles que defendem o contrário, de que a mística teria sua origem nas religiões.

O fato de místicos serem encontrados em todas as religiões parece apontar para a existência de uma dimensão ontológica e psicológica em todos os seres humanos. A busca desta experiência do Absoluto, portanto, se encontra na estrutura da consciência humana, uma natural abertura para a transcendência que remete à afirmação de Eliade (1992), de que o homem religioso vive uma inextinguível sede ontológica: é sedento de ser. Todo

⁵ Evelyn Underhill, pesquisadora inglesa das primeiras décadas do século XX; obra principal: *Mysticism*, primeira publicação em 1910.

ser humano, independente do gênero, em um momento ou outro da vida, tem uma experiência de profundidade em que o numinoso pode mostrar seus sinais. Muitas vezes, a mera contemplação da beleza conduz ao bem e à constatação da transcendência.

A mística, portanto, é uma experiência subjetiva de união com Deus que provoca, naqueles que a vivenciaram, profundas transformações, sendo a principal, a compreensão do próprio sentido da vida.

A descrição da experiência de Deus, bem como o incentivo e o estímulo constantes para que o sujeito busque por si só vivenciar esta experiência, é permanente nos ensinamentos dos Pais do Deserto. Estes representam as raízes do monaquismo, homens inteiramente imbuídos de Deus. Clemente de Alexandria, o criador do termo “místico” para se referir a tudo relacionado a Cristo na literatura religiosa e que exerceu grande influência sobre Orígenes, o grande mestre do cristianismo primitivo, utilizou o termo “divinização”, no sentido de o ser humano se tornar como Deus, encontrar os meios de incorporar a perfeição divina. A mensagem muito clara dos Pais do Deserto é que nada existe fora de Deus que satisfaça ou que ofereça sentido. A história do cristianismo primitivo e a própria origem das igrejas institucionalizadas encontram suas fontes originais nos relatos daqueles que experienciaram Deus, bem como de seus estudos e comentários das escrituras e revelações de fé.

1 Origens Entrelaçadas: Neoplatonismo e Cristianismo

Para compreender o inegável entrelaçamento entre neoplatonismo e cristianismo e de que forma esta influência se processou, é preciso um olhar atento para o modo como se propagou o cristianismo após a morte de Jesus e o contexto histórico, envolvendo questões políticas e sociais determinantes.

Um dos pontos essenciais para esta reflexão, e que vai repercutir de modo extraordinário no próprio desenvolvimento da mística, reside na escolha da compaixão ao invés da violência contra a opressão, feita pelos seguidores de Jesus⁶.

É importante salientar, como diz Tarnas (2002), que a religião dos judeus tinha características nacionalista e separatista, totalmente centrada no povo de Israel, algo que

⁶ Houve um rompimento com a tradição da militância que Judas Macabeu tinha inaugurado. Doutor Gamaliel, mestre de Paulo, “fica profundamente impressionado com o notável contraste entre a poderosa resistência moral à perseguição dos Apóstolos de Jesus, e a estéril militância convencional dos epígonos contemporâneos de Judas Macabeu” (TOYNBEE, 1987, p. 243).

certamente continuou prevalecendo entre os primeiros judeus cristãos. O judaísmo esperava um Messias político, nos moldes do Rei Davi que tornaria Israel soberana. “Não esperavam o Jesus apocalíptico, não-militante, explicitamente humano, sofredor e mortal” (TARNAS, 2002, p.118).

Assim como a força da primeira geração de cristãos foi ameaçada pela crucificação de seu Mestre, a ortodoxia judaica foi golpeada pela destruição, em 70 d. C., do Templo de Jerusalém⁷.

Após a queda do Templo, os seguidores de Jesus se dispersaram, gerando o esvaziamento das comunidades cristãs em Jerusalém e na Palestina rompendo, deste modo, os laços que ainda os mantinham ligados ao judaísmo.

Assim sendo, historicamente é possível reconhecer a importância de Paulo, enquanto cidadão romano de formação cultural grega, na disseminação universal do cristianismo. Paulo enfrentava acirrada oposição dentro do judaísmo ao afirmar que a liberdade e a salvação cristãs eram universais e passíveis de serem obtidas, não só pelos judeus, mas também pelos gentios sem a lei judaica. Toda a humanidade merecia e poderia adotar Jesus como o Salvador. Embora aparentemente esta polêmica pareça ser apenas de cunho doutrinário, foi causa de grandes transformações sociais e políticas que moldaram a civilização ocidental.

O crescente afastamento do judaísmo e da Palestina e a universalização dos ensinamentos de Jesus do modo anunciado por Paulo, helenizou o cristianismo. Observa-se que a universalidade do *Logos* da filosofia grega, que o tornava acessível a todos os povos de todas as nações da terra, facilitou a identificação do cristianismo com o platonismo. Deve, necessariamente, ser enfatizado que a síntese greco-judaica da palavra *Logos* feita por Fílon de Alexandria, contemporâneo de Paulo, assim como a abertura do Evangelho de João, “No princípio era o *Logos*”, deram início ao relacionamento do cristianismo com a filosofia helênica. Fílon⁸ é reconhecido por ser o primeiro filósofo a unificar o ideal contemplativo grego à fé monoteísta bíblica.

O neoplatonismo, fundamental no estudo do próprio desenvolvimento da mística, surgiu juntamente com os primórdios da teologia cristã em Alexandria. Plotino, o último

⁷A luta dos zelotes contra os romanos se manteve num ritmo crescente de violência, culminando com a captura de Jerusalém pelas tropas romanas e a destruição do Templo Judaico.

⁸Afirma McGinn (2012, p. 69-70) que “a importância de Fílon reside na fusão que ele levou a cabo entre essa forma de devoção contemplativa grega – com sua ênfase crescente na transcendência do Primeiro Princípio divino – e sua fé judaica baseada na Bíblia e nas práticas e leis de seu povo. Essa reconciliação foi alcançada não apenas ao se buscar um significado mais profundo e mais universal nas Escrituras, mas também ao se transformar a contemplação platônica em um modo mais personalista”.

grande representante da filosofia grega e Orígenes, o primeiro grande pensador da filosofia cristã, tiveram em Alexandria o mesmo professor, chamado Amônio Sacas, platonista e um personagem misterioso de quem virtualmente nada se sabe, informa Tarnas (2002). É inegável, portanto, a relação de extrema proximidade entre o platonismo e a cristandade, o que irá influenciar todo desenvolvimento posterior das igrejas cristãs. A pesquisa histórica permite a McGinn (2012) afirmar que, embora o cristianismo tenha começado entre os judeus, o seu meio era fortemente colorido pelo helenismo:

Quase desde suas origens, a nova religião expressou-se na língua grega e, conforme ela se espalhou para uma audiência mais ampla, falou cada vez mais no grego da *intelligentsia*. Esse processo fica especialmente evidente na história dos elementos místicos do pensamento patrístico grego. (MCGINN, 2012, p. 269).

Cristo foi recebido como o *Logos* encarnado, resultado da síntese da teoria da racionalidade divina inteligível do mundo com a doutrina da Palavra de Deus criador. Foi estabelecida, de imediato, uma identificação da descoberta do Cristo com a busca da verdade e do ser, numa linguagem metafísica adequada à compreensão da doutrina judaico-cristã. Os elementos platônicos, de caráter claramente espirituais, encontraram um novo significado no contexto do cristianismo, como a própria concepção de uma realidade transcendente de perfeição eterna, que aponta necessariamente para a primazia do mundo espiritual sobre o material.

A própria missão de converter proporcionou aos Pais Gregos a utilização do conhecimento e categorias oriundos da filosofia grega. É evidente que todo conhecimento recebido era submetido à luz de Cristo. O cristianismo foi desenvolvendo uma teologia sistematizada com raízes judaico-cristãs e estrutura metafísica platônica.

Para assimilar o significado da Patrística na história é preciso uma compreensão do diferencial que o neoplatonismo representou na continuidade da filosofia grega, em sua relação com o cristianismo e sua forte e direta influência na conversão de Agostinho. Alguns estudos sugerem que o neoplatonismo estaria mais ligado aos ensinamentos orais de Platão na Academia do que ao que se pode obter analisando sua produção escrita, contida nos Diálogos e na República. Sendo o neoplatonismo totalmente centrado em questões focadas no transcendente, é possível concluir que sua origem deva estar em outras fontes em Platão, pois não houve nenhum interesse dos filósofos neoplatônicos pelos tópicos de política que representam grande parte da obra escrita daquele filósofo. Há uma teoria sugerindo que a origem dos interesses neoplatônicos reside no que pode

ser chamado de “a metafísica não escrita de Platão”⁹. A partir disto pode se inferir a existência de um Platão místico, centrado em questões metafísicas.

A mística de Plotino, o principal representante do neoplatonismo, apresenta algumas características¹⁰ que podem ser claramente identificadas com os ensinamentos cristãos e dessa forma compreendida sua mútua interação. A mística plotiniana não é naturalmente experienciada por todos. Exige exercícios preparatórios e é **difícil de ser mantida**; se assemelha a um sentimento de **presença** que se faz por uma espécie de **contato**, uma visão, um retorno à unidade originária: o sujeito e o objeto. Provoca uma **transfiguração**: visão e luz se identificam e formam uma unidade. Essa união é inteiramente **amorosa** e a experiência se caracteriza como um **não-saber**. Desaparecem os limites do eu. Torna-se pura **unidade**. Sente uma profunda nostalgia: o desejo de **retorno ao Uno**. É uma experiência **indizível**.

Estes traços, embora descritos de forma diferenciada, são encontrados na maior parte dos relatos dos místicos da cristandade, mesmo entre aqueles que, cronologicamente, se encontram bastante distantes dos Pais e de Plotino. A linguagem, que se apresenta como um instrumento de conhecimento e análise da mística, oferece descrições muito semelhantes àqueles primeiros relatos e suas imbricações com o neoplatonismo. É possível verificar estas semelhanças em Mestre Eckhart, Santa Tereza De Ávila, São João da Cruz, entre outros.

Embora tenha havido sempre um incentivo à leitura dos textos e ao estudo das escrituras, a ênfase dada à experiência é determinante na história da cristandade. É evidente que não se pode conhecer Deus pelas ideias e pela inteligência. Tal assertiva, da incapacidade da inteligência vir a conhecer Deus, será amplamente defendida por James (2002), nas primeiras décadas do século XX, em suas pesquisas de psicologia.

O grande diferencial entre neoplatônicos e cristãos reside, exatamente, na abordagem dos Pais gregos sobre o Amor místico. Aquele amor introduzido por Jesus à comunidade e que trazia como essencial a compaixão, o amor direcionado não só a si mesmo, mas ao outro, o que implicava em ação – algo que será bastante vivenciado e ensinado por São Francisco. Para a cristandade, o Amor é o centro de todo o pensamento, diferentemente do neoplatonismo, que deposita seu objetivo primeiro na contemplação e

⁹ Ver a discussão sobre a oralidade em Platão na Introdução de Compreender Plotino e Proclo, Cícero Cunha Bezerra, Editora Vozes, Petrópolis, 2006.

¹⁰ Ver em Bezerra (2006) a descrição dos 10 pontos que P. Hadot resumiu como característicos da mística de Plotino.

nela se acomoda. De acordo com Bergson (1978), Plotino foi subjugado pela própria inteligibilidade helênica e não ousou transformar a contemplação em ação, tendo estabelecido o êxtase como etapa final da experiência do Absoluto.

Muitos fizeram da contemplação do Belo, atitude com certeza platônica, sua via mística. Agostinho (X, 27, 38) indubitavelmente se expressa por esta via: “Tarde vos amei, Ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei. Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos!” O bispo de Hipona foi, como afirma McGinn (2012, p. 333), “um teólogo doutrinal, e especulativo, um teórico educacional, um líder eclesiástico, fundador monástico, pregador e polemista – mas foi também um autor que deu atenção considerável ao elemento místico no cristianismo [...]”. Para esse autor, é impossível separar em Agostinho, descrições da visão contemplativa da teoria do conhecimento, pois o amor e o conhecimento estão entrelaçados em sua consciência mística. Diz Agostinho (VII, 10, 16) “Quem conhece a verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. O Amor conhece-a! Ó verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade Adorável! Vós sois o meu Deus”.

Agostinho, assim como Plotino, ensinava que (MCGINN, 2012, p. 349) “ir para dentro é ir para cima” e que o movimento “enstático” rumo ao fundo da alma levaria a uma descoberta do Deus interior que é infinitamente mais do que a alma e, portanto, a um movimento ‘extático’ além do eu. No entanto, embora toda sua sistematização fosse plotiniana, ele a usou com significados inteiramente cristãos. Para Agostinho, assim como a revelação cristã se constitui em fonte de conhecimento, também as ideias intelectuais só podem surgir na mente se estiverem iluminadas por Deus. Portanto, a experiência direta do Deus-amor se constitui em fonte de conhecimento real e verdadeira, mais importante e definitiva do que as manifestações intelectuais das Ideias platônicas.

Conforme Medeiros (2010), o ontologismo agostiniano assegura que o ser humano possui uma intuição direta de Deus, ou seja, o conhecimento deriva da iluminação divina no intelecto. Essa tese, continua Medeiros, que associa revelação cristã e tradição platônica, será retomada pelos românticos no início do século XIX, em oposição ao psicologismo cartesiano da sociedade moderna. É preciso, portanto, reconhecer a profunda e duradoura influência de Agostinho no desenvolvimento da cristandade ocidental.

2 Desdobramentos do Aristotelismo

Em meados do século XIII houve uma intensificação e predomínio das ideias aristotélicas sobre os pensadores da época. Na teoria aristotélica predominava a lógica, o empirismo e a ciência natural. Aristóteles utilizava a razão para descobrir uma ordem imanente no mundo empírico. Diferentemente de Platão, não acreditava que uma realidade de objetos claramente perceptíveis aos sentidos tivesse sua origem no mundo transcendente. Tinha firme convicção de que o universo é um todo, ordenado segundo leis constantes e imutáveis. A partir das interpretações de Tomás de Aquino, que manteve a filosofia subordinada à teologia, o aristotelismo forneceu as bases de sustentação da ciência ocidental. Esta, por sua vez, permaneceu vinculada ao campo religioso por um longo tempo.

Vale destacar, no entanto, a importância que as filosofias árabe e judaica tiveram na interpretação de Aristóteles. A fundação das primeiras universidades disseminou e tornou obrigatória a leitura das teorias aristotélicas. Os árabes há muito vinham traduzindo e disseminando os textos aristotélicos, o que representava uma ameaça ao conhecimento platônico cristianizado. A Europa, já totalmente cristianizada, exigia que seus teólogos conhecessem profundamente Aristóteles para poder adequar seus ensinamentos à fé cristã, como o fez o aquinate que estabeleceu com clareza a distinção entre o conhecimento derivado da teologia e o conhecimento derivado da ciência. Tomás de Aquino cria a possibilidade de uma teoria que complementa princípios platônicos e aristotélicos. Mas, embora Tomás de Aquino, como disse Tarnas (2002, p. 212), tenha “convertido” Aristóteles ao cristianismo, a longo prazo ele também “converteu a cristandade medieval a Aristóteles e aos valores que ele representava”.

A intelectualidade da renascença herdou parâmetros epistemológicos e ontológicos desenvolvidos no período medieval, mas já a partir do século XIV, tanto a filosofia quanto a ciência já não admitiam mais a subordinação ao discurso teológico que impunha limites inteiramente dogmáticos.

Grandes desastres e transformações sociais e econômicas aconteciam na Europa. A peste negra, fome, miséria, invasões, assassinatos, conspirações eclesiais e a decadência da própria Igreja, aliada ao surgimento de pensadores humanistas que não aceitavam a cosmovisão tradicional, contribuíram para o surgimento de uma abordagem científica e laica do mundo.

Segundo Tarnas (2002, p. 247), quatro invenções técnicas “foram fundamentais para o desenvolvimento da ciência e da visão de mundo modernas”: a bússola magnética que permitiu as grandes navegações; a pólvora, que contribuiu para o fim da ordem feudal e para a ascensão do nacionalismo; o relógio mecânico que transformou a relação do homem com a natureza, o tempo e o trabalho; e a imprensa que aumentou o aprendizado e a alfabetização, enfraquecendo o monopólio do conhecimento, antes só nas mãos do clero.

Woortmann (1997, p. 21) afirma que, neste momento, já era impossível utilizar a ciência para confirmar a fé, como teria feito a filosofia escolástica fundamentada em Aristóteles. “A secularização do ensino e, com ele, do pensamento científico alcança todos os domínios do saber [...]”.

Uma verdadeira revolução científica ocorre no século XVII, rompendo definitivamente com os mundos antigo e medieval, alicerçada em nomes como Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes, Newton, Bacon e Locke – instituíram-se as bases do pensamento científico moderno.

O cogito cartesiano “Penso logo, existo”, ao inaugurar o dualismo psicofísico, transformar a dúvida em método e priorizar o pensamento do sujeito sobre o objeto, consolida definitivamente o racionalismo. A teoria da gravitação universal e a descoberta de que homens e natureza assemelham-se a máquinas, cujos mecanismos são regidos por leis que precisam ser descobertas, proporcionou a Newton a elaboração da primeira teoria científica moderna.

O século XVIII inaugura o período das luzes que, mantendo o racionalismo cartesiano, propõe que o homem domine a natureza em vez de contemplá-la. O iluminismo principia uma época de ideias humanistas, liberais e agnósticas, preconizadas pela naturalização da moral, pela religião natural e pelo projeto pedagógico de Rousseau, que critica dogmas e redescobre o deus dos filósofos.

Kant, o grande nome deste período, busca resolver a dicotomia racionalismo-empirismo e restringe os limites da razão humana. Afirma que questões metafísicas não podem ser comprovadas e que a existência de Deus é uma questão de fé e não de conhecimento. “A verdadeira base do significado religioso era a experiência pessoal interior, não a demonstração objetiva ou crença dogmática”, conclui Tarnas (2002, p. 375).

A partir das conclusões de Kant surgem os materialistas, positivistas e idealistas. O século XIX se encontra totalmente comprometido com os rígidos critérios

estabelecidos pelo positivismo comtiano para determinação do que é científico. A ciência, fundamentada somente em fatos observáveis, provoca uma crise de veracidade na filosofia e ciências humanas.

Com o surgimento, no século XX, da fenomenologia de Husserl propondo uma epistemologia de superação dos dualismos por meio da intencionalidade da consciência, toda a teoria positivista perde sua força. Não existem dados neutros separados de uma consciência que os perceba. Assim é derrubado o princípio básico do positivismo: a objetividade da ciência. E, desta forma, torna-se possível a aceitação de pressupostos cognoscíveis não verificáveis experimentalmente. A metafísica retorna à cena e com ela todas as discussões relacionadas à epistemologia, incluindo, portanto, as questões religiosas.

3 Individualismo Exacerbado

Com a chegada ao século XX e o estabelecimento definitivo do que foi chamado modernidade, ocorreram algumas transformações bastante específicas no que se refere à religião. O cisma, desencadeado pela Reforma, já havia rompido a ordem tradicional e o espírito protestante prevalecia na metade da Europa. Porém, somente na chamada Segunda Reforma, o discurso calvinista, baseado no individualismo, no cientificismo e na modernidade econômica, provocou um afastamento definitivo das velhas tradições experienciais e comunitárias e atrelou definitivamente a questão religiosa ao que Weber (1994) denominou de “espírito do capitalismo”.

A ascese intramundana e o trabalho como vocação religiosa conduz à identificação do recebimento da Graça divina com a prosperidade e a conseqüente condenação moral da pobreza. Como a salvação se converte em assunto totalmente individual, igreja, padre e sacramentos tornam-se desnecessários.

A nova ordem econômica, que ocorre de forma paralela ao desenvolvimento do novo espírito científico, estabeleceu definitivamente o racionalismo na sociedade ocidental.

Weber (1994) enfatiza que a rígida doutrina da absoluta transcendência de Deus, a corrupção de tudo que pertence à carne, o isolamento interior do indivíduo, promoveram, no puritanismo, uma atitude negativa e de repúdio a todos os elementos sensoriais e emocionais na cultura e na religião, pois não desempenhavam nenhum papel na salvação e poderiam promover ilusões e superstições idólatras.

A racionalidade subjacente à ciência e a mecanização da sociedade geraram um mundo onde as questões metafísicas foram relegadas aos templos e a seus representantes, que passaram expressar o pensamento religioso de forma excessivamente racional. As experiências pessoais foram desestimuladas e se tornaram passíveis de interpretação dos sacerdotes que se pautavam em uma ética religiosa racionalista. Este é o resultado da fé no progresso, um compromisso com o novo e o conseqüente estabelecimento da secularização na sociedade.

Sociedades totalmente intelectualizadas e científicas geram no ser humano um esvaziamento da capacidade simbólica e a permanente sensação de insignificância metafísica, bem como uma crescente desorientação e falta de sentido.

Ernst Troeltsch¹¹ discorda das conclusões weberianas e afirma que a expressão mais evidente do individualismo religioso é a crescente recusa do modelo eclesiástico. Para Troeltsch não existe uma oposição especial à religião e às coisas religiosas, mas sim uma aversão à forma da Igreja e aos pressupostos da Igreja. O ser humano da sociedade ocidental no século XX não acredita mais que a religião possa ser exercida de forma comunitária. A própria percepção de uma acentuada racionalidade metafísica no âmbito religioso ocidental contribuiu para que os indivíduos se afastassem da igreja. Eles veem a religião como um assunto privado e procuram novos caminhos.

Os excessos da racionalidade, a acentuada secularização, a crise dos modelos eclesiásticos, a forte atração exercida pelas religiões orientais e xamânicas no movimento Nova Era, que se espalhou pelos países do Ocidente nos anos 1980 e 1990, parecem apontar para a busca de novas formas de religiosidade, envolvendo, inclusive, um retorno à mística cristã.

Conclusão

Em suas reflexões, Henry Bergson (1978) se pergunta de que forma a experiência mística acaba se transformando em religião institucionalizada, se cristaliza, se distancia de suas origens e até perde a força vital com que foi impregnada em seus encontros com Deus.

¹¹ Conforme citado por Sergio da Mata em *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, Nov. 2008.

É a esta questão que nos referimos, de forma similar, ao questionar as perceptíveis diferenças entre as religiões do oriente e ocidente. Na própria linguagem da ortodoxia, a experimentação se manifesta incorporada. As histórias dos Pais são relatos de experiências transformadoras. Não há uma excessiva preocupação com sistematização doutrinária, mas são certamente priorizadas a ascese e a reclusão como meios que proporcionam a contemplação e união com Deus. A ascese, os exercícios respiratórios dos hesicastas e a oração de Jesus não são um fim em si mesmos, mas assumem quase um aspecto “técnico” a ser ensinado para conduzir à experiência de união com Deus. Como relata o Peregrino Russo (1985, p. 56, 57):

Em seguida, consegui introduzir no meu coração a oração de Jesus e fazê-la sair no ritmo da respiração, como ensinam [...] eu inspirava o ar e o conservava no peito dizendo *Senhor Jesus Cristo*, e o soltava, dizendo: *tende piedade de mim* [...] passava assim quase o dia todo. Quando me sentia entorpecido, cansado ou inquieto, lia imediatamente na *Filocalia* [...] Ao cabo de três semanas, senti uma dor no coração, depois uma sensação agradável, um sentimento de paz e consolação. Isso me deu forças para continuar [...] Meu espírito limitado às vezes se iluminava de tal forma que eu compreendia com clareza o que antigamente nem poderia conceber. Outras vezes esse doce calor se espalhava por todo meu ser e eu sentia a presença inefável do Senhor.

O Relato ensina que a vida do homem e o que lhe dá sentido é a eterna busca da alma, o seu incessante caminhar em direção a Deus. Mesmo na obscuridade, em meio a sombras e sofrimentos, a alma se reconhece como parte do Um, daquela luz que tanto atrai e pela qual tanto anseia.

Não é de estranhar que a *Filocalia* continue sendo o livro clássico das Igrejas Orientais, pois alimenta sobremaneira o *ser* em Cristo, do modo como foi ensinado pelos monges, em trajetórias reclusas e de encontros com a população humilde, permanecendo coerentemente fiéis aos votos de despojamento material, amor e compaixão vividos e ensinados por Jesus.

Por outro lado, parece ser bastante evidente que o esforço dos escolásticos pela sistematização das verdades teológicas paralela à necessidade de tornar Aristóteles mais próximo do cristianismo, intelectualizou de forma complexa a doutrina da igreja latina ampliando o hiato entre razão e fé. Acabou por se tornar explícita e profunda a divergência entre a verdade cristã e as características da igreja institucional. Certamente, a renúncia e humildade ensinadas por Jesus eram incompatíveis com a ostentação de riquezas e poder demonstrados por Roma ao longo da história.

A lógica aristotélica e seu método voltado para o empirismo incentivaram o espírito científico. O apoio da Igreja às instituições acadêmicas colaborou para a aceleração do processo de secularização. As muitas transformações políticas e sociais

ocorridas na Europa contribuíram para que a igreja latina incorporasse uma racionalidade sustentada pela tentativa de adequar os dogmas da revelação à ciência que se desenvolvia de modo acentuado.

A lacuna criada pela racionalidade entre mística e doutrina reduziu a igreja ocidental à frieza dos dogmas. Estes, que deveriam ser reconhecidos e legitimados a partir da experiência de Deus e assim tornados reais e concretos, passam a ser, como diz Fernandes (*in* Zak, 2012, p. 15) se referindo a análise feita por Losskij, “algo exterior e abstrato”. Desse modo, a vida religiosa é apartada da simplicidade das pessoas comuns e de suas vivências e se restringe a questões teóricas, deixando de ser assunto de fé para se tornar objeto de interesse intelectual.

As verdades de fé obtidas pela iluminação e corroboradas por sutis processos intuitivos decorrentes das experiências de Deus se tornaram cada vez mais distantes das igrejas. Mesmo as apreensões intelectuais, sustentadas unicamente pela razão, receberam críticas severas, tal a força do paradigma newtoniano-cartesiano sustentado pela comprovação empírica dos fatos.

Talvez a própria necessidade de se afastar de Roma tenha proporcionado aos Orientais a pureza de suas experiências inefáveis. Ortodoxos e patrísticos só falam do que sabem e só sabem aquilo que experimentaram. Ambos falam de um Deus vivido, experimentado, visto.

Os Pais do deserto com sua humildade e reverência diante do Absoluto, assim como o encantamento e a certeza agostiniana coerentes com o sentido da vida, tornaram-se distantes e inacessíveis a uma Igreja comprometida com o progresso e a novidade.

É possível afirmar que os caminhos racionais e empiristas trilhados pela ciência em seu desenvolvimento, bem como a institucionalização do ensino sistematizado, aliado e resultante das mudanças sociais e políticas ocorridas na Europa, tenham sido o preço que o Ocidente pagou para abrir mão de seu itinerário místico.

A busca pelo transcendente que, teimosamente, continua ocorrendo em sociedades contemporâneas, multiculturais e globalizadas, demonstra grande interesse pessoal por viver uma experiência religiosa, no sentido etimológico do *religare*, de forma individualizada. Esta constatação, em meio a um extremado desenvolvimento técnico-científico traz indicações de que, talvez, seja parte estrutural da consciência humana, a busca pelo sagrado. Ao que tudo indica, os Orientais estão corretos em fundamentar sua religiosidade muito mais nas experiências e incentivo às experiências de Deus, do que em dogmas e metafísicas racionalistas.

Referências

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores).

BERGSON, H. *As duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

CERTEAU, M. *La fábula mística* (siglos XVI – XVII). Traducción de Laia Colell Aparicio. Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 2006.

DICIONÁRIO DE MÍSTICA, dirigido por L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, .2003

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience – a study in human nature*. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.

MATA, S. *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, Nov. 2008.

MCGINN, B. *As Fundações da Mística: das origens ao século*. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO. 5 ed. Tradução de Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulus, 1985.

MEDEIROS, A. *A Permanente Busca do Sagrado*, Rio de Janeiro: Deescubra, 2010.

TARNAS, R. *A Epopéia do Pensamento Ocidental – Para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. 5. ed. Tradução de Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

TOYNBEE, A. *Um Estudo da História*. Tradução de Isa Silveira Leal e Miroel Silveira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Martins Fontes, 1987.

UNDERHILL, E. *Mysticism – a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. New York: New American Library, 1974.

_____. *The essentials of mysticism and other essays*. Oxford: Oneworld Publications, 1999.

VELASCO, J. M. *A experiência cristã de Deus*. Tradução de Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2001. Coleção Mística Cristã.

_____. *Doze místicos cristãos – experiência de fé e oração*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *La experiência mística – estudio interdisciplinar*. Ávila: Editorial Trotta, 2004.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de . F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 8 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1994.

WOORTMANN, K. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

ZAK, L. *Trindade e Imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij/Lubomir Zak*; organizado por Márcio Luiz Fernandes. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.

A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE NATUREZA E PESSOA NA TEOLOGIA TRINITÁRIA ORIENTAL E OCIDENTAL, SEGUNDO PAUL EVDOKIMOV

*The contraposition between nature and person in Eastern and Western Trinitarian
theology, according to Paul Evdokimov*

Fabrcio Veliq Barbosa¹

RESUMO: O debate trinitário esteve presente nos primeiros séculos do cristianismo. Defender o cristianismo frente às acusações de triteísmo ou da negação da divindade do Filho e do Espírito Santo surge como necessidade para uma doutrina cristã mais sólida. Segundo Sesboué, os debates trinitários prosseguiram-se no Oriente até o final do séc. V, enquanto que a discussão sobre os termos do dogma trinitário se estende na teologia ocidental por mais tempo, a partir de Agostinho, até Tomás de Aquino. Ao longo da história, diversos foram os autores que procuraram fazer uma síntese do pensamento trinitário oriental. Dentre esses autores, encontra-se Paul Evdokimov e John Meyendorff. Ambos, dentre suas obras, reservaram um tempo para expor o processo de formulação do dogma da Trindade no pensamento ortodoxo. Esta comunicação tem o intuito de expor, em linhas gerais, a contraposição entre os conceitos de natureza e pessoa na teologia trinitária oriental e ocidental, segundo o pensamento de Paul Evdokimov.

PALAVRAS-CHAVES: Trindade, Pessoa, Natureza, Oriente.

ABSTRACT: The Trinitarian debate was present in the first centuries of Christianity. Defend Christianity in the face of accusations of tritheism or denial of the divinity of the Son and of the Holy Spirit as the need arises for a more solid Christian doctrine. According Sesboué the Trinitarian debates continued in the East until the end of the century. V, while the discussion of the terms of the Trinitarian dogma in Western theology extend longer, from Augustine to Thomas Aquinas. Throughout history, many were the authors who attempted to make a synthesis of Eastern trinitarian thinking. Among these authors, is Paul Evdokimov and John Meyendorff. Both among his works, took the time to explain the process of formulation of the dogma of the Trinity in the orthodox thinking. This communication aims to expose, in general, the opposition between the concepts of nature and people in Eastern and Western Trinitarian theology, according to the thought of Paul Evdokimov.

KEYWORDS: Trinity, Person, Nature, East.

¹Formado em Matemática pela Universidade Federal de Minas Gerais, pós-graduado em Matemática pela Faculdade Integrada de Jacarepaguá e mestrando em teologia pela FAJE. E-mail: fveliq@gmail.com

Diversas foram as tentativas de explicar os conceitos de Trindade na história do cristianismo. Seguindo a história, teremos diversas formulações, desde os primeiros padres, passando por Agostinho, Tomás, John Meyendorff, dentre outros diversos que poderíamos citar. Afirmar que Deus é, ao mesmo tempo, uno e trino foi, durante boa parte do século IV, juntamente com a questão cristológica e ariana, uma das maiores dificuldades na formulação desse dogma cristão.

A teologia oriental é uma teologia muito rica em seus conceitos e em sua forma de abordar alguns temas. Esse artigo pretende mostrar contraposição entre os conceitos de natureza e pessoa na teologia trinitária oriental e ocidental, segundo o pensamento de Paul Evdokimov.

1 Aspectos da teologia oriental

No pensamento oriental prevalece a dimensão apofática da teologia, ou seja, segundo a definição de Evdokimov, “a teologia é a negação de toda definição humana”². Dessa forma, não existe nome capaz de O exprimir de forma adequada, podendo somente falar aquilo que Deus não é e nunca aquilo que Ele é. Não podemos, com essa definição, reduzir o pensamento de Evdokimov a somente essa visão de teologia, pois na verdade ele diz que a tônica da teologia oriental é apofática desde que ela não se desligue de sua base que é a catafática. Meyendorff, em seu livro *La teologia Bizantina*, nos dá uma boa visão do que seria a teologia catafática, mostrando-nos a premissa dessa teologia que diz que só podemos conhecer de Deus aquilo que Dele é revelado. Uma vez que Ele sempre se revela como Pai, Filho e Espírito, esse fato não pode ser deduzido de nenhum princípio ou de forma racional³.

A teologia oriental sempre deu ênfase à monarquia do Pai. Tudo procede do Pai e está em estreita relação com o Ele. Dessa forma, as relações da Trindade se manifestam de acordo com as propriedades pessoais de cada um e são essas propriedades que distinguem o Pai como não gerado e fonte de todas as coisas, o Filho como gerado, e o Espírito na qualidade de espirado. O Pai é eternamente Pai, o Filho é co-existente ao Pai e o Espírito procede do Pai assim como o Filho. Essas características de não gerado, gerador e espirador permanecem no campo apofático na perspectiva oriental, cabendo ao homem simplesmente contemplar o mistério divino.

² EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996, p. 22

³ MEYENDORFF, John. *La Teologia Bizantina*. Casa Editrice Marietti. Casale Monferrato: 1984, p. 220.

2 A Trindade no pensamento oriental segundo Paul Evdokimov

A ideia de Máximo, o Confessor de que Deus é mônada e tríade resume bem a teologia dos primeiros padres gregos, sob os quais o Oriente tem suas bases. No pensamento oriental, todas as pessoas da Trindade são iguais em dignidades e substancia, diversificando-se pelas relações que estabelecem entre si. Segundo, Evdokimov, “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”⁴.

No pensamento de Evdokimov, os atributos da natureza comum, tais como sabedoria, amor, verdade, etc pertencem a todos, sem nenhuma distinção. Já a Pessoa, na relação única, é evocada em relação ao Pai. Interessante percebermos que no pensamento de nosso teólogo, falar da relação das pessoas da Trindade com o Pai se dá da forma que falamos por limitação de nossa linguagem, uma vez que, nas palavras de Meyendorff,

O ser de Deus e conseqüentemente o significado ultimo da relação hipostática era considerado absolutamente aquém da compreensão, definição ou demonstração. A noção do ser de Deus, a um tempo unidade e trindade, era uma revelação que explicava esta incompreensibilidade, pois nenhuma realidade acessível à mente pode ser ao mesmo tempo um e três⁵.

Evdokimov, dessa forma, frisa o caráter apofático da perspectiva oriental de ver as relações dentro da Trindade. Contudo, no pensamento do teólogo, as relações não são somente estabelecidas entre as pessoas da Trindade, mas entre si mesmas. As designações existentes realçam a diversidade hipostática, não diferenciando, assim, a natureza em pessoas, antes com uma função de exprimir a diversidade do Deus que é uno e trino.

No pensamento Oriental, a teologia trinitária é sempre ternária, ou seja, em tudo que uma pessoa está, as outras estão também. Assim, o Pai, ao gerar o Filho, o Espírito Santo está nessa geração, a processão do Espírito Santo se dá sempre pelo Pai, mas o Filho se faz presente, e o Filho e o Espírito estão em relação direta com o Pai. As relações entre Pai, Filho e Espírito sempre são ativas e são incompreensíveis para nós.

Dessa forma, para Evdokimov a Trindade não deve ser denotada como uma teogonia, mas, sim, de um dado primordial da existência divina, não sendo obra de uma vontade hipostática, nem por uma necessidade de natureza. Segundo nosso teólogo

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,

⁴ EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996, p. 38

⁵ MEYENDORFF, John. *La Teologia Bizantina*. Casa Editrice Marietti. Casale Monferrato: 1984, p. 224

em compensação a processão das Hipóstases divinas é um ato do Ser divino, do Existente absoluto, para além de qualquer dialética hegeliana.⁶

3 O conceito de pessoa e natureza no pensamento de Paul Evdokimov

Segundo nosso teólogo, a consciência dogmática da Igreja sempre defendeu o dogma trinitário contra as tendências naturais da razão, oscilantes entre o um (sabelianismo) e o múltiplo (Ário). Essa necessidade de suprimir o unitarismo monoteísta e o triteísmo politeísta foi vista de forma diferente pelo Ocidente e o Oriente. O Ocidente começa da natureza em si e vai até a Pessoa, enquanto o Oriente começa da Pessoa para, depois, encontrar a natureza.

O pensamento oriental vê no pensamento ocidental um perigo, pois nesse tipo de pensamento, segundo nosso autor, as relações de origem identificam-se com a Hipóstase e as exprimem totalmente, ou seja, são as relações internas da essência que a diversificam. Para os orientais, o princípio de unidade não é a natureza, mas o Pai. É Ele quem estabelece as relações de origem em relação a Ele mesmo, sendo a única Fonte de qualquer relação. A unidade trinitária está em reconhecer o Pai como fonte das Hipóstases que recebem Dele sua natureza. Assim, é por se referir ao Pai que elas significam, ao mesmo tempo, a unidade e a diversidade.

A natureza, no pensamento da teologia oriental, é um conteúdo da pessoa. Dessa forma, “cada Hipóstase é a maneira pessoal de se apropriar a mesma natureza e, por conseguinte, cada Hipóstase na sua realidade única ultrapassa as simples relações de origem.”⁷ É o Pai que distingue as Hipóstases em um movimento eterno de amor. Nesse movimento, o Filho e o Espírito são inseparáveis na ação manifestadora do Pai.

Dessa forma, no pensamento oriental, o melhor esquema para expressar a triadologia, segundo Evdokimov é o proposto por Serge Boulgakov, de um triângulo inscrito em um círculo, em que o movimento é circular, que parte do Pai e retorna para Ele, sendo o Pai a fonte da Verdade, o Filho o princípio da revelação da Verdade do Pai e o Espírito Santo o princípio da sua manifestação dinâmica e vivificante, a Vida da Verdade. Assim, toda relação intradivina é sempre tripla e uma relação de interdependência e de condição eterna do Amor divino.

⁶ EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996, p. 41

⁷ EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996, p. 43

Conclusão

Em nosso percurso mostramos como se dá a diferença entre o conceito de pessoa e natureza no pensamento de Evdokimov e como nosso teólogo mostra essa diferença bem marcante para a explicitação do dogma Trinitário nas teologias ocidentais e orientais. Evdokimov, como já sabemos, segue a linha do pensamento grego, que considera a natureza como conteúdo da pessoa e não como essência que é subdividida em três pessoas. As duas formas de ver a Trindade, ora como uma natureza que se divide em três Pessoas, ora como três Pessoas que formam uma só natureza, trazem questões a serem levantadas: à primeira, cabe o interrogar se a Monarquia não favorece o subordinacionismo, enquanto que a segunda forma parece suprimir a ideia de Pessoa. Ambas as escolas possuem suas explicações para manter o dogma trinitário e defendê-lo frente às diversas correntes filosóficas existentes em seu período de formação. Dado o tamanho da comunicação não poderemos discorrer sobre essas justificativas que muito agregariam a essa discussão.

Referências

EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996, 112 p.

MEYENDORFF, John. *La Teologia Bizantina*. Casa Editrice Marietti. Casale Monferrato: 1984, 297 p.

A TRÍPLICE BELEZA EM PAUL EVDOKIMOV: SOFIÂNICA, DESFIGURADA, TRANSFIGURADA

The threefold beauty in Paul Evdokimov: sophianic, disfigured, transfigured

Getúlio Antônio Bertelli¹

RESUMO: A presente proposta ao GT 4 do I Simpósio Nacional de Teologia Oriental em Curitiba, trata da teologia da beleza de Paul Evdokimov (1910-1970). A **primeira** beleza é a *sofiânica*, genesiaca, edênica ou paradisiaca. Evdokimov apresenta a dimensão bíblica e patrística da beleza, presente já nas primeiras páginas do Gênesis, quando Deus viu que sua criação era “bela” (“*Kalós*”). Deus, conforme São Gregório de Nissa, é o compositor e intérprete da grande sinfonia dos seis dias, o *Hexaemeron*. O ser humano foi criado conforme o modelo da Beleza Divina pelo Espírito da Beleza, que como Iconógrafo Divino, imprimiu o ícone do Filho em nós. É na liturgia que se dá essa aproximação. O projeto inicial do Criador, ao colocá-lo no Jardim do Eden foi o de cultivar o jardim e cultuar o Criador, num cosmos feito um santuário. Conforme a antropologia patrística, o ser humano é *homo liturgicus*, homem do trisagion, microcosmo e microtheos. A **segunda** beleza é paradoxal: a do Desfigurado que desceu até à raiz da vergonha em seu “louco amor” (“*manikós eros*”) pelos humanos. A **terceira** beleza a do Emanuel, Deus conosco, representada pela iconografia cristã: Pantocrator, Anunciação, Natividade, Batismo, Epifania, Transfiguração, Descida ao Hades, Theotokos, etc.

PALAVRAS-CHAVES: Paul Evdokimov; teologia da beleza; Igreja Indivisa.

1 Paul Evdokimov: “Cantor do Espírito Santo”

Teólogo ortodoxo russo ligado ao patriarcado de Constantinopla. Leigo casado, pai de Michel Evdokimov, (este sim padre ortodoxo e também um escritor fecundo). Paul cursou teologia em Moscou. Migrou ao Ocidente, na diáspora da Igreja Ortodoxa, instalando-se em

¹ Getúlio Antonio Bertelli é doutor em teologia pela PUC-Rio; é pós doutor em ciências da religião pela PUC-SP. No momento prepara-se para a livre docência em teologia na PUC-SP. Desde 1993 até o presente é professor na UNESPAR, campus FAFIPAR em Paranaguá, com extensão em Matinhos, no litoral paranaense.

Paris. Lecionou teologia patrística na Faculdade Ortodoxa de Teologia São Sérgio, com ênfase na antropologia cristológica.

Evdokimov foi convidado a participar no Concílio Vaticano II como observador. Ali influenciou os bispos conciliares no resgate da pneumatologia e da teologia trinitária, até então pouco desenvolvidas. Ele mostrou ao Ocidente as riquezas da Igreja Indivisa, com saudade e esperança de uma volta ecumênica a ela, unindo a ênfase litúrgica da Ortodoxia, a ênfase ética do protestantismo, e a Tradição da Igreja católica.

Em sua obra intitulada *A Arte do Ícone: teologia da beleza*, o nosso autor comenta a iconografia cristã do Primeiro milênio, patrimônio comum de todos os cristãos. Descreve os principais ícones correspondentes a cada festa litúrgica. Todas as suas obras são cheias de referências litúrgicas: orações, hinos, serviço divino. Realça que o ícone não é um ídolo, mas é justificado pela própria encarnação do Verbo, que se revela, se deixa representar em cores, formas, figuras. Enquanto o ídolo é um fim em si mesmo, o ícone é um meio, apontando para o Transcendente, uma janela aberta ao Invisível.

Evdokimov busca insistentemente depurar imagens de Deus deturpadas, caricaturizadas, que o apresentam como terrorista, castrador, punidor. Ao contrário, na esteira de Dionísio Areopagita, afirma que a Beleza é um dos nomes de Deus, talvez o mais desconhecido, e que ele busca resgatar. Beleza de Deus, do cosmos e do ser humano. A propósito, São Gregório de Nissa afirma: “Tu ficaste belo perto da minha luz; tua proximidade atraía sobre ti a participação da Minha beleza” (EVDOKIMOV, 1973, p. 59).

2 Beleza: “*Esplendor da verdade*” (EVDOKIMOV, 1972, p. 11)

Evdokimov define a beleza na esteira de Platão, como sendo “*o esplendor da verdade*”. Para que a beleza possa se manifestar, é necessário que haja algo (*ser*) no coração do artista, que quer ser exteriorizado: uma *verdade* existencial, que dá sentido à sua vida e ele quer comunicar mediante sons ou cores, ou figuras: “*Pulchritudo est splendor veritatis, species boni*” (GARDINI, 1942, p. 91).

A beleza assim entendida tem a ver com a contemplação (gratuidade, festa, celebração, brincadeira, *ludus*, jogo, dança, riso, humor) e não com a ação (trabalho produtivo, atividades visando o sucesso e a eficiência profissional). Ao *Deus Ludens*, que brincou com a Sua fantasia ao criar o mundo (Provérbios 8, 30-31), corresponde o *Homo*

Ludens. Este se alegra em estar diante de Deus na liturgia como serviço divino. fruindo de seu Ser, Sua Verdade, Sua Bondade e Beleza fascinante e tremenda. O correspondente hebraico da beleza divina é *kabod, doxa, Glória* (Ex 3, 14; Isaías 6).

Mas o nosso autor reconhece também a ambiguidade da beleza: ela pode refletir o ideal da Madona ou de Sodoma. “A face diurna da beleza explode de luz e seu rosto noturno esconde os charmes da perdição... o lado subterrâneo do homem, seu caos moral, seu aspecto irracional... Só Deus se veste naturalmente da beleza e só o santo brilha naturalmente” (EVDOKIMOV, P. 2011, p. 51).

2.1 O perigo da beleza física

A beleza abre a dimensão de profundidade da vida e nos devolve a festa paradisíaca. Ela quebra a monotonia do cotidiano. Mas pode ser prostituída por apelar às fontes noturnas do ser. Na magia noturna do mundo decaído, a beleza pode se tornar um impulso para a morte ou à loucura (CLÉMENT, O. 1972, p. 174).

Para os Pais latinos do Ocidente, os modelos de beleza física, tirados da inspiração bíblica, são: José do Egito e a casta Susana. A beleza física do Patriarca José mostra os perigos da beleza, tanto para ele mesmo quanto para os outros: O da satisfação imediata, que não quer deixar passar a ocasião que se apresenta de colher a flor da juventude antes que ela murche. José não abusou de seu charme físico, e isto veio acrescentar sua beleza espiritual.

Ora, a beleza física e corporal é aparente, enganosa e fugaz. Não é a perfeição anatômica e plástica de um corpo torneado que torna bela a alma. Para os Santos Padres, é preciso educar o olhar para a verdadeira beleza. Pois o outro é antes de tudo exterioridade. É pelo olhar que o percebemos. A mulher de Putifar não tinha um olhar transfigurado para ver a beleza espiritual. Ela só via as aparências, incapaz de ver a *verdade* das coisas. Ela não amava José, mas a si mesma, as imagens ideais que a possuíam. Seu amor não era verdadeiro, porque seu coração estava cheio de veneno e mentira (COURTRAY, R. 2008, p. 40ss).

O mundo atual carece de beleza, gratuidade e celebração festiva, pois está mais empenhado na busca da eficácia, produtividade, consumo. Conhece a diversão no sentido de Pascal, como um desvio do essencial, levando ao vazio e falta de sentido. Tem horror ao silêncio e à solidão, pois neles as pessoas “sentem o seu nada, seu abandono, sua

insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio... o tédio, melancolia, tristeza, angústia, ressentimento, desespero” (PASCAL, B. 1948, p. 100).

3 Encontrar Deus através da tríplice experiência da beleza

Evdokimov encontra na revelação bíblica uma tríplice beleza (CLÉMENT, O. 1972, p. 188-191): A primeira beleza: a do Pai, luz de beleza. É a edênica, paradisíaca, genesíaca; a segunda beleza é a da cruz do Desfigurado, Ensanguentado e Humilhado: a secreta beleza do Homem das dores. A terceira beleza é a do Emanuel, Deus conosco, no Espírito da Beleza. Os ícones representam esta terceira beleza, em uma teologia visual. Eles mostram aquilo a que nós e o cosmos somos destinados: *theosis* do humano e a santificação da matéria.

São Gregório de Nissa afirma que Deus Pai é o grande compositor e intérprete da grande sinfonia do universo. A obra da criação em seis dias, chamada em grego de *Hexaemeron* é esta sinfonia do Criador Poeta, que tirou o mundo do nada. Nele não há noite, apenas luz pura. A noite foi criada com a queda de Adão, e seduz com sua magia noturna. O primeiro dia da criação é Alfa, à espera do ponto Omega, o oitavo dia do “acorde final”. O domingo é metáfora deste Oitavo Dia. E a liturgia pascal proíbe ajoelhar-se, pois é em pé que devemos esperar a parusia de Cristo (EVDOKIMOV, P. 2008, p. 47).

Os Santos Padres chamam Cristo de ‘Arte do Pai’. É um mendigo do nosso amor, esperando à porta da alma, sem jamais forçar (CLÉMENT, O., 1972, p. 46). Chamam o Espírito Santo de “Espírito da Beleza”, doutor da Igreja, que nos inspira a reinventar a vida com a arte da santidade. A criação é obra desse Espírito da Beleza, que nos comunica o esplendor da santidade.

Com a luz incriada, o Iconógrafo Divino imprime o ícone da Trindade em nós. Por isso a Trindade Criadora deixou impressas em nossa alma as suas marcas: a inteligência ao Pai, a vontade (desejo, amor) ao Filho, e a memória ao Espírito. Sua obra é uma poesia sem palavra. O próprio do Espírito é criar vida e luz (Deus=luz). Ele transforma em luz aqueles a quem ilumina. Quem se aproxima da luz divina torna-se belo.

O mundo é uma leitura da Poesia divina. É uma imensa liturgia e dança. Gravita ao redor do centro divino, que exerce atração. Para Evdokimov, o ocidente considera o mundo real, e Deus duvidoso, ao passo que o Oriente considera o mundo hipotético, e Deus o único

real. O mundo possui uma dimensão edênica, feita de luz, calor e perfume (EVDOKIMOV, P. 1973, p. 131-132).

3.1 A primeira beleza: Edênica, paradisíaca, genesíaca ou sofiânica

A teologia, a liturgia e a espiritualidade orientais partem das duas primeiras páginas do Gênesis (1-2). Depois de criar cada um dos dias, Deus concluía dizendo que era “*kalós*” (belo) e não “*agathós*” (bom). Temos aí os fundamentos de uma teologia da beleza. “Tirando o mundo do nada, o Criador Poeta Divino, compõe sua ‘sinfonia em seis dias... O Espírito da Beleza... ‘dedo de Deus’, Iconógrafo Divino, traça o Ícone do Ser com a Luz incriada” (EVDOKIMOV, p. 1972, p. 11-12).

Conforme a antropologia dos Santos padres, o ser humano é um ícone de Deus. Ele é uma “composição musical, um hino maravilhosamente feito... Cantor da glória de Deus” (EVDOKIMOV, 1973, p. 122). É criado segundo o Arquétipo divino da beleza. Torna-se belo à medida em que se aproxima de seu Modelo. Deus espera dele uma resposta de amor.

Mas pode se tornar um idólatra de si mesmo. Este é o mistério da vontade pervertida, revoltada e arbitrária. É o “*mysterium iniquitatis, dementiae*”. Ele se separa da Fonte da vida e se volta rumo ao nada de onde proveio, e vira escravo da morte em vida, indo contra a sede de eternidade. Vive num mundo desintegrado, cujo símbolo é a desintegração do átomo hoje. Perdeu a unidade sinfônica com o cosmo, presente no dinamismo eucarístico da natureza (CLÉMENT, O. 1972, p. 153ss).

No paraíso foi nos dada a “forma formosa”. A criação participando da beleza e bondade do seu Criador. Foi ordenada conforme o princípio de toda ordem, o *Logos*, ordenador da realidade. A Sofia, personalizada (Prov 8, 30-31) foi a arquiteta e a Criança brincando diante de Deus antes da criação do mundo. O Criador, porém, se escondeu na obra manifesta.

No paraíso o ser humano se nutria da árvore da vida. Mas depois da queda ela virou potencialidade, esperando o mistério eucarístico, onde voltou a nutrir para a eternidade. Com a Natividade, o anjo com portador da espada flamejante, impedindo a volta ao paraíso, afasta-se. Estava aberta de novo a volta ao Paraíso (EVDOKIMOV, P., 2008, p. 46).

Nós a vislumbramos na criança dormindo, na beleza da juventude, que é dada como graça e atração. Esta pode ser interiorizada. A secreta e inacessível beleza da pessoa humana

se oculta ao perverso. Ele multiplica os objetos de sua busca, e acaba percebendo que todos são iguais. Só o casto é capaz de perceber a verdadeira beleza do corpo, que não é objeto, mas rosto e presença. O homem espiritual se torna todo rosto, e seu rosto se torna olhar. Não objetiva o outro, catalogando, classificando e esquecendo-o (CLÉMENT, O., 1972, p. 64-67).

3.2 A segunda beleza: A Desfigurada

Aqui se insere a quenesa do Cristo, no dilaceramento do Servo Sofredor. Ele sofre até o fim dos tempos o sofrimento de cada criatura. Sua morte e ressurreição não tem nada de jurídico, nem de penitencial. Seria uma solução simplista, que “à margem do mistério de Deus, construiu um código jurídico” (EVDOKIMOV, P. 2008, p. 54).

A Igreja guarda viva a memória e o silêncio do Crucificado, que é o Desfigurado e o Transfigurado. Não nos oferece uma vida de prosperidade, mas a filiação divina. Ele mesmo se torna vulnerável e frágil, abdicando de sua onipotência. “Compartilha com o ser humano o pão do sofrimento, querendo compartilhar com ele também o vinho da alegria... Mas esta ‘fraqueza divina é o cume da onipotência que faz surgir não um reflexo passivo, marionete submisso, mas uma ‘nova criatura’” (AFD 146).

Cristo traz em si os estigmas da cruz, o Amor crucificado. Com ele, “todo batizado também traz os estigmas dos cuidados sacerdotais do Cristo-Sacerdote, de sua angústia apostólica pelo destino dos que estão nos infernos... Os apóstolos e doutores descem aos infernos depois da morte, para lá anunciar a salvação e dar o batismo aos que o pedem” (EVDOKIMOV, p., 2008, p. 63). Não descem lá como turistas, a exemplo de Dante.

3.2.1 “O louco amor de Deus por nós” (EVDOKIMOV, P., 1973, p. 30)

Foi Nicolas Cabasilas, em sua obra *La Vie en Christ*, quem cunhou essa expressão: “O amor louco (“*manikós eros*”) de Deus por nós. Vale a pena citar esta tão famosa expressão, pois influenciou toda a piedade russa ortodoxa, bem como inúmeros teólogos. Entre outros, Paul Evdokimov, que transformou essa expressão no título de uma obra maravilhosa, pequena súplica da fé cristã dirigida a leigos e teólogos (*L’amour fou de Dieu*).

Profundamente devedor desta obra cabasiliana, Evdokimov afirma: “Não na sua onipotência formal, mas em Seu Amor que renuncia livremente à onipotência e é sob a forma de fraqueza que ele apareceu a Nicolas Cabasilas como ‘*amor louco de Deus pelo humano*’” (EVDOKIMOV, P. 1973, p. 35-36).

Trata-se de uma “ternura tão grande, que faz (Deus) sair de si mesmo... O amor pelos homens esvaziou Deus... que desce a buscar (o amado). Estando próximo ele declara sua paixão e reclama a mesma coisa em troca; rejeitado não se retira; ultrajado não se irrita; expulso se assenta à porta; ele faz tudo para mostrar que o ama; suporta os sofrimentos que lhe infligem e morre” (CABASILAS, N., 2009, p. 49).

Ele se pergunta: “Que beleza um amor tão *louco (manikos, fou)*, que em nome deste amor, vem a ser ferido por aquele mesmo que ele ama, não somente o suporta e preserva seu amor pelo ingrato...?” (CABASILAS, N., 2009, p. 53).

Não será esta a resposta da fé cristã ao sofrimento e ao mal? É verdade que o sofrimento continua sendo escândalo e obstáculo a crer na bondade de Deus. A filantropia divina não destrói o sofrimento, mas o assume em sua fraqueza invencível. Companheiro de exílio, solitário e abandonado, estrangeiro desconhecido entre os homens. Deus se torna um mendigo do amor humano. Bate à porta do coração, sem arrombar. Convida e apela respeitando a liberdade.

No Desfigurado, Deus aceita ser rejeitado e banido da sua criação. Mas se coloca ao lado dos sofredores. “Deus se deixa livremente assassinar para oferecer aos assassinos o perdão e a ressurreição” (EVDOKIMOV, P., 1973, p. 33). Ele chega ao extremo de se torna um mendigo de amor, batendo à nossa porta. Sua voz é silenciosa, exerce leve pressão. Não dá ordens, mas faz apelos.

Cristo assumiu como ninguém o silêncio de Deus na cruz: “*Eli, Eli...*” Não se trata da teoria jurídica da satisfação, atribuída a Anselmo de Cantuária, em que a morte do Filho deve acalmar um Deus irado. É esta teoria que gera uma religião do castigo, com o moralismo, o medo do inferno.

A descida de Cristo aos infernos na noite da solidão humana é a melhor resposta ao ateísmo atual. Não pede de nós nem moralismo, nem virtudes, mas apenas confiança e amor do fundo mesmo deste inferno (EVDOKIMOV, P., 1973, p. 34-35).

3.2.2 Os Apaixonados loucos de Jesus: “Insânia Evangélica” (BIANCHI, E. 2013, p. 1).

Em correspondência ao amor louco de Deus por nós, existem os loucos apaixonados por Cristo (Bento José Labre, Loyola). Para desmascarar a pretensa sabedoria do mundo, descem à raiz da vergonha (EVDOKIMOV, P., 1972, p. 20). É uma das formas mais sublimes de santidade. Vivem como os marginais na periferia, com pessoas de má fama, provocando o desprezo dos fariseus e moralistas.

Em resposta ao amor louco de Deus, muitos cristãos procuraram viver a loucura da cruz. São apaixonados pela existência de Deus. Causam escândalo nos moralistas e bem pensantes. Seu humor é capaz de vencer o tédio do mundo. Opõem-se ao triunfalismo do império eclesial constantiniano.

Os loucos por Cristo viveram na não normalidade, no excesso, tanto na Igreja do Oriente quanto do Ocidente. No Oriente temos os *startzi*. Despojados de todo atributo de poder, orientavam espiritualmente o povo. No Ocidente: Francisco de Assis, “*pazzus in Christo, simplex et idiota*”. “Senhor tornai-me louco”; Inácio de Loyola, que chamava sua Ordem de sociedade de todos e professantes da tolice”; Bento José Labre, que Merton tanto admirava e queria seguir).

Esta insânia evangélica é uma das mais sublimes formas de santidade. Muitos monges viveram como loucos aos olhos dos contemporâneos, ao longo da história do monaquismo. A loucura por amor a Cristo levava-os a renunciar às comodidades e aos bens da vida terrena, às vantagens da vida social. Assumiam a aparência de loucos. (São Basílio de Moscou, protestando contra a crueldade de Ivan o Terrível, e consolando os desprezados. A cultura russa foi moldada por essa forma de santidade dos loucos por Cristo.

Eles se auto-denominavam idiotas, cheios de um amor louco pelo Crucificado e Desprezado. Seu comportamento era extravagante. Misturavam-se aos marginais, ficavam nus. Preferiam as periferias ao invés de as igrejas cheias de pessoas hipócritas e formalistas. Eram a imagem do Crucificado, vagabundos, esquecidos de si próprios, desprezados pelas pessoas comuns. Sua atitude confundia uma Igreja bem instalada e identificada com os poderes do Ocidente. Só essa loucura da cruz é capaz de abrir os caminhos imprevisíveis de Deus (EVDOKIMOV, P., 2008, p. 53).

3.3 A terceira beleza: A Transfigurada:

A terceira beleza é a de Deus conosco e de nós em Deus, através do Espírito da Beleza. Para Evdokimov, esta beleza acontece na arte do ícone, que não é decoração, nem mera ilustração, mas meio de se conhecer e se unir a Deus.

A Encarnação (“*Enanthropesis*”) possibilita a santificação da matéria, que se torna transparente para revelar o Divino. Dela é feito o ícone, a terceira beleza. Ele nos transmite “a arte de se maravilhar, porque o Inacessível vem a nós para nos alcançar através de todos os semblantes e de toda a beleza do mundo” (CLÉMENT, O., 1972, p. 197).

3.3.1 A arte transfigurada do ícone: Revelação da beleza de Deus

O ícone transforma em Igreja doméstica qualquer casa, por mais simples que seja. Também transforma a vida do fiel em uma liturgia interiorizada e contínua. “O visitante ao entrar se inclina diante do ícone, recolhe-se sob o olhar de Deus, e em seguida saúda o chefe da casa” (EVDOKIMOV, P., 2008, p. 114). Saúda primeiro a Deus como o verdadeiro dono da casa, e só depois aquele que nela mora.

Conforme a visão dos Santos Padres, o ícone revela a deificação do ser humano e a humanização de Deus. Para São Gregório de Nissa, o homem é a face humana de Deus” São Macário fala num íntimo parentesco entre ambos. Só em Deus, a vida da alma, desabrocha o espírito humano (EVDOKIMOV, P. 1973, p. 111).

Os ícones permitem contemplar o mistério de Deus, não em si mesmo, mas em seu rosto salvador voltado para o mundo (EVDOKIMOV, P. 2011, P. 11). Eles só são legitimados graças à “*Enanthropesis*”. A encarnação não se deve à Queda original, mas ao desejo de Deus de ter companheiros e companheiras participando da vida divina: “Deus se fez homem para que o homem se tornasse Deus”, afirma Santo Irineu de Lião (EVDOKIMOV, P., 2011, p. 9). Isto permite a *theosis* e a imersão na luz divina, enchendo o ser humano de uma resposta triunfante feita de alegria.

Ao mesmo tempo, os ícones permitem contemplar o mistério do ser humano. Inclusive a morte, que liturgicamente é dormição, como se vê nos ícones da Virgem Maria. A morte é passagem-Páscoa.

Os ícones são feitos de luz, perspectiva e rosto. A luz vem desde dentro, de um foco interior ensolarado, e não desde um foco exterior. A perspectiva nos apresenta o espaço deificado. As flores e formas são estilizadas, reduzidas às suas estruturas espirituais. O rosto humano nunca aparece de perfil, mas sempre de frente. “O homem santificado torna-se todo ele olhar... e fronte dilatada” (CLÉMENT, O., 1972, p. 194).

É o rosto pacificado e iluminado pelo Espírito. Os olhos são imensos, unindo ternura e vigor. A boca sempre fechada, mostrando o silêncio contemplativo dos ícones. O ouvido destapado indica a atitude de escuta obediente à Palavra de Deus. A natureza aparece estilizada e reduzida a seus traços essenciais: animais, plantas, terra e rochas.

Esta terceira forma da beleza nos leva a “maravilhar-nos pelo fato de que o Inacessível vem até nós para nos alcançar através de todos os rostos e de toda a beleza do mundo... e a reinventar a vida no Espírito Santo”. (CLÉMENT, O., 1972, p. 196).

3.3.2 Estética da solidariedade: A liturgia depois da liturgia

Ao falar de beleza, corremos o risco de cair num esteticismo narcisista, uma fruição sentimental. Não é esta a intenção de Evdokimov, ao incluir a beleza do Desfigurado, no dilaceramento do Servo Sofredor e a sua quenose como condição para a *theosis* e transfiguração. Ele sofre por tudo, por nada e por Deus.

A mesma estética da solidariedade e da compaixão, que vemos na disponibilidade de Abraão, encontramos também no mundo de hoje, retratada nos dois exemplos a seguir:

O primeiro é na localidade de La Patrona (alusão à Padroeira do México, Nossa Senhora de Guadalupe), pequeno vilarejo na província de Vera Cruz, no México. Há mais de uma década, um grupo de mulheres pobres, movidas por sua fé, cozinha e distribui diariamente alimentos para migrantes clandestinos, apinhados no trem chamado “*La Bestia*”. Eles vêm da fronteira da Guatemala até a fronteira dos EUA, em busca do sonho americano de estar-na-riqueza. Mas o que eles encontram é um muro de ódio que se acrescenta a cada dia, junto com a fome, a violência policial e a mutilação física.

O gesto messiânico destas mulheres pobres, também chamadas de “*las patronas*”, é um sinal profético apontando para outro mundo possível, menos narcísico e insolidário. Como exprime o teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez: “Elas vivem a lógica da gratuidade e assim tornam possível escrever a história de outro modo... Com esse gesto

messiânico, elas... denunciam silenciosamente o mundo corrupto que gera essa migração, e acima de tudo, são portadoras de vida para todos” (ÁLVAREZ, C., 2013, p. 153).

O segundo exemplo de uma estética da solidariedade e compaixão vimos na visita do papa Francisco I à Ilha de Lampedusa. Porta de entrada de milhares de refugiados das guerras no norte da África, eles também migram em condições extremamente precárias em busca de sobrevivência na Europa. Mas milhares não tiveram fôlego para chegar ao continente. Cerca de trinta mil morreram no mar, transformando o Mediterrâneo num grande cemitério e holocausto. Quem vai chorar por estas vítimas anônimas, perguntou o Papa Francisco?

Enquanto a mídia exalta a vida das celebridades, feitas de glamour e aparências, o exemplo do Papa é um chamado à consciência dos governantes, que tanto nos EUA como na Europa, inauguraram uma “globalização da indiferença”.

O Papa Francisco celebrou missa num altar feito com os escombros de um navio afundado. E fez o seu báculo de pastor, não de ouros e signos de poder, mas de restos de naufrágio, bem como o seu cálice. Haverá beleza maior e símbolo mais eloquente de solidariedade cristã, quenótica, como condição para a *theosis*?

Conclusão

Ao final do percurso feito até aqui, pesquisando a obra de Paul Evdokimov, pretendemos ter mostrado que a fé cristã tem uma dimensão de beleza, desconhecida, ignorada ou negada. Beleza do Oriente cristão, que se converteu fascinado pelo esplendor litúrgico, com o príncipe Vladimir de Kiev. Beleza paradisíaca do culto-cultura, de Deus compositor e intérprete da grande sinfonia universal, e do ser humano criado conforme o Arquétipo Divino. Esta beleza se expressa na teologia, liturgia e espiritualidade. Não pode haver divórcio entre fé e vida, liturgia no templo e fora do templo: a liturgia depois da liturgia.

Beleza da literatura russa, que com Gogol e Dostoievski atinge seu apogeu: Gogol amou uma mulher bela, mas sem verdade. Dostoievski ensinou que o ser humano tem mais fome de beleza do que de ciência e de pão. Para ele só a beleza salvará o mundo. Ele descobriu o semblante acolhedor do Deus Pai, depois de descer ao inferno do ateísmo.

Evdokimov mostrou como os Santos Padres do século IV defenderam a dignidade do ser humano em maximalismo antropológico e evangélico. Se a glória de Deus é o ser

humano pleno de vida, nossa fé deve mover-nos a buscar um outro mundo possível, menos narcisista e mais solidário, sem exclusões. O cuidado responsável pela criação, em sua beleza paradisíaca, também é liturgia prestada a Deus.

Na força do Espírito da Beleza somos chamados a iluminar a escuridão do mundo e as angústias dos corações humanos, com a força da fé na alegria pascal, da teimosa esperança e do inflamado amor que se transforma em compaixão pelo destino do mundo e dos humanos.

Evdokimov, o “cantor do Espírito Santo”, lança para nós hoje o grande desafio de reinventar a vida no Espírito da Beleza. Na primavera eclesial que se anuncia com a eleição do papa Francisco I, estamos mais perto da Igreja Indivisa. Nela devemos “preparar uma ‘santidade genial’, capaz de sugerir a beleza de Deus” (CLÉMENT, O. 1972, p. 197). Por isso terminamos com essas belas palavras, feitas de nostalgia e esperança, que contém todo um programa de vida:

“No coração de uma humanidade em vias de unificação, sonhamos com uma Igreja novamente indivisa, unindo o dinamismo ético e cultural do ocidente cristão, com a fé inabalável da Ortodoxia... Ela favoreceria, realizaria já em seu seio, a uni-diversidade de pessoas, povos, raças e culturas, à imagem da comunhão trinitária”. (CLÉMENT, O. 1972, p. 144-145).

Referências

BALTHASAR, Hans Urs von. **Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor**. San Francisco: A Communion Book, 2003.

BIANCHI, Enzo. O-que-ensina-a-licao-dos-santos-loucos-artigo-de-enzo-bianchi. Disponível em www.ihu.unisinos.br/noticias/514499. Acesso em 8/jan/2013.

BOROBIO, Dionísio. **Celebrar para Viver: Liturgia e Sacramentos da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____, **A Dimensão Estética da Liturgia: Arte Sagrada e Espaços para a Celebração**. São Paulo: Paulus, 2010.

_____, **Sacramentos e Cura: Dimensão curativa da liturgia cristã**. São Paulo: Ave Maria, 2011.

CABASILAS, Nicolas. **Vie en Christ, La**, v. I. Livros I-IV. Paris: Cerf, 2009.

_____, **Vie en Christ, La**, v. II. Livros V-VII. Paris: Cerf, 2009.

CLÉMENT, Olivier et Alius. **Ainda que tenha morrido, viverá**: Ensaio sobre a ressurreição dos corpos. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____, **Le Christ**: Terre des Vivants: Essais Théologiques. Abbaye de Bellefontaine: Spiritualité Orientale, n. 17, 1976.

_____, L'Institut Saint-Serge Aujourd'hui. In: **L'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge: 70 Ans de Théologie Orthodoxe** a Paris. Paris: Hervas, 1997, p. 16-20.

_____, L'Orthodoxie russe en France de 1920 à aujourd'hui. In: **La Saint Russie**: Mille ans d'histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1987, p.246-254.

_____, e SCHMEMANN Alexandre. **Mystère Pascal, Le**: Commentaires liturgiques. Spiritualité Orientale, n. 16. Abbaye de Bellefontaine, 1975.

_____, **Questions sur l'homme**. Paris: Stock, 1972.

_____, **SOURCES**: Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires. Paris: Stock, 1982. (Trad. Bras. **Fontes**: Os Místicos Cristãos dos Primeiros Séculos. Textos e Comentários. Juiz de Fora: Subiaco, 2003).

COURTRAY, Régis. Beauté et Chasteté. L'Épisode de Joseph et de la Femme de Putifar (Gn 39, 6-20) relu par les Pères latins. In: **Connaissance des Pères de l'Église**: La Beauté chez les Pères. Domaine d'Arny: Nouvelle Cité, n. 111, set. 2008, p. 40-46.

DOSTOÏÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**, v. I, 3^a ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____, **Os Irmãos Karamazov**, v. II, 3^a ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

EVDOKIMOV, Michel. **Le Christ dans la tradition et la littérature russe**. Paris: Desclée, 2007.

EVDOKIMOV, Paul. **Agés de La Vie Spirituelle, Les**, 3^a ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1980.

_____, **L'amour fou de Dieu**. Paris: Seuil, 1973.

_____, **Art de l'icône, L'**: Théologie de la beauté. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

_____, **Christ dans La Pensée Russe**: Orthodoxie. Paris: Cerf, 2011.

_____, **Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe, L'**. Paris: Cerf, 2012. (Trad. bras. **O Espírito Santo na Tradição Ortodoxa**. São Paulo: Ave Maria, 1996.

_____, **Femme et le salut Du monde, La**. Paris: Desclée de Brouwer, 2009.

_____, **Gogol et Dostoievski** ou La descente aux enfers (posfácio por Franck Damour e de uma conferência por Olivier Clément). Paris: Corlevour, 2011.

_____, **Vie Spirituelle dans La ville, La**. Paris: Cerf, 2008.

_____, **Vision orthodoxe de la théologie morale, Une**. (Prefácio de Michel Evdokimov). Paris: Cerf, 2009.

GELINEAU, Joseph. **Os Cantos da Missa: no seu enraizamento ritual**. São Paulo: Paulus, 2013.

GREGÓRIO DE NISSA. **Béatitudes, Les**. Paris: Migne, 1995.

_____, De l'amour des pauvres. *In: Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne: Lettres chrétiennes*. Paris: Migne, 2011, p. 169-182.

_____, **Discours Catéchétique**. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 2000.

_____, **Homélies sur l'Ecclésiaste**. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1996.

_____, **Vie de Moïse**: Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 2000.

GUARDINI, Romano. **O Espírito da Liturgia**, 14 ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.

JOÃO CRISÓSTOMO. **OEUVRES COMPLETES**. V. I-X. v. I. **Exhortations à Theodore – Du Sacerdoce**, Liège: Lardinois, 1863

_____, v. II. **Apologie de la vie monastique – Providence – Virginité – Sur Lazare**. Liège, Lardinois, 1864.

_____, Homilia 56 sobre o Evangelho de São Mateus. "Não acumular riquezas". *In: Joie de La Transfiguration d'après les Pères d'Orient*. Bellefontaine: Spiritualité Orientale, n. 39, 1985.

_____, **Sermons sur La Genèse**. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1998.

_____, **Sur la Vaine Gloire et l'Éducation des Enfants**. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 2008.

_____, **Trois Catéchèses Baptismales**. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1990.

_____, v. III. Catéchèses ou Instructions aux catéchumènes. *In Oeuvres Complètes*. Liège: Guérin, 1864.

KOUBETCH, Volodemer. **Da Criação à Parusia: Linhas mestras da teologia cristã oriental**. São Paulo: Paulinas, 2004.

MÁXIMO, o Confessor. **Agonie du Christ, La**: Les Pères dans la foi. Paris: Migne, 1996.

_____, **Mystagogie**: Les Peres dans la foi. Paris: Diffusion Littéral, 2005.

_____, **Questions à Thalassios** v. I (Questions 1 a 40). Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 2010.

MÁXIMO, Confessor (580-662): A ‘verdadeira filosofia’ como obra de síntese. *In*: LELOUP, Jean. Yves. **Introdução aos Verdadeiros Filósofos**: Padres Gregos, Um continente esquecido do pensamento ocidental, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 197-223.

MENDOZA, Carlos Álvarez. *Deus Innefabilis*: El lenguaje sobre Dios em tiempos de pluralismo cultural y religioso. *In*: **Deus na Sociedade Plural**: Fé, símbolos, narrativas. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2013.

OLIVEIRA, A.C, de. **Identidade das Igrejas Orientais Católicas** no *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, v. III. Taquarituba: Gril, 2009.

PASTRO, Claudio. **Arte Sacra**. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____, **O Deus da Beleza**. São Paulo: Paulinas, 2008.

O DESEJO DE VER A DEUS: INFLUÊNCIA DO ITINERÁRIO ESPIRITUAL DE GREGÓRIO DE NISSA NO PENSAMENTO DE GUILHERME DE SAINT-THIERRY

The desire to see God: influence of spiritual journey of Gregory of Nyssa in William of Saint-Thierry thought

Karina Andreia Pereira Garcia Coleta¹

RESUMO: A teologia mística cristã é devedora do influxo do pensamento de Gregório de Nissa – e não apenas de suas obras, mas também de sua vida na medida em que ele experimenta o próprio itinerário que descreve. Dentre os que se beneficiaram de suas contribuições encontra-se o monge cisterciense Guilherme de Saint-Thierry. O pensamento teológico do século XII foi enriquecido pelo acesso aos textos filosóficos e teológicos gregos e, recorrendo a eles, a obra de Saint-Thierry oferece uma síntese da teologia oriental e ocidental. A presente comunicação propõe uma exposição do pensamento de Guilherme de Saint-Thierry acerca do desejo de ver a Deus – sobretudo a partir de seu *Comentário ao Cântico dos Cânticos*. Esta leitura visa colocar em evidência a influência do itinerário espiritual gregoriano presente nas obras: *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos* e *A Vida de Moisés*, bem como destacar a relevância de tais abordagens para a reflexão teológica atual.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia mística; Gregório de Nissa; Guilherme de Saint-Thierry; Desejo por Deus

ABSTRACT: Christian Mystical Theology owes the thought of Gregory of Nyssa – not only his works, but also his life as he experiences the journey he describes. The Cistercian monk William of Saint-Thierry is among those who benefited from his contributions. Theological thought of 12th Century was enriched by the access to Greek philosophical and theological writings and, by using them, William of Saint-Thierry offers a synthesis of Eastern and Western theology. This paper presents the thought of William of Saint-Thierry concerning the desire to see God – especially from his *Exposition on the Song of Songs*. This reading aims to highlight the influence of spiritual journey of Gregorian writings: *Homilies on the Song of Songs* and *Life of Moses*, as well as pointing out the relevance of such approaches to theological reflection.

KEYWORDS: Mystical Theology; Gregory of Nyssa; William of Saint-Thierry; Desire for God.

¹ Mestranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Instituição financiadora: Capes. karinacoleta@gmail.com

A produção acadêmica acerca dos escritos de Gregório de Nissa tem crescido de maneira constante e significativa nos últimos setenta anos, sobretudo no que diz respeito ao desejo por Deus². Para o nisseno, este desejo procede da condição humana criada à imagem e semelhança de Deus. A tensão que o ser finito experimenta ao ser impulsionado para o Deus infinito é o ponto de partida da busca³.

Guilherme de Saint-Thierry, monge do século XII, foi um dos autores influenciados pelos escritos nissenos sobre o tema. O percurso espiritual – que abre espaço ao ser humano para o reencontro da semelhança com Deus – apresentado por Saint-Thierry indica uma síntese pessoal entre o Oriente e o Ocidente⁴.

O presente trabalho visa expor os ecos das obras de Gregório de Nissa no pensamento de Guilherme. A primeira parte se destina a expor a teologia mística nissena sobre o desejo por Deus envolvido na noção de *epéktasis*, servindo-se das obras *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos* e *A Vida de Moisés*⁵. A segunda parte apresenta a proposta mística de Saint-Thierry na obra *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*⁶ fazendo atenção à influência nissena. Finalmente, a conclusão traz uma reflexão acerca da relevância do tema abordado para o pensamento atual.

1 A teologia mística de Gregório de Nissa

Gregório de Nissa é um dos padres capadócius do quarto século considerado pai da teologia mística. No entanto, embora esta seja a característica predominante em sua produção teológica, sua figura multifacetada não permite circunscrevê-lo apenas à categoria mística. Foi um teólogo, filósofo, bispo, santo, uma figura elusiva⁷.

² PAMPALONI, Desiderio e presenza in Gregorio di Nissa, p.244

³ PAMPALONI, Desiderio e presenza in Gregorio di Nissa, p.251

⁴ GAFFURINI, Guilherme de Saint-Thierry, p. 484.

⁵ Quando houver citação de textos extraídos destas obras, usaremos abreviações para as traduções utilizadas neste trabalho: **OCC** (Gregorio di Nissa. *Omèlie sul Cantico dei Cantici*. Introduzione, traduzione e note a cura di Claudio Moreschini. Roma: Città Nuova, 1988); **LM** (Gregory of Nyssa. *The life of Moses*. Translation, introduction and notes by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson. New York: Paulist Press, 1978.)

⁶ Quando houver citação extraída desta obra, usaremos a abreviação que corresponde a tradução utilizada no trabalho: **CCC** (Guglielmo di Saint-Thierry. *Commento al Cantico dei Cantici*. A cura di Mario Spinelli. Roma: Città Nuova, 2002).

⁷ LUDLOW, Gregory of Nyssa, p. 1.

Entre suas contribuições para o pensamento teológico destacam-se a defesa da fé cristã frente aos desafios colocados pelo arianismo e apolinarianismo, além do desenvolvimento do pensamento originiano acerca da vida cristã⁸.

A partir de sua leitura das palavras do apóstolo Paulo em Filipenses 3.13, Nissa entende o viver cristão como um constante avanço em direção a Deus. Sua teologia espiritual faz saltar aos olhos a crença na transformação do indivíduo que progride na trajetória em direção ao Deus infinito⁹, ideia exposta na noção de *epéktasis*. A teologia mística nissena encontra-se permeada por tal pensamento e leva alguns estudiosos a encará-lo não apenas como um teórico do tema, mas também como aquele que faz experiência do itinerário espiritual exposto em suas obras. É difícil escrever com tanta propriedade sobre a ardente busca por Deus sem ter se colocado nesta trajetória¹⁰. Entretanto, o padre nisseno parece não propor um caminho de forma sistemática, mas colocar em evidência a experiência pessoal, uma vez que o itinerário presente em suas obras não permite uma identificação clara de estágios ou níveis¹¹.

O avanço contínuo da alma rumo a Deus não envolve apenas a dimensão intelectual, mas perpassa a vida como um todo e constitui, segundo Nissa, a perfeição¹². Desta forma, ele apresenta a vida cristã como um movimento ascendente contínuo, e não como o alcance definitivo de etapas determinadas. O contato com o conhecimento de Deus, que é infinito, fomenta o desejo cada vez maior da alma por Ele e a impulsiona a buscar mais. E esta busca conduz a um conhecimento maior que o anterior que, por sua vez, fortalece o desejo. É como um círculo virtuoso que descreve um movimento sem fim.

Cumpre destacar que Gregório de Nissa adverte não haver espaço para a frustração em tal movimento, uma vez que ele já é uma participação no bem. Aquele que se lança cada vez mais ao que está à sua frente não está condenado a buscar algo que não tem fim, nem satisfação. O movimento de busca permanece exatamente porque o bem foi experimentado, porém existem porções cada vez maiores do conhecimento de Deus a serem desfrutadas¹³.

O desejo por Deus – a própria voz do Espírito, segundo Nissa – serve de guia. O indivíduo se coloca em movimento, mas não baseado em seus próprios esforços, é o Amor

⁸ PAMPALONI, a imersão infinita, p. 70.

⁹ LUDLOW, Gregory of Nyssa, p. 126.

¹⁰ PAMPALONI, a imersão infinita, p. 71.

¹¹ LUDLOW, Gregory of Nyssa, p. 126.

¹² LUDLOW, Gregory of Nyssa, p. 128.

¹³ PAMPALONI, a imersão infinita, p. 79.

que o atrai e o faz permanecer e progredir em sua busca. O poder de atração que o Verbo exerce sobre a alma faz com que ela avance continuamente¹⁴.

Esta dinâmica do desejo por Deus pode ser encontrada em ambas as obras contempladas neste trabalho. *Vida de Moisés* e *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos* são os dois principais escritos que revelam a teologia mística de Gregório de Nissa.

A obra *Vida de Moisés* é dividida em duas partes: a primeira descreve o relato bíblico e a segunda expõe a interpretação espiritual que Gregório de Nissa faz da narrativa. Esta trajetória tem como destinatário um jovem que o autor trata de incentivar ao empenho na vida cristã e, segundo ele, buscar a virtude implica em progredir, continuamente, em direção a Deus. O inatingível, contudo, não justifica o cessar da busca, Nissa afirma que a perfeição do ser humano consiste precisamente na disposição em alcançar um bem maior¹⁵. O relato da trajetória de Moisés oferece um guia ao caminhante da virtude.

Moisés experimenta três teofanias: primeiramente vê a Deus na luz da sarça ardente, depois recebe a Torá no monte em meio às trevas e finalmente contempla a passagem de Deus.

O contato de Moisés com Deus aumenta progressivamente seu desejo de vê-lo. Seu percurso acena para o fato de que o conhecimento de Deus suscita, na alma humana, um desejo crescente de elevar-se a ele e conhecer mais. E este aprofundamento no conhecimento de Deus é ilimitado. A capacidade humana de conhecê-lo será sempre superada pelo Deus infinito. Primeiramente, segundo Nissa, é necessário o encontro com Deus na luz para que a treva do erro seja dissipada. Em seguida, à medida que a alma prossegue na busca, movida pelo desejo de conhecer a Deus mais ainda, encontra-o nas trevas, vê a Deus no não ver, alcança um novo conhecimento, participa e desfruta do bem, mas se dá conta de que este ainda supera o que já alcançou. E desta forma, o movimento prossegue, e é fundamental que seja assim, pois aquele que cruza a linha de chegada pára de correr, a alma que busca não se dá por satisfeita¹⁶.

Portanto, Moisés não pára, o desejo por Deus persiste. Há um momento na narrativa bíblica em que, não obstante as teofanias já experimentadas, Moisés pede para ver a Deus. Diante deste pedido, Gregório de Nissa reforça o anseio da alma em elevar-se, um desejo que não encontra saciedade.

¹⁴ MATEO-SECO, epektasis, p. 244.

¹⁵ NISSA, LM, prologue 10, p. 31.

¹⁶ PAMPALONI, a imersão infinita, p. 84.

Sempre há um degrau mais alto do que aquele a que já se chegou. (...) Resplandece pela glória e, alçado por estas elevações, ainda arde em desejos, e não se sacia de ter mais; ainda tem sede daquele de que foi completamente saciado, e pede para obtê-lo como se nunca o tivesse obtido, suplicando a Deus que se revele a ele, não na forma em que ele é capaz de participar dela, mas tal qual Ele é. Este sentimento me parece próprio de uma alma possuída pela paixão do amor à beleza essencial: a esperança não cessa de atrair a partir da beleza que se viu até a que está mais além, ascendendo sempre no que já conseguiu o desejo do que ainda está por conseguir. De onde se conclui que o amante apaixonado da Beleza, recebendo sempre as coisas visíveis como imagem do que deseja, aspira saciar-se com o modelo original desta imagem. E isto é o que quer a súplica audaz que ultrapassa o limite do desejo: gozar da beleza, não através de espelhos e reflexos, mas face a face. (LM, 227-232, p. 114)

À primeira vista, destaca Nissa, a concessão do desejo parece uma rejeição. Deus oferece suas costas, não como abandono, mas como convite a segui-lo: “seguir a Deus aonde quer que Ele conduza, isto é ver a Deus. Sua passagem indica que guia a quem o segue”¹⁷. Seguir é continuar o movimento alimentado pelo desejo. A este respeito, Gregório explica:

Eis porque todo o desejo do bem, que atrai para aquela ascensão, cresce constantemente junto com a trajetória de quem se apressa para o bem. Isto é ver realmente a Deus: não encontrar jamais a saciedade do desejo. É totalmente inevitável que quem vir se inflame em desejos de ver ainda mais, precisamente por causa daquelas coisas que é possível ver. E desta forma, nenhum limite interromperá o progresso na ascensão a Deus, por não haver limite no bem, nem ser interrompido por nenhuma fartura o aumento do desejo do bem. (LM, 238-239, p.116)

Em suas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, Gregório de Nissa interpreta a primeira metade do texto bíblico ao longo de quinze homilias. Assim como na obra anterior, o tema da *epéktasis* constitui chave de leitura. Tal elevação da alma a Deus tem em vista a união com o Esposo¹⁸.

Na primeira homilia, interpretando Ct 1.1-4, Nissa apresenta o movimento de busca impulsionado pelo desejo e compara Moisés à esposa que busca mais do Esposo. Da mesma forma, como na trajetória de Moisés, o desejo não encontra descanso naquilo que alcança, mas é estimulado com mais força, fomenta a busca de realidades mais elevadas.

Somente aquele Bem, de fato, é verdadeiramente doce, desejável e amável; Desfrutar dele provém sempre de um impulso a um desejo maior, porque justamente pela participação nas coisas boas é que nosso desejo tende a ir mais adiante. Desta forma, Moisés, que é a esposa, amava o esposo, imitando a virgem do Cântico dos Cânticos que diz: “Beije-me com os beijos de tua boca”. (...) Da mesma forma, certamente, mesmo agora que a alma se une a Deus sua fruição é insaciável: tanto mais forte arde de desejo. (OCC, omelia I, p. 54)

¹⁷ NISSA, LM, 252, p. 119.

¹⁸ MASPERO, *in canticum canticorum*, p. 330.

A esposa é atraída pelo Amor e seu desejo crescente faz com que ela queira contemplar o rosto do Amado, conhecê-lo de forma mais profunda e superior às experiências precedentes.

“Deixe-me ver o seu rosto e deixe-me ouvir a sua voz, porque a sua voz é doce e seu rosto é formoso”. O significado do que está sendo dito é o seguinte: “Não me fale mais através dos símbolos dos profetas e da Lei, mas como eu possa ver desde já, assim mostre-se a mim abertamente, para que eu possa estar na pedra evangélica, depois de ter abandonado o baluarte da Lei; e como possa compreender minha audição, assim conceda-me que a sua voz chegue aos meus ouvidos. Se, de fato, a voz que passa através das janelas é assim agradável, tanto mais será amável será sua apresentação face a face”. (OCC, omelia VI, p.144)

Da mesma forma, aquele que olha aquela divina e infinita beleza, pois aquilo que de tempos em tempos se encontra parece, certamente, mais novo e mais admirável do que aquilo que já foi aprendido; admira aquilo que de tempos em tempos aparece e nunca cessa o seu desejo de ver, porque aquilo que se aguarda é, certamente, mais grandioso e mais divino do que aquilo que foi visto. (OCC, omelia XII, p.253)

Finalmente, Nissa sintetiza seu comentário ao Cântico dos Cânticos no capítulo 6, verso 3: “eu sou do meu amado e ele é meu”. A dinâmica do desejo envolvida na ascensão a Deus, embora infinita, tem como horizonte o seguimento e a transformação que dele deriva. Em última análise, a alma segue e conforma-se a Cristo, retorna à bela condição originária de sua criação à imagem e semelhança de Deus¹⁹.

É possível perceber que tanto na obra *Vida de Moisés* quanto nas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, Gregório de Nissa demonstra que o desejo de ver a Deus justifica a trajetória da alma, impulsionando-a a querer cada vez mais. A noção de *epéktasis* encerra o anseio da alma humana que, ao lançar-se adiante para alcançar a visão de Deus, desfruta da alegria que é retornar à sua condição original.

A seguir serão destacados ecos da noção gregoriana de *epéktasis* na teologia mística medieval de Guilherme de Saint-Thierry.

2 A teologia mística de Guilherme de Saint-Thierry e o influxo de Gregório de Nissa

O século XII é marcado pelo tema do amor no âmbito filosófico e teológico. Os monges cirtecienses Guilherme de Saint-Thierry e Bernardo de Claraval se destacam na produção teológica que traz ao centro a reflexão sobre o amor na perspectiva cristã. Entre as

¹⁹ MASPERO, in *Canticum Cantorum*, p. 333.

obras de Saint-Thierry, encontram-se não apenas os tratados dedicados ao tema do amor – como *A Contemplação de Deus e Sobre a Natureza e a Grandeza do Amor* – mas também comentários aos textos bíblicos, dentre eles o seu *Comentário ao Cântico dos Cânticos*²⁰.

Ao longo de sua produção teológica, Saint-Thierry contemplou temas como teologia mística, estudos apologéticos, formação religiosa e uma rica biografia – ainda que incompleta – de Bernardo de Claraval²¹.

No que diz respeito à teologia mística, Guilherme de Saint-Thierry não se limita a descrever a trajetória do desenvolvimento espiritual, mas também a percorre de maneira pessoal²². Sua perspectiva da experiência mística tem como elemento central a recuperação da semelhança de Deus no ser humano. O ponto de partida do itinerário espiritual é a decisão voluntária, seguida da prática da perfeição cristã e culmina na união com Deus. Esta é uma obra realizada pelo Espírito Santo e a ascensão a Deus visa alinhar o querer daquele que busca ao querer do próprio Deus²³.

O monge cisterciense encontra-se mais próximo da teologia oriental que seu amigo Bernardo²⁴. Saint-Thierry, ao debruçar-se sobre as Escrituras recorreu, dentre outras fontes, à patrística grega, inclusive no texto sobre o qual recai a ênfase deste trabalho: *Comentário ao Cântico dos Cânticos*.

A influência da patrística grega em Saint-Thierry encontra-se em Orígenes e nos padres capadóciolos, especialmente Gregório de Nissa. O itinerário espiritual apresentado por Guilherme aponta para uma síntese entre o Oriente e o Ocidente²⁵. E embora seu pensamento tenha como base a noção oriental de “deificação”, Guilherme não chega a empregar este termo em suas obras²⁶.

Na década de 40, as fontes do pensamento de Saint-Thierry foram examinadas por Jean Déchanet. O autor defende a assimilação de conceitos teológicos gregos por parte de Guilherme especialmente em suas obras derradeiras²⁷. Embora Saint-Thierry não cite

²⁰ ZAMBON, trattati d'amore, p. xii.

²¹ VIDAL, la escuela cisterciense, p. 20.

²² GAFFURINI, Guilherme de Saint-Thierry, p.483.

²³ VIDAL, la escuela cisterciense, p. 20.

²⁴ FISKE, friends and friendship, p. 5.

²⁵ GAFFURINI, Guilherme de Saint-Thierry, p. 484.

²⁶ VIDAL, la escuela cisterciense, p. 19.

²⁷ Entretanto, após 40 anos de aceitação do “orientalismo” do monge cisterciense, alguns estudiosos começaram a questioná-lo. Este tema é desenvolvido em 1981 por David Bell em seu artigo “*The alleged greek sources of William of St. Thierry*”. Embora reconheça a influência grega nas obras de Saint-Thierry, Bell enfatiza o influxo agostiniano.

especificamente suas fontes, a influência de Gregório de Nissa é inegável. Suas ideias são assimiladas por Guilherme e integradas à estrutura de seu pensamento, seguindo, por vezes, a interpretação de Escoto Erígena²⁸.

A única obra de Nissa da qual se pode afirmar que Guilherme tenha acessado é *A Criação do Homem* traduzida por Escoto Erígena. Um estudo da década de 80 demonstra como Saint-Thierry, especialmente na obra *A Natureza do Corpo e da Alma*, é influenciado tanto quantitativa quanto qualitativamente pelas ideias de Nissa, as quais ele desenvolve e enriquece de maneira livre, empregando-as como ponto de partida. As obras posteriores à escrita de *A Natureza do Corpo e da Alma* contam com influência nissena não em termos literais, nem mesmo como paráfrases, mas são incorporadas ao pensamento de Guilherme²⁹.

O amor é o tema que perpassa as obras de Saint-Thierry e é considerado pelo monge como o “sentido da alma” cuja função mais sublime é permitir o conhecimento de Deus. O ponto mais elevado do amor é a união com Deus, quando a alma deseja apenas o que Deus deseja. A alma que se eleva acaba por ser transformada naquilo que ama. E seu desejo é ver a Deus tal como ele realmente é. Para tanto, o amor a coloca em movimento, o amor se expande de maneira crescente em busca da face de Deus³⁰.

Cumprido esclarecer a terminologia empregada por Saint-Thierry ao descrever a trajetória da alma que, por amor e no amor, busca e contempla a Deus. Primeiramente, Thierry entende como desejo o apetite natural por Deus e, quanto mais avança, é alimentado pela graça e se transforma em dileção. A dileção é o amor atraído pela graça que tende a se transformar em caridade. A caridade é a união com Deus, a fruição do que se busca, onde não se deseja nada mais além do próprio Deus. Portanto, o desejo é o início. A graça o direciona para a busca por Deus. E o percurso ao longo destas etapas é uma obra do Espírito Santo³¹.

²⁸ Ao contrário de David Bell, o artigo de Tomasic “*Just how cogently is it possible to argue for the influence of St. Gregory of Nyssa on the thought of William of Saint-Thierry?*” avalia o alcance da influência de Gregório de Nissa em Saint-Thierry. Tomasic compara a influência quantitativa e qualitativa de Nissa em Thierry a partir de um alinhamento dos textos com o auxílio de computador. O autor conclui seu estudo defendendo a tese de Déchanet.

²⁹ TOMASIC, *just how cogently*, p. 82.

³⁰ FISKE, *friends and friendship*, p.7.

³¹ FISKE, *friends and friendship*, p. 13.

A *epéktasis*, central em Gregório de Nissa, também é assumida por Saint-Thierry. Na obra *A Contemplação de Deus*³², uma das primeiras de Guilherme, percebe-se a influência da intuição nissena³³:

E quanto mais profusamente este amor se infunde nos sentidos daqueles que amam, tanto mais os torna capazes de recebê-lo, saciando-os, mas sem causar enjôo e sem diminuir o desejo desta saciedade; pelo contrário, aumentando-o e afastando qualquer sofrimento devido à ansiedade. (...) Não é talvez esta, peço-lhe, ó Senhor, a vida eterna, da qual canta o Salmo (138,24): “vê se há em mim algum caminho mal e guia-me pelo caminho eterno”? Este sentimento é a perfeição. Prosseguir sempre desta forma é chegar. Por isto, o seu apóstolo que pouco antes havia dito: “não que eu já tenha conquistado a perfeição, mas busco prosseguir para conquistar assim como eu fui conquistado por Cristo Jesus”; e continua dizendo: “somente esqueço o passado e prossigo rumo ao futuro, corro em direção à meta para chegar ao prêmio que Deus nos chama a receber em Cristo Jesus”. Portanto, todos quantos são perfeitos devem ter estes sentimentos. (LCD, 11)

No trecho acima, Thierry faz menção do texto central da *epéktasis* nissena – Filipenses 3.13 – e traz consigo o ensinamento de que “chegar consiste em caminhar sempre”³⁴.

De maneira semelhante à destacada em Gregório de Nissa, o desejo pela presença de Deus, na visão de Thierry, equipara-se ao desejo de ver-lhe a face.

Portanto, Senhor meu Deus, tu que dizes à minha alma, da maneira que sabes: eu sou a tua salvação (Salmo 34,3). Rabôni, sumo mestre, o único que pode me ensinar a ver o que desejo ver, diga a este teu mendigo cego: o que queres que eu te faça (Marcos 10,51)? E tu sabes, tu que já me doaste o que anseio, com quanta força meu coração – jogadas fora todas as nobrezas, belezas e doçuras deste mundo e todas as realidades que possam suscitar a cobiça da carne ou dos olhos, ou a ambição do espírito – até nas esquinas mais secretas de suas fibras, clama a ti: a minha face procura pela tua; a tua face, Senhor, eu buscarei. Não desvie de mim a tua face, nem rejeites com ira o teu servo (Salmo 26,8-9). (LCD, 2)

O *Comentário ao Cântico dos Cânticos*³⁵ de Guilherme de Saint-Thierry é considerado a obra que mais se aproxima de sua espiritualidade e jornada interior. Em função dos acontecimentos pessoais que cercaram sua produção, é possível que o próprio Guilherme

³² Quando houver citação extraída desta obra, usaremos a abreviação **LCD**, referindo-se à edição empregada neste trabalho (Guglielmo di Saint-Thierry. *La contemplazione di Dio*. Casale Monferrato: Ed. Piemme. 1997).

³³ DESEILLE, épectase, p. 786. Entretanto, este autor adverte que em suas obras posteriores como *Epistola ad Fratres de Monte Dei* e *Speculum fidei*, Guilherme de Saint-Thierry parece ter reservado o progresso da perfeição espiritual cristã à vida presente, sob provável influência agostiniana.

³⁴ MATEO-SECO, progreso o inmutabilidad, p. 17.

³⁵ Quando houver citação extraída da referida obra, empregaremos a abreviação **CCC** em referência à tradução usada neste trabalho (Guglielmo di Saint-Thierry. *Commento al Cantico dei Cantici*. A cura di Mario Spinelli. Roma: Città Nuova, 2002)

possa se identificar com a esposa que, inquieta pela angústia de não poder amar o Esposo como ele a ama, sai em sua busca³⁶.

Em se tratando da influência da patrística grega na obra, o comentário presente em sua introdução reforça o “lugar de honra” de Gregório de Nissa³⁷. Acerca do progresso constante rumo a Deus, destaca-se, entre outras passagens, a seguinte reflexão de Saint-Thierry:

O Esposo, olhando a face da Esposa, que recuperara a cor, exalta-se e diz: “como és bela, minha amiga, como és bela”. A repetição significa confirmação, ou melhor, o aumento de uma beleza que continua a progredir. Ou seja, és bela, diz, naquilo que fazes, és bela no amor. Bela porque agraciada, bela porque colorida. (...) És bela, minha amiga, como és bela! E és minha amiga na medida em que és bela. (CCC, 75, p. 104)

No trecho acima, a beleza da esposa aumenta à medida que ela progride em sua busca e é iluminada pela graça, Guilherme afirma que ela é bela “no amor”, assim como em Nissa a alma se embeleza ao se aproximar do Verbo³⁸.

O processo de atração que Deus (Amor) exerce sobre alma também se encontra em Thierry e, em seu pensamento, o retorno à semelhança originária é significativo, pois é o resultado da ascensão a Deus, é o efeito do amor sobre a alma³⁹. A transformação progressiva à semelhança de Deus é o que torna possível a visão de sua face.

Senhor, Senhor nosso, é claro que nos criaste à tua imagem e semelhança (cf. Gn 1,26) fizeste assim para nos permitir contemplar-te e desfrutar de ti, porque contemplar-te até desfrutar de ti só é possível na medida em que se torna semelhante a ti (cf. 1 Jo 3,2). Esplendor do sumo bem que atrai cada alma racional, suscitando nela o desejo de ti (...). (CCC, 1, p.43)

Outro elemento que indica o influxo nisseno sobre Saint-Thierry pode ser encontrado na função do amor no processo de ascensão a Deus. Guilherme faz uso do dito gregoriano *amor ipse intellectus est* ao afirmar⁴⁰:

Na verdade, para a Esposa o primeiro conhecimento do Esposo foi o dom da sabedoria divina, o primeiro amor foi a infusão gratuita do Espírito Santo. Mas para o Esposo o conhecimento e o amor e a inteligência são um. (CCC, 46, p.80) Não se compreende a Deus se não o ama, e não o ama se não o compreende. Em última análise, na medida em que compreendemos a Deus o amamos, e na medida em que o amamos podemos compreendê-lo. (CCC, 64, P.95)

³⁶ SPINELLI, introduzione, p. 20.

³⁷ SPINELLI, introduzione, p. 22.

³⁸ SPINELLI, nota 151, p. 104.

³⁹ VIDAL, la scuola cisterciense, p. 22.

⁴⁰ MCGINN, love, knowledge and mystical union, p. 10.

Deus é conhecido e encontrado no amor, não como simples conhecimento de um conceito, mas uma compreensão espiritual que vai além de toda razão. Esta é, para Saint-Thierry, a recompensa do desejo ardente da alma que se eleva a Deus⁴¹.

Conclusão

A relevância de Gregório de Nissa para o pensamento teológico atual tem sido observada pelo interesse crescente que os estudiosos tem lhe dedicado nas últimas décadas⁴². As razões que justificam tal popularidade tem a ver com a variedade de temas, gêneros literários e o estilo requintado com os quais Nissa brinda o leitor de suas obras. A complexidade de seus escritos tem aberto espaço à investigação acerca da influência da cultura helênica em sua produção teológica, bem como sobre sua forma de interpretar as Escrituras⁴³.

Suas obras *Vida de Moisés e Homilias sobre o Cântico dos Cânticos* tem suscitado crescente interesse desde o século passado sobre a espiritualidade e a mística cristã⁴⁴. E no que diz respeito ao tema abordado neste trabalho, “a dinâmica do desejo é um dos aspectos que mais fascinam os estudiosos contemporâneos de Gregório, e nos últimos anos aumentaram de modo significativo os estudos nessa área, que evidentemente vem ao encontro do gosto teológico de nosso tempo”⁴⁵. O movimento em direção a Deus, ativado pelo desejo, explicita o dinamismo da natureza humana impulsionada rumo ao infinito⁴⁶.

Merece destaque o fato de que o itinerário de ascensão, à medida que se desenvolve, implica em transformação. A subida indica um deslocamento interior. E o que Gregório de Nissa chama *epéktasis* pode ser lido, na perspectiva atual, como um processo de “maturação da consciência”. Ele “empregou a categoria do dinamismo para descrever o processo transformante que conduz a Deus, perfeitamente compreensível a quem hoje faz a experiência de crescimento humano e religioso como caminho em direção a autenticidade”⁴⁷.

⁴¹ McGINN, love, knowledge and mystical union, p. 10.

⁴² PAMPALONI, desiderio e presenza, p. 243.

⁴³ LUDLOW, Gregory of Nyssa, p. 2.

⁴⁴ LUDLOW, Gregory of Nyssa, p. 3.

⁴⁵ PAMPALONI, a imersão infinita, p. 79.

⁴⁶ PAMPALONI, desiderio e presenza, p. 252.

⁴⁷ PAMPALONI, desiderio e presenza, p. 265.

A perspectiva gregoriana é atraente ao pensamento atual ao colocar em relevo o que é ser humano limitado pela finitude, temporalidade, mas ativo e capaz de caminhar rumo à transformação⁴⁸.

Conforme mostrado neste trabalho, a teologia de Guilherme de Saint-Thierry é sensível ao influxo de Nissa. Em sua perspectiva, o desejo de ver a Deus, também é algo que tende a crescer a ponto de suscitar o anseio de vê-lo face a face. E a jornada percorrida pelo desejo promove mudança, aquele que busca não é apenas informado por aquilo que crê, mas também transformado. E não apenas isto, Saint-Thierry destaca a dupla função do amor que aciona e sustenta o movimento: é preciso subir a Deus e descer novamente aos homens, expondo-lhes a luz da face divina, como fez Moisés⁴⁹.

Portanto, o itinerário apresentado por Nissa e Saint-Thierry engaja o leitor na busca por Deus com vistas a uma transformação que pode (e deve) ser desfrutada por muitos outros. Mas em que sentido? Para ambos a teologia e a espiritualidade estão intimamente ligadas. Guilherme compreende a visão de Deus face a face como o objetivo último da teologia, e só poderá vê-lo desta forma aquele que se colocar no caminho, com pureza de coração desejoso de querer o que Deus quer. O fazer teológico, então, se beneficia grandemente da ação combinada entre contemplação e transformação, pois “o homem, tomado pelo amor de Deus, adquire na contemplação o senso de presença de Deus que é, ao mesmo tempo conhecimento místico e teológico”⁵⁰.

Referências

BELL, David. The alleged greek sources of William of St. Thierry. *Cistercian Studies Series*. Kalamazoo, n. 65, p. 109 – 122, 1981.

FISKE, Adele M. *Friends and friendship in the monastic tradition*. Mexico: Centro Intercultural de Documentacion, 1970.

GAFFURINI, G. Guilherme de Saint-Thierry. In: BORRIELLO, L. et al (orgs.). *Dicionário de mística*. São Paulo: Loyola-Paulus, 2003, p. 483 - 484.

LUDLOW, Morwenna. *Gregory of Nyssa ancient and (post)modern*. New York: Oxford University Press, 2007.

⁴⁸ LUDLOW, Gregory of Nyssa, p. 128.

⁴⁹ FISKE, friends and friendship, p. 17.

⁵⁰ GAFFURINI, Guilherme de Saint-Thierry, p. 484.

MASPERO, Giulio. In canticum canticorum. In: MATEO-SECO, Lucas Francisco; MASPERO, Giulio (orgs.). *Gregorio di Nissa dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 330 – 334.

MATEO-SECO, Lucas Francisco. Epektasis. In: MATEO-SECO, Lucas Francisco; MASPERO, Giulio (orgs.). *Gregorio di Nissa dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 243 – 247.

_____. Progreso o inmutabilidad em la visión beatífica? Apuntes de la historia de la teología. *Scripta theologica*, v. 29, p. 13 – 39, 1997.

McGINN, Bernard. Love, knowledge, and mystical union in Western Christianity: twelfth to sixteenth centuries. *Church history*, v. 56, n. 1, p. 7 – 24, Mar. 1987.

NISSA, Gregorio di. *Omellie sul Cantico dei Cantici*. Introduzione, traduzione e note a cura di Claudio Moreschini. Roma: Città Nuova, 1988.

_____. *The life of Moses*. Translation, introduction and notes by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson. New York: Paulist Press, 1978.

PAMPALONI, Massimo. A imersão infinita: para uma introdução a Gregório de Nissa. *Cadernos patrísticos*. Florianópolis, v. V, n. 9, p. 69 – 88, 2010.

_____. Desiderio e presenza in Gregorio di Nissa come autotrascendenza e coscienza recettiva. In: MARTINELLI, Paolo; BIANCHI, Luca (orgs.). *In caritate veritas*. Turchia. 2011, p. 243 – 267.

SAINT-THIERRY, Guglielmo di. *La contemplazione di Dio*. Casale Monferrato: Ed. Piemme, 1997.

_____. *Commento al Cantico dei Cantici*. A cura di Mario Spinelli. Roma: Città Nuova, 2002.

TOMASIC, T. M. Just how cogently is it possible to argue for the influence of St. Gregory of Nyssa on the thought of William of Saint-Thierry? *Recherches of Théologie et Philosophie Médiévales*, v. 55, p. 72 – 129, 1988

VIDAL, Marciano. La escuela cisterciense primitiva y la teología moral: Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry y Elredo de Rievaulx. *Moralia*, v. XXXI, n. 117, p. 7 – 38, 2008.

ZAMBON, Francesco. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*. Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, 2007. Volume 1.

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 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 metropolitano 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.

O SILÊNCIO NA EXPERIÊNCIA MÍSTICA À LUZ DO PENSAMENTO DE PAUL EVDOKIMOV

The Silence in mystical experience according to Paul Evdokimov's thoughts

Natalino Guilherme de Souza¹
Luciana Cangussu Prates²

RESUMO: Na Tradição Cristã Oriental, ouvir o silêncio do Verbo é encontrar-se dentro da Palavra. É experimentar-se no Pai que está no segredo (Mt, 6:6). É manifestar-se pela inabalável certeza de que Deus existe. Inspirando-se nos Pais da Igreja, Paul Evdokimov dedica-se ao mistério do silêncio, associando-o à vivência da fé cristã. Nesse contexto, ele considera a necessidade de o homem entrar em si mesmo. Em sua perspectiva, somente pelo autoesvaziamento, é possível assumir-se na condição de servo, tornando mais palpável o testemunho do “Não sou eu que vivo, pois é Cristo que vive em mim” (Gl, 2:20). Diante do exposto, a presente comunicação visa, a partir das questões da linguagem, analisar a influência que os conceitos de “silêncio” exercem na experiência mística para, em seguida, observar o movimento que esta gera nas concepções do termo. Para tanto, afirma-se que os argumentos se basearão especialmente na obra *O silêncio amoroso de Deus*, do mencionado autor ortodoxo.

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Experiência, Linguagem, Mística, Silêncio.

ABSTRACT: In the Eastern Christian Tradition, listening to the silence of the Word is finding oneself within the Holy Gospel. It is to self experience of the Father which is in secret (Mt, 6: 6). It is to express oneself by the unbreakable certainty that God exists. Paul Evdokimov, based on the Church Fathers, studied the mystery of the silence, associating it to the Christian Faith. In this context, he takes into account the necessity of going deep within oneself. In his view, only by self emptiness, one can assume the servant condition and the testimony of "I live; yet not I, but Christ lives in me" (Gl, 2:20). Based on what was said above this paper aims at analyzing from the language perspective the influence of the concepts of "silence" in the mystical experience and then observe the movement that the latter generates in the conceptions of the former. For that matter, it is stated that the arguments used will be based especially on *O silêncio amoroso de Deus* by the mentioned author.

KEYWORDS: God, Experience, Mystical, Language, Silence.

¹ Natalino Guilherme de Souza é mestrando em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. João Batista Libânio. E-mail: nadalsg@gmail.com

² Luciana Cangussu Prates é mestranda em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Johan Konings. E-mail: luciana1857@yahoo.com.br

Silêncio: conceito multidimensional

Linguisticamente, a palavra “silêncio” reveste-se de caráter polissêmico, o qual apresenta-se de forma multidimensional. O significado do termo varia de “abstenção da fala”, “cessação de som ou ruído”, “interrupção de correspondência ou comunicação”, “omissão de uma explicação” até “sossego, quietude, calma”, “segredo, sigilo”, “toque de recolher”³, dependendo do contexto em que é utilizado.

Tais concepções tornam-se superficiais quando a ciência linguística moderna evolui, evidenciando que, além delas, o vocábulo possui uma concepção mais importante: o “silêncio” é um verdadeiro “sinal” no âmbito das relações interpessoal⁴. Nessa perspectiva, mesmo diante de certa ambiguidade, o silêncio está sempre carregado de sentido. Assim, estabelecendo-se por circunstâncias vinculadas a determinado acontecimento, pode assumir-se tanto em aspectos positivos e elogiáveis quanto em características negativas e mortais⁵.

Diante disto, afirma-se que o silêncio é um fenômeno dificilmente definível. Todavia, apesar da complexidade que o marca, impõe-se como elemento fundamental do processo comunicativo e, também, como uma manifestação muito relevante no que diz respeito ao universo das experiências humanas⁶. Ilustrando o silêncio em uma espiral, pode-se dizer que seus múltiplos conceitos flutuam em dimensões periféricas, as quais giram em torno de um núcleo de valor semiótico, estruturado de acordo com ponto de vista de quem o analisa.

Reconhecendo que a semiologia atua na escolha do ponto central, torna-se necessário explicitar algumas delimitações importantes. O presente trabalho, ao se basear no fato de que o silêncio permeia a mensagem bíblica, visa associar a temática ao olhar teológico. Mais especificamente, este texto pretende vincular o assunto à experiência mística, tendo como base a Espiritualidade Oriental que vê o silêncio como um privilegiado meio para o encontro com Deus.

Ressalta-se, ainda, que, no que diz respeito à multidimensionalidade conceitual do silêncio, a definição dos significados que tendem para a margem e dos sentidos que se localizam no centro da espiral em análise será organizada pelo referencial da Revelação

³ Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (<http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=silêncio>);

⁴ BÁEZ, Silvio José, Quando tudo se cala: o silêncio na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 15;

⁵ BÁEZ, Silvio José, Quando tudo se cala: o silêncio na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 18;

⁶ BÁEZ, Silvio José, Quando tudo se cala: o silêncio na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 15;

Cristã. Além disso, perante tantas dimensões semânticas, não se pode esquecer de que, na Bíblia, o silêncio também se realiza de modo ambíguo.

Negativamente, percebe-se o silêncio da morte; o silêncio da separação; o silêncio do exílio; o silêncio dos ídolos; o silêncio da doença; o silêncio da rejeição; o silêncio da tristeza; o silêncio do medo; o silêncio do ódio; o silêncio da destruição; o silêncio que exclui o outro. Positivamente, visualiza-se o silêncio da escuta; o silêncio da sabedoria; o silêncio da abertura; o silêncio da espiritualidade; o silêncio da comunhão; o silêncio do respeito ao próximo; o silêncio que prioriza o outro; o silêncio da prudência, o silêncio da serenidade; o silêncio da reflexão; o silêncio do amor; o silêncio da estupefação diante do mistério escondido desde toda eternidade e manifestado em Jesus Cristo, Filho e Palavra definitiva do Pai⁷.

Por fim, quando a experiência mística toca esses variados silêncios, recorda-se ainda que é imprescindível organizá-los didaticamente em silêncio divino e silêncio humano (sempre levando em conta o contexto em que se inserem). Acredita-se que a vida cristã está em constante relação com esses dois silêncios e diferenciar um do outro é mecanismo para o reconhecimento de Deus, bem como, conseqüentemente, para o autoconhecimento. Assim, quanto mais profundamente o homem silencia a si mesmo em sua vivência espiritual, mais ele consegue se relacionar com a silenciosa vontade de Deus, manifestada na Encarnação do Verbo.

Conforme os Pais da Igreja, antes de escutar verdadeiramente a mensagem do Verbo, é necessário aprender a ouvir o Seu silêncio. O silêncio é a essência da mística. Na Tradição

Cristã Oriental, ouvir o silêncio do Verbo é encontrar-se dentro da Palavra. É experimentar-se no Pai que está no segredo⁸. É manifestar-se pela inabalável certeza de que Deus existe. Para que essa realidade se efetive, verificam-se dois silêncios em diálogo teologal: O silêncio que se diviniza como dom gratuito, convidando o homem a ouvir a Palavra e o silêncio que se humaniza no movimento íntimo de se predispor a captar o Mistério, favorecendo a comunhão com o outro e com o Outro⁹.

⁷ BÁEZ, Silvio José, *Quando tudo se cala: o silêncio na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 19.

⁸ Mateus, 6:6

⁹ BÁEZ, Silvio José, *Quando tudo se cala: o silêncio na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 18;

Experiência mística: um caminho revelado em Jesus Cristo

A palavra “experiência” também carrega sua pluridimensionalidade. Em seu sentido mais extenso, observa-se que o contato objetivo com a realidade produz conhecimento. Perante dados empíricos, o nível da sensorialidade se comunica com os níveis da inteligência, do juízo e da ética e, com isto, cria-se uma complexa rede de possibilidades experienciais. Consequentemente, surgem olhares, leituras, compreensões e saberes mais ou menos profundos dependendo de quem experimenta.

Isto significa que todo relacionar com um momento concreto implica, simultaneamente, uma ação de receptividade e uma postura ativa da consciência, as quais o interpretam de modo a aceitá-lo ou recusá-lo. Nesse movimento, transforma-se a si mesma. Além disso, o sujeito que busca conhecer, mediante o elemento interpretativo que o caracteriza, pode sofrer a influência da experiência (passivamente), provocá-la (proativamente) e, se necessário, organizá-la (dinamicamente)¹⁰. Há, ainda, uma natureza subjetiva a marcar essa trajetória: orientado por questões da linguagem e da cultura, o grau de diferenciação consciencial do indivíduo condiciona o seu modo de perceber e de elaborar um fato experimentado. Isto justifica a situação de pessoas presenciarem o mesmo acontecimento e terem, diante dele, impressões muito diferentes.

No que se refere à Teologia Espiritual, enfatiza-se que ela se ocupa com a noção de experiência em seu cunho religioso. Reportando-se essencialmente à Revelação, ela busca compreender, a partir das experiências de vida daqueles que se vinculam à fé da Igreja, os conceitos que regem a mentalidade cristã. Dessa forma, ao realizar o processo cognitivo mencionado acima, interliga uma relação vivida concretamente com uma realidade transcendente¹¹. Há, nessa dinâmica, um duplo movimento: A consciência, ativando seu trabalho interno de conhecimento e de transformação, coloca-se na presença de Deus, predispondo-se à experiência objetiva de escuta e de acolhimento. Essa predisposição, por sua vez, reverbera em passividade perante à ação divina à qual será interpretada e elaborada a partir de elementos subjetivos.

Inspirando-se nos Pais da Igreja, Paul Evdokimov dedica-se à questão do silêncio, associando-o à experiência religiosa, especialmente à sua dimensão mística. Nesse contexto,

¹⁰ BERNARD, Charles André. *Introdução à Teologia Espiritual*. Edições Loyola, 2005, p.27;

¹¹ BERNARD, Charles André. *Introdução à Teologia Espiritual*. Edições Loyola, 2005, p.27.

ele considera a necessidade de o homem entrar em si mesmo. Em sua perspectiva, somente pelo autoesvaziamento, é possível assumir-se na condição de servo, tornando mais palpável o testemunho do “Não sou eu que vivo, pois é Cristo que vive em mim”¹². Autoesvaziamento, nesse percurso, não é visto como “silêncio do vazio” e sim como “silêncio do excesso”.

O termo “místico”, para o autor, assemelha-se à noção bíblica do Mistério e designa a comunhão de natureza nupcial como o laço mais íntimo entre Deus e o homem. Afirma que, em relação a isto, a Tradição Cristã Oriental jamais criou distinções claras entre mística e teologia, muito menos entre a experiência pessoal dos mistérios divinos e o dogma confessado pela Igreja¹³. Na verdade, ela salienta estreita ligação entre o itinerário sacramental e a vida da alma em Cristo¹⁴.

A vida mística, seguindo essa perspectiva, equivale-se à vida cristã, de modo a se tornar a expressão do amor de Deus pela humanidade¹⁵. Evdokimov confia que a vivência mística cristã conduz o homem à tomada de consciência, a qual, por sua vez, tende a conduzi-lo cada vez mais a um estilo de vida pleno de sacramento. Diante de tal equiparação, salienta-se o caráter eminentemente existencial da fé, bem como a importância do silêncio como arranjo fundamental da experiência religiosa.

Na visão do autor ortodoxo, não existe técnica para alguém se tornar senhor da experiência mística. O meio mais avançado, em sua opinião, é cultivado por meio do recolhimento silencioso em que o homem prosta-se no ápice da humildade orante de modo a permitir que a vontade divina e o desejo humano se reconheçam e se afinizem na figura de Jesus Cristo. O silêncio como postura de crer em Deus e de conhecê-Lo mesmo que em forma crepuscular acarreta experiências de se unir a Ele, por Jesus, e de se abrir à transfiguração em imagem e semelhança¹⁶. Infere-se que o ato de se recolher em silêncio ultrapassa, dessa forma, a concepção vinculada à ideia de ausência de palavra e de linguagem; assume-se como um desnudar-se na contemplação de Deus em Cristo.

Quando a criatura assume tal silêncio, mantendo-se receptivo, tende a experimentar no Espírito o quanto Deus não é evidente. Como consequência, percebe que, para captar cada vez mais profundamente o Mistério da Salvação, é convidado pelo silêncio humano a

¹² Gálatas, 2:20.

¹³ EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 39.

¹⁴ EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 47.

¹⁵ EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 41.

¹⁶ EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 42.

se nutrir do silêncio divino. Nesse contexto, o silenciar do Pai é o encerrar-Se em seu amor fiel e paciente, limitando Sua onipotência e Sua onisciência a fim de não violentar consciências¹⁷. Paralelamente, o silenciar do homem é a tentativa de se manter receptivo à penetração das energias divinas¹⁸ com o intuito de compreender o incompreensível Deus imitando o Seu silêncio perante a Revelação em Jesus Cristo.

Ao afirmar que as pessoas conhecem o Pai em Suas energias, Paul não tem a intenção de dizer que elas se aproximarão Dele em Sua própria essência. Apesar de as energias divinas descenderem até a humanidade, Sua essência permanece inacessível. Portanto, verifica-se a distinção fundamental que a Tradição Oriental faz entre a essência de Deus e Suas operações. Esse apontamento não é uma abstração, mas sim um dado concreto da própria possibilidade da experiência mística. Assim, o pensamento evdokimoviano orienta que a ascese jamais é um fim, mas um meio para se chegar ao estado da unidade nupcial entre Deus e a alma humana. Esse grau último da experiência mística depende da Graça e tud aquilo que o homem pode fazer é abrir-se à sua influência irresistível para progressivamente se transformar em “lugar de Deus”¹⁹.

Toda reflexão apresentada funciona, portanto, como pano de fundo para se compreender que a experiência mística é um fenômeno totalizante, no qual a complexa realidade humana interliga-se com o Outro Absoluto e com seu misterioso perfil²⁰. Quando o indivíduo está verdadeiramente implicado em viver isto, de forma pessoal e intransferível, inclina-se a uma quase-identidade com o Pai, transformando-se radicalmente. Por fim, diante do exposto, pode-se inferir que o silêncio, nesse caminho revelado no Filho, é a linguagem amorosa da comunicação homem-Deus.

Evolução conceptual do silêncio e da experiência mística: uma leitura

A partir das questões da linguagem, pode-se analisar a influência que os conceitos de silêncio exercem na experiência mística, bem como observar o movimento que esta gera nas

¹⁷ EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 29.

¹⁸ EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 46;

¹⁹ EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 41.

²⁰ LIMA VAZ, Henrique. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. Edições Loyola, 2009, p.16.

concepções do termo. Diante disto, torna-se interessante criar uma leitura sobre a evolução²¹ dos significados de silêncio e de experiência mística.

Existem diversos graus conscienciais acerca do silêncio, os quais impactam mais ou menos profundamente a experiência mística das pessoas. Diante dessa heterogeneidade, sabe-se que há um ponto em comum: todos passam por processos de diferenciação da consciência, independente dos tipos de vivências às quais se lançam^{20 22}. Concentrando-se na vida cristã, afirma-se que a predisposição humana de se relacionar com Deus, em Jesus Cristo, acarreta uma espécie de deslocamento conceptual e existencial no que diz respeito à compreensão do que seja o ato de silenciar.

Como já mencionado inicialmente, o conceito de silêncio é multidimensional. Verificam-se conceitos em torno do termo, primeiramente, ligados às habilidades cognitivas do corpo, como o fechar a boca para não falar, o cerrar os olhos para não ver, o tapar os ouvidos para não ouvir. Percebe-se, também, significados vinculados às potencialidades anímicas, como a renúncia aos próprios pontos de vista, a abertura compassiva à ótica alheia, o respeito ao momento do outro. Observa-se, ainda, sentidos relacionados à dimensão espiritual, como a autêntica entrega à vontade de Deus e a intensificação do serviço aos demais na composição do Corpo de Cristo.

Voltando à ideia dos conceitos de silêncio em uma espiral em cujo núcleo encontra-se a Revelação, bem como considerando que o contato objetivo com essa realidade revelada produz conhecimento de Deus, conclui-se que:

- a) Perante o núcleo, as atitudes corporais em vista do silêncio (fechar a boca, cerrar os olhos, tapar os ouvidos) encontram-se em posição mais periférica, pois são visíveis, palpáveis, concretas àqueles que vivenciam essa experiência;
- b) Em um segundo estágio, as atitudes valorativas (renúncia, abertura compassiva, respeito ao próximo), ainda sendo concretas para os que vivenciam essa experiência, transcendem às de nível corporal, sem necessariamente coincidirem com reações mais perceptíveis vinculadas aos sentidos;
- c) Por fim, mais próximas ao núcleo, as atitudes pneumáticas (entrega total a Deus e serviço aos demais) dizem respeito à relação gratuita daquele que se entrega

²¹ A ideia de evolução acolhida no texto é a de “transformação” sem frisar qualquer qualificação, nem tão pouco a perspectiva de “melhora” ou de “aperfeiçoamento”.

²² Há infinitas maneiras de se relacionar com o Pai. Deus não é um lugar específico a ser trilhado; Deus é todo lugar.

Àquele que se dá. Esse nível de silêncio corresponde ao total abandono de si (ou até das posturas corporais e valorativas) de modo que os que provam dessa experiência tornam-se para si e para os que o rodeiam lugar teofânico da presença do Pai.

Cabe ainda uma última palavra acerca das três dimensões acima. Embora apresentadas pedagogicamente em categorias, elas não se encontram em ordem de oposição ou de hierarquia. Pelo contrário, são interdependentes e organizadas a partir da Revelação como ponto central. Vê-las como momentos estanques é correr o risco de perder o característico da experiência mística, qual seja: atividade da consciência que se abre à autocomunicação de Deus e, simultaneamente, receptividade diante do Mistério que se manifesta.

Em conclusão, percebe-se que a polissemia do silêncio reconfigura o processo da experiência mística, dando a ela elementos que promovem a diferenciação consciencial. Em contrapartida, a segunda também impacta os conceitos do primeiro, dinamizando-os e transformando-os quando ela se coloca como o núcleo a nortear os significados. Por fim, infere-se que esse movimento impulsiona o silêncio da experiência mística a se transformar na experiência mística do silêncio.

Referências

BÁEZ, Silvio José, *Quando tudo se cala: o silêncio na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BERNARD, Charles André. *Introdução à Teologia Espiritual*. Edições Loyola, 2005.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=silêncio>. Acesso: 12/08/2013.

EVDOKIMOV, Paul. *O Silêncio amoroso de Deus*. São Paulo: Editora Santuário, 2007.

LIMA VAZ Henrique. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. Edições Loyola, 2009.

HISTÓRIA, RELIGIOSIDADE, ETNICIDADE, ECUMENISMO E VOCABULÁRIO LITÚRGICO

RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE: OS UCRANIANOS DA COLÔNIA LEGRU

Religiousness and Identity: The Ukrainians from Legru Colony

Neomir Doopiat Gasperin¹

RESUMO: A Colônia Legru está localizada no Município de Porto União na região norte do Estado de Santa Catarina. É formada por descendentes de imigrantes ucranianos e poloneses. Atualmente predominam os ucranianos. O primeiro grande grupo de imigrantes ucranianos chegou em 1896 e começaram organizar seu mundo religioso em torno da construção de igrejas para celebrar cultos conforme suas tradições trazidas da Ucrânia. A reconstrução do mundo religioso exerceu um papel importante na preservação da religiosidade, do rito, dos costumes e da cultura. O objetivo desta comunicação é analisar a importância que a religiosidade desempenhou na manutenção e preservação da identidade da colônia e dos descendentes de ucranianos. Os procedimentos metodológicos para tal realização foram bastante diversos: pesquisa bibliográfica, pesquisa de campo, conversas informais, coleta de documentos e fotografias antigas e, entrevistas com os moradores.

PALAVRAS-CHAVES: Ucranianos, Colônia Legru, Mundo religioso, Identidade.

ABSTRACT: The Legru Colony is located in the Porto União municipality at northern region of Santa Catarina state. Is formed by immigrants Ukrainian and Polish descendants. There are presently predominance by Ukrainians. The great earliest Ukrainian immigrants groups arrived on 1896 and around of the churches construction they started to organize his universe of religious and in order celebrate their service according to Ukraine traditions where they brought. The reconstruction universe of the religious has an important role to religiousness, rite, customs and culture preservation. The purpose of this announcement is to analyze the importance of religiousness performed to maintenance and preservation the colony identity and the Ukrainians descendants. Had the such various methodological procedures to realize this work: bibliographical research, field research, informal conversations, documents and antique photographs collecting, and dwellers interviews².

KEYWORDS: Ukrainians, Legru Colony, universe of religious, identity.

¹ Estudante de Teologia no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: neomirg@hotmail.com

² Tradução de David Maria Barreto, seminarista Claretiano, natural de Timor Leste – Sudeste Asiático.

Religiosidade e Identidade: os ucranianos da colônia Legru têm como objetivo analisar a importância que a religiosidade desempenhou na manutenção e preservação da identidade da colônia e dos descendentes de ucranianos.

Antes de analisarmos diretamente o assunto acerca da organização e importância deste mundo religioso, apresentaremos um breve esboço sobre a fundação e localização desta colônia, a instalação dos imigrantes e a união do grupo em torno de um centro religioso e cultural.

Em seguida abordar-se-á com base no autor Mircea Eliade o processo de escolha e consagração do espaço sagrado; a construção da igreja; o depoimento de pessoas entrevistadas; a manifestação da religiosidade no cotidiano; a importância da organização do mundo religioso e os benefícios obtidos; a influência da cultura espiritual nas famílias; influência do calendário litúrgico e as principais festas religiosas.

Referimo-nos a Mircea Eliade com o intuito de obtermos uma melhor compreensão e explicação deste fenômeno espiritual dos ucranianos, pois, é considerado o maior historiador das ciências da religião. Um grande estudioso e conhecedor das religiões orientais, dentre elas a bizantina, da qual a ucraniana é uma ramificação.

1 ASPECTOS HISTÓRICOS E ORGANIZAÇÃO DO MUNDO RELIGIOSO

1.1 Fundação e localização da colônia Legru

A Colônia Legru está localizada no Município de Porto União na região norte do Estado de Santa Catarina. É formada por descendentes de imigrantes ucranianos e poloneses. Atualmente predominam os ucranianos. Os primeiros imigrantes chegaram na colônia Legru em 1891, eram sete famílias: cinco famílias ucranianas e duas polonesas. A fundação da colônia ocorreu em 1896, quando um grande grupo se estabeleceu, povoando-a totalmente.

O nome “Legru” deve-se a um engenheiro francês Hector Legru, responsável pela Companhia da Estrada de Ferro, que na colônia chegou em 1907.

Prova da sua fundação encontramos na própria igreja ucraniana da colônia: Igreja São João Batista, onde existe um marco de madeira todo trabalhado contendo as inscrições na própria língua dos imigrantes, datando o início da povoação na data já mencionada (1896) e a fundação da igreja em 6 de maio de 1904.

Os imigrantes que nesta colônia se estabeleceram passaram por varias dificuldades; não encontraram a realidade descrita pelos propagandistas da imigração, porém, o desejo de melhores dias vindouros os motivou a seguir avante no seu processo de reconstrução de suas vidas e de seu mundo religioso e cultural.

1.2 A instalação dos ucranianos

Os ucranianos que chegaram à colônia Legru, encontraram apenas uma natureza hostil e montanhosa. Aos poucos tiveram que ir domesticando o lugar. O imigrante viajava em meio às montanhas e matas, enfrentando chuvas e estiagens, calor e frio. Paulina Holovate relata-nos, que os ucranianos da colônia Legru, devido ao acidentado relevo do lugar e os trabalhos forçados, andavam com feridas nos ombros e pés. Eram muitos os obstáculos que encontravam pelo caminho, mas tudo isso valia a pena em troca de um pedaço de terra, liberdade e esperança em uma vida melhor.

Aos poucos, nas clareiras abertas, surgiram as primeiras lavouras e as primeiras casas dos imigrantes: casebres feitos à base de “pau-a-pique”, troncos de árvores e xaxins amarrados com cipós e cobertos com folhas de taquara e palmeiras. Assim se formaram os primeiros abrigos dos imigrantes contra o frio, a chuva e contra animais selvagens. Mais tarde, no lugar desses casebres, começaram surgir às primeiras casas de madeira e, aos arredores, a propriedade.

A inhóspita floresta começava a ser “domada”; o imigrante começava a reconstruir a vida e a “ucrainizar” o seu novo mundo. Porém, para uma definitiva “ucrainização” do território, lhes faltava uma igreja; símbolo primordial para selar sua presença na colônia.

1.3 Necessidade de um centro religioso e cultural

A organização do mundo religioso e cultural dos ucranianos é manifestamente um dos mais notáveis de todos os povos que colonizaram o sul do país.

Acima de todas as necessidades pessoais e coletivas, os imigrantes colocaram a preocupação de instalar em sua nova terra o “mundo religioso”. Ainda antes de terem uma boa casa, uma propriedade organizada e equipada, os ucranianos deram preferência à

construção de uma igreja, considerada a “raiz” que nutriria e preservaria a identidade da colônia e dos futuros descendentes.

Para o imigrante, uma colônia sem igreja era considerada uma colônia sem futuro. As propriedades por si só: casas, lavouras e animais, não serviam como elementos dignos para demarcar o território como pertencente a um grupo. Não ter uma igreja era abrir espaço para o domínio de outro povo, isto é, deixar-se subordinar por estranhos.

A formação das propriedades ainda estava longe de ser a que os imigrantes sonhavam. O acesso às propriedades era efetuado através de picadas abertas em meio às matas. As casas eram rústicas e as lavouras recém-formadas; o povo não tinha dinheiro. Daí como construir uma igreja? Com que condições? Para os imigrantes, igreja deveria ser “A Igreja” e não uma simples “casa”. Para a edificação de um templo, muitas eram as exigências que vinham impregnadas em sua tradição cultural. A igreja não poderia ser construída em qualquer local e nem de qualquer jeito; a construção, deveria ser em um local que denunciasse a presença do “sagrado”.

1.4 Processo de escolha e sacralização do terreno para a igreja

Para o historiador das ciências da religião Mircea Eliade, (*O Sagrado e O Profano*, [sd]) o homem religioso vive em meio a dois espaços: há o espaço sagrado e o espaço profano.

O espaço sagrado é o diferente, é o incomum, aquele espaço dotado de um significado particular para o homem como o do “centro do mundo”, como o lugar do encontro com a Divindade. Ao contrário, o espaço profano é o indefinido, o corriqueiro, aquele espaço do dia a dia, sem significado especial e particular.

Segundo Jorge Simões (1994), para a escolha e sacralização de um território há um “corte espacial que descobre e determina o ‘ponto fixo’, o centro a partir do qual emana o Sagrado. O homem religioso funda o seu mundo numa definição de centro orientada para uma projeção cósmica, porque o ‘seu mundo’ é um universo no qual o sagrado permanece presente. Igrejas, Templos, são marcos espaciais cujas portas estabelecem o limiar, a fronteira de separação entre mundos opostos. No seu interior, o profano é transcendido,

havendo a possibilidade de comunicação direta com os deuses: os templos ‘re-santificam’ continuamente esse mundo que ele representa e contém”³.

Essa sacralização do espaço sofre vários processos. Primeiramente, todo o espaço é profano, ou seja, comum e sem significado especial. O espaço sagrado da colônia Legru, isto é, o local que a igreja seria construída, em primeiro lugar foi investigado no espaço profano, isto é, num terreno comum.

Os imigrantes, após conhecerem o terreno e estudá-lo, dominaram os espectros mundanos presentes (jogaram fora as pedras, roçaram o mato, fizeram destocamento, aplainaram a terra e proibiram a desnecessária entrada de animais e pessoas), depois de dominado os caracteres que o tornavam profano, corriqueiro, comum, o espaço foi delimitado e consagrado “Santo”. Agora, nesse espaço haveria limites! O comportamento do homem neste local deverá ser diferente.

O local escolhido, recebia a fixação de uma cruz. E segundo Mircea Eliade, tal ação equivale à consagração do espaço como “espaço sagrado”, “renovado” e “recriado” pela Cruz.

A edificação de um Templo significaria para este povo o “fixar definitivo” de sua identidade étnica e cultural.

Num primeiro momento, os imigrantes ucranianos uniram-se com os poloneses e decidiram construir uma igreja em conjunto, no entanto, a união espiritual entre eles não foi avante, porque os mundos religiosos eram diferentes, as cosmovisões, as práticas litúrgicas, o rito, os costumes, a língua, em fim, tudo era estranho para os ucranianos, quanto para os poloneses. Então os ucranianos decidiram abandonar os poloneses e construir sua própria igreja.

1.5 A escolha e consagração do novo espaço

Os ucranianos, após a ruptura com os poloneses, iniciaram uma averiguação nos terrenos da comunidade a fim de encontrar o lugar onde poderiam estabelecer o “centro religioso” que os orientaria para o futuro.

³ Cf., JORGE, Simões J. *Cultura Religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 35 – 36.

A escolha do “espaço sagrado” pelo povo ucraniano foi repleta de simbolismos, significados e também de brigas pela disputa do novo local para a construção. A procura por um novo espaço dividiu os ucranianos. O primeiro local apontado não tinha a aprovação de todos.

Talvez desprovido de uma completa hierofania, isto é, de uma “manifestação do sagrado”, o primeiro local próprio dos ucranianos que fora escolhido e no qual ocorreu a primeira celebração da Divina Liturgia em frente apenas da cruz fixada na terra. Mesmo, após, todo o processo de escolha que a tradição exigia, parecia que o local não condizia com os ideais exigidos pelo povo. O então “espaço sagrado” deixava a desejar, o povo sentia que algo lhes faltava, além do mais, tornara-se causa de brigas e disputas em querer trazer a construção da igreja para perto de si.

Era preciso encontrar outro lugar que tornasse a comunicação com o mundo celestial acessível. Que após construírem o templo, no “interior deste recinto sagrado, o mundo profano fosse transcendido”⁴.

Percebendo que uma divisão entre os próprios imigrantes poderia acarretar na dispersão dos mesmos, o acordo entre os ucranianos foi em construir a igreja no centro da colônia.

1.6 Construção da igreja ucraniana da colônia Legru

A exigência dos ucranianos quanto ao local “certo” para a edificação de um templo tem raízes numa tradição pagã surgida em épocas remotas que foi adotada pelo cristianismo oriental, onde os templos não só serviam como espaço de expressão da fé, mas também de moradia especial dos deuses.

Este era o motivo do zelo e cuidado que os ucranianos tinham no delimitar de um espaço. No templo, o “nosso mundo” considerado por eles, deveria ser transcendido, para isso, os ucranianos colaboravam construindo suas igrejas em lugares elevados.

Um exemplo prático para explicar este costume, é apresentado por Mircea Eliade sobre os povos Orientais: o da “montanha Cômica” que pela sua altitude “liga a terra ao céu

⁴ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e O Profano*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, coleção vida e cultura [sd], p. 40.

e de algum modo toca o céu e marca por consequência, o ponto mais alto do mundo”⁵. Esta devoção pelos locais altos, não é somente dos povos orientais, mas é proclamada por várias tradições. Eliade cita-nos, que para os “palestinos, a Palestina era a região mais elevada e por isso não foi submersa pelo dilúvio; para os islâmicos, o lugar mais elevado da Terra era o Kâaba; para os cristãos era o Gólgota que se encontrava no cume da montanha cósmica”⁶.

Os terrenos elevados simbolizam na Sagrada Escritura o ponto de encontro entre o humano e o divino. É o local ideal para a fala e contato com Deus.

Para os ucranianos, estes detalhes estavam presentes em sua herança cultural e religiosa. Por isso, o “novo local” escolhido e sacralizado pelos imigrantes da colônia Legru, foi num dos pontos mais altos da comunidade, localizado na propriedade do Senhor Estefano Skambara. Neste lugar, ergueram a “igreja” e aos arredores, estabeleceram suas propriedades.

A construção no lugar certo tinha por excelência uma grande importância para os ucranianos. Segundo Olga Korczagin:

Os imigrantes, andando nestes locais elevados que lhe manifestavam interesse, transpiravam o ar pausadamente, analisavam o nascer e o por do sol, verificavam a posição do vento, certificavam-se se nestes locais não houve assassinatos ou epidemias, se algo deste tipo tivesse acontecido, não construíam. Esta busca do ucraniano pela altura fazia parte da vida deles. Nossa vida na terra é um constante crescimento. Por isso, esta era uma ideologia que o ucraniano almejava: “subir na vida espiritual”⁷.

O comentário da Sra. Olga Korczagin e o estudo de Mircea Eliade servem-nos para validar as informações concedidas pelos entrevistados que este pesquisador recorreu, pois na colônia Legru o espaço para a construção da igreja foi incorporado ao corpo da serra. Segundo André Pereima, à base de pás e picaretas, o povo aplainou uma parte da serra preparando o local no qual construiriam sua “Tzérkva”, (igreja)⁸.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ GASPERIN, Neomir. *Caderno de Campo*: relato escrito concedido por Olga Korczagin, v. 8, Curitiba, 2010, p.1.

⁸ GASPERIN, Neomir. *Caderno de Campo*: relato escrito concedido por André Pereima, v. 2, colônia Legru, 2009, p. 8.

Segundo Paulina Holovate, a igreja Ucraniana da colônia Legru só foi construída graças aos “mutirões” que o povo fazia. Estes mutirões estabeleceram uma relação afetiva fundamental do edifício com a população⁹.

Muitas foram às dificuldades enfrentadas. A madeira utilizada na construção foi tirada ao pé da serra, portanto, o imigrante tinha que transportá-la nas costas para o topo da serra. De acordo com André Pereima, “às vezes era necessário dois até mais homens para transportar uma torra de imbuia até o local da construção”¹⁰.

O processo para fazer a madeira, tábuas, ripas, vigas, caibros, foi o que mais deu trabalho aos imigrantes. Segundo Pereima:

Ouvia dos antigos que para fazer as tabua, eles erguiam a tora num estaleiro, se as vezes a tora era muito pesada, eles faziam um estaleiro baixo, dai cavocavam uma valeta por baixo. O homem que tava embaixo do estaleiro empurrava a serra pra cima e aquele que tava em cima empurrava a serra pra baixo. (mostra como faziam), a serra cortava só empurrando pra baixo, os dente da serra era igual bico de papagaio. (foi perguntado quantas tabuas faziam por dia) Dizem que levavam mais ou menos vinte minutos para fazer uma tabua. Os Vósniak (família que se autodenominava polonesa) faziam uma dúzia por dia, eles já tinham mais pratica. Os ucraino, como não tinham pratica, faziam a tora ficar quadrada (laterais retas), daí iam serrar pra faze a madeira, então desperdiçavam muita madeira com as lascas que eram jogadas fora¹¹.

A ansiedade dos imigrantes em ter um ambiente próprio para o culto a Deus no rito próprio, envolveu toda a comunidade ucraniana. Não só homens trabalharam, mas também as mulheres, estas, estavam com seus maridos ajudando em todos os serviços. A colaboração das mulheres na construção da igreja foi do inicio ao fim. Citam-nos, André Pereima, Ana Vodiane e Paulina Holovate que, enquanto os homens trabalhavam com a madeira pesada, as mulheres transportavam nas costas, tábuas, pranchões e ripas. Às crianças, cabia à tarefa de carregar do mato até o local da construção, as tabuinhas que seriam utilizadas na cobertura da igreja¹².

Segundo os dados contidos na escritura da igreja, o terreno escolhido pelo povo foi adquirido como propriedade da comunidade no dia 05 de maio de 1903, através de uma

⁹ GASPERIN, Neomir. *Caderno de Campo*: relato escrito concedido por Paulina Holovate, v. 1, colônia Legru, 2009, p. 3.

¹⁰ GASPERIN, Neomir. *Caderno de Campo*: relato escrito concedido por André Pereima, v. 2, colônia Legru, 2009, p. 7.

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 6.

doação de Stephano Skambara e da sua esposa Pelágia Skambara. A escritura e o marco existente no interior da igreja precisam que a sua construção levou exatamente um ano, sendo inaugurada no dia 06 de maio de 1904.

Os principais construtores desta igreja são os senhores: Demétrio Kuchpillh (carpinteiro mestre da obra), Basílio Zvaritz, Simão Kchondzek, Basílio Jarenko, André Kudrek, Sr. Trehuk, Daniel Holovate, Estefano Jamniúk, Frederico Boiko, Honofre Preveda, Sr. Solotke, Estefano Vodiane, Jorge Tonkio, Nicolau Tonkio, Nicolau Juk, Nicolau Skibinski, Estefano Skambara, André Chorne, Antônio Zastavnei, Miguel Scheremeta, e outros. Destes, ainda merecem maior destaque: Demétrio Kuchpillh, Honofre Preveda e Estefano Vodiane, estes, foram os construtores que só pararam quando a obra foi concluída.

Construída em madeira, os imigrantes deram à Igreja Ucraniana São João Batista detalhes marcantes da arquitetura bizantina ucraniana, como por exemplo: os telhados e a cúpula; elementos estilísticos imprescindíveis na caracterização do edifício. Outro grande detalhe da arquitetura Bizantina, identificada na igreja da colônia é a sua planta, chamada “planta cruz”, formada por três partes, (quebras / módulos) identificada na língua ucraniana como zrub (зруб), cada qual com um telhado próprio, sendo a cobertura da nave a mais alta que as demais.

As toras usadas para o embasamento do edifício foram trabalhadas pelos imigrantes que as falquejavam, desbastando os troncos, transformando a esfera circular em retangular. Acima destas peças foram assentados “pranchões” de cedro, todos cepilhados a mão com o “cepilho” (гимбил / гимблик) formando o assoalho da igreja. Tanto as toras utilizadas no embasamento, quanto os pranchões foram amarrados estruturalmente, utilizando-se de encaixes, sem o uso de pregos, nas quinas do edifício. As paredes são duplas. A parte interna foi toda cepilhada de modo a facilitar as pinturas.

A igreja São João Batista é uma construção do final do século XIX e início do século XX composta de hall de entrada, nave principal, altar, sacristia e um coro (хор).

A representação arquitetônica é construída a partir do simbolismo cósmico. “A igreja é concebida como imitação de Jerusalém Celeste, reproduzindo o paraíso e o mundo celeste”. “A igreja é imago e axis mundi”. “É um arquétipo Celestial”, “A forma, as medidas e o modelo refletem o domínio sagrado. É uma presença imanente – transcendente na qual o culto a divindade é atualizado”¹³.

¹³ ELIADE, Mircea. *apud.*, HANICZ, Teodoro. *Ultimo andar*: Caderno de pesquisa em ciências da religião. São Paulo: Educ, 1998, p.86.

Na igreja Ucrâniana da colônia Legru, este simbolismo está fortemente presente. Construída em uma grande elevação, com uma modesta cúpula revestida de zinco no centro da nave, mais duas cruzeiras no primeiro e terceiro zrub (quebra / módulo). A igreja da colônia obedece ao eixo longitudinal Leste – Oeste (nascente / poente), cujo significado manifesta a religiosidade deste povo.

Segundo Teodoro Hanicz, o altar das igrejas mais antigas está todos voltados para o Leste, por que os imigrantes ucranianos tinham a concepção de que o “Oriente é o lugar de onde vem a luz; a porta da entrada está no ocidente, lugar das trevas”. Essa simbologia expressa o movimento de passagem: entra-se pela porta do Ocidente (trevas) rumo ao Oriente (luz), ou seja, entrar na igreja significa sair das trevas e entrar na luz ¹⁴.

Longe de ser um majestoso templo, a igreja da colônia Legru, mesmo sendo uma construção rústica e simples para os dias atuais, para a época em que os imigrantes tinham apenas o necessário para sobreviver, era “grandiosa”. Nesta igreja observamos uma extraordinária capacidade dos imigrantes em criar arquitetura com proporção e harmonia. O espaço da igreja distribuído em zrub (quebras / módulos) não é defasado como em muitas construções retangulares modernas, o sagrado não perde “força”, antes, essa “força”, é “reforçada” pela delimitação dos diferentes espaços e pela iconografia.

Segundo Mircea Eliade, as quatro partes do interior da igreja simbolizam a antiga concepção de quatro direções do mundo.

O interior da igreja é o universo. O Altar é o paraíso, que foi transferido para o oriente. A porta imperial do altar denomina-se também porta do paraíso. Na semana da Páscoa permanece aberta, durante todo o serviço divino, a porta principal no altar; o sentido deste costume expressa-se claramente no cânone pascal: ‘Cristo ressurgiu do túmulo e abriu-nos as portas do paraíso’. Pelo contrario o ocidente é a região da escuridão da tristeza da morte, a região das moradas eternas dos falecidos, que aguardam a ressurreição do juízo final. O meio do edifício da igreja representa a terra. ‘Segundo a representação de Kosmas Indikopleustes, a Terra é quadrada e limitada por quatro paredes, cobertas por uma cúpula. Por isso as quatro paredes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo’¹⁵.

¹⁴ Cf., HANICZ, Teodoro. *Ultimo andar*: Caderno de pesquisa em ciências da religião. São Paulo: Educ, 1998, p.87.

¹⁵ SEDLMAYR, *apud.*, ELIADE, Mircea. *O Sagrado e O Profano*. Lisboa: Edição livros do Brasil, coleção vida e cultura, sd, p. 74.

Para Mircea Eliade, a estrutura cosmológica dos edifícios sagrados, ainda persiste na consciência da cristandade e a estrutura cosmológica é evidente na Igreja Bizantina. Para estes povos, e de modo especial dizemos para os ucranianos, a “Igreja é considerada como imitação de Jerusalém celeste, e isto já desde os tempos patrísticos; por outro lado, reproduz igualmente o paraíso ou o mundo celeste¹⁶ .

Outros detalhes que os imigrantes utilizaram para marcar o seu “Espaço Sagrado” é a implantação do campanário, a fixação da Cruz das missões em frente à igreja, um pavilhão para eventos festivos e um cemitério.

A religiosidade deste povo também é visível nos afazeres do cotidiano, na sua propriedade e na sua casa.

1.7 A manifestação da religiosidade no cotidiano

Mencionamos anteriormente que “espaço sagrado” é o incomum, o diferente, aquele impregnado de valor especial, e o “espaço profano” definimos como aquele espaço corriqueiro, sem significado especial. Porém, a habitação sendo um espaço comum, do dia a dia, equivaleria a um espaço “profano”, mas para os imigrantes ucranianos este espaço aparentemente profano está repleto de traços religiosos, o que o torna “diferente”, “sagrado”.

Segundo Mircea Eliade, a habitação comporta um aspecto sagrado pelo próprio fato de refletir o mundo¹⁷, isto é, a casa é o reflexo da vida familiar, dos hábitos, dos costumes, é um reflexo das características do povo que a habita e da cultura em que vivem.

Nas propriedades das famílias mais tradicionais é comum encontrar a presença de símbolos religiosos: uma cruz na porta da casa ou paiol, ou ainda, o retrato de um santo recortado de um calendário e fixado junto à parede da garagem ou do paiol. A presença destes símbolos religiosos faz o povo sentir-se protegido por entidades sagradas e sobrenaturais.

As paredes das casas são cobertas com quadros, ícones, imagens de santos e fotografias de parentes, assim como algumas lembranças de rituais de batismo, crisma e comunhão do pessoal da casa.

¹⁶ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e O Profano*. Lisboa: Edição livros do Brasil, coleção vida e cultura, sd, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

Defasando a conotação profana de ambiente corriqueiro, a “casa ultrapassa as dimensões de simples moradia, expressa e retrata como o sagrado está presente e opera no cotidiano dos ucranianos e seus descendentes e se transforma em espaço de relações não só entre membros da família, vizinhos e hóspedes, mas também de relações com o sagrado. A casa é um espaço sagrado e um pequeno santuário familiar”¹⁸ que exerce grande influencia na personalidade e caráter dos que nela habitam.

2 A IMPORTÂNCIA DO MUNDO RELIGIOSO

Apresentamos acima, a organização do mundo religioso e cultural dos imigrantes; destacamos os processos ocorridos desde a sacralização do espaço até a edificação do templo, e respectivamente a formação da comunidade nos arredores da igreja. Pretendemos nesta seção apresentar a importância que o recinto sagrado trouxe e continua tendo para o povo radicado nesta colônia; até que ponto a cultura e a religiosidade se manifestam na caminhada deste grupo.

2.1. Os benefícios da organização do mundo religioso

A permanência da religião e cultura ucraniana na colônia Legru deve-se a organização do mundo religioso efetuado pelos imigrantes. Atualmente a crença e a prática religiosa vem se mantendo há mais de um século graças aos esforços e os valores culturais aprendidos na Igreja e transmitidos de geração em geração.

A organização do espaço específico dos ucranianos foi fundamental contra a dispersão destes imigrantes. A igreja dos ucranianos da colônia Legru, destaca-se pela sua beleza arcaica e valor histórico. O povo orgulha-se de ter uma igreja assim e todos vangloriam-se dizendo que seus pais e avós colaboraram para a construção.

A organização deste mundo foi de grande importância para este grupo, além de fixar definitivamente a presença ucraniana, possibilitou a manutenção da unidade linguística, das suas crenças, do seu rito, dos seus costumes e tradições, assim como,

¹⁸ HANICZ, Teodoro. *Religião, rito e identidade*: Estudo de uma colônia ucraniana no Paraná. São Paulo: 1996, p. 131.

fortaleceu os laços de amizades e o contato dos imigrantes ucranianos com outros ucranianos, localizados nas colônias vizinhas e demais etnias.

2.2 Influência da cultura espiritual nas famílias

Na colônia Legru, a influência da Igreja resume-se nas palavras de André Pereima, que revela-nos o lema da educação utilizado pelas famílias ucranianas: “Diante dos quadros de santos, reze; dos velhos, ajoelhe-se e peça benção, e dos tolos se afaste”¹⁹!

É comum nas famílias de descendentes ucranianos da referida colônia, ouvir dos filhos pedir a benção dos pais antes de dormir, ou quando se encontram com os avós e tios. Outro fator interessante é que os pais não deixam os filhos assoviar perto de quadros de santos, pois julgam ser falta de respeito. Esta é uma crença que faz parte do sistema religioso deste povo e que muitas vezes passa despercebida.

A presença constante dos princípios religiosos na colônia e nas famílias suscitou e está suscitando pessoas à vocação sacerdotal e religiosa.

A Igreja não influenciou somente o surgimento de vocações consagradas, mas influenciou o habitat dos ucranianos; manteve o povo ligado aos seus antepassados; prendeu os descendentes às suas raízes culturais, fazendo-os direcionar suas vidas e seus comportamentos segundo os princípios religiosos da tradição de seus pais.

Os descendentes de ucranianos da colônia Legru se identificam com tudo o que há em sua Igreja. Ao indagar sobre a frequência da família à Igreja, Otília Skambara Schipanski responde: “Aqui foi dos meus avós, dos meus pais, me criei aqui, casei aqui, batizei meus filhos”²⁰.

O apego dos moradores pelo edifício sagrado se dá pela ligação dos laços familiares, ou seja, na Igreja encontra-se um respeito pelo trabalho e suor derramado pelos antigos familiares falecidos, responsáveis pela construção.

O direcionamento das vidas segundo as normas da religião e da cultura é indiscutivelmente conduzido por um calendário litúrgico que faz um “corte” no tempo

¹⁹ GASPERIN, Neomir. *Caderno de Campo*: relato escrito concedido por André Pereima, v. 2, colônia Legru, 2009, p. 10. No original: “Перед Образо помолоши, у старшому клониши а від дурного ступиши”.

²⁰ GASPERIN, Neomir. *Caderno de Campo*: relato escrito concedido por Otília Skambara Schipanski, v. 10, colônia Legru, 2010, p. 32.

dividindo-o em tempo comum e tempo sagrado; e conseqüentemente norteando o homem no seu seguimento.

2.3 Influencia do Calendário Litúrgico

Através do calendário litúrgico, os ucranianos e seus descendentes conduziam suas vidas. Sabiam a época que era favorável para o plantio e colheita de suas lavouras; conheciam as festas, o tempo litúrgico e os dias santos de guarda.

Explica-nos Hanicz que:

Ao calendário esta ligada também a noção de tempo. O colono orienta-se pelo tempo litúrgico: Natal, Páscoa, Dia do Padroeiro, Dia Santo e mesmo o domingo são referências temporais. Para falar de qualquer acontecimento, importante ou não, é comum o colono se referir a uma festa, ou dia santo para se orientar, se localizar e aproximar datas ²¹.

Os efeitos no individuo proporcionada pelo calendário continua fortemente impregnados no dia a dia dos descendentes, principalmente no que diz respeito às práticas religiosas, festas, alimentação e costumes, que são específicos deste grupo.

As festas religiosas principais dos ucranianos são o Natal, a Páscoa e a festa do Padroeiro. O Natal é aguardado por todos. As canções natalinas “koliada” são sabidas e conhecidas por todos e entoadas em todas as famílias residentes na colônia por um grupo de cantores, os “koliedneke”, no segundo dia do Natal como forma de anunciar o nascimento de Jesus Cristo.

Ainda no período natalino, há a festa do “Jordan – Jordão – Epifania”, onde acontece a benção da água e a visita do padre as famílias com a benção das casas. O período natalino é comemorado até a festa da “Apresentação de Jesus no Templo” no segundo dia de fevereiro do calendário gregoriano.

A Páscoa para os fiéis de rito ucraniano acontece somente depois de um longo período de preparação que não inicia somente com a quaresma, ou propriamente falando na quarta-feira de cinzas. Para os ucranianos, a quaresma tem início na segunda-feira da semana

²¹ HANICZ, Teodoro. *Religião, rito e identidade*: Estudo de uma colônia ucraniana no Paraná. São Paulo: 1996, p.123.

do carnaval. Antes ainda do período quaresmal, os ucranianos tem quatro semanas de preparação espiritual para a entrada da grande quaresma, chamada: pré – quaresma, cujo objetivo é convencer através de dramáticos episódios dos evangelhos a importância da conversão e da penitência²², assim como chamar a atenção dos fiéis para a abstinência da carne e dos laticínios durante a grande quaresma, tida pelo povo ucraniano em grande estima e rigidamente observada.

A Sexta-feira Santa é, por excelência, um dia de luto, onde o povo permanece em oração, silêncio e jejum. Na igreja, a celebração deste dia é muito rica. Não há Divina Liturgia como de costume, mas há uma liturgia de exéquias muito profunda de adoração ao Santo Sudário. Após as litanias²³, inicia-se a procissão com o Santo Sudário, a Cruz e os Estandartes por três vezes ao redor da igreja. A procissão representa o funeral de Cristo. Os textos cantados exprimem profundos sentimentos de dor pela morte do Salvador. Depois da procissão, o Santo Sudário é exposto na igreja e simboliza o túmulo onde o corpo de Cristo foi sepultado. Após a sua exposição o povo canta o “tropário”²⁴: “Ó bem aventurado José (de Arimatéia) tendo descido o vosso Sagrado corpo da Cruz, envolveu-o num lençol de linho, embalsamou-o com aromas e depositou-o num sepulcro novo”²⁵.

O tropário é cantado três vezes, acompanhado de três prostrações até o chão. A partir desse momento, de joelhos, o povo inicia uma procissão em direção da “Plasthanêtha” (Santo Sudário) e inclina-se sobre ela beijando as “chagas” do sacratíssimo corpo de Cristo.

O “ar de luto” segue-se até o Sábado de Aleluia, como é falado pelos moradores do lugar, quando na igreja, acontece à bênção dos alimentos, prática levada a sério pelos membros da igreja.

No Sábado Santo o povo dirige-se a igreja, agora, levando uma cesta enfeitada de flores e coberta por uma toalha bordada, contendo as seguintes iguarias para serem abençoadas pelo sacerdote: paska, ovos cozidos, com e sem casca; ovos de galinha pintados (pêssanka), requeijão, manteiga, linguiça, carne de porco assada, sal, pimenta, toucinho, fígado de porco, frutas, vinagre e uma raiz amarga, de cheiro forte que chamam de “hrim”.

²² Nestes quatro domingos da pré-quaresma a Igreja dá ênfase nas parábolas do “Fariseu e o Publicano”; “Filho Pródigo” e partes dos evangelhos que mencionam o jejum.

²³ Cantos ou preces em série.

²⁴ Hino próprio para cada dia ou para cada ocasião em que é celebrada a Liturgia

²⁵ No Original: Благообразний Йосиф, знявши з христа пречисти тіло твоє, плащаницею чистою обвив і, пахошами покривши, у гріб новей положив.

No domingo por volta das sete ou oito horas da manhã, cada família consome os alimentos benzidos pelo padre. Antigamente, à tarde voltavam para a igreja e festejavam a Páscoa dançando, cantando canções populares e brincando “haílka”²⁶.

A religiosidade também é manifestada no dia a dia comum dos ucranianos. Uma demonstração desse espírito religioso é a saudação habitual dos ucranianos que substitui ao “Bom dia ou Boa tarde” ainda corresponde à fórmula cristã: “Slava Issússu Khrêstu” – “Glória a Jesus Cristo”, onde se responde: “Sláva na Vike” – “Glória para sempre”.

No tempo da Páscoa, os ucranianos saúdam-se dizendo: “Khrêstos Voskrés” – “Cristo Ressuscitou”, responde-se: “Voístenu Voskrés” – “verdadeiramente Ressuscitou”.

No Natal: “Khrêstos Rajdaietchia” – “Cristo Nasceu”, responde-se: “Slavímo iohó” – “Glorifiquemo-lo”. E assim durante todo o tempo litúrgico festejado.

Nos ucranianos, além das saudações, encontramos outras particularidades que acusam seu elevado grau de religiosidade, como por exemplo, o Sinal da Cruz, feito três vezes sobre o corpo e com uma singularidade própria: a junção de três dedos, simbolizando a Santíssima Trindade. O Sinal da Cruz é repetido inúmeras vezes, não somente nos atos litúrgicos, mas em variadas situações.

Relata-nos André Pereima, que muitos imigrantes e descendentes, nunca iniciavam ou concluíam um trabalho sem antes fazer o sinal da cruz ou invocar a intercessão Divina. Diz André:

Tinha uma época, que quando chegava a hora de colher o trigo, os ucraino cortavam um snip (feiche) de trigo bem bonito (viçoso e carregado de cachos), se reuniam em volta dele e delhe koliadá (começavam a cantar canções natalinas), depois guardavam a semente pro plantio do próximo ano ²⁷.

Vários outros elementos religiosos podem ser verificado no cotidiano dos ucranianos:

- Na época do plantio das lavouras, o ucraniano mais tradicional enterra nos quatro cantos da roça ou lavoura um punhado de sementes bentas, ou mistura-as em meio às outras sementes, pois acredita, que assim, a lavoura ficará protegida de pragas e intempéries do tempo.

²⁶ Brincadeira realizada no pátio da igreja; simboliza a festa da primavera e que na Ucrânia coincide com a Páscoa.

²⁷ GASPERIN, Neomir. *Caderno de Campo*: relato escrito concedido por André Pereima, v. 2, colônia Legru, 2009, p. 12.

- Quando um ucraniano está desenvolvendo um trabalho e próximo dele passa outro descendente, este irá cumprimentá-lo dizendo: “Dai Bóje Sthástia” (Deus dai sorte), no sentido de desejar sorte no trabalho e proteção de Deus contra um acidente de trabalho; ao receber este cumprimento o trabalhador dirá: “Dai nam Bóje i Boje vam” (Dai Deus para nós e para vocês).

- Ao despedir-se de outra pessoa ucraniana, dizem: “Buth z doróvi” (fique com saúde) ou “Buth z Bohom” (fique com Deus), igualmente se responde: “Idith z Doróvi” (vai com saúde) ou “Idith z Bohom” (vai com Deus).

- Se na propriedade as coisas não estão indo muito bem, parece que tudo está dando errado, costuma-se incensar a propriedade queimando ramos bentos.

- Na sexta-feira santa, há um costume em algumas famílias de cada membro da casa plantar um dente de alho. Fazendo isto, acreditam que estarão protegidos o ano todo contra ataques de animais peçonhentos.

- Quando uma tempestade está se aproximando ou outros infortúnios, acendem vela benta e pedem que Deus os livre do mal e dos perigos.

- Há períodos do ano em que após a Divina Liturgia se faz benção de flores, frutas, sementes, ramos, água, velas e alimentos.

É muito comum ao andar a pé pela estrada, ouvir das casas a transmissão da Divina Liturgia da Paróquia São Basílio Magno de União da Vitória em alto volume. Isso fazem porque na comunidade a Divina Liturgia não é celebrada todos os domingos, então os fiéis acompanham a celebração para amenizar suas necessidades espirituais e ouvir o dia da próxima celebração na comunidade.

A Divina Liturgia é de todas as manifestações religiosas mencionadas a mais bela e visível. Ela é por excelência a característica principal que difere este povo dos demais grupos étnicos.

Na colônia Legru, mesmo diante das dificuldades sentidas em preservar as tradições, a Divina Liturgia Bizantina continua sendo celebrada e cantada na língua ucraniana por todos os presentes, principalmente os jovens. Há um grande interesse dos jovens, a maioria meninas, de aprender a cantar as melodias da Divina Liturgia. Para isso, são realizados ensaios de cantos nas férias de julho e fim de ano com o seminarista da comunidade ou com outras pessoas entendidas em cantos.

A igreja São João Batista é o maior tesouro dos ucranianos da colônia Legru. E desejando mantê-la por mais anos, os moradores descendentes tentam conseguir, com ajuda das autoridades políticas do município, verbas para a restauração da igreja, mantenedora da sua identidade cultural e religiosa.

A organização da colônia em propriedades, casas, lavouras, escola e igreja, foi imprescindível contra a dispersão do grupo. A construção de uma igreja própria foi fundamental para o povo, significou a fixação definitiva da presença ucraniana na comunidade. A igreja tornou-se o marco, o limiar que separava e demarcava dois mundos culturais diferentes: ucranianos e poloneses.

A permanência da identidade étnica deve-se à construção do espaço sagrado e da organização do mundo religioso. A Igreja segurou os descendentes de ucranianos unidos. Manteve-os ligados e apegados a sua herança cultural e religiosa. Graças à manutenção e influência do mundo religioso nas famílias, a língua, os costumes, a cultura e a tradição bizantina ucraniana vêm se mantendo por mais de 120 anos de Imigração Ucraniana no Brasil.

CONCLUSÃO

Ao estudarmos “Religiosidade e identidade: os ucranianos da colônia Legru”, procuramos revelar a organização e a importância do mundo religioso e cultural de um grupo de ucranianos radicados no interior do Município de Porto União.

Chamou-nos atenção o fato dos imigrantes, antes de adquirirem uma boa casa ou propriedade, se preocuparam em ter um local para dirigir suas orações e preces.

A ênfase dada ao mundo religioso dos ucranianos corresponde ao universo sagrado em que viveram e no qual vivem. A organização da colônia em propriedades, casas, lavouras, escola e igreja, foi imprescindível contra a dispersão do grupo, porém, a construção de uma igreja própria foi fundamental para o povo, significou a fixação definitiva da presença ucraniana na comunidade. A igreja tornou-se o marco, o limiar que separava e demarcava dois mundos culturais diferentes: o mundo dos ucranianos e o mundo dos poloneses.

Considerando o pequeno número de famílias fiéis à igreja ucraniana na colônia nos últimos 30 anos, chamou-nos a atenção, a persistência e a garra com que lutam para preservar a cultura e a religião de seus pais.

É certo que muitos costumes já foram extintos da comunidade, porém, vários outros continuam vivos assim como foram outrora. Dentre estes, destacamos: a celebração da Divina Liturgia, ainda celebrada e cantada na língua ucraniana; canções de Natal (koliada), sabida e conhecida pela maioria dos descendentes; visita dos “kolhiednekê” (cantores) nas famílias; praticas quaresmais como jejum, penitência e adoração a “Plasthanêtha” (Santo Sudário); “poklones”; bênção de água, velas, flores, frutos, sementes, ramos, alimentos, assim como, uma infinidade de práticas religiosas inseridas no dia a dia.

Ao observarmos o cotidiano dos descendentes de imigrantes ucranianos, tivemos a oportunidade de conhecer de perto a importância da dimensão religiosa deste povo. A permanência da identidade étnica deve-se à construção do espaço sagrado e da organização do mundo religioso.

A Igreja seguiu os descendentes de ucranianos unidos. Manteve-os ligados e apegados a sua herança cultural e religiosa. Graças à manutenção e influência do mundo religioso nas famílias, a língua, os costumes, a cultura e a tradição bizantina ucraniana vêm se mantendo por mais de 120 anos de imigração em território brasileiro.

Referências

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e O Profano*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, coleção vida e cultura [sd].

GASPERIN, Neomir. *Colônia Legru: Identidade, cultura e religiosidade*. Curitiba: 2010.

HANICZ, Teodoro. *Religião, rito e identidade: Estudo de uma colônia ucraniana no Paraná*. São Paulo: 1996.

HANICZ, Teodoro. *Ultimo andar: Caderno de pesquisa em ciências da religião*. São Paulo: Educ, 1998.

JORGE, Simões J. *Cultura Religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

Fontes orais

ANDRÉ PEREIMA e ANA VODIANE PEREIMA. *Entrevistas concedidas ao autor*. 23/12/2009; 27/12/2009; 20/01/2010; 23/01/2010; 12/07/2010 e 17/07/2010. Colônia Legru.

OLGA KORCZAGIN. *Entrevista concedida ao autor*. 07/03/2010. Curitiba.

OTÍLIA SKAMBARA SCHIPANSKI. *Entrevista concedida ao autor*. 28/01/2010. Colônia Legru.

PAULINA HOLOVATE CHORNE. *Entrevistas concedidas ao autor*. 19/12/2009; 01/01/2010 e 07/01/2010. Colônia Legru.

OCIDENTE DO ORIENTE

The Eastern West

Fabio Lins Leite

RESUMO: A Igreja nasce no Oriente, e expande-se nos primeiros séculos principalmente através da língua helênica. Isto se dá no meio cultural do Império Greco-Romano, dentro do qual se forma a unidade da civilização hoje chamada de Ocidental, a qual nasce como releitura franco-germânica do Oriente.

PALAVRAS-CHAVES: Ocidente, Oriente, História da Cultura, 1o. Milênio

ABSTRACT: The Church is born in the East, expanding in the first centuries mainly through the hellenic language. It happens in the cultural environment of the Greek-Roman Empire, inside of which it is formed the unity of the civilization we today call the West. It is born as frank-germanic variation of the reinterpretation of the East.

KEYWORDS: West, East, History of Culture, 1st Millenium

Meu primeiro contato com a questão de identidade da Igreja se deu muito antes de eu mesmo identificar-me como membro de qualquer grupo que se reconhecesse como Igreja. Um colega, de confissão protestante, dizia com ênfase que jamais adotaria “uma dessas religiões orientais”. Eu me surpreendi e respondi de imediato: “Mas o Cristianismo surgiu no Oriente Médio. Se você for recusar participar de uma religião só por ela ser oriental, tem que deixar de ser cristão já”. Espantado pelo ângulo a que era convidado a tomar, acabou por aceitar a idéia.

Em outro evento sobre o tema, ocorrido já depois de minha conversão, uma colega ficou escandalizada quando afirmei-lhe que a maioria dos textos originais do Novo Testamento foram escritos em grego e não em latim. Católica romana piedosa, estava convicta que o Latim era a língua da Bíblia e de Jesus.

O que estes dois eventos têm em comum, protagonizados por indivíduos pertencentes às duas vertentes cristãs mais comuns no Brasil, é a imagética do Cristianismo como uma religião fundamentalmente Ocidental, que pode existir, talvez, em versões exóticas eslavas, gregas, árabes até, mas estas seriam, em última instância, variantes de uma matriz essencialmente fundamentada na experiência do oeste europeu e do qual nós mesmos, brasileiros, somos herdeiros. Tão arraigada é esta imagem que não se restringe à indivíduos pouco letrados, mas constitui mesmo o título de um dos livros sobre a Igreja Ortodoxa na bibliografia em português “Os Ortodoxos: O Oriente do Ocidente” de Enrico Morini e a cujo título, o nome desta comunicação alude.

Este trabalho busca dois objetivos: o primeiro é instigar a audiência a, sem diminuir ou desmerecer o Ocidente que é cheio de riquezas, repensar o paradigma de identidade cultural e histórica da própria Igreja, nascida no Oriente Médio, em Jerusalém, a Igreja Mãe de todas. A Igreja, eterna em sua transcendência, universal na sua imanência, porém em uma perspectiva estritamente histórico-cultural, é um fenômeno fundamentalmente helênico-cristão. cujos elementos propriamente romanos só a viriam integrar séculos depois, e ainda assim como veremos, essa própria romanidade revela-se mais ampla que a mera hegemonia da cidade de Roma. De fato, o período de liberação legal da fé cristã por Constantino antecede de poucos anos a transferência da capital do Império para a Nova Roma, apelidada de cidade de Constantino, ou em grego, Constantinopla. O segundo objetivo relaciona-se com esta mudança. Trata de oferecer uma outra perspectiva. Esta outra perspectiva que buscarei oferecer, entretanto, não é a versão espelhada de um Ocidente visto pelo Oriente. Sou ocidental, aqui nasci, fui criado e vivo. Sou ocidental e seria presunção colocar-me como porta voz de cultura tão diversas quanto a helênica, eslava e meso-oriental, cada uma com inúmeras sub-categorias, nuances e conflitos. Esta nova perspectiva é ainda fundamentalmente ocidental, informada porém, por uma série de fatos e perspectivas que incluem o Oriente não como uma espécie de Ocidente mutante, cópia deficiente deste. Ao contrário, buscarei integrar ambos em suas tensões dinâmicas, incorporando o Oriente com sua própria voz. Penso que a história e cultura originários do Cristianismo, que chamamos de Orientais, são um grande ponto cego da identidade ocidental. Devem ser entendidas como locus da continuidade, reconhecendo que o Ocidente é criado dentro da Cristandade hoje chamada Oriental, que é uma onda vinda do leste el que varre a Europa recriando estruturas sociais e corações, para utilizar um termo comum, batizando aquelas culturas nativas.

1 O Império Greco-Romano

Paul Veyne, em seu livro “O Império Greco-Romano” (2009) escreve “O único traço cultural comum a todas as regiões do Império – Itália, Gália, África, e Egito, por exemplo – era a sua participação na cultura grega”, ainda que salutarmente faça a ressalva “o Ocidente latino era tão grego quanto o Japão de hoje é um país ocidental, com Declaração de Direitos Humanos, democracia, computadores, Prêmio Nobel, arte internacional e a 'Nona Sinfonia'.

No capítulo 4 do mesmo livro, “A Identidade grega contra e a favor de Roma” vemos um estudo que revela a primeira fase da complexa relação das culturas helênicas e latinas. A Grécia conquistada continua ciosa de sua tradição, preservando e transmitindo os filósofos, poetas e historiadores. Pelo conquistador sente um misto de respeito pela capacidade administrativa e um desprezo pela sua incultura. Roma, por sua vez, jacta-se de sua vitória, porém nem mesmo tenta esconder o sentimento de subserviência cultural, seus maiores nomes louvando a si mesmo não por nenhum esforço original, mas por serem bem-sucedidos em imitar os gregos, enquanto ao mesmo tempo critica o que entende ser excesso de floreio e pseudo-intelectualidade gregos. Vemos portanto que a unidade greco-romana se dá através de uma complementaridade dinâmica que inclui admiração e crítica de lado a lado.

2 Roma sem Roma

O Império Greco-Romano, porém, sempre proclamou-se Império Romano somente, seja na sua primeira fase pagã e latina que dura até a “queda” de Roma, ou na segunda fase cristã e helênica com capital em Constantinopla. Esta auto-percepção como romanos a despeito da ausência de Roma no Império e da etnia helênica, marca um profundo sentido de que a identidade é determinada através da herança sócio-cultural tradicional: a cultura romana era capítulo da helênica, as leis romanas houveram sido preservadas e ainda compiladas, renovadas e sistematizadas por Justiniano, a capital mudara legitimamente. Tomada por bárbaros, era Roma que parecia ter sido desromanizada, preservado sua romanidade apenas no nome. A crítica helênica ao poder latino, fundamentado na força, encontrara afinal sua redenção: a resiliência cultural sobrevivera ao seu conquistador, absorvendo aquilo que ele tinha de melhor. De fato, poucos anos após a fundação de

Constantinopla, os mesmos gregos que antes rechaçavam os bárbaros latinos, já chamavam a si mesmos de romanos. A tensão que Veynes explicita no nome Greco-Romano, está para eles apaziguada e sintetizada: Roma nasceu e se desenvolveu no Mediterrâneo, bárbaros helenizados como tanto outros. Extinto seu momento histórico suas virtudes administrativas, comerciais e militares, uniam-se em definitivo com a tradição helênica no próprio nome “romano” já universal, cosmopolita e independente da cidade que o originou. Como Veynes, eles entendem que o romano por excelência é um “greco-romano”, apenas não utilizando o termo composto. Esta nova romanidade encontra-se explícita no nome original de Constantinopla “Nova Roma”. “Roma” já não é local geográfico, mas condição civilizacional – e é sob esta nota que alguns elogios à Igreja “Romana” são tecidos. Os latinos é que, na medida em que vão abandonando o helenismo e suas leis são adaptações das leis romanas, começam a ser vistos cada vez menos como “romanos”, passando novamente a serem vistos cada vez mais como um grupo bárbaro entre bárbaros, especialmente dada à proeminência dos bárbaros germânicos.

3 Latinização e Germanização: Ocidente do Mundo Greco-Romano

É por esta cultura e língua helênicas que detém a hegemonia no Mediterrâneo que a Igreja irá se expandir pelo Império Greco-Romano, e mesmo na cidade de Roma. De acordo com Plummer (1985), apenas com a fundação de Constantinopla e correspondente migração de parte das elites política e intelectuais, é que os romanos propriamente ditos, os nascidos na cidade de Roma, viram a necessidade de latinizar textos e liturgias. Segundo Mohrmann (1985), a latinização completa da liturgia romana se dará apenas em meados do século IV, precisamente após a fundação da nova capital.

Assim, enquanto o grego era a língua da cultura e do cosmopolitanismo e o latim, que era a língua do exercício do poder, ao liturgizar-se, ao ter as Santas Escrituras vertidas para sua forma popular, pode ser considerado o primeiro precursor da formação de uma Igreja ocidental em contraste com sua matriz helênica; o uso milenar desta língua marcando-a na sua especificidade para criação e execução de leis transnacionais e multiculturais, o que sugere um possível influência na tardia percepção na Igreja Ortodoxa de um certo “legalismo” no linguajar do cristianismo ocidental.

No século VI, Justiniano realizará a última tentativa de recriar o Império Greco-Romano em seu molde clássico. O projeto fracassou como sabemos, e marca o paradoxal abandono de Roma por parte do Império Romano. Entretanto, é equivocado pensarmos que já aí temos uma identidade ocidental completa. Inicia-se um ciclo que hoje chamaríamos de “*soft power*”, de papas neo-romanos, isto é, com diferentes graus de relação de poder com o Imperador em Constantinopla, mas sempre de alguma forma dependente seja da mera aprovação dele ou sendo diretamente indicado. Ekomenou (2007) diz ser este o período da Roma Bizantina e dos Papas Gregos. Este período irá encerrar-se com o Papa Zacarias, cerca de 50 anos antes da coroação de Carlos Magno como Imperador do Ocidente.

A Renascença Carolíngia realiza a síntese de diversos elementos esparsos, inclusive as culturas e leis germânicas locais com o universalismo latino, em uma unidade coerente que podemos chamar de uma nova civilização, não-clássica e que chamamos hoje de Ocidente.

4 Ocidente: Federação e Renascença

Para compreendermos adequadamente o papel da ascensão carolíngia e porque considero-a o marco inicial do Ocidente, teremos que nos reportar a Otto Maria Carpeaux, na introdução à sua “História da Literatura Ocidental” e ao fato de existirem duas formas de ser cidadão romano: nascendo na própria cidade, ou através dos pactos de foederatii.

Enquanto a cidadania por nascimento representa uma romanidade por continuidade, inclusive pela imersão natural na cultura, a cidadania por pacto, compra ou contrato, requer interpretação, aculturação, acomodação e adaptação, não só do indivíduo ou grupo que a adquire, mas da própria lei e conceito de romanidade. Os povos que eram bárbaros mas romanos por “adoção” da cidadania, portanto, precisavam reinterpretar o significado da identidade romana, recriando-a em inúmeros modelos. Esta tendência parece ter se cristalizado ao próprio modo de ser das nações dos antigos foederati, lendo a cultura sempre através da reinterpretação original e criativa. Uma evidência disto é a expressão deste fenômeno na própria literatura ocidental, evidência tão mais forte porque a literatura é onde melhor se expressam os segredos do espírito.

Escreve Carpeaux (1964) ao fim de sua Introdução, referindo-se à Literatura Clássica:

"A verdadeira importância daquelas figuras isoladas - a sua importância para nós outros - só se revela através dos reflexos que deixaram nas letras modernas, durante as renascenças sucessivas que compõem a história literária do Ocidente "moderno" (...) a discussão daqueles reflexos, do "humanismo europeu", constitui a transição para o verdadeiro começo: a fundação da Europa."

Aí vemos em síntese todas as idéias que Carpeaux desenvolverá mais à frente: não existe uma continuidade da era clássica ao ocidente moderno, mas apenas pedaços daquela neste; a história da literatura do ocidente é de uma sucessão de renascenças. Esta idéia é aprofundada no capítulo III "História do Humanismo e das Renascenças". Ali, Carpeaux escreve sobre como o Ocidente é releitura de um antiguidade clássica conclusa. Para determiná-la, ele primeiro vai buscar um ponto onde esta antiguidade se condensa e cristaliza e encontra este ponto no século VI:

"O século VI é a época das grandes codificações.(...) Essas codificações marcam uma data, e ao mesmo tempo uma delimitação. Religião judaico-cristã, ciência grega, direito romano: eis a herança da Antiguidade, lançando os fundamentos da civilização ocidental."

Esta condensação ocorre, lembremos, em Constantinopla e dali continua em linear tradição, sem lacuna significativa no Império Greco-Romano. O que Carpeaux chama de Ocidente, nasce segundo sua definição no local e cultura que hoje chamamos de Oriente. Entre os foederati germânicos esta condensação será sempre fruto de interpretação e inculturação. Como o Império Greco-Romano é reconhecidamente uma espécie de ponto cego da cultural ocidental moderna, para constatar essa identidade definida por ruptura/releitura com uma identidade de continuidade, Carpeaux recorre à civilização islâmica, ao invés do que seria o mais esperado, a própria cultura greco-romana sediada em Constantinopla. O Islã é para ele exceção à regra de que após o século VI nenhuma outra civilização teria nos influenciado significativamente. E nos compara com os árabes: "Os 'árabes' da Idade Média são uma espécie de gregos da decadência, vestidos de albornoz e turbante. (...) Durante a Idade Média inteira, existe uma afinidade íntima e profunda entre a civilização árabe e a civilização ocidental, herdeiras do mesmo patrimônio." Mas ele faz essa comparação apenas para, logo em seguida, apresentar sua teoria:

"Essa unidade foi quebrada para sempre pelo humanismo da Renascença ocidental. Os 'árabes' conservaram sem modificações sensíveis a civilização da Antiguidade decadente; eram incapazes da renovação radical que o humanismo

conseguiu. Em última análise, o traço característico da civilização ocidental não é a herança antiga, mas a modificação dela, que se chama Renascença."

Por outra, o que penso que Carpeaux está dizendo aí é que evidentemente as civilizações e sociedades mudam ao longo dos anos e que a civilização 'árabe' era uma modificação legítima do período "decadente" da civilização grega. Embora a modificação ocidental seja também legítima, ela é, porém, mais "radical", uma verdadeira modificação. No meu entender, poderíamos dizer, uma verdadeira ruptura, enquanto a civilização árabe, e com muito mais propriedade, a civilização greco-romana, são continuidades legítimas, com progresso e modificação sim, mas sem inovações radicais como no ocidente.

Continua Carpeaux definindo magistralmente Renascença "como marco decisivo da civilização ocidental"; e logo questiona qual das várias renascenças seria esse marco, dando vários exemplos por várias páginas, provando que existiram várias renascenças, ou seja, várias reinterpretações da Antiguidade Clássica. Para concluir esta sequência de exemplos, ele destaca:

"Agora, já não é possível confundir a atuação do espírito greco-romano no Ocidente com a conservação estática da herança antiga no islamismo: a história espiritual do Ocidente, segundo Mandonnet, é uma sequência de renascenças."

Poderíamos acrescentar que se a herança clássica é "estática" no islamismo, é presumível que também o seria na tradição greco-romana constantinopolitana.

Um questionamento interessante é precisamente até onde podemos chamar o Ocidente moderno de continuidade ou herdeiro da Antiguidade em vista desse quadro apresentado por Carpeaux. Parece que é antes uma coisa *nova*, que se alimenta periodicamente - e seletivamente - da substância da Antiguidade. Essa seletividade é destacada também por Carpeaux:

"Afirma-se a influência imensa das letras greco-romanas nas literaturas medievais e modernas. Parece, porém, que todas as épocas [históricas do Ocidente] souberam escolher na Antiguidade apenas o que lhes era afim: cada época logrou somente criar uma imagem da Antiguidade segundo sua própria imagem, de modo que já a época seguinte ficava na obrigação de abandonar o erro e incidir em novo erro. 'Erros férteis', no sentido do pragmatismo."

Aqui Carpeaux acaba por afirmar que o Ocidente não é continuidade direta da Antiguidade, a qual inclui, segundo sua própria definição, não apenas o Helenismo e o Direito romano, mas o próprio Cristianismo.

Essa característica de o Ocidente não ser continuidade mas ruptura com os elementos da Antiguidade ficam ainda mais evidentes na conclusão que Carpeaux dá ao parágrafo, afirmando que:

"No fundo, a Antiguidade não influenciou realmente nas literaturas modernas; só agiu como medida, como critério, e o fato de, durante treze séculos, o critério da nossa civilização não ser imanente, mas encontra-se fora, numa outra civilização, alheia e já passada, é a marca mais característica da cultura ocidental."

Enfim, se minha leitura de Carpeaux estiver correta, o Ocidente pode se aproximar ou se afastar em determinados períodos daquilo que é a tradição "greco-romana" e "judaico-cristã", mas, assim como Japão moderno é "ocidental" sem que insira-se na tradição cultural do oeste da Europa, o Ocidente por sua vez já não é nenhuma delas, nem sua síntese, porque é algo novo, diferente: o franco-germanismo confederativo unido pelo latim e que se reinventa de tempos em tempos através da releitura seletiva do material deixado por essa época. A cultura greco-romana constantinopolitana ao contrário é imanente, referindo-se ao próprio passado sempre. Existe aqui uma pequena confusão que vale clarificar. Como vimos anteriormente, aquele complexo de direito romano, cultura helênica e fé cristã que normalmente chamamos de Ocidente, é gestado, nascido e desenvolvido na área de influência de Constantinopla, que hoje chamamos de Oriente. As nações de ex-foederatii franco-germânicos reconhecem também que aquilo é o "Ocidente" e adotam o nome para si a despeito de que o que fazem é interpretar, selecionar e misturar com suas próprias tradições, leis e costumes locais. São tão "ocidentais" quanto o brasileiro afrancesado do século XIX é francês.

Isso explicaria em parte o "ponto cego" do entendimento do Império Greco-Romano. A premissa fundamental, o mito fundador do Ocidente é a "Queda de Roma", daquela unidade que define o que é Ocidente. e é por isso que Agostinho e sua "Cidade de Deus" são tão importantes. O Ocidente só pode se debruçar sobre aquela cultura se ela de fato for uma Antiguidade conclusa e estática, passiva para ser lida e relida conforme a necessidade de cada época. Se porém, como é o caso, aquela Antiguidade, aquela unidade Justiniana da cultura helênica com o código de leis romanos e a religião cristã não tiver caído, então a análise interpretativa sobre um mundo esquecido que precisa ser resgatado deixa de fazer sentido, pois seria necessário não estudar as ruínas mortas de um mundo, mas dialogar com um ser vivente, auto-consciente de sua própria identidade e história e, naturalmente, resistente a ter sua identidade definida desde fora.

O Ocidente necessita, portanto, rever sua base de fundamento e legitimidade, pois ao buscar tornar-se mais "greco-romano" e "judaico-cristão" o Ocidente teria que seguir o modelo da "Antiguidade" viva, moderna e pouco afeita a ser usada como justificativa, que é o "mundo helênico-ortodoxo" do Império Romaico. Teria que se submeter ao invés de utilizar um modelo "morto" e convenientemente maleável. Ato contínuo, ao fazer isso deixaria de ser Ocidente e não é isto que desejamos. O Ocidente não é uma cultura centralizada greco-romana, mas confederativa latino-germânica – com todos os desdobramentos das culturas latinas e germânicas que incluem respectivamente as culturas francas, lusas, hispânicas e itálicas; e as germânicas e anglo-saxãs. Um exemplo quase de controle científico da tese desta identidade composta é a Romênia. Apesar de falar uma língua latina, é enraizada na matriz greco-romana tradicional que perpetuou-se através do Império Romano em sua linha “contínua”, enquanto mesmo Ravena, que era exarquia de Constantinopla, encontra-se tão fundamentada na matriz reinterpretativa federativa latino-germânica quanto os demais países do Ocidente.

Se o século VI condensa o conjunto da herança da Antiguidade, o século IX, com a ascensão carolínea, marca também a primeira grande ruptura de fato, a primeira grande releitura e portanto o nascimento do Ocidente moderno propriamente dito. Podemos estipular três pontos de grandes reformas que expressaram de forma auto-consciente estas releituras que seguiram-se a rupturas anteriores e definiram o Ocidente como o conhecemos, propondo mudanças tanto culturais quanto de ordem política e econômica.

A Primeira Reforma Germânica, expressa na renascença carolínea e nos esforços de formação de um novo Império Romano do Ocidente, causada pela ruptura do abandono do Ocidente por parte do Império Greco-Romano que conscientemente busca primeiro acomodação e finalmente secessão, dando origem estrutural à consciência de proclamações de independência como emancipação e amadurecimento justo e natural dos povos.

A Segunda Reforma Germânica é um conjunto, chamadas também reformas gregorianas realizadas por um papa e clero de cultura germânicas em resposta tanto aos muitos desvios herdados do “Século Obscuro” (o século X) quanto ao aparelhamento da Igreja por parte do Sacro-Império Romano Germânico. Ali, altera-se o modelo organizacional clássico da Igreja que busca sinfonia com o Estado – e por vezes acaba significando aparelhamento da Igreja – mas que a entende como integrantes da nação em que se encontra comungando com as demais igrejas pelo símbolo visível da fé comum

expressa no Credo. Este já sofrera precisamente por causa de tentativas de alteração de Carlos Magno, buscando oficializar o filioque que já era utilizado pela nação franca, mas resistidas por Roma.

Com a submissão e aviltamento sofridos no século X e a consolidação do Sacro-Império Germânico, tamanho era o aparelhamento que inclui-se o filioque enfim, durante a coroação de Henrique II como Imperador em 1014. As Reformas Gregorianas providenciaram o resgate moral do clero, asseguraram a independência da Igreja em relação ao Estado – mais uma vez o tema da independência, tão caro ao Ocidente, ao custo da reinterpretção pragmática do papel do primaz, agora centralizado e exaltado. Esta inovação teve o impacto de consolidar a independência do Ocidente em relação ao Império Greco-Romano, pois aquele já estava separado deste politicamente e agora estava também religiosamente, embora independência relativa, pois, sem o apoio e fundamento na tradição greco-romana clássica do resto da Igreja, Roma fica a mercê da hegemonia cultural franco-germânica. Assim como outrora o poder romano fora conquistado pela cultura grega, o poder papal acaba conquistado pela cultura franca, a ponto de transferir-se para Avignon. A centralização gerou resistências no próprio Ocidente, desde da parte da Sé Apóstolica de Tiago em Compostela que resiste brevemente mas com insucesso ao novo modelo. O modelo inovador centralizado, apesar de ter recuperado brevemente a ordem na Igreja, por centra-se na figura individual do papa gerou as disputas do Cisma Ocidental, no qual indivíduos em Avignon e Roma alegavam simultaneamente o posto, provocando uma tentativa de resgate do modelo clássico no movimentos conciliaristas. Este resgate, porém, se dá pelo processo ruptura/releitura, não sendo o conciliarismo tradicional da Igreja, anterior ao Século Obscuro, em comunhão com todas as igrejas católicas ortodoxas do mundo, mas apenas um conciliarismo da sé romana.

A Terceira Grande Reforma Germânica é, naturalmente, a Reforma Protestante, onde encontraremos mais uma vez os temas da ruptura diante de um papado que já não era subsidiário da elite germânica, mas estando acima dela afigurava-se competidor e não mais subserviente, subscrevendo as doutrinas postuladas por este grupo. A releitura segue a partir da proposta inaugurada com a Reforma Gregoriana, da existência de uma autoridade centralizadora, já não mais o Papa, porém a Bíblia e com mais uma nova releitura do conciliarismo, já não dos sucessores dos apóstolos mas de todos os fiéis. Aos poucos o

processo de releitura diversifica-se tanto que surgem as inúmeras correntes protestantes, que utilizam cada vez mais reduzidos elementos como chave dessa inovação.

Finalmente, devemos apontar algumas expressões modernas do processo ruptura/releitura, bem como de expressões decadentes e invertidas da positividade ocidental.

Considerando o chamado imperialismo ocidental, falemos de qualquer uma de suas principais vertentes seja o imperialismo ibérico, mais antigo, ou anglo-saxão mais recente, ou de outro eixo mais moderno que opõem a ocidentalização do globo, o que encontramos aí é precisamente a aplicação do processo de ruptura/releitura não à unidade greco-romana clássica, mas a própria cultura de aporte, como no caso do Japão. Como o impulso de realizar isso espontaneamente e repetidas vezes é propriamente ocidental, os países não ocidentais que, em contato com o Ocidente acabam adotando esse processo não fazem se não mais que poucas vezes, apenas até onde o necessário para competir e dialogar com o Ocidente de igual para igual. Nesse sentido, os projetos de multiculturalismo que proíbem o Ocidente de fazer releituras sobre outras culturas abortam neste mesmo ato a condição de ser ocidental. Do ponto de vista ético, pode-se questionar o direito de impor determinados tipos de mudança a outras culturas, mas o ocidental só o é na medida em que ele esteja realizando releituras e dando-lhe interpretações próprias e inovadoras.

Quanto aos opostos especulares e decadentes do Ocidente, encontramos-os nos movimentos revolucionários descendentes direta ou indiretamente da Revolução Francesa. Nestes, busca-se provocar a ruptura com o fim de afirmar uma releitura já pré-determinada, enquanto na reforma tradicional do ocidente primeiro ocorre espontaneamente a ruptura e a releitura, que não era pré-concebida, é criada como tentativa de preencher de novo sentido uma situação que perecebia-se como vazia dele. A resposta é a ação resultante deste exame sincero e humilde, mas realizado a posteriori. Todos os movimentos revolucionários tentam precisamente provocar a ruptura, seja por meios físicos violentos ou culturais como o desconstrucionismo ou engenharia social. Podemos comparar a tradição Ocidental viva com um médico que não tem medo de encontrar qualquer tipo de corte, contusão ou amputação no paciente. Ele analisará o problema e encontrará uma solução. A Revolução, por outro lado, assemelha-se à cirurgia estética: ela mesma quebra o nariz, o rosto do paciente com o fim de modificá-lo. Se até a II Guerra Mundial os intelectuais revolucionários possuíam a imagem futura do que consideravam o rosto “belo” da sociedade que tencionavam criar, com a ascensão da Escola de Frankfurt deixa-se de lado a inversão de se colocar em primeiro

lugar uma releitura pré-determinada e conceber-se a ruptura que iria provocá-la, para tomar-se a ruptura como um fim em si mesmo, realizando-a sucessiva e continuamente.

Conclusão

O mito de um “oriente estático” sustenta-se apenas ao contrastar as mudanças greco-romanas de uma unidade contínua e viva, com as radicais rupturas e releituras ocidentais, que incluem chamar esta unidade, linear mas viva, de “Oriental”, a despeito de o Ocidente ser ele mesmo, o Oeste do Império, o braço federativo latino-germânico desta unidade maior da qual foi separado por circunstâncias históricas extramamente peculiares, como a cidade fundadora de um império encontrar-se em certo ponto, abandonada por ele.

O Ocidente caracteriza-se assim por um federalismo supra-nacional, com uma matriz cultural e religiosa latino-germânica. Sua força é a capacidade de reinventar-se em face de praticamente qualquer ruptura, fazendo releituras de seu passado greco-romano – sempre entendendo-se no lado grego tanto o helenismo pagão quanto o cristão, embora haja uma tendência negativa a passar-se ao largo de todo helenismo cristão posterior à latinização do Ocidente. Na competição com outras culturas, a capacidade de releitura do Ocidente lhe dá vantagens não só em permitir que ele se adapte, mas até mesmo ao propor que estas culturas releiam seu próprio passado, acaba por isso mesmo ocidentalizando-as. O perigo ético nisto está em cegar-se para as releituras delas mesmas e tratá-las de acordo apenas com suas próprias releituras. Por vezes isso permite ao Ocidente impor-se culturalmente, em outras vezes torna-o cego às peculiaridades de seus inimigos.

A sombra do Ocidente é a Revolução, que inicia-se invertendo a ordem de ruptura/releitura para uma de releitura/ruptura onde, com o fim de impor uma releitura já escolhida, busca-se a ruptura que a provocará. Está inversão é abandonada especialmente a partir da ascensão da Escola de Frankfurt e de desconstrucionismo em favor da ruptura pela ruptura, com uma idéia apenas muito geral da releitura que irão provocar. Esta tendência é acirrada pela fato que a Revolução ao negar ao helenismo qualquer forma de Cristianismo, o reduz a aspectos mais seculares de sua era pagã, negando ao Ocidente suas raízes cristãs.

A suposição de uma "queda" do aparelho estatal do Império Greco-Romano é fundamental para gerar a legitimidade de todas aquelas releituras. Por automatismo, ocorreu

a negação da percepção de que o Império permanecia enquanto uma civilização na qual a os elementos greco-romanos existiam em contínua síntese, com mudanças, mas sem rupturas. Entretanto, a "Antiguidade" nunca caiu ou desapareceu, mas permaneceu, dinâmica, mutável e viva na unidade Greco(pagã e cristã)-Romana com uma base política até a queda de Constantinopla em 1453, e cultural e religiosamente na própria Grécia e na Igreja Ortodoxa Grega ao longo de todo o império otomano transmitida nas escolas secretas e paróquias e até os dias de hoje.

Referências

CARPEAUX, Otto Maria. História da Literatura Ocidental Vol. I. Rio de Janeiro. Ed. Cruzeiro. 1964.

EKOMENOMOU, Andrew J. Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590–752. Lexington Books. 2007

MOHRMANN, Christine, Études sur le latin des chrétiens Vol I. Roma. Edizioni di Storia e Letteratura. 1961.

PLUMMER, Alfred, Conversations with Dr. Döllinger. Lovaina. Leuven University Press, 1985.

EM TORNO DO VOCABULÁRIO DA LITURGIA BIZANTINA

On the Byzantine Liturgy vocabulary

Soter Schiller¹

RESUMO: O valor mais importante das Igrejas Orientais de rito bizantino é o seu patrimônio litúrgico. Essa liturgia representa um canal direto à antiguidade cristã e à era patrística. No Brasil vem crescendo o interesse pelas Igrejas Orientais, sua teologia e sua espiritualidade litúrgica. Faz falta, no entanto, um vocabulário que defina a terminologia litúrgica bizantina em língua portuguesa. Esta é uma primeira proposta neste sentido.

PALAVRAS-CHAVES: Igrejas Orientais, rito bizantino, vocabulário litúrgico.

ABSTRACT: The most important value of the Eastern Churches of Byzantine rite is its liturgical heritage. This liturgy puts a direct channel toward the ancient christianity and the Patristic era. It is growing in Brazil an interest in the Eastern Churches, their theology and liturgical spirituality. But one feels the need of a vocabulary defining in Portuguese language the Byzantine liturgical terminology. This is a first attempt to create a small lexicon of this sort.

KEYWORDS: Eastern Churches, byzantine rite, liturgical lexicon.

As Igrejas de tradição bizantina – que compõem o rito numericamente mais expressivo entre as Igrejas Orientais - destacam-se no cenário da vida cristã pelas suas formas culturais, particularmente pelo seu patrimônio litúrgico. O Concílio Vaticano II o declara no documento que é dedicado às Igrejas Orientais, *Orientalium Ecclesiarum: A Igreja tem em alta estima as instituições, os ritos litúrgicos, as tradições eclesíasticas e a disciplina da vida cristã das Igrejas Orientais*²

O próprio documento do Concílio aponta a razão da importância desse patrimônio litúrgico e teológico das Igrejas Orientais: *Preclaras em razão da antiguidade veneranda, nela reluz aquela tradição que vem desde os apóstolos através dos Padres*³.

¹ Mestre em Teologia pelo Pontifício Ateneu Santo Anselmo de Roma e professor na FASBAM – Faculdade São Basílio Magno. E-mail: soschill@hotmail.com

² Concílio Vaticano II, decreto *Orientalium Ecclesiarum*, 1.

³ Concílio Vaticano II, decreto *Orientalium Ecclesiarum*, 1.

O valor desse patrimônio vincula-se à Antiguidade, particularmente com a tradição patrística. As Igrejas Orientais, sobretudo pelo seu patrimônio litúrgico, são em grande parte o canal direto com o frescor da Antiguidade cristã para os dias de hoje. Digo “canal direto”, porque, no Oriente, a teologia esquivou-se do formalismo escolástico, como também a sua liturgia não sofreu o impacto do Concílio de Trento.

Sobretudo os textos litúrgicos são, em grande parte, uma ligação direta com a teologia patrística. São belíssimos, de uma riqueza e profundidade ímpar, obras de autores que pertencem ao ambiente patrístico, também a um monasticismo ainda em seus estágios iniciais. Esses autores são, além disso, autênticos poetas cristãos. Refletem um tempo em que a teologia e a espiritualidade se atêm ainda à essencialidade do cristianismo. Claro, em tempos posteriores, mais recentes, muita coisa, entre textos e rituais, foi introduzida – elementos de menor valor. Mas, no seu conjunto, os textos e os rituais litúrgicos bizantinos constituem um tesouro, não só da Igreja Oriental, mas de toda a Igreja, da Igreja universal.

Esse tesouro vem sendo hoje melhor conhecido e até suscitando interesses mais amplos pelo seu estudo. Isso tanto em decorrência da comunicação global até no âmbito da Igreja, como devido ao fato da extensa difusão dos cristãos orientais para além de seu ambiente de origem. Por exemplo, no que tange ao Brasil, ocorreu, desde o final do século XIX, um significativo fluxo imigratório procedente do Oriente Médio, da Ásia e do mundo eslavo.

Tratando-se de liturgia bizantina, qualquer empreendimento esbarra falta de definição de um vocabulário adequado. Afora algumas poucas palavras, já consagradas pelo uso, ainda não há um consenso quanto à tradução de termos e denominações da língua original, o grego, para a língua portuguesa. Quando se escreve sobre liturgia oriental por aqui, os termos próprios dessa liturgia são, na sua maioria, apenas transliterados a partir do grego ou de alguma língua eslava. Um léxico desse tipo está para ser criado. Há também toda a dificuldade na tradução de textos litúrgicos, porque eles se apresentam sempre em forma poética, com uma métrica genuína, cuja estética numa tradução é forçosamente comprometida.

Atenho-me somente à questão do vocabulário. Montei um pequeno glossário que pretende ser apenas um esboço, compilando somente termos de maior uso, em vista de um trabalho posterior de maior envergadura.

Partindo quase sempre de termos gregos, uma vez que a língua helênica é a original de quase tudo nesse contexto — os livros litúrgicos eslavos são tradução do grego — algumas vezes fiz uma tradução dos vocábulos da forma que julguei mais precisa, outras vezes, na impossibilidade de uma tradução para termos genuinamente portugueses, fiz deles apenas um aportuguesamento, procurando tornar a palavra mais “portuguesa” possível na sua forma. Entre parênteses, afiro a transliteração do termo original grego, e seu uso na língua ucraniana, e daí uma sucinta descrição de seu significado.

É o que apresento a seguir:

Glossário Litúrgico Bizantino

ABSIDE (gr. ἀψίς-ἀψίδις = arco, abóbada): — parte da igreja bizantina, onde fica o altar e que é separada da nave dos fiéis pela iconóstase. É também chamada de “presbitério” ou “Santos dos Santos” (gr. *hagios ton hagion*), por analogia à divisão do templo judaico.

ACÁTISTO (gr. ἀκάθιστος): — Lit. “não sentado”. Característico ofício bizantino, esplêndida obra-prima hinográfica dedicada à Mãe de Deus, síntese da teologia orante dos Padres da Igreja. O acátisto compõe-se de 12 “ikos” e 12 contáquios, e que é cantado – segundo a etimologia da palavra – em pé. Por imitação surgiram, no decorrer do tempo, acátistos dedicados a Nosso Senhor e a determinados santos. É muito difundido entre os eslavos o acátisto a São Nicolau.

ALVA (gr. στιχάριον = lit. “camisa longa”): — veste litúrgica sacerdotal interna, à qual se sobrepõem as demais peças do paramento.

AMBÃO (gr. ἄμβων, do verbo *anabainein* = subir): — tribuna ou plataforma elevada que ficava originalmente no centro, na parte dianteira, da nave dos fiéis nas igrejas bizantinas, de onde era proclamada a Sagrada Escritura e feita a homilia. Hoje existe apenas um resquício do ambão: uma projeção em semicírculo do degrau da abside.

ANÁFORA (gr. ἀναφορά): — Lit. “oferenda” ou “oferta elevada (a Deus)”; no sentido mais estrito, parte da Divina Liturgia, em torno da consagração dos dons. Nas Divinas Liturgias de São João Crisóstomo e de São Basílio Magno inicia-se imediatamente após o “Creio” e termina com as intercessões pela Igreja. No sentido mais lato, Anáfora era toda a Liturgia Eucarística, com seus rituais e orações, compilada na Antiguidade pelos Padres da

Igreja. No Oriente cristão surgiu uma profusão dessas Anáforas, que são a base das Divinas Liturgias orientais atuais.

ANÁMNESE (gr. ἀνάμνησις): — Lit. “memória”, “recordação”. Parte constitutiva da estrutura da Anáfora que segue imediatamente após o narrativa da ação e das palavras de Cristo “Tomai e comei...” “Tomai e bebei”, e que recordam toda a obra salvífica de Cristo, em ligação com o seu mandado “Fazei isto em memória de mim”. Por vezes, na linguagem litúrgica, “Anámnese” é usada para designar toda a Anáfora.

ANÁRGIRO (gr. ἀνάργυρος): — Lit.: “sem dinheiro”; categoria de santos da antiguidade que faziam curas sem cobrar por isso, ou que faziam voto de jamais pegar dinheiro nas mãos.

ANTÍFONA (gr. ἀντιφωνή): — Lit. “canto contra (canto)”, “canto alternado”. Canto em dois coros, sobre versículos de salmos, com um refrão. Nas Divinas Liturgias de São João Crisóstomo e de São Basílio Magno, as antífonas são três, sendo diferentes para os dias de semana e para os domingos, como também são especiais para as festas litúrgicas. As antífonas eram compostas especialmente para as procissões, sendo posteriormente incorporadas à Divina Liturgia.

ANTIMÍNSIO (gr. ἀντιμίσιον): — Pequena peça retangular de pano, representando o sepultamento de Jesus, com uma relíquia de uma mártir incrustada, e que sempre está sobre o altar – indispensável para a celebração da Divina Liturgia. É também usado sobre uma mesa quando não há altar consagrado.

APÓLISE ou **DESPEDIDA** (gr. ἀπόλυσις): — característico final de uma celebração litúrgica, tanto da Divina Liturgia como do Ofício Divino e mesmo de celebrações devocionais. No Ofício Divino a despedida se apresenta em três formas graduais, = a “média” e a “pequena”. Nas partes vespertinas do Ofício são usados rituais de perdão mútuo, incluindo também algumas intenções de preces.

ARQUIERÁTICO (gr. ἀρχιερατικόν): — Livro litúrgico que contém os ofícios próprios do bispo.

CALENDÁRIO LITÚRGICO: — o Calendário Litúrgico bizantino tem início no dia 1º de setembro.

CÂNON (gr. κανών): — estrutura litúrgica composta de 9 odes, com estrofes e refrões, recitada nas Matinas, nos Noturnos e eventualmente em outros ofícios. Cada ode inicia-se com um tropário chamado “irmós”.

CATISMA (gr. κάθισμα = assento): — 1) a divisão em 24 seções do Saltério nas Igrejas de tradição bizantina, cujas perícopas são lidas nas Vésperas: o leitor lê em pé, outros senta-se; 2) Os tropários que se seguem aos salmos, durante os quais os participantes sentam-se (do verbo *kathidzo* = sentar-se).

CICLO LITÚRGICO: — é o rodízio das celebrações litúrgicas no decorrer de um determinado tempo. O mais importante é o ciclo anual, composto de duas sequências de festas: o **Ciclo das festas móveis**, que abrange festas litúrgicas determinadas pela festa da **Páscoa**, que recai em uma data móvel, e o **Ciclo das festas imóveis**, que têm data fixa no calendário. Existem ainda o ciclo semanal e o ciclo dos oitos tons.

CONTÁQUIO (gr. κοντάκιον): — Composição poética semelhante ao tropário, que celebra um motivo litúrgico.

CORDEIRO (gr. ἀμνός): — A hóstia maior que é recortada do pão destinado à Liturgia, a “prósfora”, e que representa o Cordeiro de Deus que se oferece em sacrifício.

CRÉSIMO (esl. “kryzhmo”): — veste branca em que eram vestidos os neófitos imediatamente após serem batizados – símbolo da regeneração e da nova vida em Cristo. Substituído hoje por uma peça de pano branco.

DESPEDIDA ou **APÓLISE** (gr. ἀπόλυσις): — característico final de uma celebração litúrgica, tanto da Divina Liturgia como do Ofício Divino e mesmo de celebrações devocionais. No Ofício Divino a despedida se apresenta em três formas graduais, conforme a solenidade da celebração: a “grande” que inclui a bênção dos participantes; a “média” e a “pequena”. Nas partes vespertinas do Ofício são usados rituais de perdão mútuo, incluindo também algumas intenções de preces.

DIVINA LITURGIA (gr. Θεία Λειτουργία): — é o termo comum da teologia oriental para indicar a Liturgia Eucarística, o que no ambiente latino é chamado “Missa”. Outros nomes: “Santa Liturgia” ou “Serviço Divino” (ucr.: “Sluzhba Bozha”).

DOMINGO DA DISPENSA DA CARNE: (gr. σαρκοφαγία): — Um dos domingos de preparação para a Grande Quaresma, que vem após o Domingo do Filho Pródigo. Tem esse nome do preceito da Igreja da antiguidade, que assinalava o último dia em que se podia comer carne – nos tempos de jejum rigoroso da Grande Quaresma. Hoje é melhor designar esse domingo pela temática da Liturgia: Domingo do Último Juízo — esse é o tema do Evangelho do dia — ou, simplesmente, 2º Domingo antes da Grande Quaresma.

DOMINGO DA DISPENSA DOS LATICÍNIOS: (gr. τυροφαγία): — Domingo de preparação à Grande Quaresma, que vem após o “Domingo da liberação da carne”. Era o último dia, antes da Grande Quaresma, em que era permitido comer laticínios (e ovos!) nos tempos de jejum rigoroso da Grande Quaresma. No contexto atual, melhor chamá-lo de “Domingo antes da Grande Quaresma”. No Oriente, em tempos antigos, era o “Domingo de Perdão”, em que havia práticas de reconciliação pública no âmbito da Igreja.

DOXOLOGIA (gr. δοξολογία): — Lit.: “Ação de glória”. Proclamação de glórias à Santíssima Trindade na Liturgia. Geralmente, na Liturgia, vêm no final das orações, quando têm o nome de “aclamação” (gr. *Ekphonê*; ucr. *Визолос*). Doxologias têm amplo espaço também na Liturgia das Horas, sendo duas mais extensas.

ECTENIA (gr. ἐκτενία): — em si só, a palavra significa “ardente”, “insistente”, e que era usada na expressão grega “*ektenês proseukhê*”, isto é, “prece ardente, forte”. Ectenia é, pois, um conjunto de preces em várias intenções, usadas na Liturgia. São três as formas clássicas de ectenias: a “grande” ou “da paz”, geralmente no início da liturgia; a “tríplice”, porque a resposta às preces é um triplo “Senhor, atendei-nos” (*Kyrie, eleison*) e a ectenia de “súplicas”, com a resposta “Concedei-nos, Senhor”. As ectenias que são usadas hoje procedem da Liturgia das Horas e que com tempo foram introduzidas nas Divinas Liturgias e aí se cristalizaram.

EPARQUIA (gr. ἐπαρχία): — circunscrição eclesiástica bizantina correspondente à diocese.

EPICLESE (gr. ἐπίκλησις): — Lit. “invocação”. É uma oração de invocação do Espírito Santo. Particularmente se refere à invocação do Espírito Santo sobre os dons na Anáfora na Divina Liturgia, e que faz parte da estrutura da consagração dos dons.

EPITRAQUÉLIO (gr. ἐπιτραχήλιον): — Lit. “(veste) em torno do pescoço”; veste litúrgica sacerdotal, correspondente à estola latina – símbolo do múnus presbiteral.

ESTROFE (gr. στιχίρης): — Composição poética usada na Liturgia das Horas, intercalada com versículos de salmos.

EUCOLÓGIO (gr. εὐχολόγιον): — Livro litúrgico que contém os ritos dos sacramentos, bênçãos e orações – o Sacramentário bizantino.

FELÔNIO (gr. φελόνιον = capa): — veste litúrgica sacerdotal, correspondente à casula latina.

GRANDE QUARESMA (gr. μεγάλη τεσσαρακοστή): — tempo penitencial de 40 dias, fundamental período do ano litúrgico bizantino. A Grande Quaresma é antecedida por um período pré-quaresmal que inclui o *Domingo de Zaqueu, Domingo do Publicano e Fariseu, Domingo do Filho Pródigo, Domingo da Dispensa da Carne* – cujas liturgias celebram temas preparatórios para a Quaresma. A Grande Quaresma, propriamente dita, estende-se do *Domingo da Dispensa dos Laticínios* (ou melhor, *Domingo do Perdão*) até o *Domingo de Ramos*. A Semana da Paixão tem identidade própria na liturgia – não é inclusa na Grande Quaresma.

HEXAPSÁLMICO (gr. ἑξαψαλμός): — conjunto fixo dos seis salmos iniciais das Matinas que são recitados alternadamente, conforme os dias da semana.

HIERARCA (gr. ἱεράρχης): — categoria de santos que eram bispos. A palavra não se refere, em si, a um membro da hierarquia, mas significa “agente do sagrado”, a pessoa que tem o poder de consagrar. Pode-se também denominá-lo de “hieroministro”.

HIERÁTICO (gr. ἱερατικόν): — livro litúrgico básico do presbítero que contém a Divina Liturgia de São João Crisóstomo, ou também a de São Basílio Magno, ou até também a dos Pressantificados. Inclui também as orações preparatórias à Liturgia e as que são comumente rezadas após a Liturgia. É o Missal bizantino.

HIEROMÁRTIR (gr. ἱερομάρτυς): — categoria de santo que era bispo e mártir.

HIRMOLÓGIO (gr. ἱρμολόγιον): — Hinário, livro litúrgico com as notas das melodias litúrgicas.

HOROLÓGIO (gr. ὠρολόγιον): — É a Liturgia das Horas, o conjunto dos ofícios que compreende: Matinas, Hora Primeira, Hora Terceira; Hora Sexta, Hora Nona; Ofício do Meio-Dia; Vésperas, Pequeno Noturno, Grande Noturno e Ofício da Meia-Noite. É o livro-base do Ofício bizantino.

ICONÓSTASE (gr. εἰκονόστασις): — parede divisória entre a abside e a nave dos fiéis, coberta de diversas séries de ícones que se dispõem em uma estrutura característica. A parede da iconóstase tem três portas: uma central, a “porta régia”, e duas laterais, as “portas diaconais”. É a mais representativa e significativa estrutura do interior dos templos bizantinos.

ICOS (gr. ἴκος = “grande cântico”): — composição mais longa que o tropário e o contáquio, integrante do “cânion” da Liturgia bizantina.

ISOAPÓSTOLO (gr. ἰσοαπόστολος): — Lit. “igual ao apóstolo”. A Igreja bizantina designa com esse termo o santo que foi grande missionário ou que contribuiu para a evangelização de um povo, considerando-o como semelhante a um apóstolo. São “isoapóstolos”, por exemplo, os santos Cirilo e Metódio, missionários dos eslavos.

LÍTEA (gr. λιτή): — Vésperas especiais que se celebram nas grandes festas litúrgicas. Tem também, em grego, o nome de *Agripnia* que significa “sem sono”: provavelmente porque o ofício durava a noite inteira. *Lite* quer dizer “prece feita em procissão”, provavelmente porque na Vigília é feita uma procissão até o pórtico da igreja.

MATINAS : (gr. ὄρθρος): — o primeiro Ofício do Horolégio, celebrado ao nascer do dia – a oração matinal por excelência.

MELQUITA: (gr. μελχίτης): — rito de tradição bizantina, difundido no Oriente Médio e entre as populações árabes dos diversos países. Concretamente, são cristãos dos três outros patriarcados (Antioquia, Jerusalém e Alexandria) que seguem o rito bizantino. Têm sua origem a partir do Concílio de Calcedônia (451).

MINEALÓGIO (gr. Μεναίον): — Lit. “mensal”; parte do Ofício litúrgico referente ao calendário mensal. Concretamente, é o Ofício do santo ou da festa do dia, ao longo dos meses do ano litúrgico. Também o livro litúrgico (12 livros) que contém essa parte do Ofício.

MESA DA PROSCOMIDA (gr. πρόθεσις): — mesa à esquerda do altar, onde é realizada a Proscomida, preparados os dons para Divina Liturgia.

METÁNOIA (gr. μετάνοια) — Lit. “conversão”. Inclinação corporal própria da Liturgia quaresmal. A metánoia pode ser “pequena” – inclinação da cabeça até quase à altura da cintura – e metánoia “grande”, que é uma prostração completa, até ao chão.

METROPOLITA (gr. Μητροπολίτης) — título bizantino correspondente a arcebispo.

NOTURNO (gr. ἀποδιπνόν = “após a ceia”): — parte do Ofício Divino que se recita no início da noite. São dois tipos: o “Pequeno Noturno”, celebrado no tempo comum, e o “Grande Noturno”, celebrado na véspera do Natal e da Epifania, e também no tempo da Grande Quaresma.

OCTÓICO (gr. ὀκταηγός): — Lit. “oito vozes”; parte do Ofício referente ao ciclo semanal, constituído de oito melodias ou tons que se sucedem por semana, no tempo comum. Também o livro litúrgico que contém essa parte do Ofício.

OMOFÓRIO (gr. ὀμοφόριον, lit. veste que se usa “sobre os ombros”): — peça da veste do bispo, correspondente ao pálio, em forma de Ý, que cai dos ombros para a frente e para trás, símbolo do múnus episcopal.

PANAQUIDA (παννυχίς-παννυχίδις): — Lit. “(velar) a noite inteira”. Ofício pelos mortos mais breve; na verdade, uma parte da Parástase. O nome provavelmente tem origem numa liturgia que era celebrada na noite da Sexta-Feira da Paixão, como “velório” do corpo de Jesus. Daí ficou apenas o nome (inadequado) para uma breve celebração pelos mortos.

PANTOCRÁTOR (gr. Παντοκράτωρ = “aquele que tudo governa”, o soberano universal): — ícone central da iconografia do interior da igreja bizantina, aparecendo geralmente debaixo da cúpula central ou da abside. Representa o Cristo que tudo domina e governa, Rei do céu e da terra. Tem formas diversificadas.

PARÁCLISE (gr. παράκλησις): — Lit. “invocação” ou “súplica” ou ainda “consolação”. Ofício de súplica a Cristo, ou à Mãe de Deus, ou a alguns santos. Importante elemento da liturgia popular na Igreja ucraniana.

PARÁSTASE (gr. παράστασις). Lit. “estar junto de”, “velar”: — Ofício pelos mortos, com ou sem exéquias.

PATRIARCA (gr. πατριάρχης): — bispo supremo, pai e chefe de uma Igreja particular no Oriente, que exerce poder eclesiástico e jurídico sobre todos os metropolitans, bispos, clero e fiéis dessa Igreja.

POLIÉLEOS (gr. πολυέλεος) — Lit. “Muito misericordioso”. Categoria de santo que tem liturgia própria, mas sem Líteia ou Vigília. O nome vem de um cântico em base dos salmos 105-106, que se canta nas Matinas do dia do santo.

PÓRTICO (gr. νόρθιξ): — recinto nas igrejas bizantinas, junto à porta de entrada, separado da nave dos fiéis – à semelhança do pórtico do templo judaico. No pórtico são normalmente iniciadas as celebrações dos sacramentos do Batismo e do Matrimônio. Também pode ser chamado de “átrio”.

PRELÚDIO (gr. ἔναρξις): — Parte inicial da Divina Liturgia, composta pela Lítania da Paz e pelas antífonas, que vem antes da Liturgia da Palavra.

PRESSANTIFICADOS → LITURGIA DOS PRESSANTIFICADOS (gr. τῶν Προαγιασμένων Λειτουργία): — Liturgia Eucarística em que não há consagração dos dons; rito de comunhão acoplado às Vésperas; as espécies são consagradas numa Divina Liturgia anterior. Celebra-se no tempo da Grande Quaresma.

PROQUÍMENO (gr. προκειμένον): — Lit. “o que antecede”. Originalmente, salmos que eram cantados como preparação à leitura da Sagrada Escritura na Liturgia. Hoje está reduzido a um só versículo que é repetido como refrão após outro versículo.

PROSCOMIDA (gr. προσκομιδή): — liturgia de preparação dos dons, pão e vinho, na Divina Liturgia. Pertencia propriamente à parte da Liturgia Eucarística e que, por volta do s. VIII, por alguma razão foi anteposta no início da Divina Liturgia.

PRÓSFORA (gr. προσφορά): — Lit. “apresentação”, “objeto apresentado” (em culto). É o pão destinado à Liturgia, do qual são recortadas as partículas ou hóstias durante a Proskomida. Num sentido mais geral, “prósfora” é todo o pão que é trazido para ser abençoado e distribuído nas celebrações litúrgicas.

QUERUBÍNICO → **HINO QUERUBÍNICO** (gr. Χερουβικόν): — solene hino cantado durante o traslado dos dons da mesa da Proskomida ao altar na Divina Liturgia. Faz menção para afastar as preocupações terrenas e unir-se aos querubins para acolher o Rei da Glória, em clara referência aos temas da Anáfora.

QUIROTONIA (gr. χειροτονία) — Lit. “imposição de mãos”. Rito de ordenação episcopal.

SESSIONAL (gr. κάθισμα): — Lit. “(o que se reza) sentado”. Estrofes usadas sobretudo nas Matinas, que se cantam sentados.

SUDÁRIO (gr. ἐπιτάφιος): — mortalha ou lençol com a imagem de Cristo morto, usada na liturgia da Semana Santa – fazendo parte da iconografia própria à tradição bizantina.

TEOFANIA (gr. Θεοφανεία): — Nome que a festa da Epifania (6/13 de janeiro) recebe no calendário litúrgico bizantino.

TEOTÓQUIO (gr. Θεωτόκιος): — Lit. “à Mãe de Deus”. É um hino em honra a Maria Santíssima, que geralmente acompanha o tropário e o contáquio. Os “teotóquios”, como formas de aclamação da Mãe de Deus, são abundantes na liturgia bizantina. Quanto ao conteúdo, o teotóquio tem duas sub-formas: o “teotóquio dogmático” que decanta a encarnação virginal do Verbo, e o “estauroteotóquio” que representa o lamento da Mãe de Deus aos pés da cruz.

TETRAPÓDIO (gr. τετραπόδιον): — Lit. “que tem quatro pés”; mesa que fica à frente e no centro da nave dos fiéis, na qual estão geralmente dois castiçais, um crucifixo e o ícone da festa corrente.

TIPICON (gr. τυπικόν): — Livro que contém as normas e rubricas litúrgicas da Igreja bizantina.

TRIÓDIO (gr. τριώδιον): — Textos litúrgicos correspondentes ao tempo quaresmal e pascal. O Triódio é duplo: “Triódio Quaresmal”, que inclui semanas pré-Grande Quaresma e a Grande Quaresma, e “Triódio Pascal” (ou “Luminoso”), — em grego também *Pentekostárion* — que inclui desde a Semana da Paixão até ao Pentecostes.

TRISÁGUIO (gr. τρισάγιον): — canto de aclamação à Santíssima Trindade, presente praticamente em todos os ofícios litúrgicos bizantinos: “Deus, sois Santo, Santo e Forte, Santo e Imortal: tende piedade de nós!”.

TROPÁRIO (gr. τροπάριον): — Composição poética sobre um tema litúrgico, relacionada a uma pessoa, ação ou festa, e que é cantada na Liturgia.

VENERÁVEL (gr. ὁσιος): — categoria de santo que era monge ou de vida consagrada. Também recebe o nome de “asceta”.

VÉSPERAS (gr. ἑσπερινός): — Ofício litúrgico celebrado no final da tarde (*quando o sol chega ao seu ocaso*, diz um dos seus hinos). É a oração vespertina por excelência.

VIGÍLIA (gr. ἀγρυπνία ou λιτή): — o mesmo que **LÍTEA**.

O glossário exposto se apresenta como um projeto que pretendemos levar adiante, com o objetivo de que possa posteriormente se tornar um instrumento a serviço da teologia de cunho oriental em língua portuguesa. Para tanto, contribuições em vista de sua ampliação e enriquecimento serão bem-vindas. Quem sabe, um bom resultado no futuro seria um dicionário conjugando teologia oriental geral e liturgia bizantina. É uma proposta aberta.

Referências

ARBEX, Pedro. *A Divina Liturgia explicada e meditada; introdução à liturgia bizantina*. Aparecida: Editora Santuário, 1998.

KHATLAB, Roberto. *As Igrejas Orientais*. São Paulo: Ave Mari, 1997.

NIN, Manuel. *Las Liturgias Orientales*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2008.

ROSSO, Stefano. *La celebrazione dela storia dela salvezza nel rito bizantino*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

TAFT, Robert. *A history of the Liturgy os St. John Chrysostom*. Roma: Pontificium Institutum Orientale, 2000.

VACCARO, Attilio. *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'oriente Cristiano*. Roma: Argo, 2011.

Vocabulario Liturgico Bizantino, in: ECWiki – Enciclopedia Católica Online. Disponível em: www.ec.aciprensa.com. Acesso em: 11/10/2013.

AS RELAÇÕES ECUMÊNICAS DA IGREJA CATÓLICA COM AS IGREJAS ORTODOXAS – RELATÓRIO DO DIÁLOGO TEOLÓGICO EM BUSCA DA UNIDADE

Elias Wolff¹

História

Após o fracasso das tentativas de união nos Concílios de Lião (1274) e Florença (1439), o diálogo católico-ortodoxo foi retomado de vez com o pontificado de João XXIII e a convocação do Concílio Vaticano II. Não obstante o fato de estas igrejas apresentarem notáveis concordâncias sobre a doutrina e a estrutura eclesial, as relações no passado tem se manifestado conflituosas e muito esporádicas. São conhecidas as dificuldades para as Igrejas ortodoxas calcedonenses enviarem observadores ao Vaticano II. Nem mesmo a decisão do patriarca Atenágoras encontrar-se com o papa Paulo VI em Jerusalém (1964) atenuou essas dificuldades. Ao contrário, alguns grupos organizaram liturgias e vigílias de oração contra o “perigo de heresia”.

Contudo, propunha-se um “diálogo da caridade” iniciado em 1958 e culminando com a designação de uma comissão da Igreja romana e da Igreja de Constantinopla para preparar o cancelamento dos anátemas de 1054. Isso aconteceu em 07/12/1965, com a declaração comum de Paulo VI e Atenágoras I, pronunciada simultaneamente na sessão solene do Concílio e na catedral de Fanar.

As relações iniciaram-se através de visitas que preparavam o terreno para uma reaproximação. Após uma primeira visita de Paulo VI ao patriarca Atenágoras I, esse vai a

¹ Professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

Roma para uma comovente celebração ecumênica, colocando em evidência o desejo de restabelecer a comunhão e a comum celebração eucarística. Nesse período, as declarações comuns não são muitas, mas o diálogo da caridade continua. O sucessor de Paulo VI, João Paulo II, deu continuidade às relações amigáveis, visitando em Constantinopla o Patriarca Demétrio I, na Igreja de Fanar, em 30/11/1979 – Festa do patrono de Constantinopla, Santo André. Do melhoramento das relações e crescimento da consciência do que as Igrejas já tem em comum, surge uma *comissão ortodoxa-católica* para o diálogo teológico. Os trabalhos iniciaram em Patmos e Rodes, em 1980, concluindo em 1982 com a publicação do documento *O mistério da Igreja à luz da eucaristia e da Ssma. Trindade*.

Entre os anos 1972 a 1977, vários encontros de teólogos publicaram uma reflexão sobre os ministérios. Mas foi apenas em 1982 que se publicou o primeiro documento conjunto, *O mistério da Igreja à luz da eucaristia e da Santíssima Trindade*. Depois, publicou-se documentos sobre: fé, sacramentos e unidade da Igreja (1987); o sacramento da Ordem e a estrutura sacramental da Igreja (1988); o uniatismo, método da união do passado e a atual busca da unidade (1993). Em 2007 publicou-se um estudo comum sobre *Conseqüências eclesiológicas e canônicas da natureza sacramental da Igreja*.

Síntese dos documentos produzidos no diálogo

1) “*Reflexões sobre os ministérios*” (1972-1977) – busca-se superar uma concepção dos ministérios unilateralmente cristológica ou pneumatológica, centrando a atenção sobretudo sobre o ministério episcopal. O ministério eclesial é carismático, de serviço, escatológico, sacramental, apostólico.

2) “*O mistério da Igreja e da Eucaristia à luz do mistério da Trindade Santa*” (1982), aborda a doutrina comum das duas Igrejas sobre a natureza da Eucaristia como expressão da atividade da Trindade Santa na economia da salvação, a relação entre a eucaristia e a Igreja e o caráter central da eucaristia para compreender a comunhão na Igreja local, e a comunhão entre as Igrejas locais na Igreja universal.

3) *Fé, sacramentos e unidade da Igreja (1987)* - afirma que a unidade na fé é pressuposto para a unidade nos sacramentos e especialmente na eucaristia. Não se trata apenas de uma fé pessoal, mas de um evento eclesial, pelo que a unidade na fé da comunidade no seu conjunto é uma condição preliminar para a comunhão sacramental. O

problema de saber se os sacramentos da iniciação cristã constituem uma só realidade sacramental ou três atos sacramentais autônomos e se as diferenças entre as duas tradições na prática litúrgica relativa a tais sacramentos significa ou não uma divergência doutrinal.

4) *O sacramento da ordem na estrutura sacramental da Igreja (1988)* – trata da questão sobre o lugar e o papel do ministério ordenado na estrutura sacramental da Igreja. Há um consenso de que nas duas tradições a sucessão apostólica é fundamental para a santificação e unidade do povo de Deus. Entende-se que o ministério atualiza na Igreja o ministério do próprio Cristo, e “não produz frutos se não por graça do Espírito”.

5) *O uniatismo, método de união do passado e a busca atual de unidade* (documento de Balamand, 1993) – a pedido da Igreja ortodoxa, interrompeu-se a continuidade do diálogo teológico com a Igreja católica para que se tratasse da questão do “uniatismo”. Reunida em Freising (junho, 1990) a Comissão rejeitou o uniatismo como método de busca da unidade “porque em contradição com a tradição comum das nossas igrejas”. É reconhecido às Igrejas orientais católicas o direito de existirem e de agirem para responderem às necessidades espirituais de seus membros. Em Aricia (1991) elaborou-se um documento que foi completado em Balamand (1993), indicando o método da busca da unidade e a rejeição do uniatismo, dando as razões eclesiológicas e as regras práticas para tanto.

6) *Declaração comum do Papa João Paulo II e o Patriarca ecumênico Bartholomaios I (1995)* – reconhecimento do valor do diálogo católico-ortodoxo, fundamentado em bases teológicas comuns, como um comum compreensão dos sacramentos, da sucessão apostólica e da missão. Exorta-se para que cristãos católicos e ortodoxos busquem maior aproximação na convivência cotidiana. E que esse esforço favoreça para a cooperação ecumênica no campo cultural, espiritual, pastoral, educativo e social.

7) *As tradições grega e latina sobre a processão do Espírito Santo (1995)* – trata sobre as disputas teológicas em torno ao Filioque. A Igreja católica “reconhece o valor conciliar e ecumênico, normativo e irrevocável, como expressão da antiga fé comum da Igreja e de todos os cristãos, do símbolo professado em grego no Concílio Ecumênico de Constantinopla, em 381). Esse símbolo confessa sobre a base de Jo 15,26 ... somente o Pai é princípio sem princípio das duas outras pessoas trinitárias, única fonte do Filho e do Espírito santo. O Espírito santo tem sua origem somente do Pai de modo principal, próprio e imediato” (n. 2453).

8) *As conseqüências eclesiológicas e canônicas da natureza sacramental da Igreja* : Comunhão eclesial, conciliaridade e autoridade (2007) - o diálogo produzido possibilitou um consenso sobre as conseqüências eclesiológicas e canônicas da Igreja entendida em sua natureza sacramental. Sendo que a Eucaristia constitui o critério da vida eclesial, é preciso refletir sobre como as estruturas institucionais refletem visivelmente o mistério da comunhão. Como a Igreja una e santa é realizada em cada Igreja que celebra a Eucaristia, em comunhão com todas as Igrejas, como a vida das Igrejas manifesta tal estrutura sacramental? O documento reflete sobre unidade e multiplicidade, a relação entre a Igreja uma e as muitas Igrejas locais, a relação entre a autoridade e a conciliaridade.

A atual fase do diálogo católico ortodoxo tem como tema de estudo “o papel do bispo de Roma na comunhão da Igreja do primeiro milênio”.

O diálogo da Igreja Católica com as Igrejas Ortodoxas Orientais

Menores foram as dificuldades para o diálogo da Igreja católica com as Igrejas ortodoxas orientais. Já na primeira sessão do Concílio Vaticano II, 4 delas enviaram representantes observadores. Durante a visita a Jerusalém, o papa Paulo VI (1964) encontrou-se com o patriarca daquela cidade; em 1967, encontrou-se também com o patriarca armênio de Constantinopla. O patriarca armênio de Sis, na Cilícia, Koren I, foi o primeiro patriarca das Igrejas orientais a visitar o papa Paulo VI em Roma.

Esses encontros não publicaram declarações comuns, mas possibilitaram o intercâmbio de palavras que ressaltam uma comunhão espiritual. Em 1970, surge a primeira declaração comum. Outras declarações surgem em 27/10/1971, durante a visita a Roma do patriarca siro-ortodoxo de Antioquia e todo o Oriente, mar Ignazio Taqub III, e na ocasião da visita do papa copto-ortodoxo de Alexandria e patriarca das terras evangelizadas por São Marcos, amba Shenuda III.

Em junho de 1984, João Paulo II e o Patriarca da Igreja Siro-Jacobita Zakka Iwwas I concordaram uma declaração comum que prevê, entre outros, a admissão à comunhão dos fiéis de outra igreja em caso de necessidade pastoral.

Até 84 não havia uma comissão teológica católica-igrejas orientais, apenas no Egito existia uma comissão de diálogo local. A partir de então, o diálogo se intensificou,

produzindo significativos consensos teológicos e pastorais, muitos dos quais redundaram em acordos entre as Igrejas. Destacamos aqui:

Relação da I sessão plenária – 26-30/03/1974

I - Uma declaração cristológica – não obstante o fato que o mistério da encarnação supera a nossa possibilidade de compreensão e de expressão, as duas igrejas reconhecem professarem a mesma fé no mistério da encarnação do Verbo e da economia da salvação, para além da diversidade das formulações. II Ulteriores estudos teológicos, sobretudo dos concílios antigos, os sacramentos e o reconhecimento dos santos; III – Ações de cooperação social; criar no Egito uma comissão mista local

Relação da II Sessão Plenária – 27-31/10/1975

A unidade que se busca (plena comunhão de fé, de vida sacramental e de relações harmoniosas); Diversas concepções do problema (divergências eclesiológicas; acentuação do papel da igreja local, reconhecimento do concílio ecumênico como instância suprema na igreja universal, para ortodoxos orientais; ministério universal de unidade do bispo de Roma, para os católicos; Pontos em comum (restabelecer a comunhão retornando ao patrimônio comum dos primeiros 4 séculos); Programa de trabalho futuro.

- *Católicos-coptas*: Relatório comum (1976); Relatório comum sobre cristologia (1976); Princípios e protocolo (1979); Fórmula breve sobre a cristologia (1988);

- *Católico-sírio ortodoxo*: Declaração cristológica comum (1984);

- *Católico – ortodoxo sírio – malankaresi*: Acordo cristológico (1990); Matrimônio e eucaristia comum (1990); Acordo sobre matrimônio inter-eclesial (1994).

Declarações comuns sobre a continuidade do diálogo ecumênico e a colaboração mútua entre as Igrejas foram assinadas pelo papa João Paulo II e o patriarca armênio Carekin I (1996) e Karekin II (2000 e 2001); com o catholicos armeno da Grande Casa de Cilícia, Aram I Keshishian (1997); com a Igreja Siro – Malankarese (1999).

