

Rosana Araujo Viveiros

**A DEIFICAÇÃO DO SER HUMANO À LUZ DO
PENSAMENTO DE PAUL EVDOKIMOV:
APORTE PARA UMA ANTROPOLOGIA CRISTÃ**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2013

Rosana Araujo Viveiros

**A DEIFICAÇÃO DO SER HUMANO À LUZ DO
PENSAMENTO DE PAUL EVDOKIMOV:
APORTE PARA UMA ANTROPOLOGIA CRISTÃ**

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemática
Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Viveiros, Rosana Araujo

V857d A deificação do ser humano à luz do pensamento de Paul Evdokimov: aporte para uma antropologia cristã / Rosana Araujo Viveiros. - Belo Horizonte, 2013.

149 f.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Ser humano (Teologia). 2. Humanização. 3. Trindade. 4. *Theōsis*. 4. Evdokimov, Paul. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 233

ROSANA ARAÚJO VIVEIROS

**A DEIFICAÇÃO DO SER HUMANO À LUZ DO PENSAMENTO DE PAUL
EVDOKIMOV: APORTE PARA UMA ANTROPOLOGIA CRISTÃ**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestra em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 30 de agosto de 2013.

COMISSÃO EXAMINADORA:

fernandes luiz de mori
Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Ruiz de Gepegui
Prof. Dr. Juan Antonio Ruiz de Gepegui Santoyo / FAJE

Massimo Pampaloni
Prof. Dr. Massimo Pampaloni / Pont. Inst. Oriental – PIO – Roma/Itália (Visitante)

Aos que creem em Jesus Cristo, sobretudo os pobres, que se deixam guiar pelo Espírito para viver e acolher o amor do Pai. E, aos que ainda não creem em Jesus Cristo, mas que também são destinatários da filantropia divina, a fim de que acolham a moção do Espírito em suas vidas.

Ao Deus uno e trino que nos cria, recria e deifica.

Aos meus pais: Antônio e Luíza pelo testemunho de amor e de fé. Aos meus irmãos, cunhados e sobrinhos pelo exemplo de fraternidade e determinação.

À madre Neuza Cota da Silva, Superiora Geral da Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade e a todas as Irmãs pela confiança, apoio e incentivo para que este trabalho pudesse ser realizado e, sobretudo, pelo exemplo de cada irmã no viver o auxílio e a piedade a serviço dos mortos-vivos, os crucificados de nossa história, à espera da ressurreição.

A meu orientador, o professor Dr. Geraldo Luiz De Mori, pelo incentivo e confiança.

Aos professores que muito me ajudaram na busca do material bibliográfico: Dr. Nédio Pertille, o padre ortodoxo Alexis Peña-Alfar e o Dr. Manuel Hurtado. Esta colaboração foi imprescindível para o bom andamento da pesquisa.

Ao professor Paulo Augusto da Silva pelas aulas de francês e apoio incondicional durante a realização da pesquisa. Foi de fato uma experiência do “sacramento do irmão”. Ao professor Délio Raslan pela colaboração generosa. E, ao professor Luís Henrique Eloy e Silva pelos diálogos elucidativos.

A todos os professores, funcionários e colegas da FAJE pela boa convivência e partilha de conhecimentos. De modo especial, os funcionários da biblioteca e as bibliotecárias Zita Mendes Rocha e Vanda Lúcia Abreu Bettio.

Às pessoas que partilham comigo sua relação com Deus.

A todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram com a realização desse trabalho.

À CAPES pelo financiamento de meus estudos.

No princípio era o Verbo
e o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus. [...]
E o Verbo se fez carne
e habitou entre nós (Jo 1,1.14a).

“A humanização de Deus e a deificação do ser humano
são eventos correlativos. [...] Decifra-se a verdade do
ser humano, falando não apenas de Deus ou
apenas do homem, mas do Deus-Homem”.
(Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*).

RESUMO

Este trabalho tem como escopo explicitar a doutrina da *theōsis* como aporte para a humanização do ser humano. No intuito de perscrutar tal temática, escolhemos a tradição oriental, em sua versão russa, o teólogo e filósofo, Paul Evdokimov, um dos maiores representantes da ortodoxia no século XX. A *theōsis* está presente na Sagrada Escritura sob a noção de santidade, adoção filial, imagem de Deus, participação na vida divina, imitação, seguimento e conformação com Jesus Cristo. Por seu desenvolvimento doutrinal está também presente na patrística, pelo fato de sua compreensão ser essencial à fé cristã. O ser humano, colocado por último na narrativa da criação, aparece como seu coroamento e com a vocação à comunhão da vida de Deus. Segue-se daí que a vocação do ser humano, encontrada no seu ser criado à imagem e semelhança de Deus, é o chamado à deificação. Nossa metodologia consiste numa pesquisa bibliográfica das principais obras de Paul Evdokimov, seguida por uma hermenêutica e uma organização sistemática a partir do objeto da pesquisa. Revisitando a teologia dos Padres, perpassando a teologia russa dos séculos XIX e XX, descobrimos que, para Evdokimov, o ser humano inicia seu processo de deificação por meio da incorporação ao Corpo de Cristo, pelos sacramentos da iniciação cristã. Uma vez que se toma consciência de que se tornou nova criatura, ele segue seu caminho de conformação a Cristo, que o faz viver como filho, no Filho, pelo Espírito, conforme desejo salvífico do Pai. Esta vida nova, na verdade, é seu processo de humanização, cujo ponto culminante é a *theōsis*, união íntima com a Trindade, por meio das energias divinas.

Palavras-chave: *Theōsis*, Ser Humano, Humanização, Trindade, Paul Evdokimov.

ABSTRACT

The scope of this study is to clarify the doctrine of *theōsis* as a contribution to the humanization of the human being. In order to examine this theme, we chose the Eastern tradition, in its Russian version, the theologian and philosopher, Paul Evdokimov, one of the greatest representatives of orthodoxy in the twentieth century. The *theōsis* is present in Holy Scripture under the notion of holiness, filial adoption, image of God, participation in the divine life, imitation, following and configuration with Jesus Christ. Through its doctrinal development it is also present in the patristic tradition, because its understanding is essential to the Christian faith. The human being, placed last in the creation narrative, appears as its crowning achievement and with the vocation of communion in the life of God. It follows then that the vocation of the human being, found in his being created in the image and likeness of God, is the call to deification. Our methodology consists of a bibliographical research of the main works of Paul Evdokimov, followed by a hermeneutic and a systematic organization from the object of our investigation. Revisiting the theology of the Fathers, passing through the Russian theology of the 19th and 20th centuries, we find that, for Evdokimov, the human being begins its process of deification through the incorporation into the body of Christ, through the sacraments of Christian initiation. Once it becomes aware that it has turned into a new creature, it follows its path of configuration to Christ, which makes him live as a child, in the Son, through the Spirit, in accordance with the salvific desire of the Father. This new life, in truth, is his process of humanization, whose culmination is a *theōsis*, the intimate union with the Trinity, through divine power.

Keywords: *Theōsis*, Human being, Humanization, Trinity, Paul Evdokimov.

ABREVIAÇÕES

Ort	L'Orthodoxie
MSM	A mulher e a salvação do mundo
ESTO	O Espírito Santo na tradição ortodoxa
CPR	Le Christ dans la pensée russe
CDTO	La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. l'enseignement patristique liturgique et iconographique
EVE	Las edades de la vida espiritual: de los padres del desierto a nuestros días
SAD	O silêncio amoroso de Deus
SA	O sacramento do amor
AI	El arte del icono: teología de la belleza
NE	La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité
VS	La vie spirituelle dans la ville
VOTM	Une vision orthodoxe de la théologie morale: Dieu dans vie des hommes
ETBD	Paul Evdokimov: testemunho da Beleza de Deus
PG	Patrologia Grega
PL	Patrologia Latina
DCrT	Dicionário crítico de teologia
DPAC	Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs
SC	Sources Chrétiennes
DH	Denzinger-Hünermann

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	
A DOUTRINA DA <i>THEŌSIS</i>: APORTE PARA UMA ANTROPOLOGIA CRISTÃ....	17
1 Fundamento e dimensões da teologia oriental.....	20
1.1 Dimensão apofática	22
1.2 Dimensão catafática.....	24
2 <i>Theōsis</i> : a doutrina da deificação nas tradições cristãs.....	25
2.1 Percurso histórico da doutrina da <i>theōsis</i>	26
2.1.1 A <i>theōsis</i> do ser humano na Sagrada Escritura.....	26
2.1.2 Raízes da <i>theōsis</i> na filosofia grega.....	28
2.1.3 As raízes teológicas da <i>theōsis</i> na patrística.....	29
2.1.4 O influxo da doutrina da <i>theōsis</i> na teologia ortodoxa contemporânea	37
3 A doutrina da <i>theōsis</i> no pensamento de Paul Evdokimov	38
3.1 A vida de Paul Evdokimov.....	38
3.2 A obra de Paul Evdokimov.....	42
3.3 A <i>theōsis</i> no pensamento de Paul Evdokimov.....	44
4 À guisa de conclusão	46
4.1 Pertinência da doutrina da <i>theōsis</i> para os dias atuais.....	46
CAPÍTULO 2	
JESUS CRISTO: LUGAR DA HUMANIZAÇÃO DE DEUS E DA DEIFICAÇÃO DO SER HUMANO.....	49
1 A perspectiva cristológica na patrística grega	50
1.1 Os quatro primeiros Concílios ecumênicos	54
1.1.1 Concílio de Niceia, 325: Jesus é o Filho de Deus e é Deus.....	54
1.1.2 Concílio de Constantinopla I, 381: a humanidade de Jesus	55
1.1.3 Concílio de Éfeso, 431: União hipostática	56
1.1.4 Concílio de Calcedônia, 451. Jesus Cristo: Uma Pessoa com duas naturezas	58
2 A perspectiva cristológica na teologia russa dos séculos XIX e XX.....	59
2.1 Influência da filosofia religiosa russa no pensamento de Paul Evdokimov	62
2.2 A cristologia no pensamento russo.....	66
3 A perspectiva cristológica em Paul Evdokimov.....	68
3.1 O Verbo encarnado: lugar da comunhão do divino com o humano	69
3.2 A doutrina do Deus-Homem: arquétipo da nova criatura.....	71
3.2.1 O mistério do ser pessoa.....	73
3.3 A deificação do ser humano na perspectiva de Paul Evdokimov.....	74

3.3.1 O ser humano criado deiforme: Imagem e Semelhança de Deus	76
3.3.2 O mistério da liberdade humana	81
4 À guisa de conclusão	83
CAPÍTULO 3	
A VIDA NOVA: PROCESSO DE DEIFICAÇÃO DO SER HUMANO, NO ESPÍRITO SANTO	87
1 A vida nova, nova criatura em Cristo, no Espírito Santo	87
1.1 A vida eclesial: lugar da transformação do ser humano	88
1.1.1 Dimensão trinitária	89
1.1.1.1 Dimensão cristológica	90
1.1.1.2 Dimensão pneumatológica	91
1.1.2 Dimensão mariológica	93
1.1.3 Dimensão cósmica	94
1.2 A vida da Igreja: presença de transfiguração no mundo	95
1.3 A liturgia e o dinamismo da vida cristã	99
2 A vida sacramental: nossa participação na vida do Cristo, no Espírito Santo.....	101
2.1 Os sacramentos da iniciação cristã	103
2.1.1 O Batismo: vida nova, em Cristo, no Espírito Santo.....	103
2.1.2 A Unção crismal: sacramento do sacerdócio universal	106
2.1.3 A Eucaristia: constituição do Corpo de Cristo	109
2.2 Os sacramentos de cura: Penitência e Unção dos Enfermos	111
2.3 Matrimônio: o sacramento do amor.....	113
2.4 O sacramento da ordem	113
3 A vida espiritual: comunhão com Cristo, no “sacramento do irmão”	114
3.1 A vida mística: a união íntima com Deus.....	117
3.1.1 A oração e ascese.....	119
3.1.2 O processo da <i>kathársis</i>	122
3.1.3 A busca do único necessário.....	123
3.2 O ser humano: um ser litúrgico desde a criação	126
3.3 A vocação universal ao monacato interiorizado	127
4 À guisa de conclusão	129
CONCLUSÃO.....	132
BIBLIOGRAFIA	137
BIBLIOGRAFIA GERAL	144

INTRODUÇÃO

O escopo desta pesquisa consiste em explicitar o processo da deificação do ser humano à luz do pensamento de Paul Evdokimov, processo que, na verdade, coincide com o de sua humanização. Não se trata de exaurir a temática sobre a *theōsis*, que tem uma fulgurante trajetória histórica. Nem tampouco se trata de fazer uma exposição completa da história do humanismo ou de explicitar suas concepções antropológicas. Trata-se de aproximarmo-nos do pensamento de um autor ortodoxo, Paul Evdokimov, no que concerne à temática da *theōsis*, pois ele nos oferece uma reflexão teológica enraizada na vida concreta.

Muito já se falou sobre o ser humano. Intriga-nos o fato de ele ser dotado de muitas possibilidades: criativas e destrutivas; sonhador da paz, mas também construtor da guerra. O desenvolvimento tecnológico e científico tem possibilitado grandes avanços na conquista de dias melhores. Porém, percebe-se que a pessoa, em meio a tanto desenvolvimento, sente-se vazia, embora locupletada de coisas. Outras buscam na técnica a solução para tudo, e enveredam-se no ceticismo. Cresce também, na relação interpessoal, a desconfiança de uns para com os outros. A experiência religiosa, muitas vezes da forma como é vivida, não mais interage com a vida do crente na sociedade, aparecendo antes como um a mais, e por vezes descartável, entre os itens de consumo.

É bem este nosso ponto de interrogação. Seria o homem um item a mais no contexto do cosmo ou é possível ainda considerá-lo como co-criador, guardião da criação (Gn 2,15)? Em que sentido é possível viver o que em nós foi insuflado no ato da criação (Gn 2,7)? Como fazer teologia frente aos desafios nos quais estamos imergidos? Em que consiste o fato de termos sido criados à imagem e semelhança do Criador (Gn 1,26-27)?

A escolha de Paul Evdokimov para esta pesquisa deve-se ao fato de que, em sua obra, teologia e espiritualidade são inseparáveis. Seu pensamento é herdeiro da filosofia religiosa russa e da síntese neo-patrística, e aborda múltiplas áreas da teologia cristã, numa tentativa de diálogo com a sociedade moderna. Em sua reflexão, nem o cristomonismo nem o pneumatocentrismo predominam, mas há um equilíbrio teológico que apresenta a imersão das Três Pessoas Divinas na história da humanidade. Com este aporte, tentaremos ver que o

caminho para responder às questões que acabamos de colocar passa pela noção de deificação do ser humano que, como dissemos, coincide com sua humanização. Ou seja, a “marca original” do ser humano, seu fundo ontológico derradeiro, é ser *imago Dei*, que é condição de possibilidade da *theōsis*. Com isso, não se pretende esquivar do “drama da queda”, mas compreendê-lo como interrupção do que estava no projeto inicial da criação: a comunhão do ser humano com Deus, sua participação na vida divina (2Pd 1,4).

A perspectiva do pecado original, que marcou a tradição ocidental, deu origem a uma experiência jurídica da redenção, a uma teologia da culpa, do medo e da paralisia moralizante na experiência religiosa. É como se, “em lugar do Reino, que dirige a marcha da história, falássemos do paraíso perdido” (MSM, p. 65). Há outra perspectiva espiritual e teológica que aborda esta questão: a do Oriente cristão, na qual a criação e a encarnação estão implicadas uma na outra. Parte-se da experiência da união com Deus, plantada no coração humano pelo próprio Criador. Evdokimov mostra-nos que, nos escritos dos Padres, a destinação primeira é que conduz o ser humano a viver sua vocação, entrar no processo de sua deificação. Portanto, a regra áurea da patrística: “Deus torna-se homem para que o homem torne-se deus”, é determinante na antropologia de Evdokimov, que apresenta a deificação do ser humano como objetivo da economia salvífica. Para ele, a deificação consiste em adquirir, não a natureza divina, pois isto é impossível, mas a *maneira divina de ser homem*, isto é, de ser pessoa em comunhão com Deus o que, segundo os Padres, é a “participação na natureza divina” (2Pd 1,4).

O trabalho pretende contribuir com uma reflexão teológica mais aberta, sensível ao Mistério revelado e acolhido na vida dos cristãos, sem com isso deixar de ser interpelado pela racionalidade da tradição ocidental. Propõe-se a ser uma ponte, na qual o ser humano seja re-colocado no plano original de sua existência: criado à imagem de Deus, ele tende à semelhança divina, que é a deificação, conforme afirma nosso autor.

Ultimamente temos percebido a necessidade de uma orientação sobre a vida cristã que nos conduza a viver nosso batismo de forma livre, madura e adulta. Se por um lado vemos cristãos “perdidos”, sem saber em qual Igreja professar e viver sua fé, por outro lado, assistimos ao crescimento de movimentos que se deliram em longas celebrações, cheias de adereços e canções, mas desconectadas do mistério do Senhor e da vida do povo. Isso tem provocado a proliferação de movimentos, de ramificações de algumas Igrejas e seitas, provocando a inércia no viver a fé. Há também aqueles que simplesmente não creem mais.

A necessidade de abertura ao diálogo, do conhecimento das fontes de nossa fé cristã e, sobretudo, de não fazer uma teologia *especulativa*, mas uma teologia que diz respeito a um conhecimento-vida reforçou a escolha do autor. Trata-se de conjugar simultaneamente teologia e espiritualidade, pois intriga-nos ver essa realidade única, dividida.

Paul Evdokimov é alguém que não aceita proselitismo, mas tenta viver sua fé de forma coerente, aberto aos outros que creem diferente, porém, sem abrir mão do cerne de sua fé. Ele consegue dialogar. O teólogo russo dá testemunho da presença transformadora do Espírito Santo no mundo e na vida das pessoas. À luz da transfiguração do Senhor, ele conclama à transfiguração humana e do cosmo. A transfiguração humana refere-se à deificação do ser humano e, a do cosmo, à sua transformação em Reino de Deus. Tudo é possibilitado pelas energias divinas e realizado com o concurso da liberdade humana.

Num dos discursos proferidos nas exéquias de Evdokimov, o professor Nikos Nissiotis, secretário geral do Conselho Ecumênico das Igrejas e diretor do Instituto Ecumênico de Bossey, ressaltou que nosso autor “foi um diácono carismático”, cuja vida “foi uma oferenda espiritual”. E ainda, ele ressalta que Evdokimov encarna o adágio patrístico que se refere ao ser do teólogo, afirmando que “ele rezava teologizando e teologizava rezando”¹. Eis, portanto, a razão de nossa escolha deste autor. Alguém que uniu sua vida ao que pronunciava.

Diante da atual carência de uma mística que conjugue fé e vida, a reflexão *evdokimoviana* nos oferece uma abordagem que merece ser considerada. Ela apresenta a complementaridade da missão do Filho e do Espírito, que nos permite um equilíbrio não só no âmbito eclesial, mas também em nossa relação pessoal com Deus e com os irmãos. Nesse sentido, a definição calcedoniana é sempre evocada ao longo da apresentação do pensamento de nosso autor. De fato, o relacionar-se dos homens com Deus, depende para ser e para se compreender, da realidade própria Daquele que a fé nos diz ser verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, sem confusão, nem separação, nem mudança, nem divisão.

Utilizaremos como método a pesquisa bibliográfica das principais obras do autor escolhido. Além desta pesquisa faremos uma interpretação hermenêutica, numa organização sistemática a partir do objeto de nosso estudo. Ressaltamos que não se trata de uma pesquisa

¹ CLÉMENT, Olivier. Paul Evdokimov, témoin de la beauté de Dieu. *Contacts*, Paris, t. 23, n. 73-74, 1971. p. 219. O número desta revista foi publicado em homenagem a nosso autor por ocasião de seu falecimento.

sobre a antropologia oriental, nem sobre a mística oriental, pois a *theōsis*, além de ser o coração da antropologia oriental é também o cerne de sua espiritualidade. Trata-se de uma aproximação e reflexão sobre a *theōsis* do ser humano à luz do pensamento de Paul Evdokimov, como aporte para o processo de humanização do ser humano.

Descobrimos que esta temática, a *theōsis* do ser humano, é verdadeiramente decisiva para este momento cultural (poderíamos dizer multicultural), caracterizado pela secularização. O escopo da reflexão ganhou então o estatuto e o ânimo de dar passos em direção ao estudo da *theōsis* como apporte para a uma antropologia cristã que permita ao cristão assumir sua fé de forma livre e adulta, para acolher e testemunhar a presença do Reino de Deus nesta sociedade em que vivemos. Nossa sociedade é profundamente marcada por grandes descobertas e avanços, mas igualmente carente do único necessário, muitas vezes ausente de suas reflexões e opções.

Visamos, pois, mergulhar não tanto num discurso especulativo, mas numa contemplação ativa do mistério divino e humano, sem confusão e sem separação. Há uma correlação entre a humanização de Deus e a deificação do ser humano. Segundo Evdokimov, “Deus encarna-se no homem e o homem espiritualiza-se em Deus. À encarnação, humanização de Deus, responde a pneumatização, a deificação do homem” (Ort, p. 251). O conhecimento da pessoa de Jesus Cristo é que nos permite entrar nesta dinâmica da encarnação. Pois Ele, pela ação do Espírito, revela-nos o rosto humano do Pai e, ao mesmo tempo, revela-nos o rosto humano do próprio ser humano. O processo de deificação supõe, pois, a incorporação à vida de Jesus Cristo. A vida eclesial torna-se então, o lugar da transformação humana que acolhe a vida nova, tornando-se nova criatura. É um cristianismo vivido à luz da ressurreição, inserido na história, mas sabedor de sua realidade para além da história, ou seja, do seu destino último. Assim pensado, o cristianismo requer a união da graça e da liberdade. Elas são as duas asas nas quais o ser humano alça voo rumo à *theōsis*. O ser humano não está pronto. Ele é tarefa. Evento. E aqui recordamos as palavras de Guimarães Rosa: “O Senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão”². O processo da deificação é justamente essa dinâmica da vida, ora caminhamos na graça, ora não damos conta de acolhê-la na liberdade, mas a oferta gratuita de Deus se

² ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 9.
14

mantém. A ação do Espírito é que nos ajuda a viver cada dia mais nossa conformação à vida de Jesus e assim, progredir em direção à nossa vocação de ser filhos, no Filho, isto é, ir sendo deificados.

Somos conscientes de que o desenvolvimento desse nosso trabalho poderá suscitar encantos e desencantos. Encantos, porque o ser humano traz em si o desejo do alto. “Tu nos fizeste para ti e os nossos corações inquietos só descansarão quando Te encontrarem” (Agostinho, *Confissões* I, 1). Desencantos, porque, movidos pela efervescência do novo, estamos imersos num universo em que a linguagem tem que ser agradável aos ouvidos. Sabemos que o antigo necessita de interpretação e reinterpretação para atualizar sua mensagem libertadora. Mas muito mais que discutir termos aqui empregados, o anseio é instigar, descobrir, pela via da contemplação, o coração da antropologia oriental, a *theōsis*. Acreditamos que esta descoberta pode nos ajudar a compreender nossa própria fé e a vivê-la de tal forma que sejamos capazes de acolher o diferente e dialogar com os que pensam e creem diferentemente de nós.

No primeiro capítulo apresentamos, brevemente, **a doutrina da *theōsis*: apporte para uma antropologia cristã**. Verificaremos que o termo *theōsis* está presente desde a Sagrada Escritura, mas ganha desenvolvimento doutrinal ao longo do transcorrer histórico da teologia. Não nos deteremos no período medieval, mas ressaltamos que nele também a *theōsis* se faz presente. O salto se justifica pelo fato de que Evdokimov, ao elaborar seu pensamento, remonta à Escritura, à síntese neo-patrística e à contribuição da filosofia russa moderna, bem como à teologia desenvolvida nos séculos XIX e XX, na Rússia. Feito o percurso histórico, apontamos a pertinência do tema para a atualidade e contextualizamos nosso autor: sua vida e obra. Nesta última parte, ressaltamos, de forma sucinta, o que concerne à deificação do ser humano no pensamento de Paul Evdokimov.

Todo o pensamento de Evdokimov, no que concerne à deificação, conflui na doutrina do Deus-Homem. Por isso, no segundo capítulo, demonstraremos que **Jesus Cristo é o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano**. No rosto humano de Jesus, Deus se manifesta a nós e, ao mesmo tempo, nos mostra o que somos para Ele: filhos no Filho, co-herdeiros da promessa (Ez 36,26). Olhando para a vida de Jesus, o cristão pode verificar a finalidade da vida humana relacionada à vida de Deus. Explicitaremos a cristologia de Evdokimov, que nos conduz a compreender os dois pilares sobre os quais ela se centrou. Um foi o desenvolvimento cristológico dos primeiros séculos, que culminou nas definições

dogmáticos dos quatro primeiros concílios ecumênicos. O outro pilar refere-se à síntese neopatrística, entrelaçada com a filosofia religiosa russa do século XIX e XX.

E, finalmente, no terceiro capítulo, apresentaremos a **vida nova**, que é o **processo da deificação do ser humano**, o qual acontece pela **ação do Espírito Santo** e pela livre adesão à esta nova vida oferecida por Cristo e em Cristo. Nesta perspectiva, a Igreja aparece como o lugar da transformação do cristão que, sacramentalmente, participa da vida de Jesus Cristo. O entrelaçamento da vida eclesial e sacramental ajudar-nos-á a perceber que a vida nova é dom de Deus, mas também tarefa humana. Evdokimov identifica a vida mística com a vida cristã. Isto nos reporta a um dos maiores teólogos católicos do séc. XX, Karl Rahner, que afirmou que “o cristão do futuro seria místico, ou não seria cristão”. A mística é uma questão de vida.

“O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”³. É com o impulso desta frase de Guimarães Rosa, que a empreitada da escrita deste trabalho se arrisca a desenvolver-se, bem como, somos convidados a adentra-nos nela por meio de uma leitura contemplativa para acolher as intuições que fluem deste texto.

³ Ibid., p. 318.

CAPÍTULO 1

A DOUTRINA DA *THEOSIS*:

APORTE PARA UMA ANTROPOLOGIA CRISTÃ

Theosis, divinização e deificação são vocábulos sinônimos e dizem respeito à pneumatização do ser humano, sua santificação, pela ação do Espírito Santo. Este processo constitui, segundo os Padres orientais, entre eles Irineu e Atanásio, o fim último da encarnação. Ao longo da tradição cristã os termos foram usados de forma diversa, mas sua significação permanece a mesma: participação do ser humano na vida divina (2Pd 1,4). Quando apresentarmos nossa reflexão sobre essa doutrina à luz do pensamento de Paul Evdokimov, autor de nossa pesquisa, daremos preferência ao termo **deificação**, pelo fato de que, em suas obras, seja o termo empregado por ele.

Na teologia cristã oriental, o fim último do ser humano é a união com Deus, a “*theosis*”, deificação. Este fim, conforme explicitam os Padres da Igreja, é a transformação da criatura humana em Cristo, no Espírito Santo, em nova criatura. Este tema perpassou, conforme veremos logo a seguir, toda a história do desenvolvimento teológico cristão, seja no Oriente, *locus* de nossa reflexão, seja no Ocidente, no qual não nos deteremos devido ao recorte feito para efeitos de nossa pesquisa.

Por que perscrutar uma tradição na qual não vivemos? Em que sentido o Oriente cristão contribui para uma vivência de fé adulta e madura? Para embrenharmos nesta busca somos convidados a fazer uma leitura hermenêutica das obras do autor escolhido, com disposições para encontrarmo-nos num horizonte diferente do nosso, a teologia oriental. E, a partir desta aproximação, auferir algumas contribuições desta tradição que nos enriqueçam em nossa própria tradição e, que ao mesmo tempo, nos estimulem e orientem a viver a fé cristã, em seu dinamismo transformador da realidade em Reino de Deus, correspondendo ao processo de nossa deificação/humanização.

Segundo Volodemer Koubetch¹, o interesse pela reflexão teológica das Igrejas orientais, tanto a das unidas a Roma como a das ortodoxas, aumentou consideravelmente nas

¹ Dom Volodemer Koubetch, osbm, é bispo coadjutor da Eparquia de São João Batista dos Ucranianos Católicos no Brasil, com sede em Curitiba. Membro da Província de São José, da Ordem de São

últimas décadas. Para ele, este interesse se dá, seja por causa do Vaticano II e do esforço ecumênico feito no diálogo com os ortodoxos, seja em virtude das condições históricas, que libertaram as Igrejas orientais da opressão política e possibilitaram uma aproximação efetiva entre o Oriente e o Ocidente.

Na América Latina e no Brasil, o interesse pela teologia oriental é de ordem vital para a Igreja e para o povo cristão, e não somente de ordem intelectual, para os acadêmicos. Há um grande número de fiéis ortodoxos que vivem no Brasil. Se, por um lado, percebe-se que a teologia oriental, sua liturgia, espiritualidade, arte iconográfica ainda são desconhecidas pelos fiéis ocidentais, por outro, percebe-se a busca de conhecimento da fonte do cristianismo, o Oriente cristão. Teólogos latino-americanos como Víctor Codina² e José Comblin³, entre outros, mostram a riqueza teológica desta tradição e a necessidade de conhecê-la para que haja um enriquecimento mútuo.

O Concílio Vaticano II dedicou à tradição oriental um Decreto sobre as Igrejas orientais em comunhão com Roma intitulado *Orientalium Ecclesiarum* (OE), além de ter elogiado esta tradição no Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (UR 14-18). Este último documento refere-se ao Oriente ortodoxo numa perspectiva ecumênica. Trata-se

Basílio, o Grande, é mestre em Teologia Moral pela Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção (São Paulo) e doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica (Rio de Janeiro). Destacamos o título de sua tese doutoral por se referir ao autor que pesquisamos: “**Espírito e salvação em Paul Evdokimov**”. Sobre o interesse pela teologia oriental que mencionamos acima, foi extraído de sua obra: *Da criação à parusia: Linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004. Este livro é uma adaptação de sua tese de doutorado.

² Codina é sacerdote jesuíta e teólogo, nascido na Catalunha. Trabalha desde 1982 na Bolívia. Despertou seu interesse pela teologia oriental ao sentir falta de integração entre teologia e espiritualidade. Durante o ano sabático aproximou, por meio de estudo em Paris, da riqueza da tradição oriental e a partir daí escreveu sobre suas impressões acerca da teologia oriental. Ele percebeu que há uma relação profunda entre a teologia oriental e a teologia da América Latina. A partir daí escreveu um artigo sobre esta relação, afirmando que ambas partem da vida e contêm as dimensões litúrgica e do Espírito. Depois escreveu outro artigo no qual se interroga sobre o que teria acontecido se a América Latina tivesse sido evangelizada pelos autores, pelos teólogos e pastores da Igreja oriental. Para ele, teria tido mais respeito pela cultura, pelas religiões, pela terra e pela religiosidade popular. Disponível em: <<http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=articulos&id=85>>. Acesso em: 08 jul. 2013. Encontramos também em suas obras uma reflexão de cunho oriental. Aqui ressaltamos as obras que nortearam nossa proposição sobre o interesse pela teologia oriental na América Latina e no Brasil: *Los caminos del oriente cristiano*. Santander: Sal Terrae, 1997 e “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

³ José Comblin, teólogo e sacerdote belga de vasta experiência, lecionou no Equador, Chile e Brasil. Sua obra é vasta e polêmica, com um forte caráter profético. Comblin estava convencido de que a fé deveria ser refletida criticamente a partir da realidade dos pobres. Foi considerado um dos maiores expoentes da Teologia da Libertação vivendo no Brasil. Juntamente com outros teólogos latino-americanos, Comblin dirigiu a coleção “A oração dos pobres” que se refere à teologia oriental.

de respirar ou ativar em nossa inspiração, um dos pulmões esquecido da Igreja, o Oriente cristão⁴, visto que, nós ocidentais, diante da crise que nos assolapa, às vezes buscamos, fora, riquezas que se encontram dentro da tradição cristã.

Segundo Víctor Codina,

... muitas aspirações da modernidade e da pós-modernidade podem encontrar na tradição cristã oriental resposta plena às suas ânsias de experiência espiritual, de integração holística e de perspectiva ecológica. O Oriente nos oferece um caminho espiritual de excepcional riqueza” [...] “Olhar os caminhos da Igreja do Oriente é voltar à tradição genuína da Igreja católica” ou seja, “sair ao encontro de uma tradição viva da Igreja de ontem e de hoje”⁵.

Não entraremos nas discussões que concernem às divergências dogmáticas das duas tradições: oriental e ocidental. O intuito é escutar, ecumenicamente, a voz do Oriente no que concerne ao processo de deificação do ser humano, sobretudo à luz do pensamento de Paul Evdokimov, objeto de nossa pesquisa. Sobre o autor, falaremos mais adiante. Portanto, mais que explicitar um pensamento, somos convidados a contemplar, neste trabalho, a relação do Deus Uno e Trino que se revela e se autodoa ao ser humano, sua imagem e semelhança, chamado a participar da vida divina (2Pd 1,4). É necessário retirar os possíveis empecilhos que nos impedem de ver e acolher a novidade (antiga) da teologia oriental, a fim de experimentar a beleza da fé cristã que daí emerge.

No livro do Gênesis encontramos a afirmação de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus (1,26-27). Em que consiste este mistério da criação? Qual é a constituição do ser humano? Qual o caminho para o ser humano viver o que nele foi insuflado no ato da criação (Gn 2,7)? Na concepção oriental, a antropologia e o destino histórico são

⁴ Aqui fazemos alusão à expressão empregada por João Paulo II em sua encíclica *Slavorum Apostoli* (1985), ao convidar os cristãos a que respirassem com os dois pulmões da Igreja: o ocidental e o oriental. Dom Volodemer, em sua homilia de encerramento da XXXIII Semana Teológica do Studium Theologicum, que tratou sobre *Teología Litúrgica Oriental e Occidental nas raízes de uma só fé* nas duas tradições: a tradição oriental bizantino-ucraniana e a tradição ocidental dita latina, afirmou que “essa expressão foi utilizada pela primeira vez pelo poeta e filósofo russo ortodoxo Vjacheslav Ivanov (1866-1949), o qual, desejando pertencer à plenitude da Igreja, aderiu à Igreja Católica, em 1926, sem abandonar, todavia, as riquezas do Cristianismo Oriental (D. HUGO DA SILVA CAVALCANTE, OSB: Introdução ao estudo do Código de Cânones das Igrejas Orientais. Loyola, São Paulo, 2009, p. 26)”. Homilia proferida na catedral São João Batista, em Curitiba, 15 de setembro de 2011. Disponível em: <<http://www.eparquiaucraniana.com.br>>. Na sessão homilias. Acesso em: 19 mar. 2013.

⁵ CODINA, Víctor. *Los caminos del oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*. Santander: Sal Terrae, 1997, p. 8-9.

esclarecidos pelo estado paradisíaco, porque o alfa já inclui o ômega e o define profeticamente: sou o princípio e o fim (Ap 21,6)⁶. Procuraremos compreender que, na encarnação, Deus não é mais somente Deus. Ele é Deus-Homem. O homem também não é mais somente homem, mas homem-deus, ser deificado (cf. Ort, p. 77; SA, p. 64). Portanto, no Oriente, a antropologia é ontológica. “Ela é ontologia da deificação” (MSM, p. 86). É *theōsis*, processo de humanização do ser humano, sua pneumatização pelas energias divinas.

Faz-se necessário, antes de adentrarmos no desenvolvimento do percurso histórico da doutrina da *theōsis*, elucidar em que consiste a teologia oriental. Será feita uma breve exposição acerca do fundamento teológico desta tradição.

1 Fundamento e dimensões da teologia oriental

A teologia oriental não se preocupa em elaborar sínteses, mas utiliza, com liberdade, os elementos culturais de seu tempo para expressar os dados da fé. É um pensamento amplo, fluido e muito livre, portanto, difícil de ser sintetizado. A teologia oriental é essencialmente mística. Ela coloca como objetivo da vida cristã a participação do ser humano na vida de Deus (2Pd 1,4), isto é, a *theōsis*. Supõe contemplação dos mistérios divinos. Deus se revela e aguarda a resposta humana. Há uma sinergia entre a ação de Deus e a ação do ser humano, que salvaguarda a liberdade e a diferença entre ambos, Criador e criatura.

Percebe-se que há um modo de fazer teológico próprio a cada tradição que incide diretamente na concepção espiritual de cada uma. Codina explicita claramente o modo de se fazer teologia no Oriente e sua incidência na concepção espiritual, de forma que, ao mesmo tempo, ele oferece-nos a diferença do fazer teológico do Ocidente e, consequentemente, a espiritualidade que emerge desta concepção teológica. Tanto uma tradição, como a outra, num contato mútuo podem enriquecer-se.

[...] A teologia no Ocidente separou-se da espiritualidade. A síntese bíblica e patrística centrada na Escritura se rompe. Por um lado, cresce uma teologia racional e especulativa e, por outro lado, surge uma espiritualidade individualista, moralizante, pouco teológica, sem raízes eclesiásias e sem

⁶ MCPARTLAN, Paul. Santidade. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1613.

fundamento dogmático. No Oriente, ao contrário, manteve-se a união entre teologia e espiritualidade, entre teologia e vida, entre teologia e mística. No Oriente, a teologia é doxologia (louvor), contemplação, liturgia, mística, adoração, eucaristia, experiência espiritual...⁷

Este modo oriental de fazer teologia não significa que o ser humano não reflete e não dê razões de sua fé, mas que ele o faz mediante a *metanoia* da inteligência, que opera uma conversão pela fé, no batismo, isto é, uma nova integração de todo o ser. Evdokimov vê neste itinerário o viés para a iniciação do processo de deificação do ser humano, sua humanização. Pois, uma vez nascida pela graça do batismo, a razão pode servir-se de filosofia, ciência, pois ela torna-se iluminada, transfigurada pela fé⁸. Não será um mero humanismo, mas um humanismo conjugado com a cristologia e a pneumatologia cristãs: um humanismo cristo-pneumatológico.

A teologia oriental é mística e existencial. Mística por ser uma experiência pneumática e espiritual que o ser humano faz do mistério cristão. Existencial por se tratar de uma teologia experimental, viva e vivificante. O ser humano é inserido no evento Cristo. Participa deste evento. Sendo mística, ela é também mistagógica, enquanto é conhecimento que inicia e conduz o ser humano ao mistério trinitário.

Assim como na Bíblia, o cristão oriental pensa com o coração⁹ e não simplesmente com seus recursos cerebrais. O sentido bíblico de pensar com o coração revela o mais secreto do ser humano, onde se encontram a fidelidade, a abertura a Deus ou o endurecimento diante do amor divino. É o *homo cordis absconditus* (1Pd 3,4), pois é no coração que se encontra a profundeza do ser humano, sua incognoscibilidade. “Ao Deus absconditus responde o *homo absconditus*, à teologia apofática corresponde a antropologia

⁷ CODINA, Víctor. *Los caminos del oriente cristiano*: iniciación a la teología oriental. Santander: Sal Terrae, 1997, p. 31.

⁸ Ibid., p. 33.

⁹ Evdokimov, ao falar da constituição do ser humano, reporta-se à noção bíblica do coração (*leb* (hebraico) e *kardia* (grego)). O coração é concebido como “o centro que irradia e penetra o todo do ser humano”, embora permaneça escondido em sua misteriosa profundidade. Nesse sentido, Jeremias interroga: “Quem pode conhecer o coração?” e ele mesmo responde: “Deus sonda os corações e os rins” (Jr 17,9-10). Ao citar Agostinho: “É para ti que tu nos criaste, Senhor, e é só em ti que nosso coração encontra a paz” (*Confissões* I, 1), nosso autor afirma que “o coração tem uma intencionalidade original imantada como uma bússola de compasso” (cf. Ort, p. 66-68; MSM, p. 49s; SA, p. 58; CDTO, 30). O dicionário bíblico fala do coração como o centro principal da atividade emocional. O ser humano é o que é o seu coração. Para o NT, o coração “é a sede das operações divinas que transformam os cristãos” (Gl 4,6; Rm 5,5; 2Cor 1,22; Ef 3,17) (DB, p. 183s).

apofática” (Ort, p. 67). A teologia oriental suscita em nós mais inteligência e menos intelectualidade. Uma inteligência que passa pela *metanoia* evangélica, conforme já dissemos anteriormente.

Evdokimov, ao reportar-se aos teólogos e padres do Concílio Vaticano II, afirma que a teologia, ultimamente, perdeu o sentido do mistério e, tornou-se, de certa forma, uma “especulação abstrata sobre Deus, deixando de ser pensamento vivo *em Deus*” (SAD, p. 18). Por isso, observa-se uma conduta cristã confortável, assentada de maneira tranquila sobre a cruz, com pouca ressonância sobre a sociedade contemporânea. É necessário o ultrapassamento da razão para atingir, pela inteligência do coração, a união com Deus, onde dogma e vida estejam coimplicados.

Todo pensamento ortodoxo culmina e ultrapassa-se na **antinomia apofática**, aquela do Inacessível e do Crucificado. E, todo pensamento cristão é convidado a entrar nesta dinâmica das duas dimensões da teologia oriental: **apofática** e **catafática**. Elas possibilitam a reflexão-contemplação de Deus para não cair numa mera especulação abstrata sobre Deus e, consequentemente, sobre o ser humano.

1.1 Dimensão apofática

O método teológico dos Padres parte do axioma “de Deus sabemos somente que ele é - ὅτι ἔστιν e não aquilo que ele é - τί ἔστιν” (Ort, p. 53).

Voltada para Deus, a teologia oriental apresenta-se em primeiro lugar como uma teognose apofática, negação de toda definição humana. [...] Pois a essência de Deus está acima de todo nome, de toda palavra. [...] E mesmo quando dizemos infinito e não gerado, por essa forma negativa mesmo, nós confessamos e tocamos na apófase. [...] A teologia catafática só se aplica a seus atributos revelados, às manifestações de Deus no mundo (Ort, p. 53-54; SAD, p. 43).

A teologia apofática ou negativa consiste na negação de toda definição sobre Deus. Ela considera inadequada toda tentativa de descrever o mistério absoluto de Deus, que supera todas as categorias. Em sentido absoluto, Deus é incomparável. Ele é totalmente incognoscível em sua essência. Segundo Evdokimov,

a “super-essência” divina é radicalmente transcendente ao homem e obriga a uma afirmação antinômica, mas jamais contraditória, da completa inacessibilidade de Deus em si e de suas manifestações imanentes no mundo. Deus “sai na frente” em suas energias e está totalmente presente nelas. [...] A energia nunca é uma parte de Deus, ela é Deus em sua revelação sem que ele perca nada da “não-saída” radical de sua essência (Ort, p. 26).

Os conceitos, afirma Gregório de Nissa, criam ídolos, a Deus só se capta pelo silêncio e admiração (PG 44, 1028d)¹⁰. Por isso, a Ortodoxia não tem necessidade de formular conceitos a respeito de Deus, ao contrário, segundo Evdokimov, ela tem necessidade de não formular (cf. CPR, p. 35). “Em sua dimensão apofática, a teologia é a negação de toda definição humana. Definir é limitar” (ESTO, p. 22). Gregório Nazianzeno nos ajuda a compreender a dinâmica desta dimensão teológica, que se expressa em forma de oração e dirige-se ao Indizível:

Tu, o mais além de tudo. Que outra coisa pode ser dita de ti? Que hino poderia dirigir-te a palavra? Não tem palavra que possa expressar-te. Onde te fixar a inteligência? Tu estás além de toda inteligência. Só tu és inefável, porque tudo o que se diz saiu de ti. Todos os seres, os que falam e os mudos, te proclamam. Só tu és incognoscível, porque tudo o que pensa saiu de ti. O desejo universal, o gemido de todo o universo, tende para ti. Tudo o que existe te adora e todo ser que pensa seu universo faz subir até ti um hino de silêncio. Tudo o que permanece, permanece em ti. Por ti subsiste o movimento de tudo. Tu és o fim de todos os seres. Tu és todo ser e não és nenhum. Tu não és um dos seres, nem és seu conjunto. Tu tens todos os membros. Como te nomearia eu a Ti, o único que não tem nome, o mais além de tudo? Não é isso tudo o que pode ser dito de ti? (PG 37, 507).

Para Codina, o que faz com que a teologia seja apofática não é a onipotência de Deus, nem sua imensidão, mas seu amor que, segundo Nicolas Cabasilas (1320-1371)¹¹, é o

¹⁰ Evdokimov é quem nos oferece a referência à Patrologia Grega cf. Ort, p. 54.

¹¹ Segundo Evdokimov, Nicolas Cabasilas foi um dos maiores liturgistas do séc XIV (SA, p. 132). Teólogo leigo, humanista e homem de alta cultura escreveu um tratado sobre os sacramentos intitulado *La vie en Christ* (*A vida em Cristo*). Discípulo de Gregório Palamas, recebe dele o princípio de uma participação real na vida divina utilizando-a para construir uma vigorosa espiritualidade para os leigos (CDTO, p. 72). O realismo litúrgico da participação do divino acessível a todos conduz os fieis à cristificação (CPR, p. 28). “A vida de todo homem em Jesus se identifica com a vida de Jesus no homem, com ‘a morada trina’ e a pneumatização do ser humano pelas energias divinas. O misticismo litúrgico, *acessível* a todos, encerra-se assim, com a vida de cada um no nível da fé histórica e pneumátifera da existência e conduz à *incorporação* muito concreta dos fieis em Cristo, à sua cristificação: ‘a fim de que o Cristo seja formado em vós’ (Gl 4,19)” (Ort, p. 28). Segue-se daí que o escopo escatológico da eucaristia “é o Reino de Deus dentro de nós” (CDTO, p. 72).

“louco amor de Deus” manifestado no escândalo da cruz¹². Por isso, a via que nos conduz a Deus é a via do amor, da contemplação. A transcendência divina ensina-nos que não podemos jamais ir a Deus a não ser a partir dele mesmo, estando nele (cf. Ort, p. 50). “Deus é o eternamente procurado. Ele permanece escondido em sua própria epifania” (SAD, p. 44).

1.2 Dimensão catafática

A dimensão catafática, também conhecida como positiva ou “simbólica”, refere-se aos atributos e manifestações reveladas de Deus no mundo (cf. ESTO, p. 22). Esta dimensão nos possibilita um conhecimento imperfeito de Deus. É um modo de ascender a Deus por meio de sua teofania na criação, na história e, sobretudo, em Cristo¹³.

Vale ressaltar com Evdokimov a importância das duas dimensões:

Pela via negativa, os Pais da Igreja ensinam que Deus é incomparável em sentido absoluto; nenhum nome o exprime adequadamente [...] A teologia positiva clássica não é depreciada, mas colocada diante de seus próprios limites. Ela se aplica apenas aos atributos revelados, manifestações de Deus no mundo. Ela os traduz de modo inteligível, mas essas traduções permanecem expressões cifradas, simbólicas, pois a realidade de Deus é absolutamente original, transcendente e irredutível a qualquer sistema de pensamento. Em torno do abismo abissal de Deus, a espada flamejante dos querubins havia traçado um círculo intransponível de silêncio (SAD, p. 25).

Por isso, afirma Paul Evdokimov, a teologia apofática “realiza um ultrapassar, mas que nunca se desliga da sua base, a teologia positiva da Revelação bíblica. Quanto mais alta é construída a vertical celeste, tanto mais ela se encontra enraizada na horizontal terrestre, da história” (ESTO, p. 23). Pois não se trata de conhecer qualquer coisa sobre Deus, mas de ter Deus em si (cf. Ort, p. 50). Daí podemos dizer, com Evágrio Pôntico (345-399), no que consiste o fazer teológico: “Se tu és teólogo, tu oras verdadeiramente e se tu oras, tu és teólogo” (*Traité de l'oraison*, 60)¹⁴.

¹² CODINA, *Los caminos del oriente cristiano*, 1997, p. 35.

¹³ Ibid., p. 37.

¹⁴ Encontramos uma afirmação de Evdokimov sobre quem teria formulado a partir desta frase de Evágrio um adágio dos Padres. Ele diz que foi Santo Tikhon de Zadonsk que formulou o adágio: “Teólogo é aquele que sabe rezar”. Pois Zadonsk aspirava a uma teologia viva, conhecida como um conhecimento experimental de Deus. Este santo foi, conforme ainda afirma Evdokimov, o primeiro a

Segundo nosso autor, “ninguém é verdadeiro teólogo se sua fé não tem o caráter vivido da união pessoal com Deus” (CPR, p. 36). Assim, ele conjuga as duas dimensões, apofática e catafática, que geram a unidade do possível conhecimento de Deus. Esse conhecimento inicia o teólogo na ardente aproximação de Deus e de seus mistérios. Supõe a vida de intimidade e comunhão que gera a união com o Senhor.

2 *Theōsis*: a doutrina da deificação nas tradições cristãs

A tradição oriental conservou ao longo dos séculos a coerência e a firmeza de suas bases doutrinais. Ela bebe nas fontes da Revelação cristã e na tradição dos Padres, conservando o sabor dos grandes místicos da Igreja primitiva, mantendo assim, o exercício teológico com a experiência espiritual vinculados estreitamente. No que concerne à *theōsis*, encontramos um fundamento persistente que corrobora na reflexão sobre o ser humano e seu papel no mundo como “imagem e semelhança” do Criador (Gn 1,26-27).

O tema da deificação não é uma novidade teológica. Ele perpassa todo o percurso teológico, desde os primórdios da vida cristã. Embora seu vocabulo não seja bíblico, sua sistematização recorre à Sagrada Escritura e à linguagem do tempo em que sua reflexão foi-se construindo. Não nos deteremos no desenvolvimento histórico concernente a este tema, mas faremos um breve esboço de como ele se fez e se faz presente na teologia tanto oriental como ocidental. Desta última, apenas elucidaremos alguns autores que desenvolveram uma reflexão acerca da deificação.

Segundo o teólogo espanhol Pedro Urbano López de Meneses¹⁵, com a palavra “*theōsis*” encontramo-nos situados no coração da antropologia oriental. O ser humano, conforme nos ensinam os Padres, adquire seu pleno sentido na vocação a ser filho de Deus, em Cristo. Ele foi criado com este fim e só o alcançará pela graça que é o Espírito de Deus. É o processo da configuração a Cristo que, pela vida no Espírito, nos remete ao Pai. Trata-se de

pregar a dignidade do laicato como “monaquismo interiorizado” (cf. CPR, p. 49). O tema do monaquismo interiorizado será desenvolvido no capítulo 3, item 3.3.

¹⁵ Pedro Urbano López de Meneses, no intuito de corroborar a perspectiva ecumênica, publicou uma obra sobre a doutrina da graça: *Theosis, la doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas: fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*. Este trabalho foi fruto de sua tese doutoral, na Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Pamplona: EUNSA, 2001.

uma vida divinizada segundo a ordem interna das pessoas divinas, porque o ser humano não vive para si, senão só em Deus e para Deus¹⁶.

O que queremos dizer quando falamos de deificação do cristão pela graça de Deus? Na resposta a esta questão encontramos a parte mais importante da doutrina da *theōsis*, bem como o ponto de partida para desenvolver qualquer reflexão teológica sobre o ser humano. A partir do Evangelho encontramos diversas formas de matizar a vida em Cristo. O sentido das palavras é matizado de forma diversa em cada tradição: oriental, ocidental, protestante etc., porém, o sentido de deificação permanece o mesmo. Vejamos, brevemente, como se iniciou esta doutrina, como ela se desenvolveu ao longo da história, bem como sua pertinência para os nossos dias¹⁷.

2.1 Percurso histórico da doutrina da *theōsis*

Faremos uma breve apresentação do percurso histórico da doutrina da *theōsis* para averiguar que não se trata de uma novidade, mas que esta doutrina se fez presente desde a concepção bíblica do ser humano (2.1.1). As raízes da doutrina da *theōsis* perpassam a filosofia grega (2.1.2), bem como o desenvolvimento teológico da patrística (2.1.3). A partir deste arrazoado, verificaremos o influxo da doutrina da *theōsis* na teologia ortodoxa contemporânea (2.1.4).

2.1.1 A *theōsis* do ser humano na Sagrada Escritura

Não encontramos o termo *theōsis* na linguagem da Sagrada Escritura, pois esta se preocupa em preservar o absoluto da transcendência divina. Porém, encontramos temas que conotam este termo. No início da Bíblia, segundo seu cânone definido, deparamos com a afirmação de que tudo foi criado conforme sua espécie, plantações, répteis, seres vivos,

¹⁶ LÓPEZ DE MENESSES, Pedro Urbano. *Theosis, la doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*: fundamentos para una teología ecuménica de la gracia. Pamplona: EUNSA, 2001, p. 16.

¹⁷ Seguiremos como base principal para o desenvolvimento desta parte histórica: DALMAIS, Irénée-H. *Divinisation*. In: VILLER, Marcel (Ed.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. v. 3. Paris: Beauchesne, 1957. p. 1370-1460; LARCHET, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime Le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996. E, além da parte histórica recorreremos à obra de LÓPEZ DE MENESSES, mencionada na nota 18 deste capítulo.

contudo, do ser humano se diz que ele foi criado à **imagem e semelhança** do Criador (cf. Gn 1,11.21.24.26-27). Em sua criação, o ser humano, permanecendo criatura, é colocado numa relação diferente com o Criador. Conforme afirma o Apóstolo Paulo, somos da raça de Deus, pois é nele que vivemos, nos movemos e existimos (At 17,28-29). E o salmista afirma: “vós sois deuses” (Sl 81,6), então somos chamados a participar de sua natureza divina (2Pd 1,4).

Outros temas expressam ainda a realidade da *theōsis* tais como a **adoção filial** (Dt 14,1; Sl 81,6; Rm 8,14-17; Gl 3,26; 4,4-7) e a **imitação** de Deus e do Filho, Jesus Cristo (Mt 5,44-48). Nós nascemos de Deus, afirma João em sua primeira carta, para sermos filhos de Deus e de fato o somos (cf. 1Jo 3,1). Percebemos, nestes termos, o começo de um novo modo de existência já na vida presente, mas que encontrará sua perfeita manifestação na visão de Deus (1Cor 13,12; 1Jo 3,2) e na participação em sua incorruptível imortalidade (cf. 1Cor 15,52-53). Ser salvo é ser **santificado** para participar na vida de Deus (cf. 2 Pd 1,4). A santidade pertence somente a Deus, mas Ele chama seu povo a ser santo como Ele o é (Lv 19,1). Jesus, que é o “santo de Deus” (Mc 1,24), o “santo servo” de Deus (At 4,27), dirige sua oração ao Pai que é santo (Jo 17,11)¹⁸. E isto implica em sermos transformados (2Cor 3,18) pela renovação de nossa mente, o *nous* (cf. Rm 12,2; Ef 4,23;), para nos **conformarmos** a Cristo (cf. Rm 8,29; 1Cor 2,16; Fl 2,15; Sl 139,17) em seu **seguimento**, pelo Espírito.

O ser humano é então admitido numa íntima comunhão com Deus, através de Cristo e pelo poder do Espírito Santo. O ponto máximo desta união é a identificação com o Cristo (cf. Gl 2,20). Cada um desses temas terá, no pensamento cristão, seu desenvolvimento próprio e eles serão o fundamento da doutrina que mais tarde se chamará *theōsis*¹⁹. Este termo traduz o caráter único da promessa e da oferta divinas feitas ao ser humano.

Embora o termo *theōsis* não apareça como linguagem bíblica, ele encontra, conforme vimos, um sólido fundamento na Sagrada Escritura²⁰.

¹⁸ MCPARTLAN, Paul. Santidade. In: *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1609.

¹⁹ DALMAIS, Irénée-H. Divinisation. In: VILLER, Marcel (Ed.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. v. 3. Paris: Beauchesne, 1957. p. 1376.

²⁰ LARCHET, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime Le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996. p. 21.

2.1.2 Raízes da *theōsis* na filosofia grega

No pensamento religioso dos gregos percebe-se que a poesia, a filosofia, a religião dos mistérios exprimem, cada uma a sua maneira, uma crença profunda de que “o ser humano é da raça dos deuses, filho dos deuses”.

Segundo López de Meneses,

“O ser humano é um ser que tem que se completar progressivamente. A filosofia helenística não contempla o homem nessa evolução, como um ser autônomo, portador em si mesmo da meta a que aspira. O fim do ser humano, para a tradição grega, é necessariamente divino porque nele encerra-se certo elemento celeste que chama a uma definitiva integração com o divino. A meta última está fora do ser humano, está em Deus”²¹.

Segue-se daí que a antropologia, em seu núcleo, na filosofia grega, é teocêntrica. Portanto, entender o *telos* do ser humano como uma progressiva assimilação em Deus, como deificação, já é a marca das tradições filosóficas helenísticas, que entram em relação com o pensamento dos Padres: platonismo médio, estoicismo, neoplatonismo.

Platão considera que o filósofo alcança, pela contemplação, a semelhança divina, que consiste em participar, ontologicamente, das propriedades divinas. Enquanto que, para os estoicos, a semelhança com Deus tem valor ético e significa alcançar a tranquilidade de ânimo, a ausência de paixão. Para os neoplatônicos, a semelhança com Deus tem valor ontológico até o extremo de que assimilar-se ao divino quer dizer divinizar-se realmente, ou seja, retornar à divindade de onde brota o ser e alcançar a união com ela²².

A deificação, na concepção filosófica, é um ideal de vida. Ela é vista como um esforço natural do próprio ser humano, sem nenhuma mediação à ação divina no ser humano, que o capacite a isso. Ao passo que, como veremos, na doutrina cristã a deificação é graça concedida por Deus, pela mediação do Verbo e do Espírito. Não suprime a liberdade humana, ao contrário, é pelas energias divinas e na resposta humana que se dá o processo de deificação do ser humano. Vejamos a seguir as raízes teológicas da *theōsis* do ser humano.

²¹ LÓPEZ DE MENESSES, *Theosis*, 2001, p. 34.

²² Ibid., p. 35.

2.1.3 As raízes teológicas da *theōsis* na patrística

A herança filosófica da *theōsis* é reformulada pelos Padres, graças ao novo horizonte da experiência neotestamentária. O tema da divinização do ser humano ocupa um lugar essencial na teologia dos Padres gregos e, ao mesmo tempo, esclarece a concepção da humanidade própria ao Oriente cristão.

Nos Padres Apostólicos (séc. I-II) não aparece o termo *theōsis*, mas sua noção se faz presente. Para eles, a doutrina da graça caracteriza-se pela centralidade do Espírito. A *theōsis* do ser humano não forma parte fundamental de sua doutrina da graça. Eles insistem, sobretudo, na incorruptibilidade e na imortalidade como efeitos da salvação²³. Na patrística oriental posterior, o tema da *theōsis* do ser humano consolida-se como centro da doutrina da graça. Ela desempenha um papel importante na antropologia e na cristologia, assim como também na doutrina trinitária, e servirá de eixo ao redor do qual se justificará a divindade do Filho e do Espírito.

Inácio de Antioquia (35-110) utiliza expressões mais características à *theōsis* ao escrever a seus correspondentes dizendo-lhes que eles são “portadores de Deus”, “portadores do Cristo”, “participantes de Deus” (SC 10, p. 66). Encontra-se em Inácio a mística da união imediata com o Cristo, e por Ele, com Deus, o Pai e o Espírito Santo. Portanto, não se trata de uma simples união moral, por imitação. Em muitos textos do bispo de Antioquia, encontramos o eco da palavra de Paulo quando ele afirma que “já não sou eu que vivo, é Cristo quem vive em mim” (Gl 2,20)²⁴.

Em Justino (100-165), a *theōsis* é expressa em diversos temas tais como: a imitação de Deus, a participação nas qualidades divinas e a filiação (PG 6, 341a). Ao comentar o Sl 81, Justino ressalta que o ser humano, tornado semelhante a Deus, é por isso impassível e imortal com Ele, portanto julgado digno de ser chamado filho de Deus (PG 6, 765b)²⁵.

²³ LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 1996, p. 24.

²⁴ Ibid., p. 24.

²⁵ Larchet é quem nos ofereceu estas duas referências à PG que se encontram neste parágrafo. In: LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 1996, p. 25.

Inácio de Antioquia insistirá mais sobre a criação do ser humano à imagem de Deus. Segue a linha de Justino e não hesita em usar o vocábulo *theōsis* e, para isso, ele retoma a palavra do Apóstolo Paulo para dizer que somos da raça de Deus (At 17, 28-29).

Para Irineu de Lyon (130-202), a *theōsis* é a progressiva participação na incorruptibilidade divina, fruto da recapitulação aberta pelo Verbo encarnado, pois “quem é Filho de Deus se faz filho do homem para que o homem receba a adoção e torne-se filho de Deus” (*Adv. Haer.* V, 8,1). Ele não cessa de repetir que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, ou melhor, do Verbo encarnado, por isso, chama a atenção ao crescimento espiritual a que o ser humano é impelido a adquirir. Neste sentido, citando o Sl 81,6 Irineu explica que “nós não fomos feitos deuses desde o começo, mas primeiros homens e somente em seguida deuses” (SC 100, p. 960-961).

Segundo Irineu, a razão da encarnação é para que o ser humano, misturando-se ao Verbo recebesse assim a adoção filial, tornando-se filho de Deus (SC 211, p. 374-375). Desta forma, o Verbo recapitula em si a humanidade inteira unindo-a à divindade e restituindo-lhe a semelhança com Deus. Ele sublinha o papel do Espírito Santo na realização da divinização do ser humano, embora esta esteja centralizada no mistério da encarnação. É pelo Espírito que o ser humano recebe a semelhança com Deus. A visão de Irineu constitui já uma doutrina da *theōsis* e marcará profundamente o pensamento de muitos Padres dos séculos seguintes²⁶.

Clemente de Alexandria (150-215) segue nesta linha dando um sentido da autêntica gnose cristã: “O Verbo de Deus se fez homem, a fim de que tu, ainda que sejas um homem, entendas como um homem pode tornar-se Deus” (SC 2, 104). É destas concepções que Atanásio (293-373) tirará a pedra angular de sua defesa em favor da divindade do Filho e do Espírito, bem como se formulará o adágio que ficará consagrado nos Padres a respeito da *theōsis* do ser humano: “**O Verbo se fez homem para que o homem se tornasse deus**” (PG 25,192 b)²⁷.

Em Clemente de Alexandria, a *theōsis* encontra-se concebida como o termo de uma pedagogia exercida por meio dos sacramentos: “Batizados nós somos iluminados, iluminados nós somos adotados como filhos; adotados nós somos feitos perfeitos; tornados perfeitos, nós recebemos a imortalidade. ‘Eu disse: vós todos sois deuses e filhos do

²⁶ LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 1996, p. 28.

²⁷ Mcpartlan é quem nos ofereceu esta referência, cf. DCrT, 2004, p. 1611. A mesma referência encontra-se na obra de Evdokimov: Ort, p. 78.

Altíssimo”” (SC 70, p. 158). É uma gnose, não como no platonismo, pois não é o resultado do esforço humano; mas cristã, pois é a graça que vem de Deus, pelo seu Filho que realiza este conhecimento pela união com Deus. Ela é fonte de vida, pois “não conhecer o Pai é a morte, ao passo que conhecê-lo é a vida eterna”²⁸.

Para Orígenes (185-254), a *theōsis* do ser humano funda-se na encarnação, pois ela é operada pelo Verbo, não somente a título de iluminador das inteligências, mas porque em sua Encarnação

“a natureza divina e a natureza humana começaram a se unir estreitamente, a fim de que, por sua comunhão com aquele que é mais divino, a natureza humana torne-se divina, não somente em Jesus, mas também em todos aqueles que, com a fé, abraçaram a vida que Jesus ensinou e que conduz à amizade e à comunhão com Deus” (*Contra Celsum* 3,28; SC 136, p. 68).

Vê-se aí a importância do cumprimento dos mandamentos e da vida virtuosa como etapa da *theōsis* humana que se cumpre no mais alto grau da vida espiritual, a contemplação. Portanto, a deificação do ser humano resulta de uma participação (*metokhē*) na divindade de Deus, que é um dom do Verbo (PG 13, 217a). Deus permanece Deus e o ser humano, partícipe de sua natureza, sem fusão, nem confusão, pois este não se identifica com Deus, mas, por Cristo, se une a Ele²⁹. Orígenes escreve que “o *nous* é deificado (*θεοποιεῖται*) na medida em que contempla” (PG 14, 817c), culminando assim, na visão de Deus.

Neste sentido, tanto para Orígenes como para Clemente, a contemplação deificante da gnose cristã consiste na união do ser humano com Deus. Por isso, esta gnose não é pura especulação, conforme já lembramos, pois para estes Padres conhecer é se misturar e se unir. Esta leitura dos Padres da Igreja vê a doutrina da *theōsis* como uma renovação da imagem de Deus no ser humano e, ao mesmo tempo, uma restauração do conhecimento de Deus na humanidade do Verbo, perfeita imagem do Pai, pelo qual o ser humano foi criado (cf. Cl 1,15-16).

Atanásio integra o aporte de Irineu, Clemente e Orígenes para desenvolver a doutrina da *theōsis*: “O Verbo se encarnou, *sarx egeneto*, para que o homem se faça receptor

²⁸ DALMAIS, *Divinisation*, 1957, p. 1378.

²⁹ LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 1996, p. 31. Ressaltamos que as duas referências à PG que se encontram neste parágrafo foram extraídas desta obra, p. 30.

idôneo da divindade, *dektikon theou*" (PG 26, 273)³⁰. Para ele, o Verbo, imagem perfeita do Pai, pelo qual Deus criara o ser humano, agora recria a humanidade restaurando nela a imagem autêntica. Só a verdadeira Imagem pode refazer a imagem que se aniquilou em nós³¹. 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. Daí se segue que suas formulações evoquem a *pericorese*, que até então não havia aparecido. Atanásio estabelece um paralelo entre a consubstancialidade dos homens e aquela das pessoas da Trindade³².

O papel do Espírito Santo é também evocado na deificação do ser humano na concepção de Atanásio. Ele deduz do princípio trinitário que a nossa participação em Deus é participação no Verbo, pelo Espírito. Por esta razão, o Espírito Santo deve ser também Deus. Portanto, em Atanásio a *theōsis* do ser humano é apresentada como um argumento em favor da divindade do Filho e do Espírito Santo³³.

Basílio de Cesareia (329-379) segue a esteira do pensamento de Atanásio e realça o papel deificante do Espírito Santo, reforçando o aspecto intelectualista da *theōsis*. Concebe o ser humano, reportando a Gregório Nazianzeno (330-390), como criatura de Deus chamada a ser um deus³⁴. Basílio se mostra reservado no uso do vocábulo, não escriturístico, da *theōsis*, enquanto que, Gregório Nazianzeno o usa com predileção. Para ambos, o papel do Espírito Santo na divinização do ser humano é determinante.

Para Gregório Nazianzeno, considerado pelos Padres, o Teólogo, a *theōsis*, assegurada pela encarnação redentora do Verbo, estabelece "uma segunda comunhão mais magnífica que a primeira" (PG 38, 322a)³⁵, pois nós nascemos para a *theōsis* (SC 309, p. 292). Porém, para cumpri-la, o ser humano deve primeiro praticar as virtudes. A correspondência entre a encarnação e a divinização é expressa pelo Nazianzeno de forma radical, pois ele diz: "é então homem por causa de ti, que tu te tornas deus por causa d'Ele" (SC 358, p. 306). Como Basílio e Atanásio, Gregório toma a *theōsis* do ser humano como

³⁰ López de Meneses é quem nos ofereceu esta referência em sua obra *Theosis*, 2001, p. 46.

³¹ SANTO ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antônio*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 143.

³² LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 1996, p. 33.

³³ Ibid., p. 3.

³⁴ Ibid., p. 39.

³⁵ Dalmais é quem nos ofereceu esta referência, cf. DAMAIS, *Divinisation*, 1957, p. 1382.

argumento em favor da divindade do Espírito Santo, visto que a deificação é realizada pela ação do Espírito Santo³⁶.

Gregório de Nissa (330-394) prefere o termo “imagem”, para falar da vocação do ser humano, ao termo “*theōsis*”, para não cair no panteísmo inerente ao neoplatonismo. Nós não somos emanação de Deus. Por isso, Gregório de Nissa marca bem a diferença entre Criador e criatura. Deus, o Criador, é imutável (*atreptos*) e o ser humano, criatura, está em contínua mudança (*treptos*). Somos distintos d’Ele (*en tō hypokeiménō*), “na origem e no modo de ser”, embora, participemos, pela graça, da vida divina, pois somos imagem de Deus³⁷.

Segundo Gregório de Nissa, é pela prática progressiva das virtudes que a união do batizado cresce até atingir o cume da contemplação, onde no êxtase, ele alcança, pelo Espírito, um conhecimento inefável de Deus (SC 1, p. 202-214). E, é na visão de Deus que o ser humano se torna participante da natureza divina. Para ele, é a carne deificada do Cristo, sua humanidade, que deifica cada *hypóstasis* humana. Por isso, o niceno ressaltará o papel dos sacramentos no processo de deificação do ser humano, sobretudo o da Eucaristia.

O sacramento da Eucaristia é central em João Crisóstomo (347-407), que o desenvolve segundo o tema da filiação adotiva. Cirilo de Alexandria (378-444) assimila a contribuição dos Capadócios e a integra em uma teologia mais ampla da *theōsis* no desenvolvimento da teologia sacramental assinalada em Gregório de Nissa e em João Crisóstomo. Cirilo acentua o valor da eucaristia no processo da *theōsis* progressiva do cristão. Neste sentido, a carne do Cristo, deificada pela sua união com o Verbo, torna-se, por sua vez, instrumento da *theōsis* para a nossa carne. Cirilo apresenta a divinização como finalidade da encarnação: **o Verbo “se fez o que nós somos a fim de nos tornar participantes do que Ele é”** (SC 97, p. 328).

Em Cirilo, conforme ressalta o teólogo e filósofo Jean-Claude Larchet³⁸, o tema da filiação é largamente desenvolvido: unindo-se à natureza humana, o Verbo a introduz no parentesco divino. Irmãos do Cristo, nós somos associados a seus privilégios. Esta associação supõe uma união ao Cristo pela fé e pelos sacramentos. Pelo batismo, no qual recebemos o

³⁶ Ibid., p. 42.

³⁷ GRÉGOIRE DE NYSSA. *La création de l’homme*. Trad. Jean Laplace. Paris: Cerf, 1943. (Sources Chrétien, 6) p. 44.

³⁸ LARCHET, *La divinisation de l’homme*, 1996, p. 47s.

dom do Espírito Santo e nos tornamos templos de Deus, inicia-se nosso processo de deificação.

Cirilo desenvolve ainda o tema da inhabitação do Verbo, pelo Espírito em nós, associado ao tema da adoção filial. Para ele, nossa divinização pode realizar-se já nesta vida, mas ela atingirá sua perfeição após a ressurreição. Portanto, pode-se dizer que com Cirilo de Alexandria, a teologia da *theōsis* atinge seu pleno desenvolvimento.

No início do séc. VI percebe-se que Pseudo Dionísio substitui a palavra *theōsis* por *theopoiēsis*. Sua doutrina segue o essencial das linhas tradicionais, mas num estilo que entrelaça os aspectos especificamente cristãos. A *theōsis* integra-se no esquema neoplatônico do retorno a Deus. Ela identifica-se com a assimilação em Deus, operada pela contemplação. Com ele é inaugurada uma mística da deificação.

Dionísio faz a distinção entre a essência divina e os “poderes” (*dynamicis*), já delineada pelos Capadócios, e que depois será de grande importância em Gregório Palamas. É esta distinção que permite afirmar ao mesmo tempo a possibilidade da deificação do ser humano e da absoluta transcendência de Deus³⁹. É pelos sacramentos, pelo batismo e, sobretudo, pela eucaristia que o Cristo nos deifica. Portanto, mais que participação na carne deificada do Senhor, Dionísio ressalta seu caráter de “comunhão”.

Máximo, o Confessor, (580-662) recolhendo a herança de Clemente e de Orígenes, direta e também por intermédio de Evágrio, faz a síntese definitiva da *theōsis*. É familiar dos Capadócios como também de Dionísio. A teologia da *theōsis*, tema central do Confessor, ganha força com o esforço de reflexão e de precisão que ele faz em defesa do dogma de Calcedônia. Na ordem da criação, a deificação é, para ele, o único fim que pode satisfazer a natureza, pois a natureza espiritual foi criada para ela. Por isso, a pedra angular transcendente e a explicação última da criação é a encarnação.

Na controvérsia monotelita⁴⁰, Máximo explicita, em sentido ortodoxo, tanto a fórmula ciriliana da “única natureza do Verbo encarnado” como o “teandrizmo” de Dionísio.

³⁹ Ibid., p. 56.

⁴⁰ Os “monotelitas”, após a definição de Calcedônia, confessam que em Jesus Cristo há uma única vontade e refutam as “duas ações naturais” temendo dividir o único sujeito e de outorgar certa autonomia ao humano (CRP, p. 24). Segundo Evdokimov, “São Máximo, o Confessor, (580-662) precisa que a vontade é um dos elementos constitutivos da natureza humana, sua fonte não é a *Hypóstasis*, mas a natureza e é por isso que há união das duas vontades em Cristo” (CPR, p.25). O Concílio de Constantinopla III, 681, condenou os monotelitas afirmando que: “Duas vontades naturais, não contrárias (que Deus o afaste), como afirmam os ímpios hereges, mas sua vontade humana

“A Encarnação, de acordo com Máximo e os Bizantinos, não é somente o meio de salvação, mas a condição do cumprimento último da criação” (CRP, p. 25). A Encarnação e a *theōsis* são as duas faces de um mesmo mistério do qual Máximo tira duas conclusões ascéticas:

“Pode-se dizer, com efeito, que Deus e o homem se servem mutuamente de modelo e que Deus se humaniza para o homem em seu amor de homem, na medida mesma em que o homem, fortificado pela caridade, transpõe-se para Deus como deus”⁴¹.

Dois séculos mais tarde, Gregório Palamas (1296-1359) fará da *theōsis* o argumento decisivo de sua síntese teológico-mística, quando busca o desenvolvimento de sua doutrina das “energias divinas”⁴². A ortodoxia ensina-nos que a essência de Deus permanece transcendente, mas que suas energias são participáveis e é justamente pelas energias divinas que nos tornamos, pela graça, o que Deus é pela natureza (2Pd 1,4). Distingue-se a essência de Deus de sua energia, salvaguardando, assim, tanto a transcendência quanto a imanência divinas: A essência de Deus permanece inacessível, mas sua energia vem a nós. A energia, que é o próprio Deus, penetra em toda sua criação e nós a experimentamos. Este Deus que

seguindo a vontade divina e onipotente, não lhe resistindo, nem se lhe opondo, mas antes sujeita a ela. [...] ‘Desci do céu não para fazer minha própria vontade, mas a vontade do Pai que me enviou’ (Jo 6,38), designando como ‘própria’ a vontade da carne, visto que a carne se tornou sua própria carne”. Disponível em: <<http://www.ecclesia.com.br>>. Na sessão biblioteca, documentos da Igreja. Acesso em: 09 jul. 2013.

⁴¹ DALMAIS, Divinisation, 1957, p. 1388.

⁴² Gregório Palamas, mesmo suscitando suspeitas em seus contemporâneos e até aos dias atuais, não deixa de ser um grande teólogo. Sua doutrina “das energias divinas” foi canonizada como ortodoxa nos Concílios de Constantinopla, de 1341 e 1351, da Igreja ortodoxa. Palamas, profundamente enraizado na tradição dos Padres, explicita que a essência de Deus é inacessível, mas que suas energias são participáveis. Palamas afirma: “A natureza divina deve ser considerada ao mesmo tempo imparicipável e em certo sentido, participável. Participamos da natureza de Deus e, contudo, ela permanece totalmente inacessível. É necessário que afirmemos as duas coisas ao mesmo tempo e que guardemos sua antinomia como um critério de piedade” (PG 150, 932 d). Esta é a base do processo de deificação. No que concerne a esta distinção da essência divina e de suas energias, encontramos uma reflexão que achamos pertinente aqui mencionar. “Desde Atanásio nós encontramos uma clara distinção entre a ‘essência’ de Deus e sua *dynamicis*. Segundo Atanásio, Deus está em tudo por seu amor, mas antes de tudo por sua própria natureza (*De Decretis* II). A mesma concepção foi cuidadosamente elaborada pelos Capadócios. A “essência de Deus” é absolutamente inacessível para o ser humano, diz Basílio (*Adv. Eunomium* 1,14). Nós conhecemos Deus somente em suas ações e por suas ações. Conhecemos Deus por suas energias, ou seja, pelo que ele mesmo nos revela em suas atividades, mas, conforme a doutrina dos Padres, nós não professamos ser possível aproximar-nos de sua essência. A essência divina permanece inacessível, no entanto, suas energias descem até nós”.

Disponível em:

<http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/following_fathers_florovsky_p.htm#_Toc99940139>. Acesso em 15 maio 2011.

age, não é apenas um Deus de energia, mas um Deus pessoal. Quando o ser humano participa da divina energia, ele não é dominado por um poder indefinido e inominado, mas é posto face a face com outra pessoa que é o próprio Deus. Nossa Deus é um Deus encarnado. Deus veio ao ser humano não apenas por sua energia, mas também em pessoa. A Segunda Pessoa da Trindade, “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”, foi feito homem: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (João 1,14). A união com Deus significa união com as energias divinas, não com a essência divina.

Neste sentido, Palamas esclarece a diferença entre essência e energias divinas. Esta diferença, na medida em que estabelece a intangibilidade da essência divina, fundamenta a teologia negativa ou **apofática**. A *ousia* é incomunicável, imparicipável, está além do criado. As energias, embora sejam criadas, são comunicáveis e participáveis, garantindo a possibilidade de um verdadeiro conhecimento de Deus. A teologia de Palamas é centrada no debate com os humanistas de sua época, em defesa da *theosis*. A intenção principal dele é explicar como acontece a participação do ser humano na vida divina, e qual estatuto ontológico possui a real transformação do cristão, pela graça, bem como as consequências teológicas que se derivam da deificação do ser humano.

A antropologia de Palamas é marcada pelo caráter dinâmico das relações entre o ser humano e Deus. O ser humano foi criado à imagem da Imagem divina, que é Cristo, e completará sua vocação original quando for plenamente semelhante a Ele. Esta relação de **imagem à Imagem** determina a tensão entre **criação** e **deificação** da existência humana. Como os Padres, Palamas entende a *theosis* em estreita relação com o mistério da Encarnação do Verbo, mantendo em todas as explicações uma adequada valorização da dimensão pneumatológica⁴³. Palamas resume a Tradição e erige a *theosis* em ideal religioso da Ortodoxia (cf. CPR, p. 32).

A teologia latina insistiu menos que a teologia grega sobre a *theosis* do ser humano, embora, segundo Gustave Bardy⁴⁴, o tema encontra-se com nuances diferentes, em autores desta tradição, tais como: Tertuliano, no qual encontramos a tese familiar de que a Encarnação do Verbo é a condição da *theosis* do ser humano. Cipriano, Hilário de Poitiers, Agostinho, São Leão, o Grande, também abordaram o tema, ainda que de maneira difusa ou

⁴³ LÓPEZ DE MENESSES. *Theosis*, 2001, p. 58.

⁴⁴ BARDY, Gustave. *Divinisation*. In VILLER, Marcel (Ed.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. v. 3. Paris: Beauchesne, 1957. p. 1389ss.

tópica. Na Idade Média aparece a reflexão a respeito desta temática nos autores monásticos do séc. XII, como Jean de Fécamp, Santo Anselmo de Cantuária, São Bernardo de Claraval e também em alguns teólogos e místicos do séc. XIII tais como Alexandre de Hallès, Eckhart. Encontramos também a reflexão sobre a *theōsis* em teólogos místicos do séc. XIV Tauler (1300-1361), Suso (1295-1366) e Ruysbroeck (1293-1381). No séc. XVI aparecem aplicações do tema em Benoît de Canfield (1562-1611) e no séc. XVII em Louis Laneau (1637-1696).

2.1.4 O influxo da doutrina da *theōsis* na teologia ortodoxa contemporânea

Para a teologia ortodoxa contemporânea, e aqui nos baseamos em alguns de seus autores tais como John Meyendorff, Panayiotis Nellas, Olivier Clément⁴⁵, entre outros, a doutrina da *theōsis* desenvolvida pelos Padres constitui a pedra angular da reflexão cristã sobre o ser humano.

Qual o sentido do discurso sobre a *theōsis* no horizonte secularizado contemporâneo? Seria incongruente? Segundo López de Meneses,

Diante do desafio da secularização, a resposta mais geral da teologia católica tem sido uma consciência teológica mais profunda da vocação divina do homem à deificação. A moderna crítica sobre a religião obrigou a dar uma resposta mais exata sobre o sentido de Deus no horizonte do homem, a explicar mais a fundo o destino do homem à união com o Criador. [...] A divinização autêntica, entendida em um correto sentido cristão, é o *humanismo* mais verdadeiro, como a mais alta realização da vocação humana, tanto em sua dimensão individual como coletiva⁴⁶.

Portanto, a deificação do ser humano é a sua mais acabada humanização. Por isso, diante da crítica da religião, a antropologia católica, segundo afirma Daniélou, no prefácio da obra de Lot-Borodine, orienta sua atenção em direção às fontes patrísticas⁴⁷. López de

⁴⁵ CLÉMENT, Olivier. *Sobre el hombre*. Madrid: Encuentro, 1983.

⁴⁶ LÓPEZ DE MENESSES, *Theosis*, 2001, p. 378s.

⁴⁷ LOT-BORODINE, Myrrha. *La déification de l'homme: selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970. p. 9-18.

Meneses, recorrendo a autores ortodoxos e latinos⁴⁸, afirma que “a *theōsis* é a verdadeira e suprema *humanização* do homem”⁴⁹.

Esta é nossa temática. Para aprofundá-la, entre os diversos teólogos ortodoxos modernos que tratam desta questão, recorreremos a Paul Evdokimov. Sua profundidade mística e teológica e seu *sensus ecclesiae* nos remeterão à tradição patrística e à reflexão religiosa filosófica da Rússia, fornecendo-nos uma reflexão sobre a *theōsis* do ser humano no desenvolvimento de sua antropologia.

3 A doutrina da *theōsis* no pensamento de Paul Evdokimov

Faz-se necessário, antes de situarmos a temática de nossa pesquisa em Paul Evdokimov, apresentar, brevemente, a vida e a obra deste teólogo ortodoxo. Conforme veremos, elas estão intimamente imbricadas. Em seguida, indicaremos o viés a partir do qual perscrutaremos, em seu pensamento, a *theōsis*. Por enquanto, indicaremos rapidamente qual deve ser o cerne deste processo, pois nos capítulos seguintes é que daremos, em traços mais firmes, aquilo em que ela consiste propriamente na obra de Paul Evdokimov.

3.1 A vida de Paul Evdokimov

Pavel Nicolaievitch 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.

⁴⁸ Tais como: N. Berdiaev, H. de Lubac, e J. L. Ruiz de La Peña, este último em sua obra *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Salamanca, 1986.

⁴⁹ LÓPEZ DE MENESSES, *Theosis*, 2001, p. 388.

Inicialmente ele ingressa na Escola dos Cadetes. Nas férias, conduzido por sua mãe, fazia退iros nos mosteiros. Desta forma, ele foi formado por ambas as disciplinas, de soldado e de monge.

Devido à revolução bolchevique, de 1917, por motivos políticos, Evdokimov emigra com a família para Kiev. A primeira reação deste jovem foi fazer a ultrapassagem espiritual dos acontecimentos vividos. Em 1918, ele ingressa na Academia de Kiev e inicia seus estudos de teologia com o intuito de aprofundar sua experiência de fé com a experiência revolucionária. No ambiente em que vivia Evdokimov, não era comum que alguém estudasse teologia se não fosse para seguir a vocação sacerdotal. Ele será, porém, o futuro teólogo leigo, que diante do desmoronamento de seu mundo faz a experiência apocalíptica, em cujo interior faz a descoberta de que resta o “único necessário”. Isto marcará profundamente seu pensamento e, com certeza, o desenvolvimento de suas obras.

Em 1918, o jovem Evdokimov é convocado pelo exército branco, no qual combate durante dois anos. Viver estes momentos trágicos, perda do pai, derrota na guerra, leva-o a uma percepção da própria experiência, para cuja exteriorização usa uma expressão forte e diz de si mesmo que tinha “definitivamente virado a página”⁵⁰, entendendo que o enfrentamento desses anos terríveis só foi possível graças a um renascimento espiritual.

Como se não bastasse o que Evdokimov vivera até aquele momento, vem a fase do exílio, que o marcará para sempre. Em Constantinopla, ele trabalha como motorista de táxi, garçom em um restaurante e, quando necessitava, era também cozinheiro. Em 1923 ele chega à França e ingressa no curso de Filosofia, na Sorbonne. Para se manter, Evdokimov trabalha à noite na Citroën ou limpando vagões nas estações ferroviárias. Depois de obter uma bolsa de Ajuda Universitária, torna-se secretário da Ação cristã dos estudantes russos na França.

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. Foram anos de profundos encontros, sobretudo com Nicolas Berdiaev, filósofo livre, e com Boulgakov, padre e professor de teologia dogmática. Estes marcarão o pensar de nosso autor. Teólogo e filósofo, Paul Evdokimov permanece leigo e é na certeza de seu sacerdócio laical que ele se coloca a serviço da Igreja, na pessoa dos que sofrem.

⁵⁰ CLÉMENT, Olivier. Paul Evdokimov, témoin de la beauté de Dieu. *Contacts*, Paris, t. 23, n. 73-74, 1971. p. 17.

Evdokimov casa-se com uma francesa do sul, de origem russa, Natacha Brunel, em 1927. Eles têm dois filhos: Nina e Michel. Havendo iniciado seus estudos de teologia na Escola Superior de Teologia de Kiev, os conclui, obtendo sua licenciatura em teologia, no Instituto São Sérgio, de Paris, em 1928. Foi discípulo de Sérgio Boulgakov e do bispo Cassiano. Em 1930, Natacha é acometida por um câncer, do qual é curada, segundo Evdokimov, por seu amor e pela poderosa intercessão da Igreja. Em 1940, a família de Evdokimov conhece novamente as durezas da guerra e vive outro exílio: Menton, Prades e Valência. Após a II guerra mundial, Evdokimov foi professor de Patrística e Teologia Sistemática no Instituto São Sérgio.

Em 1942, Evdokimov defende sua tese de doutorado em filosofia, na Faculdade de letras de Aix en Provence, sobre o problema do mal em Dostoievsky, a qual se tornou seu primeiro livro intitulado: *Dostoïevsky et le problème du mal*⁵¹. Nesta obra, Evdokimov, além de apresentar o perfil do pensador russo como profeta de seu povo, expressa temas como o sentido do mal e o silêncio misterioso de Deus diante do mal.

Em 1945 morre sua esposa. Evdokimov engaja-se no CIMADE⁵². Este organismo filantrópico, de formação protestante, socorria judeus em fuga do regime nazista. O CIMADE, de acordo com Roussel,

oferece a Paul Evdokimov a ocasião de um comprometimento à altura humana, em terras francesas e também constitui para ele o primeiro espaço de encontro ecumênico. Em 1946 e 1947, ainda no quadro das atividades do CIMADE, ele dirigirá, no subúrbio parisiense, uma casa de acolhida para “pessoas deslocadas”. Depois, de 1947 a 1968 dirigirá uma casa para estudantes estrangeiros, vindos da Europa central e oriental, da Hungria, pós 1956 e, em seguida, do terceiro mundo⁵³.

Diante destes migrantes e da situação na qual eles estão envolvidos, nosso autor exerce uma verdadeira paternidade espiritual ecumênica, que constrói e liberta. É nesta condição, também de refugiado, que Evdokimov decodifica sua própria experiência na ordem dada por Deus em Lv 19, 33-34:

⁵¹ EVDOKIMOV, Paul. *Dostoïevsky et le problème du mal*. Lyon: Les Ondes, 1942.

⁵² Comitê entre Movimentos de Acolhida dos Exilados.

⁵³ ROUSSEL, Jean-François. *Paul Evdokimov: une foi en exil*. Montreal: Médiaspaul, 1999. p. 14.

“Se um estrangeiro habita convosco na vossa terra, não o molestareis. O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito. Eu sou o Senhor vosso Deus”.

Nesta experiência de sofrimento, seu e dos outros, Evdokimov reconhece na “fraternidade de crucificados”, refugiados e explorados, o rosto sofredor de Deus, o Cristo. Aí ele descobre, no grito de Jó, que a mão divina que fecha a boca do revoltado está, na realidade, aberta, crucificada. “... em todo ser sofredor é Deus mesmo que espera encontrar em mim seu próximo...”⁵⁴. Solidário ao sofrimento dos refugiados, exilados, o teólogo russo vive um amor ativo que mais tarde será expresso em suas obras. Num artigo autobiográfico, ele descreve a própria experiência carismática do sacerdócio universal:

Como definir minha tarefa no que toca a pastoral? Eu sentia que ela constituía um ministério e destinava-se exatamente ao meu sacerdócio universal. Eu estava profundamente envolvido: o sofrimento das pessoas interpelava-me, fazia de mim uma testemunha, um confidente, um intercessor. Na minha oração, apoiava-me conscientemente no sacerdócio do laicato, no seu carisma, para colocar em minha resposta, algo que não seja apenas humano. Chegara o momento de experimentar fórmulas que outrora me haviam impressionado, de colocar em prática certas expressões, como por exemplo: ‘a partir de Deus, vês Deus em todo ser humano’, de reconhecer em todo rosto humano o ícone vivo do Cristo, de reverenciar em todo ser humano a imagem de Deus, e nela venerar sua presença.... Senti profundamente que assim exercitava o sacerdócio universal ortodoxo em minha modesta pessoa, enquanto ‘rei, sacerdote e profeta’, segundo a definição dos Padres⁵⁵.

A atividade ecumênica de Evdokimov concentra-se em colaborar no Conselho Ecumônico das Igrejas, como membro do Comitê do Instituto ecumônico de Bossey, na fundação, em 1953, do Syndesmos, movimento da juventude ortodoxa. Nesta atividade ecumênica as circunstâncias aproximam-no inicialmente dos protestantes. Em seguida, no correr dos anos 50, ele será visto envolvido em relações duráveis com ambientes monásticos católicos. Representando o Instituto São Sérgio, Evdokimov participa da terceira sessão do Concílio Vaticano II e assiste à discussão sobre o Esquema XIII, *sobre a Igreja e o mundo*, e dá sua contribuição sobre a transfiguração do mundo, pelo poder do Espírito Santo. Isto

⁵⁴ CLÉMENT, Paul Evdokimov, 1971, p. 23.

⁵⁵ Refere-se ao artigo “Quelques jalons sur un chemin de vie”, cuja citação, que ora mencionamos, foi extraída da revista *Contacts*, conforme a referência acima citada.

marcará algumas passagens da Constituição *Gaudium et Spes*. É neste contexto ecumônico que nosso autor estuda e desenvolve sua pneumatologia. Foram anos de intensa diaconia.

Em 1954 Evdokimov contrai as segundas núpcias com Tomoko Sakai, filha de um diplomata japonês e de mãe inglesa. Ela será uma força criativa para este teólogo que vai além de seu horizonte e se torna mais simples e mais aberto a tudo. Ela universaliza-o. Neste mesmo ano, ele foi nomeado professor de Teologia Moral no Instituto São Sérgio, onde lhe foi outorgado, em 1962, o título de doutor em teologia. A tese de doutorado transformou-se num livro intitulado: *L'Orthodoxie*, publicado pela Desclée de Brouwer, Paris, em 1959. Evdokimov, em 1955, torna-se presidente do Centro de Estudos Ortodoxos e, em 1967, torna-se professor no Instituto de Estudos Ecumênicos do Instituto Católico de Paris. Em 1968, foi feito doutor *honoris causa* da Universidade de Tessalônica⁵⁶.

Evdokimov morreu aos 16 de setembro de 1970, em Meudon. Após sua morte foram publicados alguns estudos que deram origem a livros 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.

3.2 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. Em nosso autor, segundo Juan Manuel Gutiérrez⁵⁷, encontramos o monge e o asceta, o poeta e o filósofo, o escritor e o teólogo. Por isso ressaltamos que, em Evdokimov, aprendemos a arte de ver a existência humana sob os olhos da contemplação.

⁵⁶ ROUSSEL, Paul Evdokimov, 1999, p. 16.

⁵⁷ Neste breve artigo, Gutiérrez ressalta que Evdokimov faz a ponte cultural entre o Oriente e o Ocidente, levando-nos a uma espiritualidade e a um melhor conhecimento sobre o pensamento russo ortodoxo. GUTIÉRREZ, Juan Manuel. Paul Evdokimov: entre el cristianismo ortodoxo ruso y el personalismo. Disponível em: <<http://www.fluvium.org/textos/cultura/cul180.htm>>. Acesso em: 21 mar. 2011.

Conforme tentamos demonstrar, o cristianismo de Evdokimov nasce da experiência de fé nutrida na Igreja Ortodoxa e da inserção no contexto cultural de sua época. Assim ressalta Roussel,

a obra de Paul Evdokimov ocupa também, na história da teologia ortodoxa, um lugar particular. Ela constitui um momento de transição, o que vale dizer que se trata de um momento determinante. Momento de transição, porque toda a obra de Paul Evdokimov traz, no fundo, uma questão única: como fazer teologia, isto é, como pensar a partir de uma fé cristã, em um momento de transição entre dois mundos: o mundo encerrado da cristandade russa e o mundo ainda estranho à pessoa que questiona, ou seja, o mundo da modernidade ocidental? Momento determinante, porque nesta pergunta está em cena uma decisão comprometedora, não apenas para Paul Evdokimov, mas também para a teologia ortodoxa na diáspora, da qual ele é um dos representantes. Com efeito, entre os teólogos ortodoxos que pensaram a relação entre sua fé ortodoxa e a cultura ocidental, Paul Evdokimov conta entre aqueles que imprimiram um impulso duradouro ao pensamento ortodoxo neste ponto⁵⁸.

Sua obra, na qual teologia e espiritualidade são inseparáveis, é herdeira da filosofia religiosa russa e da síntese neo-patrística. Ela aborda múltiplas áreas da teologia cristã numa tentativa de diálogo com a cultura moderna, sublinhando a misteriosa presença do Espírito Santo que anuncia a chegada, no tempo, do reinado de Deus. Segundo Víctor Codina,

a vida de Evdokimov é teologia e sua teologia é sua própria vida. Daí a dificuldade de se sistematizar sua obra teológica, porque a vida não pode ser dissecada. Sempre vai repetindo os mesmos temas, porém desde ângulos diversos, em crescente espiral de significado e de profundidade. Evdokimov é um testemunho da tradição cristã ortodoxa que irradiava sua luminosidade oriental em pleno ocidente moderno. Russo de origem e de mentalidade, será sempre um exilado, um peregrino do Espírito⁵⁹.

Evdokimov exerce, além das funções de pesquisador e professor de teologia, atividades de cunho social e pastoral. E, ainda sobre a amplitude que alcança a reflexão de suas obras, vale ressaltar o que afirma Roussel a este respeito:

Evdokimov não se destacou por uma especialização no seio da teologia ortodoxa, mas abordou muitos setores. Para citar apenas os mais

⁵⁸ ROUSSEL, Paul Evdokimov, 1999, p. 11.

⁵⁹ CODINA, Víctor. Paul Evdokimov (1901-1970): uma teología de la transfiguración. *Actualidad bibliográfica*, Barcelona, n. 25, p. 7-55, 1976, p. 8.

importantes, mencionemos o ecumenismo, a espiritualidade do casamento, a vida cristã, a mística. Ocupou-se da doutrina sobre Deus, da teologia da graça, da pneumatologia, da antropologia cristã, da sacramentária, da teologia do ícone. Analisou também Dostoievsky e Gogol, expôs a história do pensamento russo nos tempos modernos, refletiu sobre a arte contemporânea. Devemos a ele também uma obra sobre a questão feminina. Homem de interesses múltiplos, ele manifesta, em contraposição, em todas as suas incursões, uma preocupação fundamental: o encontro entre a Ortodoxia e o Ocidente, considerado o primeiro no plano de suas Igrejas e de sua cultura⁶⁰.

Hoje em dia, muitos creem que o cristianismo já não é mais capaz de preencher os sentimentos interiores do ser humano contemporâneo, não é capaz de dialogar com seus anseios mais profundos. As ciências empíricas, a técnica e o subjetivismo proclaimam-se como os novos libertadores da humanidade. Em um mundo de revoluções e de guerras mundiais, Evdokimov afirma energeticamente a vitória de Cristo e da fé. O cristianismo, desta forma, aparece como um projeto de futuro, mas vivido no presente, no já da história como realização da vida em Cristo, ou seja, a vida nova.

Na visão de Gutiérrez encontramos em Paul Evdokimov um vivo humanismo cristão. Este se torna em sua teologia, não algo meramente especulativo, mas uma busca insaciável da verdade sobre Deus nos meandros da história e, consequentemente, da verdade sobre o ser humano (cf. GS 22) nas vicissitudes da vida⁶¹. É nesta perspectiva que buscaremos, em suas obras, sobretudo em sua antropologia, a compreensão da deificação do ser humano.

3.3 A *theōsis* no pensamento de Paul Evdokimov

Ao ser interrogado por um pagão sobre seu Deus, Teófilo de Antioquia responde-lhe: “Mostra-me o homem que és e eu te mostrarei o meu Deus” (PG 6,1025)⁶². Ou seja, Teófilo quer saber como aquele homem vê com seus olhos da mente, bem como ouvem os ouvidos de seu coração. Neste sentido, Evdokimov repetirá insistente em suas obras que

⁶⁰ ROUSSEL, Paul Evdokimov, 1999, p. 17.

⁶¹ GUTIÉRREZ, Paul Evdokimov. Acesso em: 21 mar. 2011.

⁶² Evdokimov é quem nos ofereceu esta referência em sua obra Ort, p. 81.

ao *Deus absconditus* corresponde sua imagem, o *homo absconditus*⁶³. Pois, criado à imagem de Deus, o ser humano reflete o mistério divino e, portanto, ambos são indizíveis.

Evdokimov, seguindo a esteira dos Padres, articulará o tema da filiação, desenvolvido por Paulo, à luz da teologia joanina, para desenvolver o mistério do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), chamado à deificação.

A palavra deificação, de per si, dá a ideia de processo. Trata-se de um processo tal que, pela iluminação progressiva das energias divinas (Ort, p. 94; SAD, p. 46), produz no ser humano, uma metamorfose, sua transformação, segundo seu destino primeiro. Para mostrar como este processo acontece na vida do ser humano, Evdokimov usando o pensamento de Nicolas Cabasilas diz que:

Há uma estreita correspondência entre o itinerário sacramental e a vida da alma em Cristo. A iniciação pelo batismo e a unção completam-se na eucaristia e coincidem com o ápice da elevação mística: a *theōsis* [...] É aqui que se realiza a regra de ouro de todo pensamento patrístico: “Deus se faz homem para que o homem se torne deus” e é aqui que tocamos o coração mesmo da espiritualidade ortodoxa: ‘o homem torna-se segundo a graça, o que Deus é segundo a natureza (Ort, p. 94).

Evdokimov, partindo de sua síntese neopatrística, do aprofundamento da teologia das energias divinas do séc. XIV e das intuições proféticas da filosofia russa do final do séc. XIX e início do séc. XX, desenvolve um pensamento eucarístico. Por isso, conforme veremos no capítulo 2, para ele, Cristo é o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano. A Igreja é o lugar da metamorfose humana, onde o ser humano se torna nova criatura (cf. Ort, p. 94). A vida nova acontece mediante a participação do cristão nos sacramentos, pela ação do Espírito Santo (objeto de nosso estudo no capítulo 3 deste trabalho). Ora, se o ser humano realiza seu projeto de humanização ao ser deificado e, se a deificação acontece no aprofundamento da vida sacramental (litúrgica), a definição antropológica que daí emerge é que o ser humano é um ser litúrgico (capítulo 3, item 3.2). Conforme diz o salmista “Eu canto a meu Deus, enquanto eu viver” (Sl 104,33).

⁶³ O mistério do Criador reflete no mistério de sua criatura, i.e., em seu ícone vivo, o ser humano. Em suas obras encontramos diversas citações desta correspondência, que aqui citamos algumas: Ort, p. 68, 81; SA, p. 58; CDTO, p. 11; EVE, p. 16.

4 À guisa de conclusão

A doutrina da *theōsis*, conforme vimos, fez-se presente ao longo da história do desenvolvimento teológico. Ela continua fazendo-se presente e tendo pertinência e importância na atualidade. Seja na convergência *theōsis* /humanização, elucidada na teologia do Concílio Vaticano II⁶⁴, seja na abertura ao diálogo teológico entre Oriente e Ocidente, vivido e testemunhado por nosso autor.

4.1 Pertinência da doutrina da *theōsis* para os dias atuais

Diante do processo de secularização que vivemos atualmente, somos convidados a reafirmar o adágio patrístico de que “**Deus se fez homem para que o homem pudesse se tornar deus**”. A deificação, como fim da história da salvação e da história humana, permanece nitidamente afirmada como primeira (GS 57 § 1).

A *theōsis* não é algo pontual, mas um processo de toda a vida humana que, configurada à vida de Cristo, primícias da nova humanidade, vai a cada dia tornando-se, cada vez mais, semelhante a ele, pela ação do Espírito Santo. É o movimento da *epektasis*⁶⁵, no qual o ser humano, seguindo a Cristo, caminha sempre de bem a melhor, inclusive depois da morte, pois o ser humano continua mutável (*treptos*)⁶⁶. Quanto mais se conhece a Deus, mais

⁶⁴ VINCENT, Michel. Humanisation et divinisation dans la théologie de Vatican II. *Esprit et Vie*, Langres, v. 89, n. 30-32, jul./out. 1979, p. 433-439. Neste artigo, Michel apresenta a problemática atual sobre a articulação existencial do amor de Deus e do amor dos homens. Não se trata de negar Deus para afirmar o ser humano, nem de menosprezar o humano para exaltar a grandeza de Deus. Trata-se, segundo os Padres conciliares, de proclamar a dignidade do ser humano que se encontra na conciliação, na complementaridade, na compenetração recíproca da graça e da natureza.

⁶⁵ *Epektasis* é um movimento cuja noção é extraída da Escritura (Fl 3,13-14). O sentido do verbo “lançar”, empregado neste texto, refere-se ao “estender-se para”, dá uma noção de movimento “em direção a” uma meta ou a alguma coisa. No caso em que apresentamos, refere-se ao nosso caminhar em direção a Deus, que quanto mais caminhamos, mais nos sentimos atraídos por Ele.

⁶⁶ 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*). Gregório dá um sentido positivo à mudança, enquanto que a filosofia grega a olhava como algo negativo. O ser humano é, por sua natureza, mutável (*treptos*), não por causa do pecado, mas porque ele não é Deus. Pela encarnação, a natureza humana sofre, em Cristo, uma mudança para melhor, permanecendo passível de mudança. Esse movimento positivo da mudança, a que a torna sempre melhor, Gregório chama de *epektasis*. Esta noção encontramos em: PAMPALONI, Massimo. *A imersão infinita: para uma introdução a Gregório de Nissa*. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. 5, p. 69-88, 2010.

se cresce no amor e quanto mais se cresce no amor, mais se quer conhecer. É uma sede insaciável. Tensão positiva do finito para o infinito.

O objetivo de buscar a contribuição em outra tradição nasce do desejo de comunhão. Evdokimov, nosso autor-guia no percorrer desta tradição, foi um grande defensor do diálogo ecumênico. Mas, sobretudo, pela concepção antropológica da tradição oriental, que parte da cristologia integrada à pneumatologia, para compreender o ser humano à luz do próprio Deus, o Criador. Segundo Olivier Clément,

“Em Cristo, a teologia se abre sobre o homem. Em Cristo e no Espírito, a antropologia realiza-se em Deus. A vocação divino-humana do homem remonta à insuflação original: a graça é implicada no ato mesmo da criação, a natureza e a graça existem uma na outra, mas a liberdade pessoal pode tragicamente separá-las, abrindo o espaço da morte. O Cristo realiza esta vocação em si cumprindo no humano a deificação”⁶⁷.

Nós ocidentais e os orientais, podemos aprender com Evdokimov, sob o viés doutrina da *theōsis*, a forma de dialogar teologicamente na perspectiva de mútuo enriquecimento. No entrelaçamento dos temas concernentes à deificação, percebemos que a doutrina da *theōsis* oferece um aporte para uma antropologia cristã ao refletir a realidade humana em comunhão com a realidade divina.

O processo da deificação do ser humano nos mostra o verdadeiro caminho da humanização, pois o humano é desvelado pela Revelação cristã (GS 22). Perscrutar a tradição oriental no que concerne a doutrina da *theōsis*, ajuda-nos a viver uma fé adulta, comprometida com a acolhida do Reino, transformação da sociedade. O cristianismo é indicado simplesmente como “o caminho” (At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24, 14.22). Portanto, mais do que uma fé, o cristianismo é uma maneira de viver que revela ao ser humano a verdade de sua existência.

Não se trata de negar a evolução tecnológica e científica, mas junto a tais conquistas, compreender como conviver com elas em benefício da humanidade. Cremos que o processo da deificação pode nos ajudar a elucidar o como viver imersos numa cultura secularizada e multicultural. Pois, conforme veremos nos capítulos seguintes, ao ser incorporado à vida de Jesus Cristo, o cristão torna-se nova criatura, seguindo o processo da

⁶⁷ CLÉMENT, Olivier. *Orient-Occident: deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Genève: Labor et Fides, 1985. p. 204.

deificação, no seguimento de Jesus. Seguir Jesus supõe viver ao seu estilo, não é algo paliativo, de autoajuda, mas requer adesão de vida, que nos conduzirá à verdade de nossa existência e, por conseguinte, à verdadeira vida: participação na vida de Deus (2Pd 1,4).

Veremos a seguir o lugar da deificação do ser humano a partir da cristologia de Paul Evdokimov, pois para ele, “a encarnação implica o último grau de comunhão. A humanização de Deus está já dada no dogma da deificação, que ela pressupõe, e da qual ela é assim a fonte e o complemento” (Ort, p. 63).

CAPÍTULO 2

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

No capítulo anterior percebemos que o tema da *theōsis* encontra-se presente desde a concepção bíblica, perpassando todo o desenvolvimento teológico até os dias atuais. É, portanto, um tema que merece nossa atenção. A deificação do ser humano acontece em sua incorporação a Cristo, pela ação do Espírito Santo. Em Jesus Cristo, segundo Evdokimov, acontece a humanização de Deus e a deificação do ser humano. Em que sentido Cristo é o lugar desta humanização e desta deificação? Por que falar de Deus e do ser humano sob este viés? Qual é a relação entre a humanização de Deus e a deificação do ser humano? Numa época em que se fala tanto de humanização, que sentido tem falar da deificação do ser humano?

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 provação, 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. VOTM, 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” (EVE, 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, 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, lida à luz do momento histórico concreto de sua vida, transição entre a cristandade russa e a modernidade ocidental. Neste momento, Evdokimov coloca-se a questão sobre a relação entre sua fé ortodoxa e a cultura ocidental, com a qual ele se encontrou devido ao exílio sofrido por causa da revolução bolchevique, de 1917.

Nosso percurso consistirá em visitar as fontes nas quais nosso autor saciou-se para desenvolver seu pensamento: a perspectiva cristológica dos Padres da Igreja (1) e a perspectiva cristológica russa, na teologia dos séculos XIX e XX (2). Nesta última, perceberemos a influência da filosofia religiosa russa (2.1). Em seguida, apresentaremos o aporte cristológico de Paul Evdokimov (3) para compreendermos em que sentido Cristo é, para ele, o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano.

1 A perspectiva cristológica na patrística grega¹

Neste primeiro momento explicitaremos a perspectiva cristológica dos Padres gregos, na qual se verificará o germe do desenvolvimento da doutrina da *theōsis* do ser humano. A elucidação da identidade da pessoa de Jesus Cristo conduzirá a reflexão dos Padres a explicitar, de forma dogmática, que ele é o Verbo encarnado, Filho de Deus, que se fez homem para nos salvar, i.e., nos deificar. Deteremos nossa atenção aos quatro primeiros Concílios ecumênicos, para compreender como os Padres desenvolveram a reflexão cristológica, ao explicitarem a identidade de Jesus Cristo.

A reflexão dos Padres, entre os séculos IV e VII, tinha como centro a cristologia. No início do cristianismo, a viva fé em Jesus Cristo como salvador era tão intensamente sentida que não se colocava a questão sobre sua Pessoa. Era evidente. Com o passar do tempo, já no século II, com o surgimento da gnose, começam-se a colocar questões sobre a fé em

¹ Para elaborar esse item e os itens que se referem aos quatro primeiros Concílios ecumênicos, baseamos nossa reflexão nas seguintes obras: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001. p. 177-275. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. 9. ed. Santander: Sal Terrae, 1984. p. 349-473. E CPR, p. 9-24.

Jesus Cristo. Se, pela fé herdada do mundo judaico, Deus é um, como Jesus Cristo pode ser Deus? Em que sentido compreender que Jesus é também Deus?

A unicidade de Deus é questionada. E mais, se Jesus é Deus e é também homem, como compreender a união destas duas naturezas distintas? O que de fato acontece na encarnação? O cristianismo se vê diante de perguntas que, apenas com a Escritura, não dá conta de responder. São estes desafios que colocarão em movimento o pensamento teológico dos Padres.

No conhecimento gnóstico concebe-se que o espírito é bom, mas que a matéria, a carne, é má. Nesta concepção, é inadmissível a vinda do Verbo na carne, a encarnação. Surge então a doutrina doceta, na qual se concebe que o Cristo é homem apenas de aparência. Ele não assumiu a carne. Os Padres reagem a esta concepção, afirmando que o que não foi assumido não pode ser salvo.

Inácio de Antioquia (35-110) e Irineu de Lyon (130-202) afirmam a fé em Jesus Cristo, ensinando que ele tem unidas, em sua Pessoa, a humanidade perfeita e a divindade perfeita. Irineu formula então o que se tornará um adágio patrístico: “**Deus se fez homem para que o homem se tornasse deus**²”. Segundo Irineu, a encarnação proporciona a recapitulação³ da humanidade em Cristo, bem como sua deificação. No entanto, permanece a questão: Jesus é verdadeiramente Deus? Se for, como compreender a transcendência radical de Deus?

Paulo de Samósata (200-275), bispo de Antioquia, em 260, responde a estas questões dizendo que Jesus é um simples homem adotado por Deus. Ele não é Deus. Segundo Simonetti, para o Samosateno “O *Logos* (Sabedoria) divino não é pessoal, isto é, dotado de

² Sobre Deus o deificador, *Adversus Haereses*, livro III e IV. No livro III, Irineu afirma que “o Verbo de Deus que habitou no homem e se fez Filho do homem para acostumar o homem a conhecer a Deus e para acostumar a Deus a habitar no homem, segundo o beneplácito do Pai”. Segue-se daí que o ser humano não perde jamais sua identidade humana, mas se humaniza em plenitude na glória de Deus, pela obediência (livro IV 41,2) e pela ação do Espírito Santo que vive nele (livro IV 38,1). Irineu enfatiza que a encarnação tem como objetivo unir o fim ao princípio, isto é, o ser humano a Deus, como decisão prévia a todo pecado, feita pela Trindade (Livro IV, 20,4).

³ Na obra *Adversus haereses*, Irineu expõe de forma simples e convincente a doutrina da Igreja do séc. II. Esta obra compõe-se de cinco livros. No livro III, Irineu refuta os falsos conhecimentos com os ensinamentos dos Apóstolos, contidos na Escritura e na Tradição. Sobre a doutrina da **recapitulação**, “ele reafirma, baseando-se em Ef 1,20, que Cristo encarnando-se se fez cabeça, concentrou em si, re-capitulou na sua pessoa toda a criação. Antes do pecado, tudo estava harmoniosamente dirigido para Deus. Agora Cristo, representando individual e coletivamente a criação toda, restabelece por sua imortalidade a incorruptibilidade, a harmonia universal – que atingirá sua plenitude na ressurreição e na visão de Deus” (*Adv. haer.* 18,1, nota 203).

hypóstasis distinta, mas apenas uma *dynamicis*, faculdade operativa de Deus: é a ordem e o comando com que Deus opera no mundo”⁴. Desta forma, Paulo de Samósata pensa estar salvaguardando a unidade no ser de Jesus, bem como a transcendência divina. Ao fazer isso, porém, ele nega a realidade da encarnação. Esta posição foi considerada herética e por isso condenada sob o nome de **adocionismo**, no Sínodo de Antioquia, em 268. Faz-se necessário então, dar uma resposta pertinente à fé transmitida pelos Apóstolos.

Para nos embrenharmos no desenvolvimento no qual a teologia foi sendo lançada, é necessário afirmarmos a concepção de cada escola desta época, nomeadamente Antioquia e Alexandria, a fim de compreendermos melhor a posição dos principais protagonistas, seja do lado da heresia, seja na defesa da ortodoxia, no que concerne à Pessoa de Jesus Cristo.

Há que se notar que tanto para os antioquenos, como para os alexandrinos, era fundamental afirmar a divindade do Cristo. Porém, para os primeiros, era importante também afirmar a natureza humana do Cristo. Segue-se daí que a **cristologia antioquena**, insistirá na humanidade completa do Cristo. Nesta concepção, há, porém, o perigo de se perder a unidade, pois se insiste muito na divisão, distinção de que há duas naturezas, uma humanidade completa e uma divindade completa. A **cristologia alexandrina**, colocará o acento na divindade do Cristo, afirmando que nele há a perfeita unidade da divindade com a humanidade. O perigo aqui, porém, é de se perder a distinção, devido à afirmação tão acirrada da unidade. A questão gravita, então, ao redor da identidade de Jesus.

“E vós, quem dizeis que eu sou” (Mt 16,15)? Essa pergunta, que Jesus dirigiu aos seus discípulos, em Cesareia de Filipe, perpassou toda a história da cristologia. Poderíamos dizer: incide ainda hoje nos corações humanos, quando se deparam com o evento Jesus Cristo. No Evangelho de João, também é colocada a questão sobre a identidade de Jesus (4,10; 5,12s; 8,25; 12,34). A confissão de fé em Jesus como o Cristo dá-se num processo entre a profissão de fé dos discípulos, seu ensinamento e anúncio e a assimilação das gerações futuras. A resposta sobre a identidade de Jesus revela quem é o crente, sua comunidade, bem como o modo como vivem entre si, com o mundo e com Deus.

⁴ SIMONETTI, Manlio. Paulo de Samósata. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1117.

Segundo São João, “**o Verbo se fez carne e habitou entre nós**” (1,14)⁵. A vinda de Deus na carne tornou-se a novidade propagada pelo cristianismo. Este, por sua vez, sentiu a necessidade de dar razão ao cerne de sua fé: Jesus Cristo é o Senhor. Irineu tenta mostrar que em Jesus estão presentes o verdadeiro Deus e a verdadeira humanidade (*Adv. haer.* III, 21,4). Que sentido trouxe para a vida humana essa vinda de Deus na carne?⁶

No século IV, nascem as definições cristológicas como tentativas de articular a fé recebida dos Apóstolos, narrada nas Escrituras, com os dados da realidade na qual tais questões eram colocadas. Há um espaço da confissão de fé entre Jesus, afirmado como o Cristo, no qual o verbo “Jesus é o Cristo” torna-se substituído por um atributo ao sujeito: **Jesus Cristo**⁷. Esta confissão é evidente para os discípulos de Jesus a partir da experiência do mistério pascal (cf. At 2,32-36). Há uma evolução da fé dos discípulos, entre os eventos pré-pascrais até a experiência da ressurreição de Jesus, bem como, até a confissão que hoje professamos e proclamamos. É esta unidade, colocada em um ponto de interseção entre a divindade e a humanidade, que a patrística procurará exprimir, com uma linguagem dogmática, o que era experimentado na fé.

Ao se colocar a questão sobre a identidade de Jesus, conforme vimos, surgem duas questões de fundo que perpassaram o desenvolvimento cristológico nos primeiros séculos. Por um lado, há que se buscar a conciliação da divindade de Jesus com o monoteísmo bíblico. E, por outro lado, como explicitar e conceber que em Jesus estão unidas a divindade e a humanidade. Estas questões têm incidência direta com a vida cristã, sua fé e seu destino. Por isso, os Padres, foram convocados, em Concílios, para tratarem sobre o assunto.

⁵ Segundo o teólogo ocidental Bernard Sesboüé, em certo sentido, esta afirmação de que “o Verbo se fez carne” tornou-se a primeira palavra da cristologia patrística em consonância com o hino cristológico de Paulo em Fl 2,6-11. p. 483 (cf. SESBOÜÉ, Bernard. Cristología. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004).

⁶ Encontramos uma afirmação significativa sobre a divinização do ser humano. Segundo o teólogo espanhol González Faus, “Orígenes colocará de pé a célebre escola alexandrina, que se caracteriza pela famosa cristologia da divinização. *O que se chama divinização coincide na realidade com sua humanização plena*. Precisamente a teologia da divinização é a que dá razão do corpo e da alma de Jesus, quer dizer, de sua igualdade conosco” (o grifo é nosso). In: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. 9. ed. Santander: Sal Terrae, 1984. p. 392.

⁷ SESBOÜÉ, Bernard. Cristología. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 480.

1.1 Os quatro primeiros Concílios ecumênicos

Nos cinco primeiros séculos do cristianismo foram travadas lutas incansáveis com o fito de definirem-se os dogmas trinitário e cristológico. De fato, deve-se aos quatro primeiros concílios ecumênicos (Niceia, em 325; Constantinopla, em 381; Éfeso, em 431 e Calcedônia, em 451), a formulação do dogma cristológico e ortodoxo, que, decisivamente, norteou e continua a nortear a reflexão teológica. Apresentaremos as definições desses concílios para, mais adiante, auferir delas a concepção cristológica de Evdokimov no que concerne a deificação do ser humano.

1.1.1 Concílio de Niceia, 325: Jesus é o Filho de Deus e é Deus

O início do século quarto marcou um dos momentos mais decisivos da história do cristianismo. A adesão do imperador Constantino à fé cristã e o consequente Edito de Milão, no ano 313, puseram fim a uma longa história de perseguições e deram início a uma história ainda mais longa de ligações entre a Igreja e o Império. Poucos anos após a ascensão de Constantino, um presbítero de Alexandria, no Egito, chamado Ário, começou a divulgar suas ideias a respeito de Cristo. Segundo ele, Cristo era muito superior aos seres humanos, mas inferior ao Pai, tendo sido criado por Deus antes da existência do mundo. A acirrada controvérsia que se seguiu foi interpretada pelo imperador como um perigo tanto para a unidade da Igreja quanto para a integridade do império. A fim de resolver o problema, ele convocou os bispos cristãos para se reunirem na cidade de Niceia, perto da capital imperial, Constantinopla, no ano 325.

Conforme assinalamos, até então tinham surgido duas dificuldades. Por um lado, Jesus tinha sido concebido como um homem formidável que foi assumido por Deus. Era a tendência **adocionista**. Por outro lado, as comunidades helênicas cristãs, partindo do conceito grego de Deus, não concebiam que houvesse a mistura entre o divino e o humano. A questão central deste concílio foi a verdade da filiação divina de Jesus. Entre os Padres conciliares, destacam-se os protagonistas Ário e Atanásio.

Ário (260-336), embora fosse de Alexandria, recebeu formação teológica em Antioquia. Nascido em um mundo origeniano, radicaliza o subordinacionismo. O Filho é

criado por Deus. Ário compartilha da visão neoplatônica sobre a necessidade de um mediador entre Deus e a humanidade. Para ele, o Logos não é nem homem como nós, nem é Deus como o Pai. Ário concebe o Verbo como uma criatura especial. Ele é o mediador entre Deus e a humanidade.

Atanásio (295-373), bispo de Alexandria, posiciona-se em defesa da ortodoxia, alimentando-se do conteúdo que retira da Revelação divina. Ao conceber a fórmula dogmática, ele contempla o mistério de Deus voltado para o mundo. Segundo Atanásio, “nós não seríamos libertados do pecado se a carne que revestiu o Logos não fosse nossa carne humana” (PG 25, 109c) (CPR, p. 11). Isto é, não seria possível a divinização do ser humano se aquele que se encarnou não fosse verdadeiro Deus.

Para defender a divindade do Filho, Atanásio utiliza-se do aparato filosófico. Ele emprega o termo não escriturístico *homoousios* para afirmar que o Verbo era da mesma substância do Pai, consubstancial. E por isso, Atanásio dirá que tudo o que se pode predicar do Pai, pode-se predicar do Filho, exceto que o Pai é o Pai e não é o Filho, e o Filho é o Filho e não é o Pai (*oratio III, contra arianos*). Com este teorema, Atanásio consegue explicar que o Pai e o Filho são iguais, mas não se confundem.

Este Concílio condena Ário e confessa que o Filho é consubstancial ao Pai (DH 125). Precisa-se bem a divindade do Cristo, mas permanece o mistério sobre sua realidade inteira, pois Ele é Deus e Homem, completamente. A questão é: qual é o modo de união entre a divindade e a humanidade em Jesus Cristo?

1.1.2 Concílio de Constantinopla I, 381: a humanidade de Jesus

Apolinário de Laodiceia (310-390), discípulo fiel de Atanásio e inimigo de Ário, tenta explicar o modo da união do Verbo com o Cristo. É necessário, primeiro, compreender a antropologia de Apolinário para entender sua cristologia. Para ele, o ser humano é composto de corpo, alma e espírito (*nous*). O espírito é a parte mais importante do ser humano, a inteligência. A alma é a parte das paixões (*páthos*). Estas são irracionais e, quem deveria controlar tudo é o *nous*. Com o pecado (cf. Rm 5,12), a morte entrou no mundo e o *nous* tornou-se *sarkikos*, *nous* carnal, que não consegue controlar as paixões e, assim, o homem é levado a pecar. O homem tem que encontrar a possibilidade de ser transformado, pelo

Espírito, ou seja, transformar o *nous* carnal em *nous* espiritual, *pneumatikos*. Isto não é possível ao homem. Só o Verbo pode nos salvar, então Ele tem que se encarnar.

Na concepção de Apolinário, para que o Verbo não peque, Ele não pode assumir o homem todo. Por isso, o Verbo assume diretamente o lugar do *nous*. Assim, Apolinário pensa estar garantindo a salvação humana bem como a união do Logos no homem. Neste esquema, o Verbo não assume o ser humano completo. Essa posição de Apolinário não estava de acordo com a afirmação do Símbolo de Niceia, que dizia que o Verbo, Filho de Deus “se fez carne”, “se en-humanou” (DH 125).

Se Deus não tivesse assumido o homem todo, nós não seríamos salvos, pois segundo o adágio patrístico, que já mencionamos: “**o que não foi assumido não é salvo**”. Gregório de Nissa (330-394) fará de tudo para demonstrar que Deus assumiu o homem todo e que nesta união não há absorção da natureza humana pela divina. A doutrina de Apolinário foi condenada neste Concílio de Constantinopla I, 381. Afirmou-se a humanidade de Jesus, mas permaneceu ainda a questão do modo da união das duas naturezas, a humana e a divina, em Jesus Cristo.

1.1.3 Concílio de Éfeso, 431: União hipostática. Jesus Cristo é uma Pessoa com duas naturezas

Para Teodoro (350-428), bispo de Mopsuéstia, a união das duas naturezas, a divina e a humana, em Cristo, é realizada pela conjunção (*synapheia*) em um *prósopon*. Ele, porém, não conseguia formular a união destas duas naturezas em termos satisfatórios. A questão permanece. O verdadeiro problema de Teodoro é que para ele não há a comunicação idiomática (*communicatio idiomatum*): tudo que você pode pregar de uma natureza você pode pregar também da outra. Esse foi seu limite. Teodoro mostra bem a distinção das duas naturezas, mas não consegue explicitar o modo da união.

Nestório (386-451), discípulo de Teodoro de Mopsuéstia, bispo de Constantinopla, em 428, propõe que a união se dá pelo acordo moral de dois centros de ação. Distinguem-se assim as duas naturezas, a humana e a divina. Nestório afirma a existência plena de Deus e do homem, separados. A Virgem não podia, então, ser a *Theotokos*, Mãe de Deus, senão ela seria deusa, mas que ela é *Christotokos*, a Mãe do Cristo, no qual Deus

habita. Nestório não concebe o autoesvaziamento de Deus e, por isso, ele sustenta que a união se dá pela justaposição da divindade (Verbo) com a humanidade (Homem Jesus). O ponto de partida de Nestório é então a distinção das duas naturezas divina e humana.

Cirilo (375-444), patriarca de Alexandria, prefere a contemplação do mistério do Cristo a uma afirmação especulativa. Para ele, Cristo é uma única Pessoa, única *Hypóstasis*, segundo os Evangelhos. Quem nasce em Maria é o Verbo encarnado de Deus. Portanto, seu ponto de partida é a união. O modo que ele encontra para explicitar a união é pela analogia da unidade do corpo e da alma que constituem um único ser humano. Esta analogia é, no entanto, pouco válida porque nela temos um centro animado, a alma, e um centro não animado, o corpo. Porém, em Cristo há o Logos e uma alma racional, ou seja, dois centros animados e vitais.

Na tentativa de explicar a união, Cirilo emprega a fórmula *mia physis toû Theouû logouû sesarkomenè* pensando estar usando a fórmula de Atanásio, quando na realidade era de Apolinário (CPR, p. 19). Neste sentido, *mia physis*, a única natureza, é a unidade de vida e do ser teândrico do Cristo, porém formalmente é a heresia monofisita e o problema de Cirilo. No entanto, esta expressão ciriliana tornou-se a base da espiritualidade oriental. Ela revela a profunda união do Logos com a natureza humana, ou seja, revela também a possibilidade da união, comunhão do ser humano com Deus. Para Cirilo foi a *kenosis* de Deus que assegurou a *theôsis* do ser humano.

Neste ano de 431, o Concílio de Éfeso, não conseguiu chegar a uma definição sobre a união da natureza humana com a natureza divina em Cristo. Cirilo e Nestório, expoentes dessa controvérsia, trocam cartas e condenações entre si na tentativa de explicitar a ortodoxia da fé cristã sobre a encarnação do Verbo (DH 250-263). Portanto, o terceiro concílio ecumênico não trouxe uma definição estrita, apenas definiu Maria como a Mãe de Deus (*Theotokos*).

Em 433 dá-se a decisão pela fórmula de união (*Formula Unionis*) entre Cirilo de Alexandria e os bispos da Igreja de Antioquia. Cirilo renuncia à expressão ambígua “*mia physis*” que é substituída por uma “*hypóstasis*” e, por outro lado, o bispo João de Antioquia (429-441) substitui o termo empregado por Nestório “*synapheia*” (conjunção), por “*rénosis*” (união) (CPR, p. 20). Eis a fórmula:

Confessamos, portanto, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, perfeito Deus e perfeito homem, composto de alma racional e de corpo, antes dos séculos gerado do Pai segundo a divindade, no fim dos tempos nascido, por causa de nós e de nossa salvação, da virgem Maria, segundo a humanidade, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade. Aconteceu, de fato, a união das duas naturezas, e por isto nós confessamos um só Cristo, um só Filho, um só Senhor. (DH 272).

1.1.4 Concílio de Calcedônia, 451. Jesus Cristo: Uma Pessoa com duas naturezas

Embora em 433 se tivesse definido a “*Formula Unionis*”, o conflito acerca deste entendimento nas Escolas de Antioquia e de Alexandria, permanecia em aberto. Se em Niceia afirmou-se que Jesus é perfeito Deus, em Constantinopla I, afirmou-se que ele é perfeito homem. Já em Éfeso se diz que esta união se dá em “um e o mesmo”. Como fica, então, a plenitude da humanidade em Jesus após a união das duas naturezas? Se a união se dá na mesma Pessoa, como ficam as duas naturezas, a humana e a divina após a união?

Foi no IV Concílio Ecumênico, realizado em Calcedônia, que a Igreja definiu, dogmaticamente, esta verdade de que em uma única Pessoa, Jesus Cristo, há a união das duas naturezas, divina e humana. Eis como os Padres Conciliares definiram as duas naturezas em Cristo:

[...] um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só *hypóstasis*; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres (DH 301-302).

Esta definição é a síntese que responde ao perigo que corria a teologia polarizada entre a tese de Antioquia, na qual a união se dava por meio de um acordo moral de dois sujeitos e, ao perigo que tendia a antítese de Alexandria, que dizia que na união dava-se a dissolução do humano no divino. A definição de fé não procura dizer como estes dois podem ser um, mas coloca como o um está em um nível diferente da separação. É a solução, mas

também será o problema, porque os nestorianos chamarão isto de monofisismo, e os monofisitas vão chamar de nestorianismo.

As quatro formulações sob a forma negativa remetem-nos ao aspecto apofático do mistério e, ao mesmo tempo, negam as heresias concernentes a cada negação/afirmação. Ao definir-se que a união era “**sem confusão**”, esclarecia-se que não há absorção da natureza humana pela natureza divina e; “**sem mudança**”, rejeitava-se a impenitudo da natureza humana. Estas duas negações nitidamente contrapunham-se à concepção de Alexandria. Não sendo anulada a diferença das duas naturezas por causa da união (*dia tén énosin*), mas salvaguardada a propriedade de cada uma delas prevaleceria, por estes pontos, a visão de Nestório. Por outro lado, as outras duas negações referiam-se à concepção de Antioquia. Dizer que a união era “**sem divisão**” afastava definitivamente a ideia de justaposição de duas naturezas sem uma real unidade (contra Nestório). Igualmente o “**sem separação**” designava a heresia do abandono da humanidade pelo Filho. Pela encarnação existia, numa só pessoa, o **único e mesmo Filho** (perspectiva de Cirilo).

Com este Concílio, realizado em Calcedônia, 451, a Igreja explicitou sua convicção de que Jesus de Nazaré é o Cristo, o Filho de Deus que se fez carne e viveu entre nós (Jo 1,14). Este é o ponto de partida da reflexão cristológica de Evdokimov. Deus se faz homem para deificar o ser humano. Mas em que sentido podemos compreender e expressar esta união do divino e do humano, em pleno século XXI? Como pôde Evdokimov compreendê-la e explicitá-la em seu tempo? Para responder a isto, precisamos tomar consciência do outro pilar de seu pensamento, a perspectiva cristológica russa e, dentro dela, a concepção da filosofia religiosa russa.

2 A perspectiva cristológica na teologia russa dos séculos XIX e XX

Embora ao longo dos séculos, a dialética da consciência dogmática tenha formulado suas respostas às questões concernentes à fé, ela também colocou em relevo algumas questões sem o devido aprofundamento doutrinal. É a herança teológica para a era pós-patrística. Nosso teólogo demonstra como a teologia russa lidou, criativamente, com esta herança: definições dogmáticas e pendências acerca de questões suscitadas por tais definições.

Evdokimov, sensível às definições dogmáticas e atento aos problemas de seu tempo, percorre a história da teologia nos seus diversos momentos de esforços para expressar a fé cristã. Ele ressalta que, se na Idade Média colocou-se fortemente o acento sobre o divino, no Renascimento, o acento recaiu sobre o humano. Percebe-se uma falta de equilíbrio “teândrico” para que se fale do ser humano em Cristo⁸. Na busca desse equilíbrio, nosso autor evoca alguns pensadores russos que darão as bases para o seu próprio pensar sobre o Cristo, a encarnação e o ser humano.

Leônico de Bizâncio (485-543) monge e teólogo foi, para Evdokimov, um grande defensor do credo de Niceia. Seu trabalho influenciou o desenvolvimento intelectual da teologia cristã da cultura medieval. Leônico elaborou o princípio da *enipostasia (to enhypostaton)* da natureza humana de Cristo no Verbo divino (cf. CPR, p. 23). Para ele, a natureza humana de Cristo não ficou sem *hypóstasis*, mas se tornou hipostática (personalizada) na Pessoa do Logos. Segundo Leônico de Bizâncio, duas coisas podem se unir de tal maneira que suas naturezas distintas subsistam numa única *hypóstasis*. “É a esta luz que ele contempla o mistério da encarnação. O Cristo é ‘Filho de Deus’, o Um da Trindade, e ele é ‘Filho do Homem’, o um de nós” (CPR, p. 23).

Segundo Evdokimov, “a preeminência da teologia russa no mundo ortodoxo remonta ao século XVI” (CRP, p. 50). As escolas de Kiev⁹ e de Moscou¹⁰, desde o século XVII sofreram forte influência do mundo latino, o que possibilitou a autonomia da teologia russa em relação à Grécia, embora a escola de Moscou tivesse clara tendência grega.

Filarete (1782-1867), metropolita de Moscou, é considerado, segundo Evdokimov, uma grande figura no século XIX, por sua grandeza de testemunho e por ser guardião fiel da Tradição. Ele exerceu por quase 50 anos uma influência crescente sobre o destino da Igreja e do Estado. Levou uma vida escondida, austera, toda de orações e de colóquios constantes com Deus (CRP, p. 56). Para ele, segundo Evdokimov, não é suficiente ter a fé e guardá-la. Seu conteúdo dogmático deve pulsar na vida (“o conhecimento vivo” dos eslavófilos). “O cristianismo não é de forma alguma um asilo de ignorância, mas a escola da

⁸ Foi o apelo feito pelo Vaticano II, no sentido do desenvolvimento de uma antropologia à luz da cristologia, para que haja o referido equilíbrio teândrico.

⁹ A escola de Kiev, fundada pelo metropolita Mogila (1594-1646), no final do século XVI e início do século XVII, foi a primeira escola teológica russa. Aí se ensinava teologia em latim e os manuais de dogmática eram escritos nessa língua até metade do século XIX.

¹⁰ A escola de Moscou foi fundada em 1665 por Simeão Polocky.

Sabedoria de Deus, o que impõe a todos os fiéis o dever sagrado de *teologizar...*” (CPR, p. 57).

Após um congresso de teologia ortodoxa, realizado em Atenas, em 1936, Evdokimov ressalta que o Pe. Georges Florovsky (1893-1979)¹¹ pregou o retorno à tradição patrística. Dá-se uma virada decisiva na teologia ortodoxa. Diante dos problemas do mundo moderno, faz-se necessário elaborar um pensamento cristão integral. Daí a necessidade de uma síntese do ensinamento dos Padres. Segundo nosso autor, não se trata de uma erudição, mas de uma redescoberta experimental, em que “retornar aos Padres é sempre avançar, jamais recuar, nem imitar” (CPR, p. 194).

Vladimir Lossky (1903-1958)¹² pode ser considerado o primeiro teólogo, segundo Evdokimov, a publicar uma obra numa perspectiva de síntese neo-patrística. Trata-se da obra *A teologia mística da Igreja do Oriente*, publicada em 1944. Ele entrelaça a dimensão apofática e catafática numa única via, porém, em direções opostas. “Deus desce em direção a nós em suas energias que o manifestam. Nós subimos em direção a Ele, nas ‘uniões’ nas quais Deus permanece incognoscível por natureza” (CPR, p. 198). Nosso autor ressalta que para Lossky o sopro de vida que o ser humano recebeu no ato da criação, mostra a intimidade da graça divina para com o humano, predestinado à *theōsis*.

O ato da criação do mundo, para o Pe. Sérgio Boulgakov (1871-1944)¹³, afirma Evdokimov, enraíza-se no Cordeiro imolado antes da fundação do mundo (Apc 13,8). “A humanidade, criada *deiforme*, ‘à imagem de Deus’, é predestinada desde o começo a receber o Deus-Homem” (CPR, p. 182). Nosso autor explicita a forma com que Boulgakov sublinha a dupla meta cristológica da definição de Niceia: “[...] Jesus Cristo, o Filho de Deus, [...] por causa de nós homens e da nossa salvação desceu e se encarnou, se en-humanou [...]” (DH 125). Segundo Evdokimov, Boulgakov contempla a densidade desta afirmação em que o “por

¹¹ Padre George Florovsky foi um proeminente teólogo russo. Ele deixou a Rússia depois da Revolução e foi perseguir uma carreira acadêmica distinguida, primeiro como Professor de estudos Patrísticos (1926-1939) e Dogmática (1939-1948) no Instituto Saint-Serge, de Paris, depois como Reitor do Seminário São Vladimir, em Nova York (1950-1955).

¹² Vladimir Lossky é filho do filósofo Nicolas Lossky. Em seus estudos, especializou-se em filosofia medieval. A este teólogo se deve também a eclesiologia dialética que conjuga a economia do Cristo com a economia do Espírito.

¹³ 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.

nós homens" designa a deificação do ser humano e, o "por nossa salvação", a redenção da humanidade (cf. Ort, p. 62; CDTO). A teologia de Boulgakov gravita em torno do dogma cristológico, pois tudo converge em direção ao evento central: "a Palavra se fez carne" (Jo 1,14) (cf. CPR, p. 179).

A perspectiva cristológica russa alimenta-se não só das definições dogmáticas dos Concílios, mas também é devedora da reflexão filosófica religiosa que se produziu na Rússia. Percebe-se que há uma confluência entre teólogos e filósofos no que concerne o pensar a realidade divina, no Cristo, e a realidade humana, na história.

2.1 Influência da filosofia religiosa russa no pensamento de Paul Evdokimov

A história da filosofia russa oferece como que uma introdução na reflexão essencialmente religiosa sobre o ser e a existência. Alguns pensadores russos são abordados ao longo do *corpus evdokimoviano*. Outros são apenas mencionados em sua obra *Le Christ dans la pensée russe*. Esta obra será a fonte a partir da qual apresentaremos, brevemente, o eixo do pensamento de alguns deles, a fim de compreendermos melhor o desenvolvimento da cristologia de nosso autor.

Segundo Evdokimov, percebe-se que no século XIX, há um profundo renascimento da reflexão filosófica, sobretudo nos anos 30-40. Um vasto conhecimento da literatura estrangeira coloca os pensadores russos no nível da cultura universal, sob a dimensão escatológica do tempo histórico (cf. Ort, p. 38). Não há uma distinção nítida, na Rússia, entre teologia e filosofia religiosa. Trata-se de um pensamento vivo, que diz respeito à relação da vida do povo russo consigo mesmo, com a cultura e, sobretudo, com o destino, tanto da história coletiva, como do ser humano em particular. A consciência russa volta-se sobre sua própria realidade e "interroga-se sobre o que Deus pensou da Rússia" (CPR, p. 62).

Nesta perspectiva da Rússia pensar a si mesma, a partir de sua realidade e não mais a partir de elementos importados, Evdokimov apresenta-nos alguns pensadores que empreenderam essa busca. Segundo ele, enquanto Pedro Tchaadaev¹⁴ (1794-1856) "fala da

¹⁴ Pedro Tchaadaev era filho de um proprietário de terras e alistou-se no exército após seus estudos na Universidade de Moscou. Foi para a guerra em 1812 e demitiu-se em 1821. Segundo Evdokimov, Tchaadaev é considerado o primeiro pensador original, cuja filosofia é ética, historiosófica e antropocêntrica. Para este pensador, a Igreja tem uma influência decisiva na vida do povo. Vale

dimensão escatológica do tempo histórico, Vladimir Soloviev¹⁵ (1853-1900) fala da realização imanente da história” (cf. Ort, p. 38). Ele parte do princípio de que a realidade da história está em função da síntese final, que é o Reino de Deus.

Evdokimov afirma que, com Soloviev, tem-se a preparação do renascimento da consciência russa, no final do séc. XIX e início do séc. XX. Este filósofo, por excelência, propõe um conhecimento orgânico e integral à luz do teandristismo cristológico. Ao partir da dimensão divina do ser humano e da dimensão humana de Deus, ele afirma que esta relação fez da história uma economia teândrica da salvação. Trata-se de uma síntese do conhecimento dos mistérios divinos, que une a perfeição do pensamento lógico ocidental e o conteúdo das contemplações orientais: é o cristianismo universal. Seu desdobramento prático é a missão ecumênica e social da Igreja que, segundo Evdokimov, Soloviev desenvolve como consequência de sua reflexão filosófica acerca do dogma de Calcedônia. O ponto culminante da reflexão de Soloviev, dirá nosso autor, é o teandristismo do Deus-Homem, que afirma a fé em Deus e a fé no ser humano como a plenitude da verdade.

Na cultura russa do séc. XIX, o movimento eslavófilo¹⁶ foi uma reação de caráter nacional e espiritual diante do cosmopolitismo e racionalismo do séc. XVIII. É a reação contra a ocidentalização da intelectualidade. Os eslavófilos tinham amor e apreço pela tradição eslava. Esta tradição opunha-se à influência da mentalidade positivista e materialista do ocidente latino. Desta forma, este movimento pretendia fundar uma identidade nacional do povo russo, defendendo-a e protegendo-a daquilo que era estrangeiro. Para os eslavos, a integração de todas as faculdades do espírito humano gera a harmonia do coração e da inteligência, o que provoca um conhecimento vivo. Segue-se assim, que o verdadeiro conhecimento está em função do conhecimento de Deus e do dogma como fonte de vida. É

ressaltar, com Evdokimov, um trecho do que Tachaadaev escreveu a Tourguéniev: “A Rússia, livre dos laços que ligam a Europa, segue melhor uma política nacional. Sua tarefa é a política do gênero humano ... Todas as grandes coisas vieram do deserto.” (CPR, p. 217s).

¹⁵ Vladimir Soloviev, segundo informação de Evdokimov, é filho de um sacerdote, célebre historiador. Doutor em filosofia, elaborou seu próprio sistema filosófico, embora tenha se interessado por Schopenhauer, Schelling, Hegel e pelo pensamento hindu e gnóstico. Foi professor em Moscou e São Petersburgo. Ocupou-se por um tempo com o tema da Igreja e da união. Sobre este tema escreveu uma obra: *La Russie et l'Église Universelle* (1889) (cf. CPR, p. 226).

¹⁶ Este movimento, segundo Volodemer Koubetch, tinha como objetivo a tentativa de elaborar uma autêntica filosofia cristã russa, mas o que de fato fizera foi uma teologia (KOUBETCH, Volodemer. *Da criação à parusia: Linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 186).

isto que, para o filósofo Ivan Kiréievsky (1806-1856)¹⁷, segundo nosso autor, fundamenta o pensar filosófico na concepção que temos da Trindade (cf. CRP, p. 64).

Segundo Evdokimov, o precursor dos eslavófilos foi Alexis Khomiakov (1804-1860), que se centra na experiência eclesial como fonte e medida de toda teologia e da unidade do povo. Ele propõe um retorno da escola à Igreja que adora e reza. Esta concepção eclesial influenciará nosso autor, conforme explicitaremos no terceiro capítulo (1.1). A Igreja é, em Khomiakov, o verdadeiro sujeito da liberdade, que integra a pessoa humana como membro do Corpo de Cristo. A liberdade é então, nesta visão, não um direito, mas um dever (cf. CRP, p. 65ss).

Os pensadores russos preocupam-se com o ser humano e seu destino. Por isso, eles recorrem à cristologia, ao dogma, para decifrarem o mistério humano e divino inseridos no mundo. Evdokimov fará um entrelaçamento do que conhecemos como tratados: Trindade, cristologia, antropologia, escatologia, pneumatologia, sacramentária, eclesiologia a partir destes pensadores. De Nicolas Fédorov (1828-1903), nosso autor, assume a atitude de abertura e criatividade. Fédorov, segundo Evdokimov, considera o Evangelho como um projeto, cuja ação faz da história um campo de combate pela dignidade última do ser humano (cf. CRP, p. 80ss). Por isso, o cristão, chamado a seguir o Cristo, tem como ética do dever, uma ética da ressurreição, que consiste em vivê-la desde agora e não só no além (cf. Ort, p. 38). É uma escatologia ativa e dinâmica, que decorre de uma cristologia assumida até as últimas consequências.

Segundo Evdokimov, Teodoro Boukharev (1829-1871) vê que a criação do mundo culmina na encarnação, que coloca o ser humano nas novas condições ontológicas, na ordem da deificação (cf. CRP, p. 86s). Para este filósofo, segundo nosso autor, o sacramento da unção crismal é o sacramento do sacerdócio universal do laicato. Esse tema é muito apreciado por Evdokimov e será desenvolvido no capítulo terceiro sob a concepção do “monacato interiorizado” (item 3.3).

É necessário ainda, mencionarmos dois grandes pensadores russos que influenciaram o pensamento de Evdokimov e aos quais, nosso autor dedicou duas de suas obras. Um deles foi Nicolas Gogol (1809-1852), considerado um “louco por Cristo”,

¹⁷ Ivan Kireievsky nasceu em Moscou em uma família nobre. Desde a infância dedica-se à leitura dos clássicos da literatura russa e francesa. Sabia alemão, grego e latim. Colaborou ativamente com os “staretz” do mosteiro de Optina na tradução e publicação dos Padres da Igreja (cf. CPR, p. 218).

peregrino solitário, que descobre na história cotidiana a presença do mal e do anticristo. Gogol inaugura a dimensão escatológica do pensamento russo num dinamismo apocalíptico, que valerá a Evdokimov, no desenvolvimento de sua teologia (cf. CRP, p. 74). Sobre Gogol, nosso autor escreveu a obra *Gogol et Dostoievsky ou la Descente aux Enfers*¹⁸. O outro pensador, foi Fiódor Dostoievsky (1821-1881)¹⁹. A este, Evdokimov dedica a obra que foi fruto de sua tese de doutorado em filosofia, *Dostoievsky et le problème du mal*²⁰. Segundo nosso autor, Dostoievsky coloca no centro de sua visão o destino do ser humano à luz da encarnação, ou seja, fala de uma antropologia cristológica. Para Dostoievsky, o ser humano existe para ser semelhante a Deus e, se Deus não existe, o ser humano também não existe (cf. CRP, p. 94ss).

Segundo Evdokimov, em sua obra *Os Irmãos Karamázov*, onde apresenta A Lenda do Grande Inquisidor, Dostoievsky mostra que Cristo é o símbolo da humanidade do homem como ser de liberdade e consciência. O ser humano é um ser aberto, não acabado. Por isso, dirá nosso autor, Dostoievsky ao partir do dogma trinitário, afirma o valor pessoal que cada ser humano possui ao ser criado à imagem de Deus, **deiforme**. Se para Féodorov, “a Trindade é nosso programa social”, para Dostoievsky a “Igreja ortodoxa é o socialismo russo”. É na saída de Aliocha para o mundo que Evdokimov vê o fundamento da futura fraternidade de todas as pessoas em Cristo. E, é à luz de Aliocha que Evdokimov empreende seu fazer teológico que abraça o mundo na perspectiva do monaquismo interiorizado. Evdokimov vê em Dostoievsky o profeta e o guia espiritual do povo russo.

¹⁸ A obra foi publicada pela editora Desclée de Brouwer, Paris, em 1961. Gogol retrata um mundo fechado em sua imanência e que Evdokimov interpreta aplicando ao mundo contemporâneo privado do fim. Vale ressaltar uma passagem desta obra, citada por Roussel, que elucida esta perda do sentido do fim: “Entre o determinismo histórico e a liberdade se liberando do Sentido, situa-se nosso mundo, um mundo técnico de puros meios, privado do fim. As almas mortas como as máquinas calculadoras, resolvem uma multidão de problemas, mas não podem colocar um só novo. Ora, Gogol coloca a única questão do único necessário” (ROUSSEL, Jean-François. *Paul Evdokimov: une foi en exil*. Montreal: Médiaspaul, 1999. p. 47).

¹⁹ Fiódor Mikháilovitch Dostoievsky foi um escritor ativamente envolvido na acirrada disputa ideológica que marcou o cenário sócio-político da Rússia na segunda metade do século XIX. A obra de Dostoiévski centra-se sobre a radicalidade da liberdade, que é seu principal argumento frente à crise iminente que previa em seu país. O romancista russo leva à radicalidade o argumento sobre a existência inconciliável do mal no mundo. Mas, dentro desta tragédia, ele encontra a possibilidade de uma *nova* religiosidade e uma nova concepção da realidade. O eixo central desta transformação é a experiência da liberdade.

²⁰ A obra foi publicada pela editora Les Ondes, Lyon, em 1942. Nesta obra, conforme apresentamos no capítulo 1, item 3.1, nosso autor explicita o sentido do mal e o mistério do silêncio de Deus diante do mal. Evdokimov desenvolve sua reflexão reportando-se, frequentemente, ao pensamento de Dostoievsky.

2.2 A cristologia no pensamento russo

A Rússia, diante do processo de secularização em que vivia desde a crise do século XVII²¹, cultiva uma santidade particular: “a imagem *kenótica* do Cristo, humilhado, ‘os loucos em Cristo’” (Ort, p. 35). A cristologia russa será marcada pela ideia de Deus-Humanidade, fundamental no pensamento de Soloviev e, depois dele, na obra dos grandes pensadores russos, que orientará a reflexão rumo à *pericorese* cristológica: as relações dos elementos divino e humano, sem confusão e sem separação. Segue-se daí, que toda reflexão cristológica russa será marcada pelo amor descendente de Deus, no Filho, pelo Espírito.

Evdokimov, para falar do amor que Deus tem para com a humanidade, recorda as palavras com que o metropolitano Filarete de Moscou expressou, numa homilia de sexta feira santa, a forma sob a qual Deus amou o mundo: “O Amor do Pai, que crucifica, o Amor do Filho, que é crucificado, o Amor do Espírito Santo, que triunfa pelo poder invisível da Cruz”²². Nossa autor reforça que tal mistério é indizível, que remonta à imolação do Cordeiro (cf. CRP, p. 59). Esta imolação é, para Vitor Nesméllov (1863-1920)²³, a morte do Crucificado da qual vem a salvação humana. “Deus morre para que o ser humano viva” (CPR, p. 140). Segundo esta visão, dirá Evdokimov, a salvação, para Nesméllov, é a **conformidade** de cada um ao Amor do Cristo.

A meta da encarnação será vista pelo povo russo 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

²¹ O século XVII, segundo nosso autor, marca uma profunda crise na Rússia. Os teólogos da escola de Kiev introduzem a teologia latina, que é contrabalançada por uma tendência luteranisante, dirigida por Théphane Prokopovitch. Com o imperador Pedro, o Grande, instala-se o absolutismo ocidental e, opera-se assim, a obra de secularização. O papel da Igreja fica reduzido às necessidades imediatas dos fiéis, mas estas são definidas pelo imperador (cf. Ort, p. 34).

²² Evdokimov não fornece a referência desta reflexão do metropolita de Filarete, apenas a menciona em suas obras: CPR, p. 59, 190 e SAD, p. 34. Ele ressalta ainda que “a cristologia de Filarete é essencialmente a comunhão edênica retomada pelo Cristo e confirmada nas manifestações incessantes do Amor de Deus. [...] Mais que um instrumento de salvação, a Cruz é a figura mesma do Amor eterno de Deus” (CPR, p. 59).

²³ Victor Nesméllov foi professor na Academia de teologia de Kazan. Ao desenvolver sua tese doutoral sobre o sistema dogmático de São Gregório de Nissa, Nesméllov escreve uma obra de dois volumes (1896 e 1903) sob o título de *A ciência do Homem*. Sua antropologia decorre de uma percepção do significado da revelação cristológica sobre o ser humano: o ser humano descobre sua divindade porque Deus revela sua própria humanidade. Deus nos deifica em Cristo e proclama: “Vós sois todos deuses” (Sl 82,6).

exemplo vivo do Cristo, que suscita a sede humana de Deus, do Amor crucificado (cf. CPR, p. 128). Nesse intuito, Evdokimov evoca o metropolita Antão Krapovitsky (1864-934)²⁴, 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.

Nicolas Berdiaev (1874-1948)²⁵ 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 mundo²⁶. Por isso, segundo Evdokimov, para Berdiaev, a história nasce do seio da Divindade. Só em Deus é possível compreender o tempo e a eternidade, o princípio e o fim. O ser humano, por meio de sua própria história, participa neste drama divino-humano. Partindo da reflexão de Berdiaev, Evdokimov afirma que

o homem do humanismo ateu é, pura e simplesmente, inumano, pois não é o homem: é Deus que é humano. Em Cristo, Deus-Homem, há o nascimento de Deus no homem e o nascimento do homem em Deus. Deus se humaniza para que o homem seja divinizado (CPR, p. 168).

A imagem do Cristo, que vislumbra na vida do povo russo, é a de Cristo sofredor e peregrino. Sua cristologia é “descendente”. Jesus é aí olhado como encarnação de Deus, divino-humanidade. Esta consiste na re-criação do ser humano. É uma cristologia contemplativa e cheia de esperança, mergulhada no mistério da Cruz, Paixão e Ressurreição do Senhor.

O Filho de Deus só pode salvar o mundo entrando nele a fim de nele introduzir por sua morte e sua ressurreição, condições ontológicas completamente novas para assim oferecer ao homem sua deificação. A

²⁴ O metropolita Antão Krapovitsky 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.

²⁵ 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 deiformidade do homem, criado à imagem de Deus, encontra-se na Encarnação. A humanidade do Cristo revela a estrutura teândrica da natureza humana” (CRP, p. 167).

²⁶ BERDIAEV, Nicolai. *El sentido de la historia*: experiência de la filosofía del destino humano. Madrid: Encuentro, 1979. p. 53.

Encarnação conclui a Criação. Ela é seu oitavo dia, que torna o homem livre em seu amor a Deus (CPR, p. 165).

Cristo é aquele que mergulha na história e nela dá testemunho do louco amor de Deus pela humanidade no aguardo do *fiat* do ser humano ao seu *fiat*, entregue na figura do Cordeiro imolado antes da fundação do mundo (Ap 13,8). Segundo Evdokimov, “a *filosofia da história*, muito em voga no séc. XX, é substituída pela *teologia da história*. O Deus da história torna-se *Deus na história*” (MSM, p. 40). A encarnação de Cristo muda por completo a dimensão histórica.

3 A perspectiva cristológica em Paul Evdokimov

A atualidade e a grandeza do pensamento de Paul Evdokimov consistem justamente em que ele soube retomar o estilo teológico dos Padres, bem como apropriar-se das intuições filosóficas de seus conterrâneos²⁷, numa síntese criativa, para desenvolver seu próprio pensamento. Esta síntese contribui para que o cristão, do tempo de nosso autor e de hoje, se engaje na história de forma livre e adulta, respondendo aos apelos que advém dos sopros do Espírito.

A cristologia de nosso autor é, na verdade, uma cristologia do ser humano, de sua deificação, em Cristo, pelo Espírito Santo (cf. Ort, p. II). Daí o sentido de que Jesus Cristo seja o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano. Para Evdokimov, a reflexão teológica deve ter como ponto de partida o Deus-Homem, pois,

nem o Deus de uma teologia triunfalista e ultrapassada, nem um homem de um ateísmo caduco e sem fôlego, mas uma teologia do Deus-Homem, do Cristo cósmico devolvendo à natureza e ao homem seu estatuto ontológico do Oitavo Dia pode falar ao homem de hoje, responder à sua sede (CPR, p. 216).

²⁷ É necessário neste momento mencionar que Paul Evdokimov começou a escrever no momento em que a filosofia religiosa russa, que tinha conhecido no Ocidente, na França, sobretudo, sua verdadeira floração, via não somente extinguirem-se os seus últimos representantes (Boulgakov morre em 1944, Berdiaev em 1948), mas era violentamente deixada de lado e desqualificada nas gerações novas da Dispersão. Muitos ansiavam pela volta rigorosa, muitas vezes acusadora, à grande tradição patrística e bizantina. Homens tão diferentes como Georges Florovsky, Basile Krivochéine, Cyprien Kern, Vladimir Lossky, são os pioneiros deste movimento “neo-patrístico”, inseparável de um “neopalamismo”, que acabava, entre outros, nos belos estudos de um Jean Meyendorff. (cf. CLÉMENT, Olivier. Paul Evdokimov, 1971, p. 28).

O sentido da história modifica-se com a encarnação de Cristo. Ele torna-se o centro da história. Não se pode acrescentar nada depois de Cristo que se entregou “uma vez por todas” (Hb 9,26). Por isso, a história da humanidade deve ser lida à luz da cristologia, pois

tudo o que se passou antes, não foi senão prefiguração, e tudo o que se processa depois, é a extensão da encarnação, o tempo da Igreja. E a vida da Igreja apresenta-se como nova dimensão de vida, a faculdade da nova qualificação da história, porque aberta para o definitivo (MSM, p. 140).

O Criador deseja unir-se à criatura, deificando-a. A condição de possibilidade para esta união encontra seu lugar no Verbo encarnado, em Jesus Cristo, em quem Deus e o ser humano se encontram e se reconhecem. A deificação da criatura pressupõe a humanização de Deus:

o “*Eros* divino, diz Macário, faz descer Deus à terra”, força-o a “deixar o ápice do silêncio”. Os desejos divino e humano culminam no Cristo histórico, em quem Deus e o homem se olham como num espelho e se reconhecem “porque o amor de Deus e o amor dos homens são dois aspectos de um único amor total” (Ort, p. 79).

3.1 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. Ort, 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” (SA, p. 59). Cristo e o ser humano são teândricos²⁸. 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 de calcedônia 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

²⁸ EVDOKIMOV, Paul. L’Incarnation. *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, v. 19, p.131-144, 1944. p. 142.

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 **cristificação** do ser humano.

A encarnação pertence ao plano original de Deus, que nos quer configurar com seu Filho para que alcancemos a filiação adotiva (cf. Ef, 1,5). A meta do ser humano e os meios de sua realização, a fé, a observância dos mandamentos, a ascese, os mistérios interiorizados, encontrarão sua articulação entre si, com o mundo e com o Cristo que é o princípio e o fim de tudo, o alfa e o ômega. Em seu amor pela humanidade, Deus revela sua filantropia expressa em suas energias, das quais participamos. Por isso,

o cristianismo traz em seu bojo um paradoxo que encontra seu equilíbrio na transcendência radical de Deus em si, Deus *absconditus* em sua essência, e na imanência do Deus econômico, Deus *revelatus* em suas energias, na graça da encarnação, na qual o Deus Filantropo transcende sua própria transcendência (Ort, p. 14).

Esta transcendência divina ensina-nos que só podemos ir a Deus a partir dele mesmo: ir até ele requer estar nele (cf. Ort, p. 50). Pois o Deus vivo é um Deus que age. E, as energias divinas que o ser humano recebe, conduzem-no a um Deus pessoal, Jesus Cristo. 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. 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.

3.2 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. CDTO, p. 06; MSM, p. 41) 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).

Na perspectiva na “*Unitrindade*”, nosso autor apresenta uma teologia do ser humano acoplada à revelação trinitária do ser pessoa como ser de relação. Ele afirma que “ao buscar Deus, é o ser humano que é encontrado por Deus; perseguindo sua verdade, é ela que capta o ser humano e o transpõe ao seu nível eônico do Reino” (Ort, p. 56). Isto ensina a atitude correta de todo teólogo, que consiste não em especular, mas em transformar-se por aquilo que ele procura (cf. NE, p. 82). 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. Ort, p. 18). A descrição do mistério do ser humano só pode ser feita à luz do dogma trinitário. Neste dogma aprendemos que cada Pessoa divina vive a circumcessão de amor das Três:

cada uma está *voltada* para a Outra, é o *co-esse*: a Pessoa é para a comunhão trino-una. Estritamente falando, a pessoa só existe em Deus. O homem,

imagem, tem a nostalgia de tornar-se *pessoa* e só se realiza na participação em seu Arquétipo divino. [...] A deiformidade do homem no momento de sua criação “à imagem de Deus”, culmina na estrutura teândrica, divino-humana da humanidade do Cristo (VOTM, p. 81).

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 criado²⁹. Ele é o arquétipo daquilo que somos chamados a ser: imagem de Deus³⁰.

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. Portanto, 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 não se encontra nele mesmo, mas encontra-se no seu Arquétipo, que é o Cristo. Neste sentido, Evdokimov recorre ao pensamento de Maxime Tarêev (1866-1934)³¹ que fala da dupla kênose em Cristo: despoja-se de sua condição divina (Fl 2,6-7) e enfrenta a tentação religiosa da igualdade a Deus, por viver totalmente referido a Deus, na obediência filial. Assim,

o Cristo reconcilia em si não Deus com o homem, *mas o homem com Deus*,
pois Deus não é mais o “totalmente Outro”, ele se humanizou, se tornou em
Cristo o homem total. Satanás sugere ao Cristo que encorte os termos da

²⁹ Conforme já explicitamos na nota 2 da página 51, deste capítulo, nosso autor refere-se à doutrina de Irineu, retomada por Atanásio, e que se torna o coração do pensamento patrístico do Oriente ao abordar a questão “**Por que Deus se fez homem?**”. A razão da encarnação, em vista da deificação, coloca o acento sobre a restauração da imagem, renascimento da nova criatura em Cristo. Este novo ser é mergulhado em nova realidade, a Igreja, que é o Corpo de Cristo e na qual esta nova criatura passa a ser membro.

³⁰ Cristo é a verdadeira imagem de Deus e nós somos criados à sua imagem. Aqui aludimos esta realidade presente no pensamento de dois pensadores, respectivamente: “Alegremo-nos e demos graças porque não só nos tornamos cristãos, mas Cristo” (Agostinho, *Tractus Ioannem* 21,8). “A Igreja está grávida e com dores de parto, até que Cristo se forme e nasça em nós, para que cada um dos santos, pela participação em Cristo, se torne Cristo” (Metódio de Filipos, *Syposion* 8,8)

³¹ Maxime Tarêev foi professor de teologia moral na Academia de Moscou. Sua cristologia é centrada sobre a dupla kênose em Cristo na qual ele ressalta o nascimento do ser humano em Deus, pela filiação divina. O sistema teológico por ele elaborado foi considerado dos mais originais e pessoais.

história pela magia do poder divino. É o Homem em Cristo que rejeita esta tentação e sua resposta humana coincide com a resposta divina. É a unidade da consciência teândrica, pela fé, que o Deus-Homem oferece a todos pela sua vitória. Todo fiel deve reproduzir a mesma vitória em si mesmo e encontrar assim a obediência filial ao Pai (CPR, p. 133).

A doutrina do Deus-Homem revela-nos que em Cristo o ser humano encontra a forma filial para responder ao amor de Deus Pai. Segundo nosso autor, “em Cristo, é Deus que se une ao humano e a comunhão é máxima e *única*, pois o lugar da comunhão é o Verbo” (Ort, p. 71).

3.2.1 O mistério do ser pessoa

Evdokimov faz a distinção entre os termos *prósopon* e *hypóstasis*. O primeiro, diz respeito ao aspecto psicológico do ser voltado a seu mundo interior e à consciência de si, ao passo que, o segundo termo, refere-se ao aspecto espiritual do ser aberto e transcendente a seu próprio mundo em direção a Deus. “É a posição teândrica da pessoa humana condicionada por sua deiformidade inicial e acabada em Cristo. A *hypóstasis* é o ultrapassamento de si mesmo em direção a Deus” (VOTM, p. 81), pois é n’Ele que, como dizia Paulo aos atenienses, nós vivemos, nos movemos e existimos (cf. At 17,28). A pessoa, nesta profundidade, ultrapassando-se, descobre que o seu eu mais íntimo, o *selbst*, não lhe pertence. Em um artigo dedicado ao mistério da pessoa, Evdokimov, recorrendo não só aos aportes filosóficos e teológicos, mas também à psicologia diz que,

o indivíduo está centrado sobre sua alma e sobre o eu biológico e psíquico. A pessoa está centrada sobre o espírito e sobre o eu infinitamente mais profundo que o eu empírico. Esse eu, segundo Jung, é misterioso e escapa a toda definição. Ele é inacessível a toda psicologia que não ultrapassa a psique, que não desemboca sobre a pneumatologia³².

No entanto, “no estado natural, o *prósopon* confunde-se com o indivíduo, ele é apenas mera potencialidade da pessoa e postula sua passagem do *prósopon* à *hypóstasis*” (VOTM, p. 82). Desta forma, afirma nosso autor,

³² EVDOKIMOV, Paul. “Mystère de la personne humaine”. *Contacts*, Paris, v. 21, p. 272-289, 1969, p. 279.

Todo ser humano possui um rudimento de pessoa, um centro imanente de integração e de consciência de si, é o *prósopon* como dado universal de uma substância razoável. [...] A evolução do *prósopon* em *hypóstasis* é a passagem de ser natural a ser crístico, verbificado, deificado: “Já não sou eu que vivo, mas é o Cristo que vive em mim” (VOTM, p. 81).

O indivíduo significa o indivisível, um átomo. Ele é engendrado pelo processo biológico, nasce e morre. Pertence à categoria natural biológica. Ao passo que a pessoa está centrada sobre o eu espiritual que é mais profundo que o eu empírico e biológico do indivíduo (cf. VOTM, p. 80). Segundo Evdokimov, o indivíduo é seu fim para ele mesmo e se fecha nisso, enquanto que a pessoa tem fins que a ultrapassam. É a chamada que nos faz Jesus no Evangelho. Ele diz que quem quiser salvar a sua vida (conservar sua individualidade) perdê-la-á, mas o que perder sua vida (sair da individualidade) “por causa de mim”, encontrá-la-á (no sentido de pessoa) (Mt 16,25)³³.

A pessoa, segundo Evdokimov, em sentido absoluto, só existe em Deus, pois ela, e não a natureza, é a causa de seu modo de ser, “à imagem” (cf. MSM, p. 52). A natureza em si não concede existência única. Ela propicia ao ser humano aquilo que é geral, não o que é particular. A pessoa salvaguarda a unicidade e a particularidade absolutas. A experiência de ser pessoa ultrapassa o indivíduo e, ultrapassando-o, garante algo que podemos chamar de individualidade autêntica. Trata-se da individualidade que é meio para o ser pessoa e não individualismo do encerrar-se em si.

3.3 A deificação do ser humano na perspectiva de Paul Evdokimov

Evdokimov explicita a experiência da vida cristã, numa dimensão existencial da fé, como sendo também uma experiência mística, consciente da dinamização pneumatológico-cristológica do amor divino. Nesta experiência, o ser humano “torna-se segundo a graça o que Deus é segundo a natureza” (CDTO, p. 97). O processo de deificação, para Evdokimov, consiste na pneumatização do ser humano pelas energias divinas.

A “*theōsis*”, estado deificado do ser humano, sua penetração pelas energias divinas, exprime o ideal religioso do Oriente. A antropologia oriental é a

³³ Ibid., p. 278.

ontologia da deificação, iluminação progressiva do ser cósmico e do homem (CDTO, p. 130; SAD, p. 46).

A antropologia ortodoxa não é moral, mas *ontológica*, afirma nosso autor. “Ela é a *ontologia da deificação*” (MSM, p. 86). Ela não está articulada sobre a conquista desse mundo, mas sobre o “arrebatamento do Reino de Deus”, transformação interior do mundo em Reino, sua iluminação progressiva pelas energias divinas (cf. Ort, p. 94; MSM, p. 94). Por isso, segundo o teólogo russo, a vida cristã comporta “crer, unir-se, conhecer e metamorfosear-se em imagem e em semelhança de Deus” (CDTO, p. 129). Esta dinâmica da vida místico-cristã, em processo de deificação, desenvolve-se no itinerário sacramental (aspecto que desenvolveremos no próximo capítulo, [2]). Aqui, apenas ressaltamos que o ingressar no processo da deificação é encontrar-se pessoal e interiormente com Cristo, pelo Espírito, segundo a iniciativa divina:

A economia do Filho e a economia do Espírito convergem em direção ao Pai, fonte da unidade trinitária e da vida espiritual dos homens. [...] A alma, tornada pela graça pneumatófora, é *cristificada*, e é o $\gamma\alpha\mu\omega\varsigma$ místico e adoção deificante pelo Pai. [...] A *epiclese* da união mística é fundamental, é pelo fato de o homem ter-se tornado pneumatóforo que ele torna-se cristóforo (Ort, p. 111ss).

Segundo Evdokimov, é o Espírito quem nos conduz ao Pai, por meio de Jesus Cristo, tornando-nos membros do mesmo Corpo (cf. Ef 3,6). “À imagem do pão e do vinho, o ser humano, pela ação do Espírito, torna-se uma parcela da natureza deificada do Cristo” (SAD, p. 47). Assim, o ser humano é verdadeiramente cristificado, verbificado. Nossa autor explicita esta nova realidade humana usando o pensamento de Nicolas Cabasilas, o qual afirma que “o barro recebe a dignidade régia... transforma-se em substância de Rei” (SAD, p. 47).

A *imago Dei* é, para nosso autor, o princípio e o elemento constitutivo do ser humano, que se coloca como fundamento da antropologia. Ela remonta ao estado anterior ao drama da queda. O pecado atingiu justamente a *imago Dei*, daí a desagregação humana.

A *imago* é esse terceiro termo da afinidade, de conformidade, de correspondência que faz ver o homem em Deus, “a face de Deus exprimida em traços humanos” e o divino no homem, o homem deificado. Com isto chega-se a ponto que poder-se reverter o enunciado habitual, segundo o qual

a encarnação é condicionada pela queda, e dizer: inicialmente, “no começo”, no princípio mesmo, a criação do homem “à imagem” visava a encarnação-deificação, e então “da inspiração” (*in-spirare*) essencialmente *teândrica* (Ort, p. 79).

Por isso, todo o processo de deificação tem como base esta noção bíblica de que o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). E, seguindo a perspectiva patrística, este processo será também articulado, por Evdokimov, com a noção de filiação paulina na interpretação joanina: “o filho é aquele em quem Deus fez sua morada, é a ‘inabitação’ do divino” (Ort, p. 94).

3.3.1 O ser humano criado deiforme: Imagem e Semelhança de Deus

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*.

O tema da imagem (*eichōn*) tem uma longa história. É um termo fundamental da filosofia grega em Platão, nos estoicos e, mais tarde, nos neoplatônicos. Para Platão, o mundo sensível é imagem das ideias. A alma humana, para ele, está relacionada com Deus, embora nunca a chame de imagem de Deus. Isto se deu porque, para ele, o conceito de imagem é limitado ao mundo sensível, mas, igual aos pré-socráticos, ele também ensina que o fim da vida humana é assemelhar-se a Deus (*Teeteto* 176b).

Na Sagrada Escritura, tanto no Antigo Testamento (AT) como no Novo Testamento (NT), o tema da imagem e semelhança aparece definindo a constituição do ser humano e sua relação com o Criador. Percebe-se que no AT, principalmente no livro do Gênesis e na literatura sapiencial, o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é o eixo da antropologia bíblica. Ser à imagem e à semelhança de Deus comporta para o ser humano o poder de dominar a criação (Gn 1,26-28). Esta realidade de senhorio a serviço do Senhor pode ser contemplada também no Sl 8 e Eccl 17. Ser à imagem é então, governar o mundo à maneira de ser do seu Criador, “pois à imagem de Deus o homem foi feito” (Gn 9,6). O ser humano foi criado **para** Deus. É um filho de Deus. Nisto consiste o essencial da

identidade do ser humano bem como de sua dignidade. Ele é criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27; Sab 2,23).

No NT, sobretudo nas cartas de Paulo e também no evangelho de João, o tema é envolvido pelo conteúdo cristológico, o que enriquece a antropologia com novas dimensões. Para Paulo, “Cristo é a imagem do Deus invisível”, nele e por Ele todas as coisas foram feitas (cf. Cl 1,15-16). Neste texto percebe-se a importância do Cristo para o ser humano, bem como o fundamento de sua criação à imagem e semelhança do Criador. Para o Apóstolo, o ser humano é chamado a realizar-se no estado de Homem Perfeito, à medida da estatura da plenitude de Cristo (Ef 4,13) para não ser mais como criança (Ef 4,14).

O tema do Cristo imagem de Deus só se encontra explicitamente nas epístolas de Paulo, embora a ideia já esteja presente no evangelho de João. Entre o Filho unigênito que revela seu Pai e o Deus invisível (cf. Jo 1,18), a união é tal (cf. Jo 5,19; 7,16; 8,28-29; 12,49) que ela supõe uma relação mais forte que de uma simples delegação. A missão do Cristo ultrapassa a dos profetas. Ela supõe que Cristo seja um reflexo da glória de Deus (cf. Jo 17, 5,24). “Quem me viu, viu o Pai” (Jo 14,9). A articulação desta noção de filiação paulina e joanina, desenvolvida pelos Padres, é a fonte que alimentou o pensamento de Evdokimov sobre o processo de deificação do ser humano. Em Cristo “os filhos no Filho” são realmente os filhos do Pai, “semelhantes ao Filho” (cf. CDTO, p. 36).

Segundo nosso autor, os Padres refletem também sobre a relação do tema da imagem em Paulo com o mesmo tema em Gênesis. Irineu, Clemente, Orígenes, Atanásio e Gregório de Nissa, entre outros, afirmam que o Cristo representa a imagem de Deus e, o ser humano, a imagem do Cristo. Sendo o Primogênito de toda criação é imagem de Deus (Cl 1,15). O ser humano é feito à imagem de 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).

Em Alexandria, na linha de Filon, desenvolveu-se uma antropologia em que a imagem de Deus nada tem a ver com o corpo. Segundo Clemente, a verdadeira humanidade do homem, enquanto imagem do Logos não encarnado (*asarkos*), isto é, sem carne, situa-se na parte nobre do ser humano, em sua alma espiritual (*logikos*), em seu espírito (*nous*). Para Orígenes, Gn 1,26 refere-se à criação do homem original, verdadeiro, que se deve voltar a ser. Já para Atanásio, o homem é imagem do Logos enquanto ser racional (*logikos*) (DCrT, p.151).

Clemente e Orígenes consideram que a imagem foi recebida no momento da criação como germe de divinização, portanto, a divinização, seria o fim último da imagem (DPAC , p. 707). Clemente afirma que “o homem é semelhante a Deus porque Deus é semelhante ao homem” (PG 9, 293)³⁴. Basílio de Cesareia 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 criação³⁵. 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 ela³⁶. Nisto reside a abertura transcendental do ser 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).

A imagem consiste em se ter a plenitude de todos os bens e não em ser igual ao Criador. Permanece a separação e a diferença entre Deus e o ser humano³⁷: Ele possui seu ser eternamente, nós possuímos o nosso pela criação. Por isso, em nossa condição humana, carregamos traços de nosso Criador. “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila” (2Cor 4,7).

O tema da imagem e semelhança possui uma riqueza imensa³⁸. Embora os Padres contemplam o seu conteúdo na diversidade, nosso autor afirma que eles são unâimes em

³⁴ Evdokimov é quem nos ofereceu esta referência em suas obras: AI, p. 51 e CPR, p. 184-185.

³⁵ 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.

³⁶ Na concepção do teólogo ortodoxo, Panayotis Nellas, os Padres consideram o homem como o verdadeiro governador e senhor do universo. “Eles compreendem esta soberania como uma forma do êxtase de sua identidade real. Assim, para uma visão de fé, nenhum progresso, nenhuma aquisição tecnológica nada tem de surpreendente. Descobrindo os segredos do mundo e o organizando, o homem cumpre de alguma forma sua vocação se, pelo menos desta organização do mundo move-se em direção à humanização” (*Le vivant divinisé: anthropologie des Pères de l’Église*. Paris: Cerf, 1989. p. 20).

³⁷ Sobre a diferença entre o Criador e a criatura, ver nota 70 do capítulo 1, p. 46.

³⁸ Não só na patrística, mas também na contemporaneidade, o tema da imagem provoca muitas reflexões. Para ilustrar essa verdade, citamos a contribuição de Wolfhart Pannenberg, teólogo luterano

proclamar que a imagem é o princípio constitutivo do ser humano e não mera ideia reguladora ou instrumental (cf. MSM, p. 66; Ort, 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 escatológico³⁹, 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.

“ser à imagem” tem em si o carismatismo inicial, a imagem comporta a presença indestrutível da graça inerente à natureza humana, implicada no ato mesmo da criação. “O sopro da divindade invisível” insuflado na alma, a predispõe para a participação no Ser divino. [...] *a imagem predestina o homem à theōsis* (Ort, p. 80).

A encarnação e a *theōsis* são, para Evdokimov, complementares. Elas nos mostram que na origem a razão do ser, seu carismatismo inicial, corresponde ao querer divino de se reencontrar no ser humano (cf. VOTM, p. 73). “Deus encarna-se em seu ícone vivo: o homem é a face humana de Deus” (Ort, p. 79). Em sua essência, o ser humano está marcado pela efígie divina, a *imago Dei*. O ser humano foi criado à imagem de Deus em vista da Encarnação, pois esta é o último grau de comunhão entre Deus e o ser humano.

O fato de ser criado segundo a raça divina abre-se sobre a tarefa para cumprir: tornar-se efetivamente santo, perfeito, deus segundo a graça, participando das condições da vida divina: imortal e íntegro, “casto”. A *imagem*, fundamento *objetivo*, pela estrutura dinâmica, chama à *semelhança subjetiva*, pessoal (Ort, p. 84).

alemão. Ele afirma que a *imago Dei* desempenha a função de mostrar o caráter inacabado da humanidade do homem. O ser humano é como um ser dotado de uma abertura ao mundo. Essa abertura, segundo Pannenberg, é o que constitui o ser humano como imagem. Ela é ao mesmo tempo, o fim e o ponto de partida da realização humana. Para este teólogo, a realização da imagem e semelhança de Deus no ser humano é, por um lado, processo como resposta ao projeto de Deus e, por outro lado, é dom, é graça oferecida por Deus ao ser humano. Cf. PANNENBERG, W. Apertura al mundo e imagen de Dios. In: _____. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sigueme, 1991. p. 53-98.

³⁹ Em Evdokimov a perspectiva escatológica é condutora de suas reflexões como dimensão existencial e inerente à história. É o que permite apreender, misticamente, o princípio e o fim num dinamismo no presente: viver as condições de paraíso e de Reino de Deus no já da existência humana, ainda que ainda não realizado plenamente. Nossa teólogo vê o presente lançando seu olhar ao início na perspectiva do fim. Para ele, “a santidade da nova criatura transcende as rupturas do tempo histórico rumo ao advento das condições do Reino, já na vida terrestre” (AI, p. 60). E é na liturgia que se dá esse dinamismo, visto que o tempo litúrgico, na concepção de Evdokimov, é já a eternidade.

O pensamento religioso ortodoxo configura-se na máxima ênfase da imagem de Deus no ser humano. Este se torna a “teologia viva” e, por ser o ícone de Deus, pode encontrá-lo olhando dentro de seu coração, voltando-se para si mesmo: “Pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17,21). E se Deus está em mim, ele está também no outro, no meu irmão, que também foi criado à imagem de Deus. Por isso, Evdokimov, reportando-se a Clemente de Alexandria, afirma que quando vemos nosso irmão, vemos a Deus (*Stromata*, 1, 19, 94,5). Neste mesmo sentido, ensinou Evágrio ao afirmar que depois de Deus, devemos considerar cada ser humano como o próprio Deus (PG 79, 1193c)⁴⁰. Conforme afirma nosso autor, “o ser humano é o melhor ícone de Deus” (Ort, p. 218).

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 permanece o mesmo do ato criador: participar, na comunhão, da vida divina. 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” (MSM, p. 84). A verdade do ser humano é anterior à sua duplicidade⁴¹ e, desde que ele foi enxertado em Cristo, é sua verdade inicial que é determinante em seu destino. Portanto, a queda em nada modificou o projeto inicial da encarnação (cf. MSM, p. 136).

Segundo nosso autor, com a queda a imagem é reduzida ao “silêncio ontológico”. Ela não é perdida, nem destruída, mas permanece inoperante. Necessita de ser restabelecida. Por isso “Cristo *re-toma* o que foi desviado e interrompido pela queda” (Ort, p. 83). A queda faz do ser humano um ser enfermo, patológico.

A patologia postula e apela ao ato terapêutico capaz de descer até a raiz da perversão e de operar a cura da natureza pela reconstituição de sua estrutura adâmica. A *katharsis ética*, purificação das paixões e dos desejos, culmina na *katharsis ontológica*: a metanoia, mudança completa de toda economia do ser humano. Trata-se, portanto, do restabelecimento da forma primeira, da restauração arquetípica da *imago Dei* (Ort, p. 78).

⁴⁰ Evdokimov é quem nos ofereceu esta referência em sua obra SAD, p. 53.

⁴¹ Encontramos uma reflexão muito interessante a respeito do drama da queda que vale a pena evocar aqui. Segundo o teólogo José María Castillo, o mito adâmico em Gn 3 explicita que o ser humano não é só a humanidade paradisíaca, mas que, com a queda, ele é também uma humanidade contaminada de desumanização (cf. CASTILLO, José María. *La humanización de Dios: ensayo de cristología*. Madrid: Trotta, 2009. p. 196).

“Após a Encarnação, a graça atualiza a deiformidade virtual” (CDTO, p. 36). O germe “ter sido criado à imagem”, segundo Evdokimov, conduz ao desabrochar-se, ao “existir à imagem” (cf. MSM, p. 74; Ort, p. 84). Nosso autor nos adverte de que é necessário estar atento à visão dos Padres de que a deificação do ser humano está em função da humanização de Deus (cf. SAD, p. 103): “o ser humano é a face humana de Deus” (PG 44, 446bc)⁴². E de que este processo de humanização de Deus e deificação do ser humano, encontra-se imergido no mistério da liberdade.

3.3.2 O mistério da liberdade humana

Segundo a concepção antropológica do Oriente, parte-se de Deus para compreender quem é o ser humano. Este, por sua vez, torna-se o *locus* teológico por ser imagem de Deus. E, a liberdade humana deve ser compreendida a partir desta convicção bíblico-teológica.

Deus criou o ser humano livre porque o chama à deificação, a uma condição divino-humana na qual sua humanidade transfigurada encontrará a plenitude. Contudo, esta chamada exige também uma resposta livre. Evdokimov insiste em suas obras que, “Deus não dá ordens, ele faz convites: ‘Escuta Israel’.... ‘Se quiseres ser perfeito...’” (NE, p. 51; CDTO, p. 32). O ser humano, assim como Deus, é uma existência pessoal. O amor de Deus é o espaço de liberdade humana. A deificação não é de forma alguma uma violência, mas o reencontro de dois eros, o eros descendente de Deus e o eros ascendente do ser humano: “o Espírito não engendra nenhuma vontade que lhe resista. Ele só deifica aquele que o quer” (CPR, p. 26).

“Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo” (Ap 3,20). Deus bate à porta na expectativa de que o ser humano a abra, pois Deus não a arromba. A graça de Deus convida a todos, mas não constrange ninguém. Conforme nos recorda Evdokimov, “Deus pode tudo, exceto obrigar o homem a amá-lo” (Ort, p. 60). Neste sentido, ele recorda também as palavras de João Crisóstomo: “Deus jamais arranca alguém para Si à força ou por violência. Ele quer que todos sejam salvos, mas não força a ninguém ser salvo” (PG 51, 144).

⁴² Evdokimov nos oferece esta citação de Gregório de Nissa em sua obra SAD, p. 103.

Segundo Evdokimov, a liberdade humana e a graça⁴³ se fecundam mutuamente num sinergismo perfeito (cf. MSM, p. 101). Por isso, as obras, na espiritualidade oriental, designam a energia teândrica, isto é, o agir humano dentro do agir divino. A Igreja Ortodoxa rejeita qualquer doutrina que possa vir a infringir a liberdade humana. Para descrever a relação entre a graça divina e o livre arbítrio humano, a ortodoxia usa o termo cooperação ou sinergia (*synergeia*) no sentido em que ele é usado por Paulo: "...nós somos cooperadores (*synergoi*) de Deus" (1Cor 3,9).

O ser humano, criado à imagem de Deus, está condicionado por uma relação única e singular com Deus, o que o faz pessoa, *hypóstasis*. O ser humano, porém, pode rejeitar esse caminho e tornar-se “dessemelhante”, permanecendo indivíduo⁴⁴, sem chegar a assumir-se como pessoa. Para Evdokimov, todas as antropologias colocam em seu centro a liberdade, o superior, a aspiração ao totalmente outro (cf. MSM, p. 57; CDTO, p. 32). Por isso, a cultura ganha um sentido positivo uma vez enraizada numa antropologia teológica, já que é o ser humano que predestina a cultura ao seu cumprimento autêntico (cf. AI, p. 55).

Evdokimov, para elucidar melhor o tema da liberdade recorre a Dostoievsky que a relaciona constantemente em suas obras com a verdade. Só há uma forma de viver a liberdade sem cair na heteronomia ou na autonomia. Trata-se de exercer a liberdade a partir de dentro, em meio ao amor. O ser humano só é capaz de ser livre amando. A liberdade não consiste em escolher uma coisa e outra, mas na realização da pessoa, na construção de sua plenitude. O egoísmo não é um objeto possível da liberdade, mas sim o resultado do abandono da liberdade pela facilidade. Partindo da concepção de Dostoievsky, Evdokimov apresenta as três tentações de Jesus, no deserto, como sendo as três formas de escravidão:

Pelo milagre, pelo mistério, pelo poder totalitário de autoridade. Ao contrário, satanás as apresenta como as três soluções infalíveis da existência humana: transformar as pedras em pão é resolver o problema econômico; jogar-se do telhado do Templo é triunfar ‘milagrosamente’ das leis da natureza e da necessidade de resolver o problema da ciência, da técnica e do conhecimento. Enfim, reunir todas as nações sob o sinal da paz pelo poder da espada é resolver o problema político (CPR, p. 96).

⁴³ Evdokimov cita algumas vezes o pensamento de Máximo, o Confessor, que afirma que o ser humano tem duas asas que o conduz ao céu: a graça e a liberdade (cf. CDTO, p. 36; CPR, p. 26; SA, p. 86).

⁴⁴ Não que o ser humano não seja um indivíduo, mas aqui fazemos alusão ao que foi desenvolvido no item 3.2.1, deste capítulo, no que concerne ao mistério do ser pessoa, desenvolvido por Paul Evdokimov.

Segundo Evdokimov, o mal e o sofrimento estão ligados ao mistério da liberdade humana. Deus cria o ser humano e o deixa livre e, assim, o próprio Criador limita sua liberdade divina, ou seja, no ato criador há uma *kenosis* divina que conduz à cruz. Deus não responde ao problema do mal e do sofrimento, ele se coloca no lugar do sofredor. É o louco amor de Deus pelo ser humano que leva Deus a sofrer com quem sofre.

A onipotência do *manikós Eros*, do louco amor de Deus, não destrói simplesmente o mal e a morte, mas os assume: ‘pela morte venceu a morte’. Sua luz brota da Verdade crucificada e ressuscitada (SAD, p. 34).

Deus espera o amor do ser humano, seu *fiat* livre, e é nesse sentido que o autor russo, com o qual trabalhamos, insistentemente reporta-se ao Cordeiro imolado desde a criação do mundo (Ap 13,8). Esta imolação revela, para o cristão, o respeito do Criador pela liberdade criada até o fim, até a cruz. Ao ser humano cabe, então, o viver na liberdade a partir da experiência vivida com o Criador e doador desta liberdade. Isso requer humildade e esta,

é a maior força porque desloca o eixo da vida do homem em Deus. Já não é o universo que o homem faz girar em torno de seu *ego*, mas é ele que se situa no centro sagrado da proximidade de Deus e encontra-se, assim, exatamente em seu lugar (MSM, p. 103).

4 À guisa de conclusão

Diante do exposto sobre a perspectiva cristológica da patrística grega e da cristologia na Rússia, percebemos que a grandeza e a jovialidade do pensamento de Evdokimov consistem em que ele articula a herança do pensamento patrístico, de forma criativa, com as intuições da filosofia religiosa russa.

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’” (Ort, 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. Desde o Concílio de Niceia, vimos que as bases, os fundamentos da *theōsis* vão sendo colocados.

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. Os problemas que estes pensadores se colocam não são teóricos, mas altamente práticos: toda uma proposta de vida nasce desta visão completa sobre a existência. A vida constrói-se à luz dos dogmas.

A cristologia nutrida pelo pensamento russo é antes de tudo social. Este pensamento busca aplicar a verdade divina à vida humana, vendo a sociedade como uma comunidade à imagem do Mistério trinitário. É um pensamento centrado no ser humano e em seu destino histórico. A cristologia leva-nos a ver no cristianismo a única religião em que o ser humano não é absorvido pelo divino, mas plenificado humanamente em sua relação deificante com o divino, pela ação do Espírito. A distinção entre a filosofia religiosa e a teologia encontra-se nos métodos que cada uma aborda e no ponto de partida que utilizam para elaborarem sua reflexão. Contudo, no caso da Rússia, ambas falam da mesma realidade: a relação divina com o humano, âncora da história, no mundo.

Deus, humanizado em Jesus, participa da vida das pessoas, concretamente, num convívio cheio de solidariedade e partilha, possibilitando assim que estas pessoas se humanizem, humanizando o mundo, para que nele o Reino aconteça. Pois, como nos recorda a *Sacrosanctum Concilium* n. 5, no Verbo de Deus feito carne, 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. O modo de viver do cristão passa, necessariamente, pela dinâmica da vida do Cristo. Em que sentido somos inseridos nesta vida?

É pela incorporação que acontece na vida sacramental e espiritual. É neste âmbito que, sob a ação do Espírito, entramos na dinâmica do Caminho, que é o próprio Jesus Cristo. Assim, temos a possibilidade de nos conformar a Ele e, desta forma, humanizarmo-nos. Entre a humanização e a divinização não há mudança de rota e sim uma nova qualidade de vida em nós. A graça com que amamos é a vida de Deus em nós. Pela força da criação em Cristo, a única vocação humana é a humanização aberta à vida divina.

Portanto, movidos pelo Espírito de Jesus, entraremos na dinâmica da vida de Deus, que se humaniza por amor. Este processo não é algo abstrato. Ele acontece na vida do cristão a partir de seu ingresso no Corpo de Cristo, a Igreja, e se desenvolve na medida em que cada cristão acolhe a presença de Deus e, juntos, vivemos a dinâmica do reinado de Deus. Nos menores gestos feitos aos outros estaremos prestando um serviço a Jesus: “cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25, 40). Ou seja, cada vez que formos mais humanos e colaborarmos com a humanização dos outros, aí acontece o Reino, a manifestação da glória de Deus. 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-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. Portanto, é em Cristo e por Cristo, que o ser humano é deificado e participa da vida divina.

Jesus afirma que Ele é o “Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6). A forma de Jesus ensinar o caminho para Deus foi vivendo a dinâmica de tal caminho, que implica no descentrar-se em relação ao Pai: “vim para fazer a vontade do Pai” (Jo 4,34; 6,38), na obediência filial e, em relação ao Reino, a nós: “eu dou livremente a minha vida...” (Jo 10,18). Ele é descentrado pelo Espírito no serviço que presta à humanidade. O ser filial de Jesus é exemplo e sacramento do nosso tornar-nos filhos, pelo Espírito. Na espiritualidade ortodoxa essa filiação remonta ao ministério carismático do *staretz*⁴⁵, que, segundo Evdokimov, é o pai espiritual chamado a gerar um filho livre e adulto para Deus, cuja maturidade coincide com a cristificação do ser humano.

⁴⁵ *Staretz* refere-se à paternidade espiritual exercida por alguém guiado pelo Espírito Santo. Na tradição oriental, a condição essencial para tornar-se “pai espiritual”, afirma Evdokimov, é a de se tornar primeiramente *pneumatikos*. Conforme afirma São Simeão, o Novo teólogo, “para doar o Espírito Santo é preciso tê-lo”, pois “aquele que não está ainda engendrado, não é capaz de engendrar seus filhos espirituais”. Por isso, um “pai espiritual” não é um mestre que ensina, mas aquele que “engendra” à imagem do Pai celeste, um filho adulto e livre de todo laço e autoridade puramente humanos. É um “sacramento de filiação” no qual o pai não “dirige”, mas dá o exemplo (cf. CDTO, p. 77-81; SAD, p. 77-84; NE, p. 83 e 148ss).

Na afirmação da Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, em seu número 22, encontramos a afirmação de que o ser humano encontra o esclarecimento de seu mistério na Pessoa de Jesus Cristo. É Ele quem, pela encarnação, revela o que é o ser humano. Em Jesus abre-se um novo caminho no qual nossa vocação última é explicitamente uma só, a divina, i.e., nossa humanização, uns com os outros, no mundo, à luz de uma fé adulta, como apregoava Evdokimov. Em que sentido ser testemunha desta fé e onde se pode dar o processo da transformação do ser humano incorporado a Cristo? Em que consiste a vida nova, o ser nova criatura? É o que veremos a seguir, no capítulo terceiro.

CAPÍTULO 3

A VIDA NOVA: PROCESSO DE DEIFICAÇÃO DO SER HUMANO, NO ESPÍRITO SANTO

1 A vida nova, nova criatura em Cristo, no Espírito Santo

Conforme vimos no capítulo anterior, Cristo é o lugar da humanização de Deus e da deificação do ser humano. Cabe-nos agora perscrutar o lugar no qual o ser humano inicia seu processo de deificação, a vida nova. Cristo, após sua vida terrena, afirmou que continuaria conosco (cf. Mt 25,16), que enviaria o Espírito da Verdade, o qual nos faria compreender todas as coisas que ele ensinou e viveu (cf. Jo 14,26). Em que lugar intuímos a presença viva do Cristo e em que sentido participamos de sua vida? Que meios têm os cristãos para acolher e testemunhar a relação com Deus? Esta relação acontece somente na Igreja? De que forma os não cristãos acolhem o convite do Senhor para a comunhão?

A vida nova supõe uma transformação do ser humano. Ela requer uma metamorfose, como gostava de repetir Evdokimov, um segundo nascimento. Este, por sua vez, passa, necessariamente, pela *metanoia* evangélica. É o ser nova criatura¹. Que consequências têm a vida sacramental na deificação do ser humano e na construção de uma sociedade mais humana, solidária e fraterna? A resposta a estas questões constitui o escopo deste capítulo. Apresentaremos a Igreja, Corpo de Cristo, como lugar da transfiguração do ser humano. Falaremos da vida sacramental como meio desta transformação, sobretudo os sacramentos da iniciação cristã e, em seguida, a vida espiritual, que é o viver do ser humano, nova criatura, em Cristo, no Espírito, conforme o desejo do Pai.

A Igreja aparece como *locus vivendi* da transfiguração do ser humano, pela vida sacramental e litúrgica (cf. CDTO, p. 130). Não nos deteremos em todos os sacramentos da

¹ No *corpus evdokimoviano* encontramos, com frequência, os termos metamorfose do ser humano, *metanoia* (tanto no sentido de arrependimento, que é bíblico, como no sentido de conversão, interpretação comum entre os teólogos contemporâneos, dos quais Evdokimov é um dos representantes) e o ser nova criatura. Tais termos referem-se ao sinergismo teândrico em que há a atuação da graça de Deus e da liberdade do ser humano, sem que uma suprima a outra. Ou no dizer da definição calcedoniana: sem confusão, nem separação, sem mudança, nem divisão.

Igreja, mas somente naqueles da iniciação, pois são eles que nosso autor relaciona com as três fases da vida mística. À purificação, primeira fase, corresponde o Batismo; à iluminação, a Unção crismal e, à união perfeita, fim último da ascese mística, a Eucaristia. Nestas fases realizam-se a adoção divina (cf. Ef 1,5) e o tornar-nos deuses e filhos do Altíssimo (Sl 82,6). É o processo de deificação do ser humano, a nova criatura, no Espírito.

1.1 A vida eclesial: lugar da transformação do ser humano

A Igreja “é o Corpo do Cristo. Ela é o Pentecostes continuado sobre a terra, ela é a figura da Trindade, da Igreja absoluta das três Pessoas divinas” (Ort, p. 123). O mistério da Igreja realiza, pela fé, a visão do invisível (cf. Hb 11,1). É possível ver a organização da Igreja na assembleia de seus fiéis, mas cremos no invisível, na atuação constante de Deus. Desde que o Verbo se encarnou, o teandrismo é uma realidade que perpassa a vida do ser humano em sua comunhão com o divino. No entanto, distingue-se o visível (toda realidade da assembleia terrestre) do invisível (realidade celeste), sem confundi-los, nem separá-los, mas vendo-os contidos num único e mesmo organismo de vida: a Igreja². Para Evdokimov, a Igreja é, ao mesmo tempo, fundada sobre a Eucaristia e sobre o Pentecostes (cf. ESTO, p. 87)³.

Paul Evdokimov segue a reflexão eclesiológica de Boulgakov quanto à origem, natureza e meta histórica da Igreja. Para estes teólogos russos, a Igreja está presente, em potência, desde a criação do mundo, como o princípio e o fim da economia criadora de Deus. Eles reportam-se aos textos do Apocalipse (13,8) e da Primeira Epístola de Pedro (1,19) porque falam do “Cordeiro imolado desde a fundação do mundo”, para justificar tal concepção sobre a Igreja (cf. Ort, p. 124). Os Padres da Igreja veem a essência da vida eclesial expressa na comunhão entre Deus e o ser humano: Deus passeava no jardim à brisa

² Como afirma Khomiakov, a Igreja visibiliza também “o Espírito de Deus e a graça dos sacramentos vivos na sociedade dos cristãos” (Ort, p. 127). Para ele, ser cristão é estar na Igreja e caminhar em direção à Trindade. Codina cita Boulgakov, quando este afirma que a “essência da Igreja é a vida divina que se manifesta na vida das criaturas. É a divinização da criatura pela força da encarnação e de Pentecostes” (CODINA, Víctor. *Los caminos del oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*. Santander: Sal Terrae, 1997. p. 103).

³ Neste sentido, nosso autor segue Atanásio, o qual afirma que “Deus se fez *sarcóforo* (portador da carne) para que o homem pudesse se tornar *pneumatóforo* (portador do Espírito)” (PG 26, 996 c) (cf. Ort, p. 146). Os parênteses são acréscimo nosso.

do dia para conversar com o homem e a mulher (cf. Gn 3,8). Assim, a Igreja é o lugar no qual se dá processo da deificação humana (cf. AI, p. 117).

Nosso teólogo entrelaça sua eclesiologia eucarística com o feminino-espiritual, a mariologia e a pneumatologia. Com isso, ele evita uma eclesiologia institucionalizada, centrada no ministério petrino, bem como um cristomonismo eclesial. É necessário que haja também o carisma, o Espírito. Sua eclesiologia é equilibrada, porque trinitária (cristológico-pneumatológica), que assume também uma dimensão mariológica e cósmica.

1.1.1 Dimensão trinitária

A eclesiologia ortodoxa fundamenta-se no dogma da Trindade⁴. Ao mistério da Trindade corresponde o mistério da Igreja: amor mútuo, unidade no múltiplo. O mistério da descida da Santíssima Trindade correlaciona-se com o mistério da subida do ser humano em direção à Trindade, pela consubstancialidade na realidade teândrica, divino-humana, que é a Igreja⁵.

Os orientais partem das Pessoas da Trindade para falar de sua natureza. Esta dinâmica é aplicada na eclesiologia oriental no que diz respeito ao modo como os ortodoxos veem as Igrejas locais para explicitar a comunhão universal (cf. Ort, p. 29). A Igreja é um evento de comunhão por ser imagem da Trindade⁶. Ela é convidada a viver o movimento circular da vida divina, que *parte* do Pai, fonte, princípio da existência, da unidade e da circumcessão divinas, *manifesta-se e fala* no Filho, pelo *dynamismo* do Espírito Santo para retornar ao Pai (cf. Ort, p. 139). A realidade que a Igreja comporta em si, supõe uma transformação social profunda. Ao contemplar largamente o ícone da Trindade de Andrey

⁴ CLÉMENT, Olivier. *La Iglesia Ortodoxa*. Madrid: Publicações Claretianas, 1990. p. 94.

⁵ O teólogo ortodoxo Olivier Clément apresenta esta realidade da Igreja como extensão do dogma de Calcedônia. Nesta perspectiva, a Igreja aparece então como lugar em que o Espírito Santo (Pentecostes) manifesta constantemente a presença do Cristo glorificado (Ascensão). É, portanto, um movimento perpétuo que une o céu e a terra por meio dos sacramentos. Cf. CLÉMENT, *La Iglesia Ortodoxa*, 1990, p. 91.

⁶ Há uma obra de um teólogo ocidental, Bruno Forte, inspirada nesta visão do Oriente no que se refere à Igreja. FORTE, Bruno. *A Igreja: ícone da Trindade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

Roublev⁷, nosso autor deduz uma consequência ecumênica: para ele o papa preside, no amor, a Igreja universal, seguindo o modelo do Pai, na Trindade.

É o carisma particular da autoridade de honra cuja finalidade é assegurar a unidade de todas as Igrejas, carisma de amor à imagem da Paternidade celeste. Antes da separação, a Igreja de Roma gozava deste carisma e o Papa era o pai à imagem do Pai celestial. Por isso mesmo era despojado de todo poder jurisdicional sobre as outras Igrejas. Esta é a fé da Igreja ortodoxa, esta é a fé dos Padres (ESTO, p. 109).

1.1.1.1 Dimensão cristológica

A palavra “Igreja”, concebida na eclesiologia eucarística, refere-se ao povo de Deus chamado a reunir-se no Corpo de Cristo. A Igreja existe em Cristo. Ele é a cabeça e nós somos seus membros (cf. 1Cor 12,12-27). É Cristo quem confere à Igreja sua unidade e estrutura⁸. Pela *anamnese* recorda-se sua fundação histórica fundamentada na vida de Jesus e agora continuada pela vida dos cristãos. Ela é Corpo de Cristo sobre o qual o Espírito de plenitude não cessa de estar presente. Em seu mistério, a Igreja irrompe no mundo, na história, mas sua gênese encontra-se escondida na eternidade.

Tanto quanto o “Cordeiro imolado desde a fundação do mundo”, fora do tempo, *entra* na história e imola-se “sob Pôncio Pilatos” e “em Jerusalém”, situando-se exatamente no tempo e no espaço, da mesma forma a Igreja, “escondida desde toda eternidade”, em Deus, pré-iniciada no paraíso, prefigurada em Israel, desce do céu nas línguas de fogo, *entra* na história de Jerusalém, é o dia de Pentecostes (Ort, p. 125).

O mistério do Cordeiro dá origem ao ato da criação como comunhão santa. Neste mistério vemos a cristologia e a eclesiologia numa relação intrínseca (cf. AI, p. 117). O Verbo encarnado conjuga o divino e o humano, hipostaticamente. “Pela extensão da encarnação, o Cristo: Deus-Homem torna-se Cristo: Deus-Humanidade”, isto é a Igreja (Ort, p. 143).

⁷ Andrey Roublev, monge russo que nasceu por volta de 1365 e morreu por volta de 1430, foi testemunha de um acontecimento importante na história do seu povo: a libertação do povo russo do domínio dos tártaros. Fiel à tradição, “escreveu” o ícone da Trindade após uma longa contemplação do mistério trinitário.

⁸ Evdokimov recorda Agostinho o qual afirma que a Igreja é “o Cristo total em sua cabeça e em seu corpo” (PL 35, 1622). E João Crisóstomo que diz que “entre o corpo e a cabeça não há lugar para nenhum intervalo, pois o menor intervalo nos faria morrer” (PG 61, 72) (cf. Ort, p. 143).

Evdokimov cita Máximo, o Confessor, para afirmar que a Igreja aparece como o centro do universo a serviço da comunhão entre Deus e o ser humano. Isso porque ela “reúne, por meio do amor, a natureza criada à natureza inciada, fazendo-as aparecer na unidade, pela aquisição da graça” (AI, p. 118).

A partir do dogma de Calcedônia, compreendemos melhor a realidade à qual a nova criatura é chamada: a deificação. Esta consiste, conforme vimos no primeiro capítulo, em participar da vida divina. O ser humano é feito deus não pela natureza, mas pela graça. É o “sem confusão e sem separação” cristologicamente projetado no ser humano, que revela como se dá a união da natureza criada com a graça, pela energia divina inciada. A Igreja não se confunde com a Trindade, embora ela seja sua imagem e tenha sua gênese e fim na Trindade. Isto é possível graças à energia teândrica revelada em Jesus Cristo. Este teandismo nos ensina que o divino em Cristo existe naquilo que ele tem de humano. É a compenetração das duas naturezas em Cristo, a pericorese cristológica (cf. Ort, p. 142).

A união da Igreja com Cristo, para Evdokimov, é revelada nas Bodas de Caná (cf. Jo 2,1-11), onde os fiéis e Cristo formam uma só carne, único Corpo. A Igreja, concebida pelos orientais como mistério (*mysterion*), revela-se como “a Igreja de Cristo sobre a terra. A Igreja de Cristo não é uma instituição. É a vida nova com Cristo e em Cristo, pela ação do Espírito Santo”⁹.

A unidade teândrica do corpo – a cristologia – postula a pneumatologia: a constituição das *hypóstases* humanas, a fim de que elas reúnem em si, por seu todo, a graça inciada à natureza criada no Espírito Santo, e se formem “em duas naturezas” para glorificar, nessa estrutura cristológica, o Deus Uno e Trino (Ort, p. 144).

1.1.1.2 Dimensão pneumatológica

É o Espírito Santo que nos insere no Corpo de Cristo. Por Cristo, nossa natureza foi unificada¹⁰. Mas como somos pessoas diferentes, *hypóstasis* múltiplas, o Espírito não

⁹ Codina cita esta expressão de Boulgakov (*L'Orthodoxie*, 1932, p.1) em sua obra *Los caminos del oriente cristiano*, p. 102. E, nesta mesma obra, ele afirma que a Igreja “é a forma histórica da economia e evento do Espírito, é instituição e acontecimento”, p. 101.

¹⁰ Segundo Evdokimov, no seio da unidade em Cristo, o Espírito diversifica. E, recorrendo a Cirilo de Alexandria ele afirma que o Espírito comunica-se pelo Cristo e o Cristo é manifestado pelo Espírito,

deixa que o pessoal dissolva-se no corporativo. A efusão do Espírito Santo faz de todo fiel um ser carismático (cf. 1Cor 12,4-11), penetrado em todo seu ser pelos dons do Espírito.

Se o Cristo recapitula e integra a humanidade na unidade de seu corpo, o Espírito Santo se reporta às pessoas e as faz florescer na plenitude carismática *dos dons*, segundo o modo único, pessoal para cada uma delas. A narração de Pentecostes esclarece bem que a graça se coloca sobre cada um dos assistentes, pessoalmente: “as línguas... se dividiam, e se colocavam sobre cada um deles” (At 2,3) (Ort, p. 145).

A Igreja, no entanto, não só é fundada na eucaristia, mas também em pentecostes. Ela é o lugar onde o Espírito manifesta a presença e a carne deificada do Salvador. Neste aspecto, a Igreja é a Esposa. Pela *epiclese*, os dons eucarísticos são transformados e a Igreja é edificada. É a tensão em direção ao Cristo que virá, na parusia. Por isso, a Esposa clama com o Espírito: “*Maranatha!* Vem, Senhor Jesus!” (Ap 22,20). A ação do Espírito é santificante e precede todo ato que atesta o cumprimento das promessas (cf. Lc 4,14s) e a manifestação da glória de Deus (Jo 1,14; 2,11; 17,24). Na profecia de Joel (3,1-5) vemos o Espírito Santo agindo na história no processo de santificar a carne.

No momento da criação do mundo, o Espírito se movia sobre as águas, “preparava” o abismo do qual jorraria o mundo em vista de tornar-se a Igreja-Corpo do Cristo. Todo o AT, no qual “o Espírito fala pelos profetas”, pode ser compreendido como o Pentecostes preliminar, que prepara o evento da Virgem: a Natividade. O Espírito desce sobre a Virgem Maria, santifica-a, fazendo dela lugar três vezes santo e, em seguida, é o nascimento de Jesus, a encarnação. No dia da Epifania, ele desce sobre Jesus e o faz Cristo-Ungido. No dia de Pentecostes, é das línguas de fogo do Espírito que nasce a Igreja, o Corpo do Cristo. E todo ato sacramental é operado pela ação do Espírito Santo, que de um batizado faz um membro do Cristo, e do vinho e do pão faz a carne e o sangue do Cristo (Ort, p. 145s).

É o Espírito que clama em nós “Abba, Pai” e só por ele dizemos “Senhor Jesus” (1Cor 12,3)¹¹. É pela ação do Espírito Santo que acontece o processo da deificação do ser humano, que coincide com sua humanização. O cristão é colocado nos passos do Cristo. Segundo Evdokimov, “o Espírito Santo é em nós para que nós vejamos em Cristo, filhos no

pois “nós estamos como que fundidos num só corpo, mas divididos em personalidades” (PG 74,560). Cf. ESTO, p. 85.

¹¹ Basílio afirma o papel ministerial do Espírito Santo, dizendo que “a criatura não possui nenhum dom que não venha do Espírito. Ele é o santificador que nos reúne em Deus” (PG 32, 133 c).

Filho, agradáveis ao Pai porque a Igreja e toda alma são tornadas esposa do Cordeiro” (Ort, p. 148).

A união destas duas dimensões, cristológica e pneumatológica, integra toda a vida da Igreja em seu aspecto institucional-carismático. Cristo é quem nos dá o Espírito (Jo 14,16; 16,13-15). O Espírito é quem nos conduz a Cristo. A articulação destas dimensões revela-nos a *pericorese* trinitária, que não permite que a Igreja se desarticule. Acentuando uma das dimensões mais que a outra, corre-se o risco de institucionalismo (déficit pneumatológico) ou de um carismatismo sem interferência histórica, um “oba-oba” (déficit cristológico). Conforme afirma Evdokimov, “é na humanidade do Cristo, tornado Igreja, que o Espírito repousa e o manifesta plenamente: ‘Ele receberá do que é meu e vo-lo anunciará’” (NE, p. 19).

1.1.2 Dimensão mariológica

No desenvolvimento de sua teologia, Evdokimov consagra duas obras¹², que elucidam os carismas próprios do homem e da mulher. Concentrar-nos-emos na reflexão do carisma feminino. Isso nos fará compreender melhor o aporte mariológico da eclesiologia *evdokimoviana*. Maria ocupa um lugar singular na teologia oriental. No pensamento de Evdokimov ela aparece tanto como representante da primeira criatura deificada, como do protótipo do feminino.

Para compreendermos o significado das atitudes de Maria, e com ela o feminino na Igreja, devemos entender que Deus não dá ordens, ele faz convites: “Escuta Israel” (Dt 6,4), “Se quiseres ser perfeito...” (Mt 19,21) (EVE, p. 52)¹³. O *fiat* divino, em relação à

¹² As obras são: *A mulher e a salvação do mundo* e *O sacramento do amor*: mistério conjugal à luz da tradição ortodoxa. Nelas, Evdokimov desenvolve a distinção precisa entre os carismas masculino e feminino na Igreja a partir da doutrina de Jung sobre os arquétipos. Nesta concepção, o arquétipo é aquilo que pertence à estrutura universal do ser humano, que vai além do inconsciente pessoal, situando-se no inconsciente coletivo. Ao mesmo tempo em que ele estrutura a pessoa, tem também a função condutora e profética de integração. A visão de nosso autor sobre o masculino e o feminino revela uma riqueza que vai além da dualidade sexual. Ele aborda a distinção masculino-feminino a partir de uma lógica da complementaridade, chamada a harmonizar-se e não a opor-se. Ressaltamos ainda que em sua obra: *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*, nosso autor também reflete sobre os carismas da mulher e sua vocação (p. 237ss).

¹³ Esta citação encontra-se também em outras obras de nosso autor tais como: SAD, p. 30; CDTO, p. 32.

criatura, aguarda o *fiat* humano. Maria pronuncia livremente seu sim a Deus como serva (Lc 1,38), o que a torna ponto de encontro entre Deus e o ser humano (cf. SA, p. 43). Ela expressa, assim a filantropia divina. “À paternidade sem mãe do Pai, no divino, corresponde a maternidade sem pai da *Theotokos*, no humano” (AI, p. 262). A condição de possibilidade de Maria ser Mãe de Deus é que todo ser humano pode gerar Deus para o mundo. Maria, por abrir-se e assumir de forma livre e obediente a iniciativa divina, concebe em seu ventre o Filho gerado na eternidade pelo Pai. A Virgem Mãe é ícone da abertura humana à transcendência divina.

Ao gerar o Filho na fé e no amor, Maria torna-se também ícone da Igreja. Esta tem por missão gerar filhos na fé, mediante a graça de Cristo, pelo Espírito, no Batismo. Maria, como ser humano pleno, a exemplo de seu Filho, ensina-nos a viver, a ter vida em plenitude. Trata-se de acolher a graça de Deus em nossa vida e deixar-nos guiar pelo Espírito. A vida, no Espírito, ganha nova significação. A pessoa torna-se uma nova criatura. O carisma essencial do feminino, na visão *evdokimoviana*, é um carisma religioso, ligado à vida, à fecundidade. O ministério feminino é da ordem do ser (MSM, p. 182). Daí a relação entre Eva, mãe dos viventes, e Maria, a nova Eva.

O teólogo russo afirma que “se o Espírito Santo personaliza a santidade divina, a Virgem personaliza a santidade humana” (AI, p. 261). Para os orientais, o dogma da Imaculada¹⁴ diminui a humanidade de Maria e lhe tira a grandeza de seu *fiat* dado livremente. Deus não age *sobre* o ser humano, mas *no* ser humano, num sinergismo que salvaguarda tanto a livre iniciativa de Deus, “E o Verbo se fez carne” (Jo 1,14), como a livre resposta humana, “Eis aqui a serva do Senhor! Faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1,38). Na maternidade da Virgem, toda a humanidade é convidada, capacitada a dar à luz, a gerar Deus. “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 8,21).

1.1.3 Dimensão cósmica

No que diz respeito à dimensão cósmica da Igreja, Evdokimov a concebe a partir do que contempla no ícone de Pentecostes. Não descreveremos o ícone. Apenas ressaltamos o

¹⁴ Proclamado em 8 de dezembro de 1854, por Pio IX, na Bula “*Ineffabilis Deus*”.

que diz nosso autor sobre a localização do cosmos no ícone. Ele encontra-se simbolizado no centro do semicírculo, imerso na obscuridade, por um ancião (mundo envelhecido, que vive nas trevas e no pecado), com trajes régios e que segura entre suas mãos um grande lençol branco contendo doze rolos. Esses rolos são “os ensinamentos dos apóstolos ‘que iluminaram o mundo com a Palavra, o Evangelho’”¹⁵.

Jesus caminhou e viveu sobre a terra. Ele usou das coisas desse mundo como figura para falar das realidades celestes. Tudo nesse mundo traz a marca da humanidade de Jesus e da presença do Espírito Santo (cf. Ort, p. 154). O pentecostes é considerado o dia do nascimento da Igreja, em que o verdadeiro significado da cruz e da ressurreição de Cristo se manifesta e a nova humanidade retorna à comunhão com Deus. Nossa autor explica, assim, o “plano sacramental no qual a matéria cósmica torna-se condutora, veículo da graça, das energias divinas: Tudo está unido na espera da ‘liturgia cósmica’” (Ort, p. 154).

Segundo Evdokimov, a dimensão cósmica da Igreja consiste em que ela, sendo Corpo, siga as pegadas d’Aquele que é sua Cabeça, o Cristo. Ele andou pela terra, usou das coisas da natureza para expressar as realidades celestes, e também as abençoou (cf. Lc 9,10-17). Agora cabe à Igreja fazer o mesmo. Ela é instituída para testemunhar a presença salvadora de Cristo e a presença santificadora do Espírito em toda criação. Por isso, em sua liturgia, a Igreja abençoa toda a criação, “os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos” (Sl 19,2), “batam palmas os rios todos e as montanhas gritem de alegria” (Sl 98,8), pois o Senhor está conosco (cf. Mt 28,20).

1.2 A vida da Igreja: presença de transfiguração no mundo

No pensamento de Paul Evdokimov, se Cristo aparece como o lugar da deificação do ser humano, a Igreja, Corpo de Cristo, torna-se, então, o lugar no qual se desenvolve o processo da deificação, sob a ação do Espírito Santo. Mais do que especular, contemplaremos, agora, a Igreja¹⁶. Refletiremos sobre sua dimensão misteriosa, como ícone da Trindade. A

¹⁵ http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/meditando_pentecostes.html

¹⁶ Em algumas de suas obras aparece o desenvolvimento de sua reflexão sobre a presença da Igreja no mundo (cf. Ort, p. 300ss). Nesta perspectiva, Evdokimov fala do XIII esquema do Vaticano II (cf. CDTO, p. 139; AI, p. 55; SAD, p. 107). Percebemos com isso que nosso autor tem uma forte sensibilidade no que concerne a presença da Igreja inserida no mundo. Cremos que a experiência de fé vivida dentro da realidade do sofrimento, tanto próprio como de outros, levaram o teólogo russo a

Igreja tem como princípio o Pai, ela revela a vida do Filho, da qual é Corpo, e se deixa mover e guiar pelo Espírito Santo. Por fim, explicitaremos as “notas” características da Igreja.

Na concepção teológica oriental, a contemplação da Trindade é central. Nasce da experiência de Deus e desenvolve-se na liturgia. Nesse sentido, é pouco especulativa. O que se busca não é tanto elaborar um discurso demonstrativo sobre o ser humano e sobre Deus, mas exprimir, tanto quanto seja possível, o que se passa no interior da experiência que fazemos de Deus, sobretudo em nossas celebrações litúrgicas. Daí surgirá, possivelmente, um discurso descritivo, de caráter poético e místico. Segue-se, analogicamente, que se a antropologia oriental fala do ser humano criado à imagem da Trindade, sua eclesiologia só poderia ser concebida como a imanência da Trindade. Por isso, a Igreja é mistério¹⁷.

O papel da Igreja é fundamental para o processo de deificação do ser humano. O conhecimento sobre ela nasce da participação e não da explicação. Esta perspectiva segue a dinâmica do próprio Jesus, nos evangelhos, quando, perguntado por aqueles que queriam saber sobre ele, Jesus não faz um discurso, nem apresenta um projeto de missão, diz simplesmente: “Vinde e vede” (Jo 1,39). Nesta mesma concepção, quem quiser conhecer a Igreja deverá participar de sua vida e da graça que nela habita.

A Igreja mostra-se, então, como lugar da metamorfose, pelos sacramentos e pelo culto, e revela-se essencialmente eucaristia, a vida divina no humano, a epifania e o ícone da realidade celeste. Sob este aspecto da *Ecclesia orans*, a Igreja consagra e santifica mais do que ensina (MSM, p. 86).

Evdokimov concebe a fundação da Igreja na Eucaristia e em Pentecostes (cf. CPR, p. 196-208; ESTO, p. 88s). Ela é o Corpo de Cristo e o templo do Espírito Santo. Tudo converge e se centra na eucaristia, o Corpo alimento, que faz crescer o Corpo-Igreja. “A Igreja está ali onde se celebra a eucaristia e é membro da Igreja quem participa dela, pois na

compreender o louco amor de Deus, na *kenosis* do Filho e na ação incessante do Espírito Santo. O viver cristão supõe transfigurar-se com o mundo pela prática do que se vive na liturgia e nos sacramentos. A vida eclesial diz respeito à vida no mundo.

¹⁷ Em sua obra: *Los caminos del oriente cristiano*, Vítor Codina, reportando-se a Boulgakov, diz que a Igreja mais que uma instituição, é um mistério: “A Ortodoxia é a Igreja de Cristo sobre a terra. A Igreja de Cristo não é uma instituição. Ela é a vida nova com Cristo e em Cristo, dirigida pelo Espírito Santo” (p. 102). Segue-se daí que o conhecimento da Igreja se dá pela participação em sua vida, em sua graça. E Codina uma vez mais cita Boulgakov o qual afirma que “a essência da Igreja é a vida divina que se manifesta na vida das criaturas. É a deificação da criatura pela força da encarnação e de pentecostes” (p. 103).

eucaristia Cristo ‘está conosco todos os dias até o fim do mundo’, conforme sua promessa” (Ort, p. 266).

Na medida em que a Igreja é o movimento de humanização¹⁸ das pessoas numa comunidade, movimento retomado e realizado sempre de novo na Eucaristia, ela pode ser designada “una, santa, católica e apostólica”. Estes atributos (**notas**) nos ajudam a compreender que a Igreja local não é uma parte da Igreja universal, mas sua manifestação, em plenitude, pela comunhão na identidade de fé, a consubstancialidade eucarística. No Concílio de Constantinopla I, em 381, estes quatro atributos da Igreja foram colocados no Símbolo de fé como “expressão da plenitude de seu ser, que garantem a continuidade da obra do Senhor até a parusia” (Ort, p. 154). E ainda, segundo Evdokimov,

Toda deformação ou diminuição de uma dessas notas deforma a realidade mesma da Igreja. Diante de seu mistério, a razão é convidada a “descalçar-se” da lógica jurídica e formal para receber as iluminações vindas do dogma. [...] A Igreja é Deus em si mesmo na revelação do amor mútuo (Ort, p. 154s)¹⁹.

Evdokimov propõe uma leitura trinitária da realidade eclesial, na qual a Igreja, em Pentecostes, desvela sua natureza: “o Altíssimo *chamou todos os homens à unidade*” (Ort, p. 155). Segue-se daí que há um só Senhor, um só Espírito, um só Deus e Pai de todos (cf. Ef 4,4-6). Por isso, afirma nosso autor que “a *epiclese* da unidade remonta ao princípio monárquico *do Pai*, fonte da unidade trinitária, origem da unidade eclesial na qual todo ato, anáfora, *anamnese-memorial é para o Pai e diante do Pai*” (Ort, p. 155).

A Igreja é **una** em toda sua constituição: dogma, sacramentos, *koinonia*. Pelo fato de ser Corpo de Cristo, ela opõe-se a toda fragmentação (cf. 1Cor 1, 12-13). Em toda parte, a Igreja professa a mesma fé. “Tanto quanto o Cristo, a Igreja é um fato interior do espírito humano e é, sobretudo, o sentido do evento pentecostal que torna o Cristo imanente ao homem, consubstancial a todos” (CRP, p. 67). A unidade da Igreja fundamenta-se na vida de

¹⁸ Entendemos este movimento realizado na Igreja como a iniciativa de Deus (graça), por meio de Jesus (o ser humano por excelência, o Filho), no Espírito (Santificação), que nos cristifica, deificando-nos.

¹⁹ Evdokimov cita um dos teólogos romanos mais próximos do Oriente, Moehler, que afirma que “Toda a constituição da Igreja é apenas o amor corporificado” (cf. *L'Unité de l'Église*. Paris, 1938, § 46. Coll. Unam Sanctam). E ainda, refere-se ao teólogo russo, Khomiakov, o qual diz que “a Igreja é a vida universal do amor e da unidade” (cf. *Les confessions occidentales*, p. 54) (Ort, p. 155).

Cristo²⁰ e manifesta-se pela unidade organizacional por meio da unidade de sua vida pela experiência litúrgica e sacramental.

Ao convite do Senhor “sede santos, porque eu sou santo” (1Pd 1,16), a Igreja aparece como “santa”, na medida em que leva os fiéis a participarem da santidade do Cristo (cf. Hb 12,10), pois ele entregou-se pela Igreja a fim de santificá-la (cf. Ef 5,25-26). Pela ação incessante do Espírito Santo a criação renova-se e a Igreja, na comunhão entre os homens e os anjos, canta a santidade de Deus no *Trisagion* e no *Sanctus* (cf. Ap 4,1.8)²¹. A santidade é a sede e o desejo inextinguível de Deus. Quanto mais a pessoa ama a Deus, mais quer amá-lo. É a *epektasis* que impulsiona o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus a seguir sua orientação ontológica: “tensão do ícone em direção a seu Arquétipo” (CDTO, p. 35) para realizar o seu ser imagem. Nisto consiste o processo de deificação, no qual a imagem se realiza à medida que a semelhança segue sua conformação com Cristo, no Espírito, pois o ser humano é o “lugar de Deus” (EVE, p. 159). Percebemos que este atributo da Igreja, “santa”, é a baliza da deificação do ser humano.

À nota **católica**, percebe-se a dimensão da *sobornost*²². É a união dos fiéis em torno da verdade, não de forma restrita, mas abertos a todas as pessoas e povos. Neste sentido, percebemos uma riqueza no pensamento *evdokimoviano*, embora ele não tenha desenvolvido amplamente este aspecto. No entanto, ao aproximar-nos de sua teologia e diante dos desafios que enfrentamos do pluralismo e do multicuralismo religioso, temos elementos que nos instigam à abertura aos que creem diferentemente de nós. A catolicidade é, pois qualitativa, refere-se à comunhão na verdade.

²⁰ Para Khomiakov, a Igreja é uma porque Cristo é um. Ela professa em qualquer lugar a mesma fé, embora “dispersada pelo mundo, habite uma casa única” (Santo Irineu, *Adv. haer.*, I, 3).

²¹ Esse canto é na verdade um duplo hino, humano e angélico, que tem uma função apocalíptica. Ele revela que a liturgia da Igreja é transcendente, pois ela encontra seu cumprimento na realidade celeste, antecipando nesse canto, o hino glorioso do fim dos tempos.

²² Expressão cunhada por Khomiakov e seguida por Evdokimov. *Sobornost* vem de *sobor*, termo russo que significa assembleia, concílio, sínodo. A alma da ortodoxia é a conciliaridade. A língua eclesiástica russa e a teologia russa empregam este termo num sentido amplo, que não existe em nenhuma outra língua. O termo exprime por si mesmo o poder e o espírito da Igreja Ortodoxa. Esta expressão “*Sobornost*” sintetiza e exprime o ensinamento patrístico a respeito da Igreja no assumir a fé numa participação integral na verdade que se encontra nas Igrejas locais em comunhão com a Igreja no sentido universal, por ser ela única no sentido de ser o Corpo de Cristo. Esta síntese revela a relação entre autoridade e liberdade, ao reunir os fiéis, no amor. É, portanto, em primeiro lugar uma comunhão de vida e só depois uma comunhão de instituição eclesial (cf. Ort, p. 157).

Para Evdokimov o sentido de **apostólico** “significa *idêntico* à essência do germe trans-histórico confiado aos Apóstolos” (Ort, p. 161). É a vida da Igreja em continuidade com os Apóstolos no expressar-se como sacramento permanente da Verdade. Por meio da Igreja nos é oferecida a sabedoria de Deus (cf. Ort, p. 161). Todos os fiéis são guardiões da fé, pois a totalidade da Igreja é o *totus Christus*.

A Igreja, iniciada no pentecostes, inaugura a parusia e antecipa o Reino pelo anúncio da economia trinitária da salvação, que ela vive em sua liturgia e nos sacramentos (cf. ESTO, p. 30). O ser humano, inserido no Corpo vivo do Cristo, que é a Igreja, à medida que avança em seu processo de deificação, transfigura-se em luz e ilumina o mundo: “vós sois a luz do mundo” (Mt 5,14). A Igreja testemunha a presença constante do Senhor em nosso meio e por isso humaniza-se, humanizando os outros por meio da participação na vida de Deus (2Pd 1,4). Em que sentido podemos falar de participação? A liturgia nos insere no dinamismo da vida cristã, educando-nos na fé para viver sob os impulsos do Espírito. Ele nos move a viver nos moldes da vida de Jesus Cristo, que é uma vida filial.

1.3 A liturgia e o dinamismo da vida cristã

A palavra liturgia vem de *leitourgia* (obra do povo). Esta obra permite aos fiéis contemplar e servir à glória de Deus, e, ao mesmo tempo, viver sua vocação de ser litúrgico (sobre essa concepção apresentaremos no item 3.2 deste capítulo).

Na teologia patrística a *lex credendi* ilumina e produz a *lex orandi*. Uma está ligada a outra e juntas formam a *lex agendi*. Esta conforma a mente e o coração do fiel que, em sua ação, nutre-se, orienta-se, vive da fé que professa e reza. Desta forma, a vida comunitária acolhe e vive a vida da Trindade. O mundo entra em processo de transfiguração para que o Reino seja acolhido e vivido por nós²³.

²³ Zizioulas afirma que “Toda a liturgia cristã, sobretudo a celebração da Eucaristia, tem como princípio, eixo e fim, o Reino de Deus. Nesse sentido, ela nos dá a graça e a força para sermos verdadeiros instrumentos da construção do Reino”. Cf. ZIZIOULAS, Ioannis. *Eucaristia e Reino de Deus*. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003. p. 9.

A liturgia é memorial da vida de Jesus (cf. Lc 22,19) que nos permite ir ao evento salvífico que esta vida nos trouxe²⁴. “Durante sua vida humana, é o Cristo que opera, e o Espírito está dentro de seus atos. Agora, é o Espírito que opera para manifestar o Cristo, através de seus atos” (NE, p. 40). Jesus Cristo se faz presente em seu Corpo constituído, no Espírito Santo (cf. Mt 28,20). A liturgia é a linguagem, a gramática da fé, o tempo de experimentar o eterno, simbólico, de escutar, alimentar, partilhar, educar... A liturgia é mistagógica. Por meio dos sacramentos, ela nos ensina a rezar, a relacionar-nos com os outros, a ser assumidos no Corpo de Cristo e, a partir desta vida que ela nos proporciona, a viver o amor (cf. Ort, p. 240; CDTO, p. 99).

A Igreja qualifica o tempo e a existência pelo sentido último das coisas, o *eschaton*. Nenhuma forma de vida e de cultura escapa à universalidade da encarnação, pois “Deus amou o mundo” (Jo 3,16) em seu estado de pecado (cf. 2Cor 5,21)²⁵. Cristo retoma e plenifica o que foi interrompido pela queda, manifestando o amor que salva (cf. SAD, p. 110). Percebe-se que em certos círculos católicos o Evangelho se esterilizou. Este é um problema crucial. Para Evdokimov, o Evangelho não pode ser adaptado aos novos modos do mundo, ele “é uma exigência de metamorfose, de *metanoia*, que rompe não só as formas históricas, mas as faz explodir” (SAD, p. 154). Há que se recuperar na Igreja sua qualidade de ser sal, luz e fermento no mundo (cf. Mt 5,13s; 13,33).

A ruptura da divino-humanidade provoca a desarticulação da Igreja em sua missão diante do mundo. Não se trata de dar ênfase ao divino em detrimento do humano, nem de supervalorizar o humano em detrimento do divino. Trata-se de recuperar o equilíbrio teândrico da fórmula calcedoniana: o divino e o humano em Jesus Cristo estão unidos *sem confusão e sem separação, sem mudança e sem divisão*. Graças ao Espírito, a Igreja, em sua dimensão litúrgico-sacramental, é dinâmica. Esta dimensão pneumatológica da eclesiologia revela que, por meio da *epiclete*, a *anamnese* transforma-se em epifania, que desemboca na

²⁴ Neste sentido afirma o teólogo ocidental Francisco Taborda: “A liturgia nos reapresenta ao mistério da vida, paixão, morte e ressurreição do Senhor. *Mysterium fidei!* Para levar em conta aquela ordem de iteração dada por Jesus a seus discípulos: ‘Fazei isto em minha memória’”. Cf. TABORDA, Francisco. *O memorial da páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 64.

²⁵ Nesse sentido ver também a dimensão cósmica que mencionamos no item 1.1.3, deste capítulo.

perspectiva escatológica²⁶. “O milagre é que esta experiência do conhecimento de Deus é oferecida a todos” (CDTO, p. 106).

A Igreja é entendida como uma comunidade litúrgica em que o ser humano redescobre o caminho para Deus, uma nova existência pela graça, um nascer de novo. Para Evdokimov, ela é o lugar da santificação, no qual os fiéis são convidados a participar já, e ainda não, do novo céu e da nova terra (Ap 21,1-3). Por isso, nosso autor insiste em destacar que a Igreja é o lugar da transfiguração da humanidade que, pelo sacramento e pela liturgia, revela-se essencialmente eucarística. É a vida divina no humano, ícone da realidade celeste. No entanto, a Igreja deve seguir a dimensão profética da vida de João Batista no sentido de diminuir (Jo 3,30) para revelar e testemunhar a presença do Cristo, “Esposo e Noivo, que oferece já a comunhão eucarística como uma comunhão nupcial com toda alma humana” (SAD, p. 147).

2 A vida sacramental: nossa participação na vida do Cristo, no Espírito Santo

Os sacramentos são um prolongamento da encarnação e evidenciam os dons do Espírito, dos quais a Igreja é testemunha. Todo sacramento se realiza por obra do Espírito. É Ele quem, por meio da *epiclete*, efetiva a transformação dos dons em corpo sacramental para que, comendo do corpo e bebendo do sangue, sejamos transformados em corpo eclesial. Na ação do Espírito, a presença viva do Cristo continua atuando entre nós e conosco. Em que sentido perceberemos a presença do Cristo neste mundo secular e multicultural em que vivemos? Seu Espírito ainda se faz atuante? Como o cristão insere-se na vida do Cristo e na comunhão com os outros?

A realidade sacramental evoca a atuação do Espírito Santo. A *epiclete*, oração de súplica para que o Pai envie o Espírito Santo, no momento da consagração eucarística, é estendida a todos os sacramentos. É pela *epiclete* que se evidencia a ação da santidade de Deus, *hypostasiada* na Terceira Pessoa da Trindade sob as diversas manifestações do Cristo. A economia salvífica, no tempo da Igreja, que é o tempo do Espírito, instaurada pelo

²⁶ Em sua obra sobre a Igreja ortodoxa, Clément afirma que “a liturgia é uma transfiguração de toda a criação, antecipando o oitavo dia”. Ele aborda a liturgia como expressão do mistério de Deus, que envia o seu Logos para que o ser humano eleve-se a Deus. Por isso, a liturgia, em seu dinamismo, realiza a deificação do ser humano em três dimensões: *anamnética*, *epiclética* e escatológica. CLÉMENT, *La Iglesia Ortodoxa*, 1990, p. 111.

Pentecostes, é dirigida pela *epiclete*, pois “o mistério da salvação é cristológico, mas não pan-cristico. A *epiclete* permanece a operação preliminar indispensável e universal” (Ort, p. 147). Esta súplica é, conjuntamente, a confissão litúrgica do dogma e a aplicação orante da teologia do Espírito Santo.

Na economia da salvação, segundo Evdokimov, na missão conjunta do Filho e do Espírito Santo, a função deste é tornar o Cristo um “fato interior” na nova criatura, mediante o processo de deificação. No batismo de Jesus, o Espírito repousa sobre a humanidade do Filho, transfigurando-a e santificando-a, revelando sua filiação divina. Assim como o Espírito desceu sobre a humanidade do Filho sob a forma de “unção” deificante, este mesmo Espírito, pela oração epiclética da Igreja, agora, repousa e consagra todo fiel e toda realidade em vida nova.

Pelos sacramentos, Cristo retorna ao mundo mediante a ação do Espírito, que nos torna epifanias do Corpo de Cristo (cf. Ort, p. 23, 28, 263). A Igreja, como Corpo de Cristo e Templo do Espírito, reúne o povo de Deus e manifesta-se como extensão e, sobretudo, como continuação da encarnação de Cristo, no mundo, para que se cumpra o desígnio do Pai. A presença de Jesus Cristo, na economia sacramental do Espírito Santo, se “historiciza” (cf. Ort, p. 262, VOTM, p. 143). O Espírito manifesta-se em cada um para o bem de todos (cf. 1Cor 12,17). Assim, “os sacramentos são sinais que *contém* a graça e são viáticos de imortalidade, e ao mesmo tempo, instrumentos da salvação e a salvação mesma” (Ort, p. 265; SA, p. 133; VOTM, p. 143).

Paul Evdokimov reflete sobre os sete sacramentos da Igreja. No entanto, para ele, são os sacramentos de iniciação que inserem o fiel na vida nova, dando início ao processo de deificação do ser humano. Por isso, não nos deteremos, igualmente, nos outros sacramentos. Fixaremos nossa atenção sobre os sacramentos de iniciação cristã e apresentaremos, brevemente, o que nosso autor diz a respeito de cada um dos outros sacramentos.

“O sacramento é uma ação santa na qual, sob o sinal visível, o invisível da graça é comunicado ao crente” (Ort, p. 263). A ação ritual constitui o lado visível dos sacramentos, enquanto que a efusão da graça sacramental, pela Igreja, no “Pentecostes perpetuado”, constitui o lado invisível. Esta dimensão sinérgica descarta qualquer visão mágica dos sacramentos. Trata-se do “agir humano dentro do agir divino”. O rito tem um momento pontual, mas a graça e o agir do fiel se dão em toda sua vida, à medida que ele atualiza sua liberdade junto com o sopro do Espírito.

Inserido na vida de Cristo, partícipe da santidade do Espírito Santo, o fiel é inserido, pelos sacramentos, num novo itinerário de vida em direção a Deus. Devido ao primado teocêntrico da ação epiclética e sua dimensão sinérgica, exclui-se que o pecado (*hamartia*) seja o objetivo primeiro da economia sacramental. Embora não desconsidere o efeito curativo, o acento recai na perspectiva deificante.

2.1 Os sacramentos da iniciação cristã

Na iniciação cristã, todo fiel, como membro vivo do povo de Deus, é revestido de um tríplice ofício: os de rei, sacerdote e profeta, que, para Evdokimov, refere-se às três dignidades da realidade humana criada à imagem de Deus. **Real**, reflete a realeza do Pai; **sacerdotal**, como o Filho Sacerdote, o ser humano é capacitado a ofertar a Deus sua própria vida; **profética**, refere-se ao profetismo do Espírito Santo, no qual o ungido vive no presente aquilo que ele anuncia (cf. Ort, p. 285ss, MSM, p. 123).

A vida nova inicia-se pelo ingresso na vida de Cristo, em seu Corpo, que é a Igreja. Nos mistérios sacramentais da vida de Jesus Cristo, pela graça do Espírito Santo, o pecado é vencido e o ser humano é elevado acima do poder da morte e participa da vida de Deus.

2.1.1 O Batismo: vida nova, em Cristo, no Espírito Santo

Segundo Evdokimov, o batismo de Jesus, no rio Jordão, é figura do batismo do cristão que, desvela a função do Espírito Santo. Em seu batismo, Jesus é manifestado como o Ungido do Pai, em quem repousa o Espírito: “os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele” (Mt 3,16). Pelo Espírito é manifestada a humanidade deificada de Jesus, que é recebida pelo Pai como filho (Mt 3,17). Em At 10,38, Pedro vê que é no batismo que “Deus o ungiu com o Espírito Santo e com poder”.

Este “Pentecostes pessoal” do batismo do Senhor prolonga-se no batismo cristão. O batismo é um novo nascimento, uma verdadeira regeneração, que requer a intervenção do princípio santificador, o Espírito Santo, que confere à água batismal a sua energia deificante.

O princípio santificador em pessoa, o Espírito Santo em sua parusia sacramental, confere suas energias à água batismal, a água viva, ὕδωρ ζῶν, tornando-a veículo da graça e a água generativa, μήτρα ὕδρατος. [...] Pela *epiclese-invocação*, a água é purificada de toda influência maligna e adquire a potência de santificação. A água não é simplesmente elevada pelo Espírito ao nível de agente de suas operações ou de causa instrumental, mas o Espírito se infunde na água. Segundo São Cirilo de Jerusalém, a água agora é unida ao Espírito, cuja ação se exerce nela e por intermédio dela (Ort, p. 275).

Ao mergulhar nas águas do batismo o cristão experimenta que Cristo nasce, morre e ressuscita no interior de seu espírito (cf. EVE, p. 69). Cristo torna-se um fato interior no cristão (cf. CDTO, p. 86²⁷). Ser batizado implica para o fiel ser imerso na vida de Jesus Cristo. Ou seja, ele morre com Cristo para com Cristo ressuscitar²⁸. Daí inicia-se um itinerário espiritual, pautado no encontro pessoal do batizado com Deus. O ser humano é morada da Trindade. Jesus mesmo afirma esta realidade ao dizer que “a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14, 23). Para que isso aconteça, segundo Evdokimov, é necessário que o neófito passe pelo processo da *metanoia* a fim de entrar na dinâmica desta transformação (cf. Mt 3, 2).

“Mudai, convertei-vos em uma nova criatura porque se trata de um arrependimento no sentido forte: transformação do intelecto e de todo o ser humano. Seria impossível realizar o encontro com Deus no estado de natureza caída. Este pressupõe a prévia restauração daquela no sacramento do batismo. O batismo, segundo os Padres, é uma verdadeira re-criação do ser redimido. Ambos os termos, *metanoia* e nascimento, expressam com toda clareza esta profunda modificação do ser humano e marcam sua entrada no mundo do Espírito” (EVE p. 74).

Pelo batismo o ser humano torna-se filho adotivo do Pai (cf. Gl 4,5-7), participante da natureza divina (2Pd 1,4), membro e co-herdeiro de Cristo e templo do Espírito Santo

²⁷ Nesta obra, Evdokimov, ao falar do modo como a teologia e a filosofia lidam com a revelação, afirma que a primeira sistematiza as verdades reveladas, enquanto a segunda, reflete livremente sobre os dados da revelação, porém, à luz do Cristo. “Esta revelação não é um autoridade exterior, como bem disse Nicolas Berdiaev: ‘o Cristo é o fato interior do espírito humano’”. Apenas aqui nosso autor menciona Berdiaev como autor da frase. Nas outras obras (cf. SA, p. 87; MSM, p. 111), Evdokimov cita diversas vezes a referida frase, sem referir-se a Berdiaev.

²⁸ Encontramos, nesta mesma perspectiva, o pensamento de um teólogo russo, amigo de Evdokimov, que afirma que “o batismo é imersão total na água asfixiante da morte, donde se emerge na alegria de respirar novamente, de ‘respirar o Espírito’”. Cf. CLÉMENT, Olivier. *Fontes: os místicos cristãos dos primeiros séculos: textos e comentários*. Juiz de Fora: Subiaco, 2003. p. 96.

(1Cor 6,19). Pela graça batismal, o cristão é introduzido na vida íntima da Trindade. “Inserido em Cristo, o cristão converte-se em membro de seu Corpo que é a Igreja” (1Cor 12,13.17). Evdokimov reporta-se ao pensamento de Basílio de Cesareia para explicitar este viver segundo o Espírito, que conduz o cristão ao seu processo de deificação: “o batismo tem uma dupla finalidade: abolir o corpo de pecado e viver do Espírito” (PG 32, 129).

É o Espírito quem transmite e comunica a santidade ao ser humano recriando-o e transfigurando-o por meio dos sacramentos. Jesus afirma que é necessário nascer de novo, nascimento do alto, no Espírito (cf. Jo 3,3.5). Este novo nascimento comporta o destruir uma vida, a antiga, e o construir outra, a vida nova. Neste sentido, afirma Evdokimov, a partir de Nicolas Cabasilas, deixamos “as túnicas de pele e nos revestimos do manto real”²⁹. O batismo outorga-nos o dom de nosso ser recriado, reconstitui a pessoa humana no participar da morte do Cristo, no ser sepultado com Ele e com Ele ressuscitar. Segundo Paulo, nossa inserção na vida de Jesus é para que caminhemos numa vida nova (cf. Rm 6,3-4). Trata-se de o ser humano tornar-se uma nova criatura (2Cor 5,17).

O doador vem na forma de homem e faz do homem um “dom do Pai”. Ele cria o homem de novo, fazendo-o cristóforo depois de tê-lo feito pneumatóforo. [...] O batismo é o “banho de eternidade”, a regeneração, a mudança total do plasma do ser humano à imagem de Deus. É a restauração de nossa natureza adâmica recapitulada em Cristo (VOTM, p. 144).

No rito do batismo, o presbítero reproduz a ação divina ao soprar no rosto do neófito o alento da vida análogo à insuflação da vida no ato de criação do ser humano (cf. Gn 1,7). “Oh Deus, despojai-o do homem velho, renovai-o e enchei-o do poder de vosso Santo Espírito na união a Cristo” (EVE, p. 76). O ingresso na vida de Cristo, pelo batismo, dá início à vida espiritual cujo progresso não cessa de prosseguir por meio da conformação, que

²⁹ No desenvolvimento de sua reflexão sobre os sacramentos, constantemente Evdokimov recorre a Nicolas Cabasilas, grande liturgista do século XIV, que escreveu um tratado sobre *La vie en Christ*. E também a Jean de Cronstadt (1829-1908), espiritual do final do século XIX, que descreveu sua experiência eucarística na obra intitulada: *Ma vie en Christ*. Cronstadt dizia que “para resistir às tentações contínuas é preciso guardar no seu coração a oração de Jesus” (NE, p. 179). Segundo Evdokimov, Cabasilas e Cronstadt falam sobre a vida sacramental que alimenta a vida espiritual do cristão, ou seja, o seu viver em Cristo, no Espírito (cf. NE, p. 15; VOTM, p. 143; CDTO, p. 72, 130; EVE, p. 75, 235; SA, p. 132; Ort, p. 28, 100, 107 etc).

consiste no processo da deificação do ser humano. Tal itinerário acontece sob os auspícios da descoberta que o batizado faz em si do monacato interior³⁰.

Um batizado, dirá Evdokimov, não é diferente do mundo, ele é simplesmente sua verdade. O mundo é um *dom* régio para o ser humano desde que o horizontal encontre sua coordenada vertical (cf. SAD, p. 111). É a imersão na vida nova que dá início ao processo de deificação do ser humano que, inserido na vida do Cristo, é cristificado, pelo Espírito. Evdokimov cita Cabasilas, que afirma que no batismo “o barro recebe a dignidade real... transforma-se em substância de Rei” (NE, p. 59).

Seguindo os Padres, nosso autor afirma que, se o ser humano, com a queda, ofuscou a *imago Dei* e perdeu a *semelhança* com Deus, o dom do Espírito, mediante o batismo, restaura e reimprime a imagem, e, mediante a unção, restitui a semelhança (cf. Ort, p. 277; VOTM, p. 146). Pode-se dizer então que a graça do batismo purifica e ilumina o ser “à imagem” e proporciona-lhe a força para atingir a semelhança com Deus, isto é, a deificação. A vida nova é convidada a desenvolver-se. Ela é fortalecida pelo sacramento da unção, que faz do batizado um sacerdócio de sua própria existência.

2.1.2 A Unção crismal: sacramento do sacerdócio universal

Evdokimov, seguindo a tradição ortodoxa, concebe a administração dos sacramentos do batismo e da unção crismal³¹, numa única celebração, que precede ao sacramento da eucaristia. Se no batismo, o neófito é inserido no Corpo de Cristo, configurado ao mistério pascal do Cristo, tornado nova criatura pela “água e pelo Espírito” (Jo 3,5), no sacramento da unção crismal, “pentecostes continuado”, o neófito é habilitado pelas energias divinas a conformar sua vida, no Espírito, à vida de Jesus Cristo. É tornar-se semelhante, ser deificado.

O unguento – μύρον ou χρῖσμα -, a unção, é o símbolo de nossa participação no Espírito Santo. A unção nos incorpora à humanidade do Cristo, abre-nos à santidade; é a infusão direta da graça divina, incriada, nas

³⁰ O monacato interiorizado é um tema caro ao nosso teólogo e que desenvolveremos no item 3.3 deste capítulo.

³¹ Refere-se ao sacramento da confirmação, no Ocidente.

almas. O dom do Espírito Santo é já doação do Reino: o Espírito é chamado reino e inaugura o reino de Deus em nós (Ort, p. 277).

O Cristo *pneumatosfórico* (cf. Lc 4,18) envia o Espírito ao ungido, e o Espírito torna o ungido (crismado) *cristofórico*, ou seja, capacitado a viver sua consagração como missionário e profeta do Cristo (cf. Ort, p. 278, 284). Assim, é o Cristo que vem no Espírito para se entregar a nós. Pela súplica que fazemos na *epiclese*, o Pai responde revestindo-nos de Cristo. Somos verdadeiramente cristificados.

A unção, após o renascimento pelo batismo, é a vinda do Espírito Santo que infunde no cristão os dons da energia divina (cf. MSM, p. 124) para agir conforme a vontade do Pai. Pois, o único objetivo da existência humana, segundo o teólogo russo, é o Reino de Deus.

É o dom de perfeição e de santidade, a doação do Reino que o Espírito introduz na alma do batizado. É o nosso Pentecostes. Depois de ter recebido o ser à imagem da unção, a colação do *Pneuma* nos comunica força e movimento, a *dynamicis*, a energia dos *atos*. O Cristo envia o Espírito sobre nós para nos consagrar testemunhas e profetas. Ele nos confere “o poder de agir para a glória de Deus” (VOTM, p. 146).

O sacramento da unção crismal é o “sacramento do sacerdócio universal”³² que pelas energias divinas, capacita o ser humano a viver a vida nova a serviço dos outros, no louvor ao Criador.

“Um sábio, um pensador, um artista, um reformador social poderão encontrar novamente os carismas do sacerdócio régio e, cada um, como ‘sacerdote’, poderá fazer de sua pesquisa uma obra sacerdotal, um *sacramento* que transforma toda forma da cultura em lugar *teofânico*: cantar o Nome de Deus por meio da ciência, do pensamento, da ação social (‘sacramento do irmão’) ou da arte” (SAD, p. 124).

Ao lado desta tríplice dignidade vê-se também que o sacramento da unção faz com que o fiel seja introduzido nos três ofícios (*mínus*) eclesiás de: governo, ensino e santificação (cf. VS, p. 136). Quanto ao governo, é estabelecido o *consensus ecclesiae* no qual

³² Paul Evdokimov dá ênfase ao sacramento da unção como sacramento do sacerdócio universal, pois ele mesmo o viveu intensamente. Como leigo, prestou um serviço aos outros não só com sua reflexão teológica, que porta a marca da abertura ao ecumenismo, mas também com seu empenho prático, pastoral. Conforme mencionamos no capítulo 1, sua vida e obra são inseparáveis (cf. 3.1).

todos os fiéis, assistidos pelo Espírito Santo, decidem, em Concílio, a vida e os caminhos da Igreja. Em relação ao ensino, percebe-se que na tradição oriental, a maioria dos professores de teologia são leigos. No que se refere à santificação, nosso autor ressalta o exercício carismático dos *staretz*, que não está ligado ao sacerdócio de ordem, mas que eles são

Estes “pneumáticos”, estes “espirituais”, simples monges ou leigos que vivem no mundo e são chamados pelo povo de “homens de Deus” ou “loucos pelo Cristo”, gozam de uma grande autoridade espiritual. Eles eram, sobretudo, os pais espirituais dos bispos e dos patriarcas (VS, p. 138).

A profundidade do sacramento da unção é que ele institui o sacerdócio para todos os batizados³³, ou seja, a nova criatura possui uma natureza sacerdotal (cf. VS, p. 125). A tradição oriental vive e transmite a realidade dos ministérios do sacerdócio, por carisma e por função, na diferença de participação de cada um no Sacerdócio único do Cristo. “É na diferenciação dos carismas e dos ministérios que se realiza o único sacerdócio de Cristo” (VS, p. 127). Tanto o sacerdócio universal dos leigos, quanto o sacerdócio ministerial dos clérigos são estabelecidos por Deus e “coexistem sem confusão, nem separação” (VS, p. 126). A concepção ortodoxa rechaça todo igualitarismo anti-hierárquico, anti-clerical, como também o clericalismo que divide e afasta leigos e clérigos, pois ela fundamenta-se na mesma base ontológica e na diversidade ministerial-carismática dos dois sacerdócios (cf. Ort, p. 165).

Enquanto no regime da antiga aliança, o sacerdócio universal constituía apenas uma promessa (Ex 19,6; Dt 10,8), no regime da nova aliança, no sacrifício redentor do Cristo, se abre o acesso para todos no “santuário celeste” (Hb 6,19-20). Integrados ao Corpo de Cristo, que é a Igreja, todos os batizados formam o sacerdócio régio, isto é, o “sacerdócio santo, a fim de oferecer sacrifícios espirituais” (1Pd 2,5-9). Todos os batizados em Cristo, constituídos “povo de Deus” (*laos Theou*), são membros do “sacerdócio régio” (*basileion hieráteuma*): “O sacramento da unção crismal, sacramento do sacerdócio universal, estabelece

³³ O Concílio Vaticano II recuperou esta noção e valor do sacerdócio de todos os batizados. Em sua Constituição dogmática sobre a Igreja, a *Lumen Gentium*, afirma o sacerdócio comum de todos os fiéis batizados. “Cristo Senhor, Pontífice tomado de entre os homens (Hb 5,1-5), fez do novo povo “um reino de sacerdotes para Deus, seu Pai” (Ap 1,6; 5,9-10). Com efeito, pela regeneração e unção do Espírito Santo, os batizados são consagrados para serem edifício espiritual e sacerdócio santo, a fim de, por todas as obras do cristão, oferecerem sacrifícios espirituais e proclamarem as grandezas daquele que das trevas os chamou para a sua luz maravilhosa (1Pd 2,4-10). Assim, todos os discípulos de Cristo, perseverando juntos na oração e no louvor de Deus (At 2,42-47), ofereçam-se a si mesmos como hóstia viva, santa, agradável a Deus (Rm 12,1); deem testemunho de Cristo em toda a parte” (LG 10).

todos em uma equivalência perfeita, sob a mesma e única graça santificante da santidade pessoal” (Ort, p. 279).

Neste sacramento, o cristão, iniciado em seu processo de deificação, torna-se sacerdote de sua nova existência (cf. VOTM, p. 147) e a oferece como hóstia viva (Rm 12,1). O caráter ontológico do sacerdócio régio consiste na vinda do Espírito no fiel batizado, tornando-o capaz de agir para a glória de Deus, visto que o Espírito infunde nele os dons da energia divina. Com este sacramento, o cristão retoma sua vocação de cultivar o mundo (cf. Gn 1,28). Suas ações direcionam-se ao Reino de Deus para transformar o mundo. Segundo a tradição oriental, “o rito da tonsura, realizado no sacramento da confirmação, significa a consagração total ao serviço do Rei celeste e de sua Igreja; então, todos, clérigos e leigos, são colocados à parte para as coisas de Deus: todos são consagrados” (VS, p. 127).

O efeito da graça do sacramento coloca-se em perspectiva sinergética: à iniciativa divina da unção, corresponde a vida carismática do ungido num “pentecostes perpetuado” em sua vida. A vida do batizado ungido revela-se como “ícone vivo de Deus” no mundo, cuja presença santifica e leva a paz evangélica a todos os recantos do mundo (cf. Ort, p. 284). É necessário um alimento que fortaleça esta nova vida, que a coloque numa comunhão profunda com o Filho para viver dignamente sua filiação. Este alimento é a carne e o sangue do próprio Cristo, a eucaristia.

2.1.3 A Eucaristia: constituição do Corpo de Cristo

O pensamento de Evdokimov é eclesial e seu método é eucarístico. É eclesial, porque se constrói inteiramente a partir da experiência do encontro com o Ressuscitado, encontro que engendra nossa consubstancialidade com os outros. É a comunhão das pessoas e entre as pessoas, na Pessoa do Ressuscitado. Quanto ao método ser eucarístico trata-se do fato de que ele alimenta seu pensamento, com o mesmo alimento que sustenta a vida nova em Cristo: é a comunhão tanto dos acontecimentos como das pessoas.

A Igreja, como eucaristia e como livre comunhão no Espírito, a Tradição, como *anamnese* do Vivente do qual o homem traz o selo, tal é o pleroma inesgotável que fundamenta e nutre o pensamento. E este não é nem demonstração da fé, nem mesmo prova de uma fé irracional, mas a

fecundidade – para a inteligência também – de uma evidência (ETBD, p. 41s).

O salmista afirma que “com tua luz nós vemos a luz” (Sl 36,10). Para nosso autor, este versículo do salmo faz-nos ver que a evidência de nossa fé encontra-se na *anamnese* do Ressuscitado que a Igreja realiza. Assim, o pensamento teológico é inseparável das expressões eclesiais que se nutrem da existência da fé. “Nossa fé nos ensina que a verdade não tem necessidade de demonstração, menos ainda de provas. Sua evidência se basta a si mesma” (Ort, p. 41). É a fé em ato (*fides qua*).

“É na eucaristia que Cristo está inteiramente presente e que a Igreja manifesta sua plenitude” (VOTM, p. 161). A eucaristia é a efusão escatológica do reino dos céus (cf. MSM, p. 124). Nela celebramos, no presente, o que foi a vida de Jesus, antecipando o que será nossa vida futura, a partir do modo como vivemos agora nossa ‘consustancialidade’ com o Cristo.

A conaturalidade entre Cristo e aqueles que tomam parte na “carne sagrada” condiciona a eficiência global da eucaristia. O elemento somático está estreitamente associado ao elemento espiritual. Os comungantes tornam-se “concorpóreos” e “consanguíneos” de Cristo, participando de uma natureza divina, segundo São Cirilo de Jerusalém. São Máximo acentua a *theōsis*: “A eucaristia transforma nela mesma, torna semelhante, de forma que os fiéis podem ser chamados de ‘deuses’, pois Deus inteiro preenche-os integralmente” (VOTM, p. 162).

Os Padres insistem que no sacramento do Pão e do Vinho, o Verbo encarnado une a sua carne deificada à nossa, deificando-nos. Nossa corpo, unido ao Corpo de Cristo, adquire um princípio de imortalidade. Por isso, a eucaristia é remédio e fermento de imortalidade, pois “quem come minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna” (Jo 6,54). Pela participação eucarística, os fiéis, em Cristo, pela ação do Espírito, comungam de Deus e antecipam a vida futura, mistério do oitavo dia.

Sem ainda *ver* a humanidade deificada do Cristo, nós dela participamos substancialmente. A deificação da natureza humana do Cristo continua naqueles que participam de sua “carne sagrada”. Eles não são somente configurados ao Cristo, mas *são* cristificados, verbificados, sendo “associados à sua plenitude”, como diz São Paulo (Cl 2,9) (CDTO, p. 103).

A eclesiologia oriental é eucarística, pois é na eucaristia que a Igreja se realiza. Na liturgia eucarística celebramos toda a economia da salvação, desde o “Cordeiro imolado antes da fundação do mundo” (Ap 13,8) até a parusia, segunda vinda do Cristo. Há duas dimensões na eucaristia: a *anamnese*, constituída pela cristologia, que nos recorda o evento Cristo, e a *epiclese*, súplica pelo Espírito, que nos faz participar do evento Cristo de forma ativa e escatológica. Por isso, a *anamnese* e a *epiclese*, como economias do Filho e do Espírito, respectivamente, são necessárias e se complementam. Elas são a condição de possibilidade para o mistério da comunhão da vida do cristão com Deus, bem como do equilíbrio entre sacramento e profecia. O ser humano, no Espírito, participa das energias de Deus e é deificado³⁴.

O ser humano permanece o que é: criatura. No entanto, ele é admitido numa comunhão íntima com Deus, através de Cristo, no poder do Espírito Santo. Não se trata de uma comunhão simplesmente moral, mas ontológica. Embora seja sabido que o ser humano não pode “se tornar” deus, os Padres, na reflexão sobre a *theosis*, explicitam o encontro pessoal do fiel com o mistério do Deus comunhão. É o intercurso íntimo entre Deus e o ser humano, no qual o todo da existência deste último, fica permeado da presença do primeiro. De tal forma que a pessoa chegue ao estágio paulino e possa afirmar que já não é ela mais quem vive, mas é o Cristo quem nela vive (cf. Gl 2,20). A vida nova, em Cristo, alcança então o seu ápice na Eucaristia, sacramento da Nova e eterna Aliança (cf. 1Cor 11,23-29), fonte de vida eterna (cf. Jo 6,51-58).

2.2 Os sacramentos de cura: Penitência e Unção dos Enfermos

O sacramento da penitência é concebido por nosso teólogo como essencialmente terapêutico e por isso ministrado como tratamento de purificação e cura (cf. MSM, p. 84; SA, p. 67). Segundo a definição do VI Concílio ecumênico, “o pecado é a enfermidade do espírito” (EVE, p. 64). Por isso, o sacerdote age como médico, não como legislador ou juiz, mas como um pai espiritual. Na confissão procura-se não só o perdão dos pecados, mas a cura

³⁴ Segundo Clément, Deus, que é completamente inacessível, torna-se completamente participável. O ser humano comunga com o Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, e sua existência pessoal engloba ‘algo’ que é do ser mesmo de Deus, um ‘raio da divindade’ que penetra sua natureza criada e a metamorfoseia. Cf. CLÉMENT, *La Iglesia Ortodoxa*, 1990, p. 73, 75.

integral do ser humano, a cura das tendências ocultas, das raízes e das causas do pecado. Por isso,

a instituição dos *staretz*, ‘pais espirituais’, muito mais do que diretores de consciência, mostra o povo ortodoxo sempre à procura não de uma instância formal hierárquica, mas de uma manifestação viva dos carismas, da autoridade que vem não de uma função, mas diretamente de Deus, na qual o Espírito Santo manifesta-se (Ort, p. 288).

O Oriente cristão concebe a salvação, sobretudo como libertação do ser humano em sua totalidade. É uma perspectiva ontológica terapêutica da salvação. “A criação do mundo está enraizada na imolação e o poder de perdoar vem do preço do sangue derramado pelo Cordeiro crucificado” (Ort, p. 290). Por isso, o sacramento da confissão é compreendido como “clínica médica” por meio da qual o pecador é curado e reintegrado ao Corpo de Cristo, dando continuidade ao seu processo de deificação.

O sacramento da Unção dos enfermos é também um sacramento de cura que expressa a comunhão da Igreja com o membro sofredor, por meio da oração.

Com efeito, se nos sacramentos, os dons do Espírito Santo são *conferidos* e se a realização do sacramento é atestada, o sacramento da unção não faz senão *pedir* a graça da cura sem nada pré-julgar quanto ao fato. É impossível supor um ministério permanente de cura, esta depende da potência miraculosa de Deus, que a envia segundo seu beneplácito. A Igreja, assim, reza pela cura, sem, contudo proclamá-la (Ort, p. 299).

No momento de dor extrema do ser humano enfermo, a Igreja, num gesto de profunda comunhão, reúne-se para interceder junto a ele, membro sofredor, para que seja curado (Tg 5, 14-15).

Uma oração vinda da fé da Igreja, representada pelos presbíteros, mostra uma intervenção do corpo eclesial, de sua comunhão. O momento da morte – e toda doença é mortal – parece ser o momento de solidão absoluta. É nesse momento que a Igreja vem para formar ao redor do membro sofredor o círculo sagrado da comunhão (Ort, 298).

2.3 Matrimônio: o sacramento do amor

Evdokimov retoma a afirmação de São João Crisóstomo para afirmar que o sacramento do matrimônio é o sacramento do amor³⁵. Ao reportar-se à criação do ser humano, homem e mulher (Gn 1, 26-27; 2, 18. 21-24), nosso autor realça a participação deles no mistério trinitário, pois no casal encontra-se o mistério da unidade e da alteridade. Por isso, ele afirma que “o amor humano, em sua plenitude original, reflete a comunhão trinitária” (SA, p. 08). Evdokimov valoriza muito este sacramento por ele remeter-se à noção de núpcias, comunhão mística com Deus.

O sacramento do matrimônio toca a essência, a parte mais íntima do ser humano, que é o amor. Ele restitui, ao homem e à mulher, a integridade paradisíaca, tornando-os “célula do reino” (cf. MSM, p. 108). Nosso autor serviu à Igreja por meio do exercício deste sacramento³⁶. Em seu pensamento, o sacramento do matrimônio é um “pentecostes conjugal”. Evdokimov evoca a imagem das bodas de Caná (Jo 2, 1-12) para explicitar, a partir da transformação da água em vinho, a transformação do amor conjugal (cf. NE, 230; Ort, p. 294; MSM, p. 106-110).

Em Caná, na morada do primeiro casal cristão, o Verbo e o Espírito presidem a festa, por isso, bebe-se o vinho novo, o vinho milagroso que aporta uma alegria que não é deste mundo. É a ‘sóbria embriaguez’ da qual fala Gregório de Nissa e da qual eram acusados os Apóstolos no dia de Pentecostes. O Pentecostes conjugal faz ‘todas as coisas novas’. [...] A alegria do sacramento eleva-se ao nível da alegria divina (SA, p. 177).

2.4 O sacramento da ordem

No que diz respeito ao sacramento da ordem, Evdokimov realça sua importância na vida da Igreja quanto à sua relação com o sacramento da eucaristia, pois é a eucaristia que constitui a fonte da hierarquia eclesiástica. O rito da imposição das mãos expressa a transmissão da plenitude do Cristo, único sacerdote, do qual, pelo poder do Espírito, procede

³⁵ Uma das obras de Paul Evdokimov tem justamente este nome: *O sacramento do amor*: o mistério conjugal à luz da tradição ortodoxa. Ela é um dos lados do díptico consagrado aos carismas do homem e da mulher. A outra obra é *A mulher e a salvação do mundo*, que mencionamos na reflexão sobre a dimensão mariológica de nosso autor sobre a Igreja.

³⁶ Cf. 3.1 A vida de Paul Evdokimov, no capítulo 1.

o sacerdócio humano. É o próprio Cristo que insufla o poder aos Apóstolos: “Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi” (Jo 15, 16). Assim, nosso autor salienta que, tanto o sacerdócio ontológico de todos os batizados-crismados, quanto o sacerdócio ministerial, participam no único Sacerdócio de Cristo (cf. SA, p. 93).

O Cristo não transmite seus poderes pessoais aos Apóstolos, o que significaria a sua ausência. O ícone de Pentecostes ressalta a presença do Chefe, Cabeça do Corpo, ao reservar para Cristo um lugar acima da cabeça dos Apóstolos. A oração durante a imposição das mãos sobre um bispo precisa: ‘não é pela imposição de minhas mãos, mas pela comunhão de teus dons, que a graça é concebida’. No entanto, as mãos são indispensáveis para transmitir os dons advindos da fonte divina (Ort, p. 164).

A vida nova que o Espírito gera no cristão, por meio dos sacramentos, dá conteúdo à vida espiritual. O itinerário sacramental conduz ao itinerário da vida espiritual e este, por sua vez, esclarece aquele. A vida espiritual é a tomada de consciência da graça recebida no batismo, a vida nova. “Pode-se dizer que a vida ascética e mística é a tomada de consciência cada vez mais plena da vida sacramental. Sua descrição sob a mesma figura das núpcias místicas mostra a natureza idêntica das duas” (Ort, p. 95).

3 A vida espiritual: comunhão com Cristo, no “sacramento do irmão”

A vida espiritual está referida à iniciativa divina. É dom de Deus. Mas é também resposta, acolhida por parte do ser humano. “Vista de baixo, a vida espiritual é um combate incessante. Vista de cima, é a conquista dos dons do Espírito Santo” (NE, p. 84). Na perspectiva *evdokimoviana* trata-se de um evento inaugurado por Deus na interioridade do espírito humano.

A palavra ‘espiritual’ remete ao Espírito Santo e designa o nível do ser próprio do ‘nascimento do alto’, do ‘mistério nupcial’. Desvela o protófenomeno de todo ser humano atento à suas origens celestes. Porque não é somente na história, mas também nas profundidades do espírito humano, onde Cristo nasce, morre e ressuscita: o batismo o especifica. É nesta interioridade que se enlaçam as relações entre Deus e o ser humano, e que se traça o itinerário de toda a vida espiritual. Esta consiste sempre no encontro: Deus sai de si mesmo em direção ao ser humano; e o ser humano abandona sua solidão e encontra seu Outro (EVE, p. 69).

Este encontro com seu Outro faz com que se alcance a meta da vida espiritual, que consiste na cristificação do ser humano. A vida espiritual é a vida em si mesma. Ela não é uma doutrina passível de definição, mas a “guardiã vigilante das verdades” (NE, p. 13). Trata-se da relação entre o ser humano e Deus, numa via existencial que consiste na apropriação do Evangelho e na celebração litúrgica desta relação. Esta aplicação do Evangelho impulsiona a comunhão com o Cristo, que nos remete ao “sacramento do irmão”. O amor a Deus é ativo, passa pelo amor ao próximo, a cada ser humano. Evdokimov, em comunhão com sua tradição ortodoxa, concebe a “*sobornost*” da espiritualidade, “jamais o ser humano está diante de Deus sozinho, mas liturgicamente com todos” (NE, p. 24). É o estilo eucarístico da espiritualidade, no qual em Cristo, somos um, unidos uns com os outros à mesma Cabeça, da qual somos o corpo (cf. Cl 1,18).

A espiritualidade ortodoxa centraliza-se na dimensão existencial dos mistérios divinos. Ela é, sobretudo, litúrgica, iconográfica e convida à contemplação³⁷. Por isso, a espiritualidade ortodoxa não se presta a discursos, não instiga à especulação. Evdokimov reporta-se, nesse sentido, ao adágio dos Padres sobre a concepção do ser do teólogo: “é aquele que sabe rezar”³⁸. Isto implica que o verdadeiro teólogo seja um verdadeiro discípulo de Cristo e que sua fé seja de caráter vivencial daquilo que se experimenta no encontro interpessoal com Deus.

A comunhão com Cristo implica, segundo os Padres, interiorizar a Cristo em si mesmo, no Espírito. Conforme vimos anteriormente, esse processo de interiorização do Cristo, que se inicia com a vida sacramental e espiritual, tende a desenvolver-se. A eucaristia é a realidade mais íntima da espiritualidade que se estende a todos e sobre toda a história na expectativa da segunda vinda do Senhor. A vida espiritual, no pensamento *evdokimoviano*, constrói-se em torno da comunhão com o Cristo e no “sacramento do irmão”, que é a comunhão universal de todos, no Cristo ressuscitado.

³⁷ Evdokimov por diversas vezes cita Gregório Nazianzeno no que se refere à vida espiritual. O Teólogo, assim era chamado o Capadócio pelos Padres, afirma que “falar de Deus é uma grande coisa, mas é ainda melhor purificar-se para Deus” (Ort, p. 23; CDTO, p. 19).

³⁸ Este adágio, pelo que constatamos, refere-se à afirmação de Evágrio Pôntico, em seu Tratado sobre a oração, onde afirma que “se tu és teólogo, tuoras verdadeiramente; e se tuoras verdadeiramente, tu és teólogo” (*Traité de l'Oraison*, 60). Encontramos nas obras de Evdokimov uma frequência significativa desta citação, o que nos conduz a confirmar o que dissemos no capítulo primeiro deste trabalho: a vida e obra de Evdokimov são inseparáveis. Eis algumas referências (NE, p. 215; Ort, p. 24, 51, 194; AI, p. 15; CDTO, p. 97; CPR, p. 36, 49).

O “sacramento do irmão”³⁹ consiste em que, pela ação do Espírito e no uso de nossa liberdade, nossas ações sejam movidas pelas virtudes, que se referem aos atributos de Deus. Pela revelação divina dizemos que Deus é amor, paz, justiça, caridade, solidariedade etc. À medida que o cristão, em comunhão com Cristo, vive estas virtudes, torna-se semelhante a Jesus no relacionar-se com os outros. Humaniza-se, porque deificado. O amor a Deus e ao próximo são dois aspectos de um único amor. O amor ao próximo será o sintoma de ter-se adquirido o verdadeiro amor a Deus, e a união com a vida de Cristo. Em nosso ser cristão, vivemos a dupla dimensão do visível e do invisível. Em nós está o humano e o divino. Somos filhos de Deus, templos do Espírito, membros do Corpo de Cristo, ou seja, participantes da vida divina (cf. 1Cor 6,19-20; 3,16; 2Cor 13,5.11.13). Nós somos de Deus em nosso próprio ser humano. “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila, para que esse incomparável poder seja de Deus e não de nós” (2Cor 4,7).

A vida espiritual orienta-se em direção ao “revestir-se do homem novo” (Ef 4,24), que supõe uma ruptura: “o velho passou e apareceu algo novo” (2Cor 5,17). Esta novidade de vida vem da encarnação do Verbo, na qual Deus e o ser humano relacionam-se pelo encontro que se dá: “o Eu divino falou ao tu humano”. Esta dimensão teândrica e a iniciativa divina determinam a vida espiritual.

Deus desejou tornar-se homem. É a encarnação que estrutura a natureza divina e humana de toda vida espiritual. Vivendo-a, o homem nunca está só, ele a vive com Deus, e Deus a vive no homem e com o homem. Esta participação de Deus no humano resulta decisiva: a vida espiritual já não procede de baixo, de uma fabulação humana, apenas de seus puros desejos ou de um grito de sua alma. O homem não a inventa para alcançar consolo, semelhante mitologia romântica jamais resistirá à prova do tempo e da morte. A vida espiritual procede do alto, Deus a inaugura mediante o dom de sua presença. O homem recebe esta revelação-evento e responde mediante o ato de sua fé; formula e confessa o credo [...]. Um diálogo litúrgico gerador de unidade coloca-se em marcha (EVE, p. 60).

³⁹ O papa emérito, Bento XVI, em sua audiência geral, proferida no dia 1º de julho de 2009, ao falar sobre o encerramento do Ano paulino e ao dar início do Ano sacerdotal, ressaltou: “São João Crisóstomo dizia, por exemplo, que o sacramento do altar e o ‘sacramento do irmão’, ou como se diz ‘sacramento do pobre’, constituem dois aspectos do mesmo mistério. O amor ao próximo, a atenção à justiça e aos pobres não são apenas temas de uma moral social, mas, sobretudo, expressão de uma concepção sacramental da moralidade cristã” (Disponível em: <http://www.vatican.va>, sessão audiências 2009, Acesso em: 06 de jun. 2013).

3.1 A vida mística: a união íntima com Deus

A experiência mística, em Evdokimov, é vista a partir da perspectiva monástica e litúrgica. A tradição ortodoxa não distingue entre mística e teologia, entre a experiência dos mistérios e o dogma. Ela nutre-se do conteúdo da fé, enquanto que a teologia ordena e sistematiza tal conteúdo. Mística é sempre teologal. Nasce de Deus, alimenta-se d'Ele e caminha para Ele na força do Espírito. Não é um perder-se em si mesmo, nem um abraçar uma divindade cósmica difusa. É encontro com a Pessoa divina, que nos vem ao encalço por puro amor. Deus não é encontrado como uma operação prática, pois pensar Deus é já encontrar-se Nele. “Ninguém pode inventar Deus, só se pode ir em direção a Deus partindo-se d'Ele” (Ort, p. 50; CDTO, p. 86). Trata-se de uma profunda relação com Deus:

Em um mundo de conhecimento do tipo discursivo e tecnológico, o monaquismo é uma escola do encontro frontal com Deus [...]. A vida mística aberta a todos valoriza o conteúdo da fé comum e a teologia o exprime. A visão de Deus vem do fundo da adoração litúrgica, marcada pela certeza e pela evidência. A cultura iconográfica ensina que a Palavra de Deus, o Nome de Deus, são epifânicos: estes são acompanhados por sua presença real e imediata (NE, p. 102s).

Segundo Evdokimov, a Igreja é o lugar por excelência da vida mística, sobretudo a eucaristia. O cerne da espiritualidade ortodoxa é a *theōsis*. Ela é a experiência mística que consiste na participação do ser humano na vida divina, em sua pneumatização pelas energias divinas, que lhe conferem uma transformação total de seu ser (cf. CDTO, p. 130; SAD, p. 46; NE, p.57). Deus oferece o dom gratuito de seu amor e o ser humano oferta ou não o coração para responder a este amor. Nesta perspectiva, o teólogo russo dirá que:

No centro do drama imenso do Deus bíblico encontra-se, não a interação da graça e do pecado, mas na encarnação: a interação dos dois ‘*fiat*’ e o reencontro do amor descendente de Deus – κατάβασις – e do amor ascendente do ser humano – ἀνάβασις. Se é preciso salvar alguma coisa desse mundo, não é o ser humano em primeiro lugar, mas o amor de Deus, pois ele amou primeiro (Ort, p. 108).

Evdokimov explicita as etapas da contemplação de Deus, recorrendo a Gregório de Nissa⁴⁰. A contemplação comporta três etapas: luz, nuvem e treva. A manifestação de Deus a Moisés dá-se em primeiro lugar na luz (Ex 3,1-6). Isto requer uma *kathársis*, purificação que conduz à apatéia ascética. Em seguida, Deus manifesta-se na nuvem (Ex 20,18-21). É a contemplação de Deus em suas obras e atributos. Finalmente, Moisés encontra Deus na treva (Ex 33,7-23). Aqui se dá o encontro místico.

Entrar em si é voltar-se em direção a Deus e contemplar seus reflexos no espelho da alma. É a *redução* do eu inteligível ao si, percebido como *imagem de Deus*, que permite de se ver como ‘o lugar de Deus’. A visão é indireta, refletida na alma (Ort, p. 109).

“Se todo místico é sempre um asceta, nem todo asceta é por isso um místico. A *theōsis* nunca é uma recompensa” (Ort, p. 108; MSM, p. 105). Evdokimov parte da síntese que faz São Serafim de Sarov⁴¹ sobre o fim último da vida cristã para explicitar o ideal religioso da Ortodoxia. “O verdadeiro fim da vida cristã é a aquisição do Espírito Santo”⁴², pois

de Deus sabemos apenas ‘que é’ e não ‘o que é’, porque ‘ninguém jamais viu a Deus’. [...] A essência de Deus está além de todo nome, de toda palavra [...]. Deus é incomparável em sentido absoluto pela ausência de toda escala de comparação. [...] Um círculo de silêncio está traçado ao redor do abismo intradivino, ao redor de Deus em si mesmo (CDTO, p. 129).

⁴⁰ GREGÓRIO DE NISSA. *La vie de Moïse*: traité de la perfection en matière de vertu. Trad. Jean Daniélou. Paris : CERF, 1955. (Sources Chrétiennes, 1).

⁴¹ São Serafim de Sarov (1759-1833) é considerado como aquele que sintetiza a santidade russa cujo profetismo anuncia tempos novos, pré-apocalípticos. Desde a infância demonstra uma vida totalmente voltada para Deus. Era um leitor assíduo das Escrituras e dos Padres da Igreja. Ingressou no mosteiro de Sarov. Tornou-se monge aos 28 anos, quando recebeu o nome de “Serafim”, que significa “chamejante”, “fulgurante”. Levou uma vida austera na floresta como eremita. Após anos de isolamento e de luta interior, Serafim torna-se oração viva, encarnada. Após 37 anos de vida monástica, ele começa seu ministério de *staretz*, inserido no mundo, onde manifesta seus dons de cura, confessor e profeta. Serafim não fundou nenhuma escola espiritual, nem formou discípulos. No entanto, é considerado, pela sua vida e ensinamento, “ícone vivo da espiritualidade ortodoxa” (NE, p. 159ss).

⁴² Todo ensinamento de São Serafim está centrado na pneumatização do ser humano pelos dons do Espírito Santo. Daí sua definição acerca da vida cristã em seu diálogo com Motovilov: ela consiste na aquisição do Espírito Santo.

A vida nova recebida no batismo nos conduz a acolher e corresponder ao amor divino. Por isso, nosso autor identifica a vida mística⁴³ com a vida cristã, no sentido de que o cristão tome consciência de que ele é nova criatura em Cristo, pelo Espírito. O cristão, ao viver sua nova realidade é, de certa forma, no mundo, outro Cristo, pois manifesta o amor de Deus em sua existência humana.

3.1.1 A oração e ascese

A ascese oriental diz respeito a uma antropologia da deificação no sentido de que o ser humano, criado “à imagem de Deus”, comporta já em si a graça desta imagem. O ser humano, ao seguir sua verdadeira natureza, entra no processo de ascese, pelo exercício de sua liberdade, com a graça que nele habita e dispõe-no a receber sempre mais profundamente a ação do Espírito Santo. Segundo Evdokimov, não se trata de algo determinado, pois o ser humano pode dizer não a Deus, mas trata-se do agir conforme a imagem que ele porta, consciente de que o que nos reveste não são as “peles mortas”⁴⁴, mas a graça divina.

A ordem natural é assim conforme à ordem da graça, acaba-se nela mesma e culmina na graça deificante. [...] As túnicas brancas do batismo fazem revestir o normativo da natureza. A imagem comprehende a vida intelectual e a vida espiritual, ela une o νοῦς e o πνεῦμα, e é a vida animal que se sobrepõe (Ort, p. 90).

A ascese é, para nosso autor, a metamorfose, cura da verdadeira natureza humana, que não é contra a carne, pois a verdade do ser humano é anterior à sua divisão. Esta verdade torna-se dominante quando o ser humano é colocado em Cristo. Fora de Cristo, a semelhança permanece inoperante, mas não há nada que aniquele a marca indelével de Deus no ser humano, que foi criado à sua imagem (Gn 1,26). Inseridos na vida do Cristo, o Espírito nos conduz a uma vida de ascese que, como uma escalada gradual, leva-nos à *theosis*. Esta subida requer uma vida de oração, para que o espírito humano permaneça vigilante, atento à sua

⁴³ Neste sentido, recordamos o que Karl Rahner (1904-1985), um dos maiores teólogos católicos do século XX, afirmou sobre o cristão do futuro, que será místico ou não será cristão.

⁴⁴ Para Evdokimov, seguindo a concepção patrística, as “peles mortas” referem-se à túnica feita com peles de animais, que revestiram o ser humano após a queda. Desta forma, o ser humano perdeu o que era normativo em si, a vida espiritual e, foi revestido da vida biológica-animal, que antes era estrangeira à sua verdadeira natureza (cf. Ort, p. 90s).

subida em direção a Deus. O teólogo russo comprehende “a ascese como uma disciplina da calma e do silêncio, periódicos e regulares, onde o ser humano encontra a necessidade de parar para a oração e a contemplação, mesmo em meio a todos os ruídos do mundo” (ETBD, p. 47).

A oração é a força motriz de toda a vida espiritual. É a conversação com Deus, que exprime nossa relação interpessoal com Ele. Ela é a expressão da vida do Espírito Santo em nós. A oração deve ser constante, como a respiração e o pulsar do coração. Nesta perspectiva, foi elaborado o método hesicasta, que consiste em repetir, sem cessar, uma breve invocação, seguindo o próprio respirar. A tradição mística hesicasta legou uma fórmula de oração em torno da veneração do “Nome divino”, que ficou consagrada como a “oração de Jesus” ou simplesmente como “oração do coração”. Ela retoma a oração do publicano (Lc 18,13), cuja fórmula é “Senhor Jesus Cristo, Filho do Deus vivo, tende piedade de mim, pecador”⁴⁵. Esta oração sintetiza toda a Escritura: confessa a divindade e senhorio do Cristo, confessa o abismo da condição de pecado e invoca confiantemente o abismo da misericórdia divina (cf. Ort, p. 114; NE, p. 90s; CDTO, p. 67). Esta oração, repetida continuamente, toma o ritmo da respiração e interioriza a presença de Jesus Cristo e sua salvação oferecida a todos.

Deus está presente a todos, mas, pela oração do coração, o homem torna-se novamente presente diante da presença divina (Ort, p. 115). [...] a invocação do nome de Jesus universaliza a graça de sua encarnação, permite a todo homem sua apropriação pessoal, seu coração recebe o Senhor (EVE, p. 214).

Para Evdokimov, não basta cultivar o hábito da oração, “é preciso tornar-se oração” (NE, p. 90; Ort, p. 97), ser prece, construir-se em forma de prece e, nesse sentido, transformar o mundo num templo de adoração, onde o ser humano adora ao Deus vivo em espírito e verdade (Jo 4, 23). É o “oferecer não aquilo que se *tem*, mas aquilo que se *é*” (NE, p. 43). Tornar-se “louvor da glória de Deus” (Ef 1, 14) que é o destino de amor que se faz adoração para o qual Deus nos criou.

⁴⁵ O acréscimo da palavra “pecador” é feita pelo povo russo. Na coleção “A oração dos pobres” dirigida por José Comblin, Carlos Mesters e Maria Emilia Ferreira, encontramos uma obra que exemplifica a prática desta oração. Refere-se a um clássico da espiritualidade cristã oriental, escrito por um monge russo anônimo, no século XIX. Ele conta a história de um homem que queria aprender a rezar e que, para isso, procurou muitos mestres e nenhum o satisfez, até que encontrou um monge (um *starets*) que lhe ensinou a oração de Jesus, que consiste na repetição do nome de Jesus. Nesta obra encontramos o acréscimo acima referido. Cf. RELATOS de um peregrino russo. São Paulo: Paulinas, 1985.

A ascese cristã não tem fim em si mesma, mas “ela é um método a serviço da vida” (NE, p. 64), no conformar-se às novas necessidades. No entanto, a ascese não é mérito humano. Ela é um meio que nos conduz à comunhão íntima com Deus. A experiência mística é dom de Deus.

Esse grau último da experiência mística depende da graça de Deus, e tudo aquilo que o homem pode fazer é constituir seu ser como ‘lugar de Deus’, lugar teofânico de sua presença. [...] O meio mais avançado cultiva o recolhimento silencioso, ‘hesicástico’. O homem prostra-se no ápice da humildade orante, que é o tremor da alma diante da porta do Reino’, e essa porta abre-se apenas com o impulso do ato livre de Deus (SAD, p. 41s).

Neste sentido, trata-se de uma ascese que coloca o ser humano diante da verdade de sua própria existência. Requer humildade. A humildade humana é a réplica da humildade divina, da kênose do Servo de Javé, do Rei dos reis, que se torna o Servo Crucificado. A humildade vence o orgulho e o egocentrismo. O humilde não faz o mundo girar em torno do próprio “eu”, causa de todo pecado, mas coloca-se em Deus e assim encontra o seu lugar exato.

A ascese consiste exatamente em eliminar tudo aquilo que impede a criatura de viver a vida nova recebida, no batismo. É o arrancar as “peles mortas”, para que a vida de Cristo possa emergir no batizado como um sopro de ressurreição. Esta vida nova é a transformação do ser humano pela vida do Cristo, no Espírito. É uma transformação que passa pela *metanoia* evangélica: “Arrependei-vos, porque o Reino dos Céus está próximo” (Mt 3,2). Segundo Evdokimov, seria melhor dizer “transformai-vos” no lugar de “arrependei-vos”, pois, para ele, trata-se de uma mudança radical do ser humano em sua totalidade. Ele compara esta mudança com o milagre das Bodas de Caná, quando a água foi transformada em vinho (Jo 2,1-11). É numa mudança para algo totalmente novo e radical. É o que significa o “nascer de novo” joanino (Jo 3,3-7).

Este novo nascimento comporta um novo estilo de vida. O ser humano exprime, por meio da oração e da vida, sua experiência com Deus. O sentido de Deus vivido transpõe-se em termos eucarísticos, que revelam a inabituação de Deus no ser humano. “A alma, *imagem*, espelho de Deus, torna-se *morada* de Deus” (CDTO, p. 136). A vida mística é então essencialmente a vida no divino. O divino no Oriente não se refere ao poder, mas à fonte da qual nasce a “nova criatura”. Segundo Evdokimov, “o ser humano não especula, mas muda”

(NE, p. 216; Ort, p. 56). É a transfiguração humana, mudança radical que não significa de forma alguma algo intimista. Ao contrário, “toda ascese privada de caridade, que não seja o ‘sacramento do irmão’, é vazia” (SAD, p. 23).

Este realismo clarividente da ascese afirma para todos os tempos, seu princípio essencial: ‘Nenhuma ascese privada de amor aproxima de Deus’. Segundo Máximo, o Confessor, ‘Nós não seremos julgados pelo mal praticado, mas, sobretudo, pelo bem que negligenciamos e pelo quanto amamos nosso próximo’ (NE, p. 216).

3.1.2 O processo da *kathársis*

Na nova vida que o batizado recebe, ele experimenta Deus de forma intensa, pois é em seu interior que a Trindade habita. Esta nova realidade comporta um processo que nosso autor chama de *kathársis*. É a purificação, que ele identifica com o batismo. Lavado pelas águas batismais, o novo ser, morre para a vida antiga e emerge para a vida nova. Purifica todo o seu ser. Não se trata de algo estático. Ao contrário, refere-se a um processo dinâmico, que dura toda a vida.

O itinerário da vida espiritual comporta três níveis, os quais Evdokimov associa aos sacramentos da iniciação: *kathársis* (batismo), iluminação (unção crismal) e a união perfeita (eucaristia) (cf. EVE, p. 128; MSM, p. 107; SA, p. 10). O encontro com Deus, no batismo, provoca no ser humano uma reversão de toda a economia de sua vida, a *metanoia* (cf. Ort, p. 49). É a pureza de coração, que permite ao ser humano ver a Deus que habita em seu interior (Mt 5,8)⁴⁶. A *kathársis* é a purificação de nossa vontade ao conformar-nos com a vontade de Deus, rejeitando a vontade demoníaca, que nos afasta de nossa condição de filhos de Deus.

O itinerário de vida espiritual comporta três vontades que se confrontam: vontade de Deus, vontade humana e vontade demoníaca. Elas são os elementos constitutivos da vida espiritual, que se defrontam no interior do espírito humano por meio do processo da *kathársis* (cf. Ort, p. 107; NE, p. 66; EVE, p. 69).

⁴⁶ Não explicitaremos os três níveis porque já desenvolvemos no item dois, o que se refere à vida sacramental. Nossa intuito aqui é elucidar o papel do processo da *kathársis* na vida espiritual do novo ser. É este processo que conduz à deificação.

A vontade de **Deus** é salvífica. É dom gratuito (cf. Mt 16,17), pura graça de Deus, que revela sua radical transcendência (cf. Ef 2,8). Ela age no interior do ser humano sob a forma de convite, pois Deus não dá ordens (cf. Ort, p. 76). É a *teonomia*, à qual o ser humano adere, fazendo-a sua. Em sua iniciativa, Deus faz sua morada no ser humano (Jo 14,23). Este dom da inabitação divina não se compara em nenhum sentido ao esforço humano. Deus entrega-se ao ser humano na medida em que este é capaz de recebê-lo.

A vontade **humana** é a *autonomia*, caracterizada pela capacidade que o ser humano tem de dizer sim ou não à vontade de Deus. Trata-se de algo da ordem da inevitável ambiguidade humana. O ser humano, em sua vontade, pode fechar-se em si mesmo. Por outro lado, trata-se da capacidade humana de acolher a graça e ingressar no itinerário que conduz à transformação de si, sua deificação. Ao convite do Senhor, que está à nossa porta (Ap 3,20), a vontade humana, ao dizer sim à vontade de Deus, constitui-se em eucaristia interiorizada e se expressa como adoração doxológica.

Quanto à vontade **demoníaca**, ela tem a ver com o obstáculo, a tentação, que faz com que o ser humano caia na submissão, numa escravidão que o impede de caminhar em direção a Deus. Coloca-o num estado de perdição. É a *heteronomia*, pois está fora do humano, é estranha a ele, mas o faz sair de si mesmo em direção ao nada. Daí a necessidade da vigilância, conforme exorta Pedro: “Sede sóbrios e vigilantes” (1Pd 5,8) e do revestir-se da armadura divina (Ef 6,11), segundo a orientação de Paulo. É diante desta luta, que a nova criatura emerge numa luta invisível, num processo *kathársico* de sua vida mística. Este processo conduz à busca do único necessário para o viver a vida nova, no presente, em vista da vida futura, do último.

3.1.3 A busca do único necessário

Todos os feitos e toda a evolução da sociedade, se não tiver presente o aspecto escatológico, se esvaziam. Esquecem-se do único necessário, tão apregoado no pensamento de Evdokimov, que segue a orientação evangélica de que não se deve ajuntar tesouros na terra (cf. Mt 6,19-21).

O único necessário designa as atividades humanas não meramente como meios, mas como fins a partir do Evangelho. Hoje, diante do ativismo desenfreado que também se

fazia presente no tempo de nosso autor, surge a pergunta: para que serve um santo? Qual a utilidade da beleza e de seus ícones?

Ao lado de uma civilização técnica, altamente prática e utilitarista, apresenta-se a cultura do espírito, que é um campo predestinado a “cultivar” os valores “inúteis”, mais exatamente, “gratuitos”, até o momento da última superação em direção ao “único”, não já “útil”, mas “necessário”, segundo as palavras do Evangelho (AI, p. 47).

Segundo nosso autor, a peça central de uma ética para a existência cristã é o tema do único necessário, que supõe uma perda. Diante de um pensamento utilitarista, que a tudo impregna, percebemos que os *meios* multiplicam-se, enquanto que os *fins* do agir humano perdem-se de vista. É o que gera a desumanização. A busca do único necessário possibilita uma imersão na sociedade capaz de denunciar tudo quanto não esteja de acordo com o fim último do ser humano. Por isso, a voz misteriosa do Cristo nos vem de seu próprio destino histórico alertando-nos: “não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), ou seja, ele convoca-nos a não nos tornar escravos, pois já fomos libertados (Gl 5,1) para viver nossa vocação última.

O Evangelho é dirigido a todo ser humano, pois todos são chamados ao único absoluto. Evdokimov apresenta uma imagem arquetípica que unifica, distinguindo, os dois tipos de vida aos quais o Evangelho se dirige: Marta e Maria. A primeira, confronta-se com o estar no mundo, respirar cada instante da vida imersa na realidade mundana com todas as suas peripécias e, nesta realidade, “apoderar-se de Cristo”. A outra, sem sair do mundo, permanece aos pés do Senhor. Ambas, simultaneamente, comprometem-se no estar diante de Deus e no estar diante do mundo. De forma diferente, cada uma busca o único necessário para suas vidas, num compromisso relacional com Deus e com o mundo. Trata-se de oferecer a Deus o que cada uma é.

À palavra do Senhor “se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis” (Mt 19,21), os monges interpretavam: “vende o que és”. Não se trata de negar-se, mas de fazer total oblação de si a Deus. Uma vez oferecido o que temos, ofertamos o que somos e é esta a dimensão do único necessário evangélico. É o seguimento nu do Cristo nu (cf. SA, p. 84). Neste seguimento, impelidos por uma sede inesgotável, buscamos a Deus sem cessar. Segundo nosso autor, “encontrar a Deus consiste em procurá-lo sem cessar... É verdadeiramente ver Deus sem jamais estar saciado do desejo” (CDTO, p. 130). Deus é o eternamente buscado, embora permaneça escondido em sua própria epifania. Parece um

paradoxo, mas quanto mais Deus está presente, mais ele está escondido. Surge, então, a necessidade de discernir sua presença-ausência para que a nova criatura viva como filha e cresça nesta dimensão filial.

Na tradição oriental há o ministério da paternidade espiritual, o *staretz*. Refere-se à única paternidade que é a divina. Porém, a paternidade espiritual, exercida como vida carismática, foi assim constituída como uma homenagem ao único Pai (cf. Mt 23,9). A condição para ser um “pai espiritual” consiste em que ele torne-se primeiro *pneumatikos*.

Um ‘pai espiritual’ não é um mestre que ensina, mas aquele que ‘engendra’ à imagem do Pai celeste. É um ‘sacramento de filiação’. Não se aprende a arte da paternidade como a uma ciência numa escola. [...] Um *staretz* jamais engendra *seu* filho espiritual, ele engendra um filho de Deus, filho adulto e livre de todo laço e autoridade puramente humanos (CDTO, p. 77 e 81).

A tradição da paternidade divina possui duas versões: uma refere-se ao bispo, em sua função litúrgica que, segundo nosso autor, remonta a Santo Inácio de Antioquia e, a outra, aos Padres do deserto, que são pais não por alguma função, mas por eleição divina. Ambas as paternidades, funcional e carismática, remontam à participação no único sacerdócio de Cristo.

Um *pneumatikos pater*, pai espiritual, dirá Evdokimov, “é um teodidata, ensinado por Deus e guiado pelo Espírito” (EVE, p. 233). Aqueles que exercem esta paternidade são leigos ou simples monges. A “paternidade espiritual não é um ministério doutrinal, mas o ministério da vida e do ser” (NE, p. 150).

Um pai espiritual nunca é um “diretor de consciência”. Não forma jamais o *seu* filho espiritual, ele engendra *um filho de Deus*, adulto e livre. Ambos, em comum, colocam-se na *escola da Verdade*. O discípulo recebe o carisma da atenção espiritual, o pai recebe o carisma de ser órgão do Espírito Santo. Aqui, toda obediência, é obediência à vontade do Pai celeste, participando nos atos de Cristo obediente (NE, p. 154).

O esforço do pai espiritual consistirá em conduzir seu filho ao exercício da liberdade que é a condição de possibilidade para viver o único necessário da vida nova. “A verdadeira obediência crucifica toda vontade própria, a fim de ressuscitar na última liberdade: o espírito à escuta do Espírito” (Ort, p. 42; EVE, p. 154). Vê-se que o propósito do carisma da paternidade espiritual não é a obediência a um homem, mas a Deus, segundo a perspectiva da obediência de Cristo, o Filho amado.

3.2 O ser humano: um ser litúrgico desde a criação

Para Evdokimov, “o ser humano é criado e, sem dúvida, não é criado, mas ‘nascido da água e do Espírito Santo’”. Ele é “terrestre e celeste”. É ao mesmo tempo, sem confusão, nem separação, “criatura e deus em processo de realização” (AI, p. 54). Na liturgia, o ser humano se une à Igreja celeste para proclamar a santidade de Deus no *Trisagion* e no *Sanctus* (cf. Is 6,3).

A partir desta realidade litúrgica, o teólogo russo, concebe o ser humano como um ser litúrgico, pois a santidade consiste em assumir sua própria verdade humana. “Ser litúrgico” é o modo de ser daquele “que durante toda sua vida e com todo seu ser prostra e adora” (EVE, p. 212). Essa definição do ser humano suprime todo estado de passividade. Pois, “a verdadeira obediência em Deus compreende a suprema liberdade sempre criadora” (VS, p. 31). É o realizar a semelhança com Deus pela fé e pelo amor, que revela que o ser humano encarna sua oração em doxologia viva a seu Deus. Por isso, dirá Evdokimov: “Um santo não é um super homem, mas aquele que encontra e vive a verdade do homem enquanto ser litúrgico, assim como sua vocação de adoração incessante. O ser humano é o homem do *Sanctus* e do *Trisagion*” (NE, p. 42)⁴⁷.

Nesta perspectiva, o ser humano exclama com o salmista seu modo de viver: “cantarei a meu Deus enquanto eu viver” (Sl 104,33). Isto é, para o ser humano, consciente de ter sido feito nova criatura, cantar a Deus é sua única ocupação, seu único trabalho⁴⁸. Para Evdokimov, a origem vocacional do ser humano como ser litúrgico remonta ao fato de que na criação, Deus colocou o homem no jardim do Éden com a missão de cultivá-lo e guardá-lo (cf. Gn 2,15). O paraíso é assim “assimilado a um santuário e o primeiro homem é seu *guardião sacerdotal*” (NE, p. 44). E, neste sentido, insere-se a concepção de que todo ser

⁴⁷ Encontramos diversas passagens nas obras de Evdokimov referindo-se a esta concepção do ser humano (cf. MSM, p. 89; EVE, p. 152; AI, p. 21; CDTO, p. 104; SA, p. 68; SAD, 07).

⁴⁸ Gregório Nazianzeno expressa esta alegria da vocação orante do ser humano ao afirmar: “Tua glória, ó Cristo, é o homem que colocaste como um anjo e cantor de teu esplendor... É por ti que eu vivo, falo e canto... a única oferenda que me resta de todas as minhas posses” (Ort, p. 83, 97; NE, p. 44). Igualmente encontramos a citação que Evdokimov faz de João Clímaco que afirma: “Eu avanço, cantando” (NE, p. 44).

humano é chamado ao monacato interiorizado para viver sua vida de ser litúrgico, sacerdote de sua própria existência.

3.3 A vocação universal ao monacato interiorizado

No que diz respeito à espiritualidade cristã, percebe-se que no cristianismo nascente, os cristãos eram compelidos ao martírio para dar testemunho da fé em Jesus Cristo. Quando a Igreja recebe do estado o estatuto legalizado quanto à sua fé, o martírio deixa de ser necessário. Surge outro modo de testemunhar a radicalidade evangélica. O monaquismo cristão nasceu da necessidade de perpetuar o testemunho do único necessário, que antes era testemunhado pelos mártires. O “batismo da ascese” emerge no lugar do “batismo de sangue” dos mártires (cf. SA, p. 82; EVE, p. 136). O monge não diminui seu ser, ao contrário, ele o dilata e existe à imagem do Existente. Ao deixar o mundo, o monge dá testemunho das coisas últimas, pois no deserto ele carrega o mundo, pela oração incessante.

Segundo Evdokimov, “o testemunho da fé cristã no marco do mundo moderno postula a vocação universal do *monacato interiorizado*” (EVE, p. 137). A espiritualidade oriental, marcadamente homogênea, não distingue entre os “preceitos” e os “conselhos” evangélicos⁴⁹. A exigência evangélica dirige-se a todos, sem distinção (cf. VS, p. 131). Ela é a boa nova que orienta aqueles que foram inseridos numa nova vida. Há uma única espiritualidade, a monástica, tanto para leigos, como para clérigos. Ao falar de São Serafim de Sarov, que viveu tanto como eremita, no deserto, como inserido no mundo, Evdokimov ressalta:

‘Anjo terrestre e homem celeste’, transcende inclusive o monacato. Em certa medida já não é nem monge retirado do mundo, nem homem que vive entre os homens. É um e o outro e a superação de ambas as coisas: essencialmente, uma testemunha do Espírito Santo (EVE, p. 140).

⁴⁹ Paul Evdokimov desenvolve, em sua obra *La vie spirituelle dans la ville*, a noção bíblica sobre o laicato bem como sua evolução histórica. Ele afirma que “o Ocidente canonizou o monaquismo e o laicato como duas formas de vida: uma, respondendo aos conselhos, a outra, aos preceitos do Evangelho” (VS, p. 131). Com isso corre-se o risco de que alguns avancem na busca da perfeição e que outros nem se coloquem a caminho, já que a exigência evangélica não está dirigida a eles.

Evdokimov reinterpreta os votos monásticos e os aplica à espiritualidade do monaquismo interiorizado (cf. VS, p. 133). Ele explicita as três tentações, as três respostas do Senhor e as relaciona com os votos monásticos. A libertação que os votos emitem em relação ao mundo só é comprehensível no horizonte do único necessário. Segundo o Evangelho, Jesus retira-se para o deserto e lá é tentado (Lc 4,1). Nosso autor compara Jesus como o “Monge absoluto” que proclama diante da tríplice tentação, a tríplice síntese da vida humana.

Ao Deus comprometido na história, satanás propõe um messianismo infalível, sem risco de sofrimento, fundado sobre a tríplice supressão da liberdade, sobre a tríplice escravidão do ser humano: violação de sua liberdade pelo milagre, o mistério e o poder (EVE, p. 144).

As três respostas de Jesus ressoaram no silêncio do deserto, que depois se tornou para os monges como regra de vida “sob a forma dos três votos”. A tentação de transformar as pedras em pão (Lc 4,3) propõe ao ser humano suprimir seu esforço para resolver o problema econômico, bem como o esforço da ascese. É resolver de forma milagrosa algo que depende também da ação humana. Jesus responde reafirmando a liberdade humana, que se liberta da sujeição material para deixar-se guiar pela transformação batismal em nova criatura. À proposta de resolver o problema político, unificando todas as nações mediante o poder da única espada (cf. Lc 4,5-7), Jesus reafirma sua liberdade suprema, pela obediência à vontade do Pai. “Atirar-se do alto...”, (cf. Lc 4,9-11) substituir a Deus pelo poder mágico, apropriar-se dos mistérios é resolver o problema do conhecimento de forma mágica. A resposta de Jesus (cf. Lc 4,12) remete-nos à nossa semelhança com Deus, que nos tenciona em direção a Ele.

Deste caminho de Jesus no deserto e de suas respostas às soluções propostas ao destino humano, Evdokimov faz equivaler os três votos monásticos. “Conduzi-la-ei ao deserto e falar-lhe-ei ao coração” (Os 2,16). A experiência do deserto é um sair do mundo para reencontrá-lo melhor e ser de fato “sal da terra” e “luz do mundo” (Mt 5,13.14). O pobre no monaquismo interiorizado segue o Verbo no mundo e aspira somente a uma posse, a do Espírito. A obediência liberta da idolatria e nos faz assumir a filiação divina submetendo-nos somente à vontade do Pai. E a castidade nos conduz ao mistério nupcial com o Senhor pela purificação do maligno. Assim, pelos três votos o cristão liberta-se e interioriza a verdade de sua fé.

O tesouro que possui o cristão, que vive a dinâmica do monaquismo interiorizado, é justamente o tesouro que se encontra em sua interioridade, onde ele comunga com a cidade terrestre e com a cidade celeste, simultaneamente. Pela interiorização do culto, a oração do cristão é perpetuada e santifica todos os instantes do tempo, mesmo para quem não dispõe de um tempo particular para a oração. O objetivo do monaquismo, afirma Evdokimov, “não é somente de se unir à Santíssima Trindade, mas de exprimí-La” (Ort, p. 22). Toda a vida humana, com tudo que a circunda, inscreve-se na história sagrada. “O monacato oriental é a vocação universal do sacerdócio dos fiéis, vocação que pode ser interiorizada e adaptada por parte de todos e de cada um” (EVE, p. 183).

Ícone do Espírito Santo, o monacato é uma *epiclese* (invocação ao Espírito Santo) ecumênica viva. A unidade só se pode encontrar nesta dimensão do monacato universal, sabe-se tornar finalmente tão livre como os sopros do grande Libertador (EVE, p. 154).

4 À guisa de conclusão

Ao longo do desenvolvimento deste capítulo, percebemos que a vida nova, em Cristo, no Espírito, passa por uma tomada de consciência do ser nova criatura, a partir dos sacramentos da iniciação cristã. Conforme vimos, o cristianismo “consiste na aquisição do Espírito”. No cristianismo oriental a evidência de qualquer experiência permanece impossível de ser alcançada fora da experiência espiritual. Os mistérios divinos são vividos, experimentados, sem negar sua formulação dogmática. A vida espiritual assim concebida, previne a teologia contra o intelectualismo desligado da contemplação e coloca a liturgia como *locus* teológico privilegiado.

A vida nova refere-se ao processo no qual o ser humano, convidado por Deus, responde com seu *fiat*, livremente, e é inserido, pelo Espírito, na vida do Cristo, em seu Corpo. Este processo, no Oriente, recebe o nome de *theōsis* que, longe de ser uma solução lógica e conceitual, é uma solução de vida e de graça. No que concerne à condução de uma existência cristã, o batizado encontra duas figuras normativas para seu agir: o monge do monaquismo interiorizado e o sacerdote do sacerdócio régio. Tais figuras revelam um tipo de santidade móvel capaz de conviver com a pluralidade cultural.

A iniciação sacramental conclui-se na eucaristia e coincide com o ápice da elevação mística que é a *theōsis*. Há, portanto, uma correspondência estreita entre o itinerário sacramental e o caminho da vida espiritual. Pois, “Deus encarna-se no homem e o homem espiritualiza-se em Deus. À encarnação, humanização de Deus, responde a pneumatização, a divinização do homem” (Ort, p. 251). Para o Oriente, os sacramentos são a celebração festiva e comunitária da graça e do amor de Deus. Nos sacramentos o ser humano torna-se segundo a graça, o que Deus é segundo a natureza (cf. CDTO, p. 97). Este é o sentido de nossa insistência em apresentar esta temática, pois acreditamos que na deificação acontece, na verdade, a humanização do ser humano.

Os sacramentos da iniciação cristã inserem-nos na vida e na comunhão com a Trindade⁵⁰. Pelo batismo vivemos em Cristo, pela unção somos revestidos das energias do Espírito Santo e, na eucaristia, alimentamos a vida nova recebida em direção ao nosso crescimento deíficante. Não significa que nos tornemos deuses por natureza, mas que participamos da vida de Deus, pela graça. Poderíamos a esta altura questionar a respeito daqueles que não acolhem a graça sacramental, seja porque professam uma fé diferente ou até mesmo por não terem nenhuma crença. Percebemos que, embora nosso autor não desenvolva esta questão, ele nos dá elementos para pensar na ação e no sopro do Espírito que sopra aonde quer (cf. Jo 3,8), bem como no sentido do que afirma o próprio Cristo: “eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude” (Jo 10,10).

Nossa atitude seja de abertura em relação aos diferentes de nós. Inseridos na vida de Jesus Cristo, somos chamados a ter em nós os mesmos sentimentos d’Ele (cf. Fl 2,6-7). No desafio de viver nosso batismo, no seguimento a Jesus Cristo, como discípulos missionários⁵¹, cabe-nos a abertura para acolher o outro, pelo testemunho de que Deus, em sua humanização, acolheu toda a humanidade. Não nos cabe julgar. Ao contrário, cabe-nos acolher a graça para, sob a moção do Espírito, discernir o modo de nosso viver e agir para acolher o Reino entre nós.

⁵⁰ Segundo o Catecismo da Igreja Católica, “o fruto da vida sacramental é que o Espírito de adoção deifica os fiéis ao uni-los vitalmente ao Filho único, o Salvador” (CIC § 1129).

⁵¹ O documento de Aparecida (DA), texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, convida-nos a “confirmar, renovar e revitalizar a novidade do evangelho arraigada em nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários”. Este encontro marca o nosso ser nova criatura, pois se trata do “encontro com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida” (DA 11).

Evdokimov afirma, a partir de Paulo, que a vida nova é deixar o homem velho e revestir-se do homem novo, que é Cristo (cf. Ef 4,22-23). Não se trata de remendar o antigo, nem mesmo de consertá-lo. Trata-se da metamorfose, da *metanoia*, reviravolta total do ser humano, concebida no pensamento *evdokimoviano*, ao referir-se aos sinópticos e ao segundo nascimento de que fala o evangelho de João. É uma vida nova mesmo. Pois aquele que “está em Cristo, é uma nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez realidade nova” (2Cor 5,17).

O ser nova criatura, ser humano novo, refere-se à vida de santidade à qual toda pessoa é convidada: “sede santos, porque eu sou santo” (1Pd 1,16). Mas esta vida nova não é voltada para si mesma. Sua noção fundamental não é de autarquia, mas de *koinonia*. Ela nos atrai e nos leva em direção ao Reino, em direção aos outros. Ela é um processo que precisa de alimento para crescer e frutificar a fim de que a história seja já um vislumbre do Reino. “Sal da terra e luz do mundo, os santos avançam como guias e faróis da humanidade. Essas testemunhas, ora radiantes, ora obscuras e escondidas assumem plenamente a história” (ETBD, p. 127).

Incorporados a Cristo, movidos pelo Espírito, vivemos, na liberdade, o sentido de nossa vida, nossa comunhão com Deus na relação e convivência com os outros e, assim, somos transformados e transformamos o mundo.

CONCLUSÃO

Chegamos ao fim do texto e no início do que ele provocou em nós. Afinal percebemos que nenhuma abordagem esgota o mistério divino e o mistério humano que se encontram entrelaçados na urdidura da história. Pois, como dizia Evdokimov, ao *Deus absconditus* corresponde sua imagem, o *homo absconditus* (SA, p. 58). Por isso, nosso autor, reportando-se ao entendimento de Teófilo de Antioquia sobre o mistério do Criador refletido no espelho da criatura, afirma: “Mostra-me teu homem e eu te mostrarei meu Deus” (cf. CDTO, p. 11). Esses mistérios não se esgotam em nossa racionalidade, cultura ou expressão de fé. Isto nos encanta! Eles não se encerram em nossos conceitos, mas acontecem na tecitura da relação do amor livre e gratuito entre Deus e o ser humano, imersos na história.

Ao longo da pesquisa percebemos a importância dessa temática, a *theōsis*, como uma possibilidade de aporte para o desenvolvimento de uma antropologia cristã. A doutrina da *theōsis* teve uma longa história. Ela sempre esteve presente na reflexão teológica. Na verdade, sua presença remonta à Sagrada Escritura. Ao longo do percurso feito, redescobrimos, isto é, rememoramos e assumimos como nossa, a experiência que vem desde os Padres da Igreja e é “reverberada” pela teologia ortodoxa, em especial a de Paul Evdokimov, segundo a qual Jesus Cristo é o lugar onde se realiza a *theōsis*. De fato é n’Ele que se dá a humanização de Deus e a deificação do ser humano. A vida nova que emerge de nossa inserção no Corpo de Cristo, pela ação do Espírito, constitui o início do processo de nossa deificação que, na verdade, coincide com nosso processo de humanização. Realmente, mesmo na linguagem comum, as pessoas dizem que se aproximam de Deus, exatamente quando vivem valores mais profundamente humanos como a esperança, a cordialidade, a busca da justiça, o compromisso com o outro, no amor.

A vida sacramental e litúrgica são como que meios pedagógicos que nos mantêm neste processo. No entanto, mais que meios pedagógicos, elas são os *loci*, os lugares próprios, desta experiência de participação no Corpo de Cristo. Ao mesmo tempo, na caminhada da vida, vamos conhecendo a Deus e a Ele prestando nosso louvor que é *nossa dever e nossa salvação*. Assim vivemos a fé, pois, em última instância, como afirma Evdokimov, somos

seres litúrgicos e nosso dever consiste na oferenda de nossa própria vida. É o que ele nos testemunha ao falar sobre o sacerdócio universal que recebemos na crisma.

O fato de que o autor pesquisado faça em seu pensamento a conjugação da teologia com a espiritualidade torna pertinente e atual este trabalho. Assim acreditamos por perceber que a teologia necessita de algo que alguns chamaram de “refontalização”, necessita de “beber de seu próprio poço”. A espiritualidade está implicada na teologia e a teologia na espiritualidade. Por isso, a teologia é, para Evdokimov, uma arte mais que uma ciência sistemática, pois ela descobre pela participação-comunhão no mundo eônico de Deus, a verdade escondida das coisas celestes e das coisas terrestres (cf. Ort, p. 50). Neste sentido, a teologia é a via experimental da união com Deus. Por isso, reportando-se aos Padres, Evdokimov não cessa de afirmar que “teólogo é aquele que sabe rezar”¹.

O teólogo é então, “ensinado de Deus” (*theodidaktos*) conforme nos diz Evdokimov, reportando-se a São Macário (cf. Ort, p. 52). E ainda, recorrendo a São Simeão, o novo teólogo, ele afirma que é o Espírito que de um erudito faz um teólogo, pois não se trata de instruir-se intelectualmente sobre Deus, mas de *preencher-se* de Deus (cf. CDTO, p. 19). O exercício teológico será então o colocar-se do espírito humano à escuta do Espírito de Deus, gerador da unidade deificante. Como característica marcante deste modo de vivenciar, tanto a teologia quanto a espiritualidade, aprendemos por meio da dimensão apofática, que o ser humano *não especula* sobre Deus, mas *pela graça, transforma-se* em Deus (cf. CDTO, p. 25). É esta a verdadeira e correta atitude de todo teólogo. Trata-se de mudança continuada, da deificação progressiva, em que ele contempla a Trindade, e Ela, vindo habitar nele, o faz semelhante a si (cf. Jo 14,23). Por isso, todo cristão é convidado ao dever sagrado de *teologizar*, pois ele é antes de tudo um *discípulo* e o cristianismo uma escola da Sabedoria de Deus (cf. CPR, p. 57).

Todo o percurso feito ajuda-nos, na esteira de nossa tradição, a tomar consciência do nosso ser nova criatura, ou seja, que estamos mergulhados no processo de deificação, de ser semelhantes à Trindade. Segue-se daí que nossa vida cristã tem que focar-se naquilo que lhe é próprio, nossa vida em Deus. Assim, daremos testemunho de que, segundo as escrituras, Deus criou este mundo como um projeto de comunhão. Por isto, para que o mundo seja

¹ Esta citação aparece em diversas obras de Evdokimov, tais como estas que citamos: Ort, p. 51; VS, p. 34; CDTO, p. 19; CPR, p. 36; EVE, p. 132, entre outras.

modelado no arquétipo do paraíso é que devemos lhe dar sabor e claridade, pois somos sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14).

Criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), somos convidados à comunhão. Esta se inicia em nosso ingresso no Corpo de Cristo, pelos sacramentos da iniciação cristã. Jesus Cristo é o ponto de chegada e de partida para o viver consciente do cristão. Segundo a afirmação de GS 22, o ser humano encontra o esclarecimento de seu mistério na Pessoa de Jesus Cristo. É Ele quem, pela encarnação, revela quem é Deus e o que é o ser humano. Em Jesus abre-se o caminho da humanização de Deus e de nossa deificação. O amor descendente de Deus aguarda o *fiat* do amor ascendente do ser humano para uma comunhão íntima.

O germe “ter sido criado à imagem”, segundo Evdokimov, conduz ao desabrochar-se, ao “existir à imagem” (cf. MSM, p. 74; Ort, p. 84). Nossa autor nos adverte ser necessário estar atentos à visão dos Padres de que a deificação do ser humano está em função da humanização de Deus (cf. SAD, p. 103). E de que este processo, de humanização de Deus e deificação do ser humano, encontra-se imerso no mistério da liberdade, na história. Com isso, descobrimos que a *theōsis* supõe uma dupla transformação: a da humanidade pela união com a natureza divina em ‘nova criação’ e a do universo em ‘Reino de Deus’. Percebemos ainda que sem a deificação, o ser humano desumaniza-se.

Pela ação do Espírito de Jesus, cada cristão, ao ser incorporado ao seu Corpo, segue a dinâmica da conformação: tornar-se imagem do Cristo, isto é, ser filho, no Filho, pelo Espírito. Este é o caminho que nos conduz à verdade e à vida, desvelamento de nossa humanidade na Revelação de Deus, nosso Pai (cf. Jo14,6). Ao trilhar este caminho, percebemos a importância de uma figura característica da Igreja ortodoxa russa, o *staretz*. Ele não é um diretor de consciência como repetia Evdokimov, mas um pai tornado *pneumatikos*, confidente do Espírito Santo. A essência desta paternidade espiritual consiste em conduzir o filho do estado de escravidão à liberdade de filho de Deus (cf. Gl 5,13-26). Portanto, seu ministério consiste em gerar um filho adulto e livre, não para si, mas para Deus (cf. SAD, p. 83).

Da figura do *staretz*, passamos, sempre acompanhando Evdokimov, a lembrar que todo cristão, e não apenas aquele que tem funções específicas no corpo institucional da Igreja, deve caminhar nas vias de um aprofundar-se sempre mais no ser membro do Corpo Místico

de Cristo. A via para o cristão moderno, será, segundo nosso autor, aquela do monaquismo interiorizado.

O “monaquismo interiorizado” aparece como uma proposta concreta de vida a que todo cristão é convidado a aderir para seguir seu processo de deificação. Afinal, o Evangelho é dirigido a todos. A Boa Nova nos alcança a todos nós, não importando o ministério que assumimos na Igreja. Importa sim, assumir e viver o que em nós foi dado: o Espírito de Deus (Rm 5,5) para que, mergulhados na história, vivamos arraigados ao único necessário de nossas vidas, Jesus Cristo.

A Ortodoxia, patrimônio do Oriente e do Ocidente, ao unir o amor ativo e criativo à oração, desempenha um precioso papel no encontro entre as religiões no mundo de hoje. Ela possibilita o diálogo que, longe de qualquer proselitismo, desenvolve-se pela via dialógica, a acolhida ao que os Padres chamavam de “sementes do Verbo”, presentes não só no que conhecemos como Revelação, mas também em todo o cosmo, pois os desígnios de Deus para nós são insondáveis (Sl 139,17).

No dizer de Guimarães Rosa: “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”². Nesta travessia que fizemos durante a pesquisa outras questões apareceram, que agora pontuamos como possibilidades de prosseguir o trabalho. Evdokimov foi um grande defensor não só da ortodoxia, mas também do ecumenismo. De sua capacidade de sair do seu chão cultural e religioso, percebemos que ele oferece aportes também para o diálogo interreligioso, tão necessário para os dias atuais. Consciente e firme em sua vida de fé, sua teologia abre-se ao diferente para acolher, sem sincretismo religioso, a presença de Deus em outras formas e expressões de fé. Esse seria um caminho possível a ser desbravado com o tema apresentado e com o autor que perscrutamos.

Outra temática que veio à tona refere-se aos documentos do Concílio Vaticano II, sobretudo a Constituição dogmática *Lumen Gentium* e a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Na sessão que se discutia esta última, Evdokimov esteve presente como representante dos ortodoxos. Quanto à primeira, há uma aproximação que se deve ao fato de que nosso autor desenvolva uma eclesiologia eucarística com contribuições de grande teor para nosso mundo de hoje.

² ROSA, *Grande Sertão*, 2001, p. 80.

Ressaltamos também a questão ecológica, tão em voga e necessária nos dias atuais. O pensamento de Evdokimov oferece pistas para uma reflexão ecológica muito pertinente e que nos remete tanto à Escritura, como aos Padres da Igreja. De fato o ser humano, como representante de Deus, no cuidado com a criação (cf. Gn 2,15) é também tema presente em Evdokimov que por sua sensibilidade para com o mundo moderno (seu tempo), certamente nos ajudaria a refletir questões desse teor, que hoje se nos apresentam.

Por fim, não para fechar, mas para não nos alongar, ressaltamos que Evdokimov oferece uma grande contribuição para a questão de gênero. Ele tem duas obras nas quais reflete a questão do feminino e, ao mesmo tempo, aborda também a questão do masculino por meio da tipologia dos arquétipos.

Evdokimov, embora seja um grande teólogo ortodoxo do século XX, é ainda pouco conhecido entre nós. Neste sentido, esse trabalho oferece-se como instrumento, quiçá modesto, mas que poderá de certa forma, torná-lo mais conhecido e sua teologia poderá fecundar nossa tradição, enriquecendo-a.

Parafraseando São Paulo, afirmamos que a pesquisa não nos garantiu ter chegado à deificação, afinal ela é processo. Contudo, este trabalho provocou-nos a nos lançar em direção a esta meta (cf. Fl 3,12-16) que é a nossa destinação primeira: chamados a ser partícipes da vida divina (2Pd 1,4).

BIBLIOGRAFIA

1 Fontes

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

CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Vaticano II: (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

1.1 Livros

EVDOKIMOV, Paul. *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.

_____. *La nouveauté de l'Esprit*: études de spiritualité. Bégrrolles: Abbaye de Bellefontaine, 1977.

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

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

_____. *El arte del ícono*: teología de la belleza. Madrid: Publicações Claretianas, 1991.

_____. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996.

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

_____. *O silêncio amoroso de Deus*. Aparecida, SP: Santuário, 2007.

_____. *La vie spirituelle dans la ville*. Paris: Cerf, 2008.

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

1.2 Artigos:

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

_____. La culture et l'eschatologie. *Le Semeur*, Paris, v. 44, n. 50, p. 358-369, mar. 1947.

- _____. L'âme russe. *Rythmes du monde*, Lyon, n. 4, p. 44-47, 1949.
- _____. De la nature et de la grace dans la théologie de l'orient. In: *L'Église e les Églises: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*. [S.l.]: Chevetogne, 1955. p. 171-195.
- _____. A propos du monachisme. *Contacts*, Paris, v. 12, n. 30, p. 67-78, 1960.
- _____. La nature. *Verbum Caro*, Paris, v. 19, n. 73, p. 49-69, 1965. Communauté de Taizé.
- _____. Que deseja fundamentalmente a Igreja ortodoxa da Igreja católica?. *Concilium*, Petrópolis, v. 14, n. 4, p. 64-72, 1966.
- _____. Mystère de la personne humaine. *Contacts*, Paris, v. 21, n. 68, p. 272-289, 1969.
- _____. La spiritualité orthodoxe. *Unité Chrétienne*, Lyon, n. 20, p. 5-58, nov. 1970. Pages documentaries
- _____. El misterio de la historia. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 10, n. 40, p. 323-326, 1971.
- _____. Resposta russo-ortodoxa sobre o primado papal. *Concilium*, Petrópolis, v. 64, n. 4, p. 504-508, 1971.
- _____. A oração. *Grande Sinal*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 5, p. 363-368, jun. 1976.
- _____. O oficio divino. *Grande Sinal*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 6, p. 439-448, jul./ago. 1977.

2 Principal

2.1 Livros

- BASILE DE CÉSSARÉE. *Sur l'origine de l'homme*. Trad. Alexis Smets. Paris: Cerf, 1970. (Sources Chrétiennes, 160). n. 16 e 17.
- BERDIAEV, Nicolai. *El sentido de la historia: experiência de la filosofía del destino humano*. Madrid: Encuentro, 1979.
- CLÉMENT, Olivier. *Sobre el hombre*. Madrid: Encuentro, 1983.
- _____. *Orient-Occident: deux passeurs*: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. Genève: Labor et Fides, 1985.
- _____. *La Iglesia Ortodoxa*. Madrid: Publicações Claretianas, 1990.
- _____. *Fontes: os místicos cristãos dos primeiros séculos: textos e comentários*. Juiz de Fora: Subiaco, 2003.

CODINA, Víctor. *Los caminos del oriente cristiano*: iniciación a la teología oriental. Santander: Sal Terrae, 1997.

COIMBRA, Leonardo. *A Rússia de hoje e o homem de sempre*. Porto: Tavares Martins, 1962.

DANIÉLOU, Jean. *Platonisme et théologie mystique*: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1944.

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

KOUBETCH, Volodemer. *Da criação à parusia*: linhas mestras da teologia cristã oriental. São Paulo: Paulinas, 2004.

LARCHET, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime Le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996. p. 20-59.

LÓPEZ DE MENESSES, Pedro Urbano. *Theosis, la doctrina de la “divinización” en las tradiciones cristianas*: fundamentos para una teología ecuménica de la gracia. Pamplona: EUNSA, 2001.

LOT-BORODINE, Myrrha. *La déification de l'homme*: selon la doctrine des Pères grecs. Paris: Cerf, 1970.

NELLAS, Panayotis. *Le vivant divinisé*: anthropologie des Pères de l'Eglise. Paris: Cerf, 1989.

PEÑA-ALFARO, Alexis. *A Theosis como finalidade da vida humana*. Recife: Centro de Estudos Ortodoxos S. Máximo, o Confessor, 2009.

PERTILE, Nedio. *Manifestado pelo Espírito Santo*: Paul Evdokimov: “Teologia sob o signo da epiclese”. 2005. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2005.

RINCKEL, Henri-Pierre. *Diviniser l'homme*: la voie des Pères de l'Église. Paris: Pocket, 2008.

ROUSSEL, Jean-François. *Paul Evdokimov*: une foi en exil. Montreal: Médiaspaul, 1999.

SAINT GRÉGOIRE PALAMAS. *De la déification de l'être humain*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1990.

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.

SANTO IRINEU. *Contra as heresias*: livros I, II, III, IV, V. São Paulo: Paulus, 1995.

ZIZIOULAS, Ioannis. *Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2009.
_____. *Eucaristia e Reino de Deus*. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003.

2.2 Revista e Artigo

CLÉMENT, Olivier. Paul Evdokimov, témoin de la beauté de Dieu. *Contacts*, Paris, v. 23, n. 73-74, 1971.

CODINA, Víctor. Paul Evdokimov (1901-1970): uma teología de la transfiguración. *Actualidad bibliográfica*, Barcelona, n. 25, p. 7-55, 1976.

PAMPALONI, Massimo. *A imersão infinita*: para uma introdução a Gregório de Nissa. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. 5, p. 69-88, 2010.

2.3 Verbetes

BEHR, John; GRAMONT, Jérôme. Antropologia. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p.149-158.

BOESPFLUG, François. Imagens. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 869-875.

COLOSIMO, Jean-François. Gregório Palamas. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 790-793.

CROUZEL, H. Imagem. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 705-709.

DALMAIS, Irénée-H. Divinisation. In: VILLER, Marcel (Ed.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. v. 3. Paris: Beauchesne, 1957. p. 1370-1460.

FABER, Eva-Maria. Graça. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 777-784.

FERNANDES, Irène. Criação. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 469-479.

LOSSKY, Nicolas. Ortodoxia. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1299-1306.

MCKENZIE, John L. Coração. *Dicionário bíblico*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1984. p. 183-184.

MCPARTLAN, Paul. Santidade. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1608-1614.

SENTIS, Laurent. Pecado Original. In: *Dicionário de Espiritualidade*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 1370-1374.

SESBOÜÉ, Bernard. Cristologia. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 480-491.

SPDILÍK, Tomás. Oriente cristão. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 849-857.

WILLIANS, Rowan. Pecado. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1366-1370.

2.4 Sites

CLÉMENT, Olivier. Notas sobre a sinergia – 1^a parte. Disponível em: <http://www.igrejaservia.org/teologia/teologia_032.html>. Acesso em: 27 abr. 2011.

EMERTON. Paternidade ou maternidade espiritual no monaquismo, 25 de fevereiro de 2001. Disponível em: <http://www.microsofttranslator.com/bv.aspx?ref=SERP&br=ro&mkt=ptBR&dl=pt&lp=FR_T&a=http%3a%2f%2fwww.scourmont.be%2fArmand%2fwritings%2fpaternite-1.htm>. Acesso em: 15 abr. 2011.

FLOROVSKY, George. São Gregório Palamas e a *Theosis*. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s_gregorio_palamas_e_os_padres_da_igreja.html>. Acesso em: 09 abr. 2011.

_____. São Gregório Palamas e a tradição dos Padres. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/following_fathers_florovsky_p.htm#_Toc99940139>. Acesso em: 15 maio 2011.

MONDIN, Battista. Introdução à história da teologia ortodoxa. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/introducao_a_historia_da_teologia_ortodoxa.html>. Acesso em: 03 maio 2011.

Monge Contemplativo. A Deificação na teologia, espiritualidade e liturgia cristã-oriental. In: *Deificação: participantes da natureza divina*. Petrópolis: Vozes, 1995. Disponível em <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/espiritualidade/a_deificacao_na_teologia_espiritualidade_e_liturgia_crista-oriental.html>. Acesso em: 21 maio 2011.

ROSSUM, Joost van. Palamismo y Sofiología. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/palamismo_e_a_sofiologia.html#1>. Acesso em: 21 abr. 2011.

SARTORIUS, Bernardo. Esboço histórico, capítulo I; Um pensamento vivido, capítulo II, p. 7-122. In: *Igreja ortodoxa*. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/igreja_ortodoxa_1.htm>. Acesso em: 10 maio 2011.

_____. A vocação do homem, capítulo III e a Investida de Deus, capítulo IV, p. 123-219. In: *Igreja ortodoxa*. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/igreja_ortodoxa_2.htm>. Acesso em: 30 mar. 2011.

_____. A Igreja e a vida espiritual, capítulo V, p. 223-311. In: *Igreja ortodoxa*. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/igreja_ortodoxa_3.htm>. Acesso em: 20 abr. 2011.

SOUROGE, Anthony Bloom de. Acerca do Pai Espiritual e da Paternidade Espiritual. Conferência pronunciada em Moscou em 1997. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/espiritualidade/acerca_do_pai_espiritual_e_da_paternidade_espiritual.html>. Acesso em: 19 maio 2011.

SPIDLÍK, Tomás. La antropología cristiana: cuerpo-alma-espíritu. Disponível em: <http://members.fortunecity.es/mariabo/la_antropologia_cristiana.htm>. Acesso em: 19 abr. 2011.

3 Secundária

A INVOCAÇÃO do nome de Jesus. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

CASTILLO, José María. *La humanización de Dios*: ensayo de cristología. Madrid: Trotta, 2009.

CODINA, Víctor. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo*: o rio da vida (Ap 22,1) corre no oriente e no ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. p. 177-275.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva*: ensayo de cristología. 9. ed. Santander: Sal Terrae, 1984.

LELOUP, Jean-Yves. *Introdução aos “verdadeiros filósofos”*: os Padres gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental. Petrópolis: Vozes, 2003.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*: os teólogos protestantes e ortodoxos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

PANNENBERG, W. Apertura al mundo e imagen de Dios. In: _____. *Antropología en perspectiva teologica*. Salamanca: Sigueme, 1991. p. 53-98.

PEQUENA filocalia: o livro clássico da Igreja Oriental. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

RELATOS de um peregrino russo. São Paulo: Paulinas, 1985.

SESBOÜE, Bernard. (Dir.). *História dos dogmas*: o homem e sua salvação. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *O dom de Deus*: antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Criação, graça e salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.

SIMEÃO, o novo teólogo. *Oração mística*. São Paulo: Paulinas, 1985.

VICENT, Michel. Humanisation et divinisation dans la théologie de Vatican II. *Esprit et Vie*, Langres, v. 89, n. 30-32, jul./out. 1979, p. 433-439.

BIBLIOGRAFIA GERAL

A INVOCAÇÃO do nome de Jesus. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

BASILE DE CÉSSARÉE. *Sur l'origine de l'homme*. Trad. Alexis Smets. Paris: Cerf, 1970. (Sources Chrétiennes, 160). n. 16 e 17.

BEHR, John; GRAMONT, Jérôme. Antropologia. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p.149-158.

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

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

BOESPFLUG, François. Imagens. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 869-875.

CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios*: ensayo de cristología. Madrid: Trotta, 2009.

CLÉMENT, Olivier. Paul Evdokimov, témoin de la beauté de Dieu. *Contacts*, Paris, v. 23, n. 73-74, 1971.

_____. *Sobre el hombre*. Madrid: Encuentro, 1983.

_____. *Orient-Occident*: deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov. Genève: Labor et Fides, 1985.

_____. *La Iglesia Ortodoxa*. Madrid: Publicações Claretianas, 1990.

_____. *Fontes*: os místicos cristãos dos primeiros séculos: textos e comentários. Juiz de Fora: Subiaco, 2003.

_____. Notas sobre a sinergia – 1^a parte. Disponível em: <http://www.igrejaservia.org/teologia/teologia_032.html>. Acesso em: 27 abr. 2011.

CODINA, Víctor. Paul Evdokimov (1901-1970): uma teología de la transfiguración. *Actualidad bibliográfica*, Barcelona, n. 25, p. 7-55, 1976.

_____. *Los caminos del oriente cristiano*: iniciación a la teología oriental. Santander: Sal Terrae, 1997.

_____. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

- COIMBRA, Leonardo. *A Rússia de hoje e o homem de sempre*. Porto: Tavares Martins, 1962.
- COLOSIMO, Jean-François. Gregório Palamas. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 790-793.
- CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Vaticano II: (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- CONGAR, Yves. *Creio no Espírito Santo*: o rio da vida (Ap 22,1) corre no oriente e no ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005.
- CROUZEL, H. Imagem. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 705-709.
- DALMAIS, Irénée-H. Divinisation. In: VILLER, Marcel (Ed.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. v. 3. Paris: Beauchesne, 1957. p. 1370-1460.
- DANIÉLOU, Jean. *Platonisme et théologie mystique*: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1944.
- EMERTON. Paternidade ou maternidade espiritual no monaquismo, 25 de fevereiro de 2001. Disponível em:
http://www.microsofttranslator.com/bv.aspx?ref=SERP&br=ro&mkt=ptBR&dl=pt&lp=FR_T&a=http%3a%2f%2fwww.scourmont.be%2fArmand%2fwritings%2fpaternite-1.htm. Acesso em: 15 abr. 2011.
- EVDOKIMOV, Paul. L'Incarnation. *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, v. 19, p. 131-144, 1944.
- _____. La culture et l'eschatologie. *Le Semeur*, Paris, v. 44, n. 50, p. 358-369, mar. 1947.
- _____. L'âme russe. *Rythmes du monde*, Lyon, n. 4, p. 44-47, 1949.
- _____. De la nature et de la grace dans la théologie de l'orient. In: *L'Église e les Églises: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*. [S.l.]: Chevetogne, 1955. p. 171-195.
- _____. *L'Orthodoxie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- _____. A propos du monachisme. *Contacts*, Paris, v. 12, n. 30, p. 67-78, 1960.
- _____. La nature. *Verbum Caro*, Paris, v. 19, n. 73, p. 49-69, 1965. Communauté de Taizé.
- _____. Que deseja fundamentalmente a Igreja ortodoxa da Igreja católica?. *Concilium*, Petrópolis, v. 14, n. 4, p. 64-72, 1966.
- _____. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. l'enseignement patristique liturgique et iconographique. Lyon: Xavier Mappus, 1967.

- _____. *Mystère de la personne humaine*. *Contacts*, Paris, v. 21, n. 68, p. 272-289, 1969.
- _____. *La spiritualité orthodoxe*. *Unité Chrétienne*, Lyon, n. 20, p. 5-58, nov. 1970. Pages documentaries
- _____. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris: Cerf, 1970.
- _____. *El misterio de la historia*. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 10, n. 40, p. 323-326, 1971.
- _____. *Resposta russo-ortodoxa sobre o primado papal*. *Concilium*, Petrópolis, v. 64, n. 4, p. 504-508, 1971.
- _____. *A oração*. *Grande Sinal*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 5, p. 363-368, jun. 1976.
- _____. *O ofício divino*. *Grande Sinal*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 6, p. 439-448, jul./ago. 1977.
- _____. *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*. Bégrolle: Abbaye de Bellefontaine, 1977.
- _____. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. *O sacramento do amor*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *El arte del icono: teología de la belleza*. Madrid: Publicações Claretianas, 1991.
- _____. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: Ave Maria, 1996.
- _____. *Las edades de la vida espiritual: de los padres del desierto a nuestros días*. Salamanca: Sígueme, 2003. (Verdad e imagen, 158).
- _____. *O silêncio amoroso de Deus*. Aparecida, SP: Santuário, 2007.
- _____. *La vie spirituelle dans la ville*. Paris: Cerf, 2008.
- _____. *Une vision orthodoxe de la théologie morale: Dieu dans vie des hommes*. Paris: Cerf, 2009.
- FABER, Eva-Maria. Graça. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 777-784.
- FERNANDES, Irène. Criação. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 469-479.
- FLOROVSKY, George. São Gregório Palamas e a *Theosis*. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s_gregorio_palamas_e_os_padres_da_igreja.html>. Acesso em: 09 abr. 2011.

_____. São Gregório Palamas e a tradição dos Padres. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/following_fathers_florovsky_p.htm#_Toc99940139>. Acesso em: 15 maio 2011.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. p. 177-275.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. 9. ed. Santander: Sal Terrae, 1984.

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

KOUBETCH, Volodemer. *Da criação à parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LARCHET, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime Le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996. p. 20-59.

LELOUP, Jean-Yves. *Introdução aos “verdadeiros filósofos”*: os Padres gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental. Petrópolis: Vozes, 2003.

LÓPEZ DE MENESSES, Pedro Urbano. *Theosis, la doctrina de la “divinización” en las tradiciones cristianas*: fundamentos para una teología ecuménica de la gracia. Pamplona: EUNSA, 2001.

LOSSKY, Nicolas. Ortodoxia. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1299-1306.

LOT-BORODINE, Myrrha. *La déification de l'homme*: selon la doctrine des Pères grecs. Paris: Cerf, 1970.

MCKENZIE, John L. Coração. *Dicionário bíblico*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1984. p. 183-184.

MCPARTLAN, Paul. Santidade. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1608-1614.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*: os teólogos protestantes e ortodoxos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. Introdução à história da teologia ortodoxa. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/introducao_a_historia_da_teologia_ortodoxa.html>. Acesso em: 03 maio 2011.

Monge Contemplativo. A Deificação na teologia, espiritualidade e liturgia cristã-oriental. In: *Deificação: participantes da natureza divina*. Petrópolis: Vozes, 1995. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/espiritualidade/a_deificacao_na_teologia_espiritualidade_e_liturgia_crista-oriental.html>. Acesso em: 21 maio 2011.

NELLAS, Panayotis. *Le vivant divinisé: anthropologie des Pères de l'Eglise*. Paris: Cerf, 1989.

PANNENBERG, W. Apertura al mundo e imagen de Dios. In: _____. *Antropología en perspectiva teologica*. Salamanca: Sigueme, 1991. p. 53-98.

PAMPALONI, Massimo. *A imersão infinita: para uma introdução a Gregório de Nissa*. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. 5, p. 69-88, 2010.

PEÑA-ALFARO, Alexis. *A Theosis como finalidade da vida humana*. Recife: Centro de Estudos Ortodoxos S. Máximo, o Confessor, 2009.

PEQUENA filocalia: o livro clássico da Igreja Oriental. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

PERTILE, Nedio. *Manifestado pelo Espírito Santo*: Paul Evdokimov: “Teologia sob o signo da epiclese”. 2005. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2005.

RELATOS de um peregrino russo. São Paulo: Paulinas, 1985.

SESBOÜE, Bernard. (Dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2.

RINCKEL, Henri-Pierre. *Diviniser l'homme: la voie des Pères de l'Église*. Paris: Pocket, 2008.

ROSSUM, Joost van. *Palamismo y Sofiología*. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/teologia/palamismo_e_a_sofiologia.html#1>. Acesso em: 21 abr. 2011.

ROUSSEL, Jean-François. *Paul Evdokimov: une foi en exil*. Montreal: Médiaspaul, 1999.
SAINT GRÉGOIRE PALAMAS. *De la déification de l'être humain*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1990.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Criação, graça e salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.

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

SANTO IRINEU. *Contra as heresias*: livros I, II, III, IV, V. São Paulo: Paulus, 1995.

SARTORIUS, Bernardo. Esboço histórico, capítulo I; Um pensamento vivido, capítulo II, p. 7-122. In: *Igreja ortodoxa*. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/igreja_ortodoxa_1.htm>. Acesso em: 10 maio 2011.

_____. A vocação do homem, capítulo III e a Investida de Deus, capítulo IV, p. 123-219. In: *Igreja ortodoxa*. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/igreja_ortodoxa_2.htm>. Acesso em: 30 mar. 2011.

_____. A Igreja e a vida espiritual, capítulo V, p. 223-311. In: *Igreja ortodoxa*. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/igreja_ortodoxa_3.htm>. Acesso em: 20 abr. 2011.

SENTIS, Laurent. Pecado Original. In: *Dicionário de Espiritualidade*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 1370-1374.

SESBOÜE, Bernard. (Dir.). *História dos dogmas*: o homem e sua salvação. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2.

_____. Cristologia. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 480-491.

SIMEÃO, o novo teólogo. *Oração mística*. São Paulo: Paulinas, 1985.

SOUROGE, Anthony Bloom de. Acerca do Pai Espiritual e da Paternidade Espiritual. Conferência pronunciada em Moscou em 1997. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/espiritualidade/acerca_do_pai_espiritual_e_da_paternidade_espiritual.html>. Acesso em: 19 maio 2011.

SPDILÍK, Tomás. Oriente cristão. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 849-857.

_____. La antropología cristiana: cuerpo-alma-espíritu. Disponível em: <http://members.fortunecity.es/mariabo/la_antropologia_cristiana.htm>. Acesso em: 19 abr. 2011.

VICENT, Michel. Humanisation et divinisation dans la théologie de Vatican II. *Esprit et Vie*, Langres, v. 89, n. 30-32, jul./out. 1979, p. 433-439.

ZIZIOULAS, Ioannis. *Persona e Iglesia*. Salamanca: Sigueme, 2009.

_____. *Eucaristia e Reino de Deus*. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003.

WILLIANS, Rowan. Pecado. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1366-1370.