

# ESPÍRITO E DEIFICAÇÃO

*Dom Volodemer Koubetch, OSBM*

A salvação, antes de tudo, é obra divina, parte da iniciativa da Trindade: obra do Pai por meio das suas “duas mãos”. Deus chega até o homem para divinizar-lo e santificá-lo, isto é, salvá-lo. Deus faz a sua parte. Cabe ao homem também responder às energias salvíficas, à graça salvífica que lhe é oferecida, fazendo, em liberdade, a sua parte. A obra da deificação, portanto, é sinérgica: é a interação da divindade e da humanidade, segundo o protótipo e atuação de Cristo, o Deus-Homem, e pelo poder atualizador e plenificador do Espírito Santo. Existe um movimento descendente, divino, e um movimento ascendente, humano. Deus desce à humanidade e o homem sobe à divindade. Isso implica uma espiritualidade e uma mística próprias, que assumem características específicas na teologia oriental.

A fim de esclarecer, em linhas gerais, a participação e colaboração do homem na sua deificação, esta seção se ocupa de alguns aspectos mais importantes da espiritualidade oriental, enfatizando o pensamento de P. Evdokimov. Os aspectos eclesiais, litúrgicos e sacramentais ficam para o próximo capítulo. Nesta seção são tratados os seguintes aspectos: a deificação funda, prevalentemente, uma espiritualidade mais ontológica e menos moral; ela acontece dinamicamente pela cristificação e pela pneumatização; sendo obra divina e humana ao mesmo tempo, trata-se de uma sinergia; enfim, a deificação se qualifica como ascético-mística.

## **Espiritualidade ontológica**

A história das respectivas espiritualidades do Oriente e do Ocidente cristão nos mostra grandes convergências, mas também divergências de acentuações. Antes de tudo é necessário enfatizar que a espiritualidade oriental não aprecia formulações abstratas e conceitualizações: mais do que discursiva, ela é litúrgica e iconográfica; é essencialmente bíblica e fundada sobre a tradição, da qual extrai incessantemente o instinto da ortodoxia; é profundamente caracterizada pela alegria pascal, pela vitória de Cristo. Enquanto o Ocidente gravita misticamente ao redor da cruz, cuja figura domina os altares e as absides das Igrejas, o Oriente, evitando o “dolorismo”, gravita em torno do mistério da glória de Deus e da potência vitoriosa de Cristo, cuja figura como Pantocrator ressurge majestosa sobre as absides dos templos.

“O Oriente venerará na cruz não tanto o lenho do suplício quanto a árvore da vida, novamente verdejante no centro do mundo. Sinal da vitória, a cruz encerra nos seus braços e rompe as portas do inferno. É a experiência sempre mais imediata do Transfigurado e do Ressuscitado, que faz brotar um sobressalto de alegria pascal. É a mística do sepulcro desselado e aberto, donde emana a vida eterna”.<sup>1</sup>

Mencionando a palavra “espiritualidade”, o cristão logo volta os seus olhos e a sua alma para Deus, que é Espírito, sobre o qual se lê no início do Gênesis: “um vento de Deus pairava sobre as águas” (Gn 1,2). Evidentemente, é o Espírito Santo, que no Símbolo da fé nós professamos como Senhor, vivificante, criador e salvador juntamente com o Pai e o Filho, que falou pela boca dos profetas. A teologia e a mística oriental nos apresentam o Espírito Santo como principal e real autor da nossa santificação. Ele nos dá a vida, nos ilumina, perdoa os nossos pecados, purifica o nosso corpo, aos mártires concede a força da fidelidade à fé, em uma palavra, nos concede todos os dons e todas as virtudes, bem como a possibilidade de observar os mandamentos de Deus; por isso a vida em Jesus Cristo é uma vida espiritual, que transforma o nosso corpo e a nossa alma em tal medida, que nos reconduz à esfera do Espírito. O homem, que é conforme o modelo do Filho, glorifica a Deus, porque foi feito pelo Pai por meio do Filho e do Espírito; por isso semelhante a Deus não é uma parte do homem, mas o homem inteiro: aquela união, isto é, da alma e do corpo que recebe o Espírito do Pai. É este o homem perfeito. Quando o Espírito se une à alma e ao corpo, agora temos

o homem espiritual, o homem perfeito, o homem à imagem e semelhança de Deus. Se, pelo contrário, à alma faltasse o Espírito, teríamos um homem carnal e imperfeito. Enquanto ser criado, este homem seria a imagem de Deus, não porém semelhante a ele. A semelhança é dada somente pelo Espírito Santo.<sup>2</sup>

Na tradição patrística grega, o homem não era concebido como ser autônomo: a participação na vida divina era vista como parte integrante da sua *natureza*. Visto que o homem é criado livre, é evidente que não pode haver alguma oposição entre graça e liberdade. O homem pode ser autenticamente livre somente em Deus, quando, mediante o Espírito Santo, é libertado do determinismo da existência criada e decaída e recebe o poder de participar do senhorio de Deus sobre a criação. Os Padres gregos, ao contrário da visão pelagiana, supõem a natureza humana divinizada.

Na tradição bizantina, não existiu a propensão a construir sistemas de ética cristã, e a Igreja não foi considerada uma fonte de declarações oficiais e detalhadas sobre o comportamento cristão. A autoridade da Igreja foi muitas vezes invocada para resolver casos concretos; as suas decisões foram consideradas como critérios autorizados para futuros juízos; mas a orientação principal e criativa da espiritualidade bizantina era um convite à perfeição e à santidade e não um sistema definido de ética. É o caráter místico, escatológico e, por isso, maximalista, deste convite à santidade que o diferencia de modo essencial do legalismo do catolicismo romano medieval, do moralismo puritano de outras correntes ocidentais e do relativismo da moderna ética da situação. Quando andavam em busca de modelos de comportamento cristão, os fiéis bizantinos dirigiam-se antes aos santos e aos “atletas da fé”, especialmente aos monges. A literatura monástica é a fonte *por excelência* para a compreensão da espiritualidade bizantina e é marcada pela busca do Espírito.

A consciente e pessoal experiência do Espírito Santo é, pois, a meta suprema da vida cristã, experiência que pressupõe crescimento e ascensão constante. Esta experiência não se opõe a uma compreensão essencialmente cristológica do Evangelho, porque essa mesma é possível somente em Cristo, isto é, mediante a comunhão com a humanidade deificada de Jesus; nem contradiz às exigências éticas práticas, porque sem o seu cumprimento a própria experiência se torna impossível. É evidente que essa experiência reflete uma concepção fundamentalmente personalista do cristianismo. Bem mais que no Ocidente, a Igreja bizantina vê no santo ou no místico o custódio da fé e confia nele mais do que em qualquer instituição permanente; não cria garantias legais ou canônicas para uma ação cristã independente no mundo, esperando, antes, que, se necessário, surjam profetas para salvar a identidade do Evangelho. Esta esperança acontecerá, de fato, no irreduzível não-conformismo das personalidades e comunidades monásticas, ao longo de toda a história bizantina.<sup>3</sup>

Afirma-se que os russos não moralizam, que têm grande compreensão para com a fraqueza humana e que são levados à compaixão com os pecadores. Sempre existiu uma oposição consciente ao moralismo: separados da pessoa de Cristo, os preceitos perdem o seu sentido. Falou-se mesmo de uma “supermoral”, demonstrada no romance *Irmãos Karamazov* de Dostoievskij: Dimitrij é a base natural da moral, expressa por sentimentos semi-instintivos de bondade, de piedade e de respeito; Ivan é o bem, tornado objeto de reflexão e que exige um sentimento racional da vida; é o bem autônomo kantiano, que consiste no livre cumprimento do dever sem amor; Alioscha é o mais alto grau, ama todo o ser vivente na sua integridade individual e em todo o momento toma parte de modo criativo na vida dos outros; padre Zosima é o representante da santidade supermoral. Ele compreende a idéia de *staretz* de que todos são responsáveis pelos outros, como indicação do fato de que o Reino de Deus transcende a oposição entre o bem e o mal. Zosima supera a esfera da moralidade. Fëdor Pavlovitch Karamazov não a atinge nunca. Uma coisa é certa: os *startzi* não eram aqueles que “dispensavam” de seguir as leis divinas, nem aqueles que as “adaptavam”; eles procuravam antes encontrar o sentido dessas leis na iluminação do Espírito. A moral é “metanômica”, mas não “anômica”: a *anomia*, segundo João (1Jo 3,4), constitui o pecado. Ser “fora da lei”, explica Florenskij, é a mesma coisa que estar “fora do ser”.<sup>4</sup>

A precisão progressiva das leis morais é um esforço análogo à formulação das “definições” de fé. Para Evdokimov, se é necessário evitar o perigo do racionalismo na teologia dogmática, a moral cristã não pode identificar-se com o “moralismo legalista” e assim arriscar de cair no “círculo fechado da condição humana”, porque, “igual a Deus”; assim, havendo-se tornado absoluto, o homem “não poderá mais pôr questões sobre a sua realidade”.<sup>5</sup>

A espiritualidade oriental é ontológica. A via da nossa deificação se exprime em fórmulas tradicionais, que se resumem em dois movimentos, um descendente e outro ascendente: o Pai que nos criou por meio do Filho e nos santifica no Espírito; é no Espírito que nós subimos, por meio do Filho, em direção do Pai. A divinização, *bogocelovecestvo*, é então sinônimo de espiritualização (*oduchotvorenje*). Resumindo o ensinamento tradicional, Teofan o Recluso escreve: “a essência da vida em Jesus Cristo, da vida espiritual, consiste na transformação da alma e do corpo”, na introdução desses na esfera do Espírito.<sup>6</sup> Isto é explicado de modo muito sugestivo no famoso *Colóquio* de Serafim de Sarov com Motovilov: o sentido da vida espiritual é “a aquisição do Espírito Santo”. “A graça do Espírito Santo é a luz que ilumina o homem”. A experiência do mistério trinitário presente no homem acontece pelo dom do Espírito Santo, o qual “vem morar nas nossas almas”.<sup>7</sup>

Assim também P. Evdokimov enfatiza, muitas vezes em tom polêmico, que o cristianismo oriental pauta a sua vida com base numa espiritualidade “ontológica”, sinalizando assim a diferença diante da espiritualidade ocidental, que seria antes uma “moral”, na medida em que insiste mais na prática das boas obras do que na finalidade da vida espiritual na presença do Espírito Santo. A santidade do ser ou santidade ontológica assume o significado de uma santidade do dever-ser, ou santidade moral.

“A linguagem corrente adota com freqüência as expressões: a vontade santa, o dever santo, a santa lei, um santo homem. No curso da evolução semântica, o termo ‘sacro’, ‘santo’, se destaca da sua raiz e assume significado *moral*, que está longe de corresponder àquele originário e *ontológico*”.<sup>8</sup>

É fatigante o retorno à imagem de Deus no homem pelo caminho da semelhança, porque a santidade se opõe aos elementos deste mundo e apresenta a irrupção do absolutamente outro, do *mysterium tremendum*, um sacro temor diante do sobrenatural, segundo a linguagem da fenomenologia religiosa de Rudolf Otto. E a Bíblia contém a afirmação fundamental: somente Deus é santo, a criatura pode sê-lo somente de maneira derivada. O sagrado ou o santo não o é nunca por natureza própria, mas sempre por *participação*.<sup>9</sup>

## Cristificação

A salvação do cosmos e da humanidade se dá pela cristificação, obra unificadora e mediadora de Cristo. Nas doutrinas filosóficas antigas, devido à transcendência absoluta, Deus tinha a necessidade de um mediador para se comunicar com o mundo. Segundo a Bíblia, esta comunicação se realiza por condescendência divina. Jesus se coloca de um modo totalmente claro da parte de Deus: é Deus mesmo quem salva, e precisamente mediante o homem Jesus Cristo, seu Filho. Esta salvação pode ser operada somente mediante uma assunção total, da parte de Deus, da condição humana. Em Cristo acontece o encontro entre a transcendência divina e a finitude humana, sem que uma seja sacrificada ou outra desconsiderada. Jesus pertence verdadeiramente às duas ordens da existência, aquela de Deus e aquela do homem. Segundo o Nazianzeno: “Deus e o homem tornaram-se um”.<sup>10</sup>

O mistério da mediação é, pois, o mistério da união realizada pelo Filho, que é “um” com o Pai. Em Cristo, o tempo e o espaço são interiorizados prolepticamente na simultaneidade da pericorese trinitária: da hipóstase, mediante a sua natureza humana divinizada pelo Espírito Santo na ressurreição, as energias divinas atraem livremente a humanidade inteira, revestindo-a mais e mais de si, para a recapitulação universal.<sup>11</sup>

É significativo o fato de que P. Evdokimov, na sua obra mais conhecida, a *L'ortodossia*, comece a apresentar o pensamento ortodoxo não por meio de uma teologia trinitária, mas mediante uma *antropologia teológica*. Trata-se, na verdade, de uma cristologia do homem e da sua deificação em Cristo, por meio do Espírito Santo. Se, como dizem os Padres, “Deus se fez homem a fim de que o homem pudesse tornar-se Deus”, uma abordagem existencial da revelação toma partido da segunda parte da fórmula, para encontrar o próprio fundamento na primeira. Segundo são Gregório Nazianzeno, “não existe outro meio para conhecer a Deus a não ser viver nele”. É uma aproximação personalista que se funda, pelo fato de que o homem é a imagem de Deus, sobre o mistério da Trindade. Estimulado pelo Inacessível, que se oferece realmente à participação, o homem se unifica e se abre no próprio “coração”, onde se juntam e se transfiguram todas as suas faculdades. Ele é realmente chamado a tornar-se conscientemente o “lugar de Deus”. A sua vocação é a de manifestar “a tensão do ícone, em que secretamente se identifica, em direção da própria origem, da imagem em direção do próprio *arque*”. Magnetizada pela beleza de Cristo, animada pelo seu Espírito, “a pessoa se constrói, superando-se”. Nesta perspectiva, a relação entre liberdade e graça não se põe em termos de causalidade, mas em termos de encontro, de amor e de participação. A verdadeira natureza do homem é este dinamismo de superação e de autotranscendência, “para lançar-se no oceano infinito do divino”, que resplandece na face do Transfigurado. Esta graça incriada, que é o irromper da glória, da vida e da luz, extravasa no corpo “pneumático” de Cristo, que nos dá a vivificação de todo o nosso ser, a deificação em que a humanidade não desaparece, mas encontra a sua plena realização, porque o homem não é humano a não ser em Deus.<sup>12</sup>

A salvação tem aspecto essencialmente crístico: Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, consubstancial ao Pai na sua divindade, consubstancial aos homens na sua humanidade, se fez o que nós somos, a fim de que nos tornássemos o que ele é. O acento não vem posto sobre a remissão dos pecados, sobre a satisfação da justiça divina, mas sobre a restauração da imagem, sobre o *nascer de novo* da criatura em Cristo. Segundo o Nazianzeno, a “integridade da natureza nos é por ele restituída”; Cristo retoma aquilo que a queda havia interrompido, a comunhão deificante, projetando grande luz sobre a autêntica natureza humana: “Jesus representa em figura (arquetipo) o que nós somos”. “Nós retornamos, diz Cabasilas, àquilo que era o nosso ponto de partida”; “abandonamos as vestes de pele para voltar ao manto real” (o rito do despojamento no sacramento do batismo); “abdicamos de uma existência para revestir-nos de outra”.<sup>13</sup>

“Elevado ao trono à direita do Pai, Cristo conserva sem confusão nem separação a nossa natureza humana, introduzida na glória divina. A nossa ‘consangüinidade’ com Cristo afirma, no sacramento eucarístico, a comunhão perfeita da nova raça dos adamicos ‘cristificados’. O adágio patrístico ‘o que não é assumido não é salvo’<sup>14</sup> sublinha a suprema realidade de Cristo, *inteiramente Deus e Homem*. Toda a economia da salvação tende à união das duas naturezas, a divina e a humana, desígnio do eterno conselho de Deus; o mundo foi criado pela encarnação. O Cordeiro do Apocalipse é o Alfa e o Ômega do mundo e da criação divina”. [...].

“‘Todo o mistério da economia consiste no aniquilamento e no rebaixamento do Filho de Deus’.<sup>15</sup> O divino deifica e o humano humaniza. [...]. A expressão ‘energia teândrica’ é importante porque esta ensina que em Cristo não existe nada de unicamente divino ou de unicamente humano, mas um existe no outro, como é expresso também pela pericorese cristológica, compenetração das duas naturezas em Cristo”.<sup>16</sup>

O amor místico é o que de menos organizável existe: o coração se abre em toda a medida da sua receptividade; o ser do místico é, porém, estruturado, na sua receptividade, pelo dogma. O termo do amor místico: “que os dois sejam um” é, antes de tudo, a magistral expressão do dogma cristológico. Esta união não é fusão de essência: a união hipostática em Cristo - *kata ousian* - é única no seu caso. A nossa união com Cristo é *kata fysin*.

“Depois da encarnação toda a analogia da fé é cristológica. A formação de Cristo no homem e a sua cristificação não é nem impossível imitação, nem aplicação ao homem do mérito da Encarnação, mas é a projeção da Encarnação mesma no homem, operada e perpetuada no mistério eucarístico. São Simeão, o Novo

Teólogo, indica o vértice da vida mística no encontro pessoal com Cristo que fala nos nossos corações por meio do Espírito Santo”.<sup>17</sup>

## Pneumatização

Segundo o conhecido ensinamento de São Serafim de Sarov, o último fim da vida cristã e da santidade é a aquisição do Espírito Santo. Isso significa concretamente a pneumatização, a espiritualização ou santificação do homem e do cosmos, que acontece pela presença divinizadora do Espírito Santo. Por outro lado, compreender o papel central do Espírito Santo em nível soteriológico não quer dizer admitir rupturas no interior de Deus, mas defrontar-se com o seu mistério e realidade divino-trinitária, que se comunica no plano epifânico, nas suas energias divinas.<sup>18</sup>

“Na sua pericorese, as Pessoas divinas compenetraram-se mutuamente de modo que possuam uma só energia. Uma, mas multiforme como os Nomes divinos, ela flui eternamente da essência da Trindade e a manifesta. [...]. É no Espírito que se opera a manifestação eterna da glória; é no Espírito que Deus, por amor, sai da sua essência, porque o Espírito Santo é o Espírito de comunhão, o Espírito de amor trinitário”. [...]. Na sua processão hipostática, o Espírito realiza *ad intra* o mistério de uma alteridade sem oposição; *ad extra*, ele manifesta a processão natural da energia, o eterno movimento do amor trinitário”.<sup>19</sup>

A liturgia oriental reserva ao Espírito o atributo de *Panagion*, Todo-Santo, porque a sua santidade não é tanto apropriação (cada Pessoa divina é santa), quanto a sua própria natureza, sempre comum às três Pessoas: o Espírito é a santidade mesma de Deus, a santidade personificada, a Santidade em pessoa. O seu nome, aliás, mesmo que tão misterioso e oculto, exprime este aspecto essencial: ele é o Espírito *Santo*.

“Se qualquer Pessoa divina é santa, precisa São Cirilo de Alexandria, o Espírito é a própria santidade de Deus; da mesma forma, para São Basílio, ‘a Santidade é o elemento essencial da sua natureza’; assim, segundo os Padres, o *Espírito é a Santidade hipostasiada*”.<sup>20</sup>

O que o Espírito é eternamente, no seio da Trindade, o é também no seio da humanidade em geral e nas pessoas em particular. Ele é por excelência o *Dom* dado aos homens, o primeiro Dom dos crentes: o Dom santificante, vivificante, divinizante. Ele é realmente o *Dom*, segundo a palavra de Jesus: “se vós... sabeis dar coisas boas aos vossos filhos, quanto mais o Pai do Céu dará o Espírito Santo aos que o pedirem” (Lc 11,13).<sup>21</sup> A recusa contradiria a natureza do próprio Doador. Ele é o Doador do amor em nós, fazendo-nos participantes da circulação do amor trinitário. Essa qualidade do Espírito condiciona a oração da Igreja, que é o apelo da sua vinda, a epiclese. É porque ele é Doador e Dom que essa súplica-epiclese é sempre escutada. São Basílio resume admiravelmente a sua ação universal.

“Vinda do Cristo: o Espírito Santo vem na frente. Encarnação: o Espírito lá está. Operações milagrosas, graças e curas, pelo Espírito Santo. Os demônios expulsos, o diabo subjugado pelo Espírito Santo. Remissão dos pecados, conjunção com Deus: pelo Espírito Santo. Ressurreição dos mortos: pela virtude do Espírito. Na verdade, a criação não possui nenhum dom que não lhe venha do Espírito”.<sup>22</sup>

Existe ainda uma variante da oração do Senhor, o “Pai nosso” (Lc 11,2), onde, no lugar da invocação “venha o teu Reino” se lê “venha o teu Espírito”. É isto que faz dizer a Evagrio:

“Que o teu Reino venha; o Reino de Deus é o Espírito Santo, nós pedimos ao Pai que ele o faça descer sobre nós’. Nesse sentido, ‘procurai o Reino de Deus’ significa ‘procurai o Espírito Santo’, o único necessário, e eis

por que, segundo são Serafim de Sarov, o fim da vida cristã é a aquisição do Espírito Santo, e para santo Ireneu, 'lá onde está o Espírito Santo, lá está a Igreja'".<sup>23</sup>

Como para Maria Santíssima, a anunciação do anjo foi o momento privilegiado da santificação de seu corpo e de seu espírito, assim o pentecostes foi o evento máximo da santificação dos apóstolos, vindo o Espírito habitar neles. Naquele dia, a habitação de Deus entre os homens e a sua ação neles tornou-se novamente interior à natureza humana. Pode-se, portanto, distinguir uma múltipla presença-ação de Deus na natureza humana, seguindo a economia da salvação. Para P. Evdokimov, se, já com a criação e a efusão do espírito (*ruah*), a ação de Deus era interior à natureza humana, depois, por causa da queda original, a sua ação tornou-se exterior. Os profetas do Antigo Testamento gozavam da ação interior de Deus, pois o Espírito atuava tendo em vista a missão deles. Quando Jesus conferiu o poder sacerdotal aos apóstolos, soprando sobre eles e dizendo "recebi o Espírito Santo" (Jo 20,22), tratou-se certamente de uma real presença-ação real do Espírito por meio de todos os seus dons e carismas, mas a sua manifestação era apenas funcional. Pelo contrário, o evento do pentecostes manifesta uma presença nova, verdadeiramente interior, íntima e inabitante do Espírito.

"É o retorno ao estado normativo da natureza: 'pelo Espírito Santo toda a criação é renovada na sua condição inicial', canta o ofício dominical. Através desse 'fato interior', a Igreja, no seu mistério sacramental e litúrgico, encontra-se no oposto de qualquer ontologismo estático institucional; as energias vivificantes do Espírito a tornam um acontecer, essencialmente dinâmico".<sup>24</sup>

O Autor, com as suas expressões fortes como, por exemplo, "desce sobre o mundo em Pessoa",<sup>25</sup> "hipostaticamente", não pretende insinuar uma encarnação da Terceira Pessoa trinitária. Ele refuta esta teoria que, aliás, seria uma heresia, e quer somente dizer que o Espírito tudo preenche, que toda a alma é vivificada por ele, que ele é simultaneamente o sopro do amor trinitário e do nosso amor para Deus e para os irmãos. Em última análise, toda a vida cristã é uma vida no Espírito, que respira da sua eterna juventude.

"Ele é o Amor divino e é o nosso amor, o sopro mesmo dos que amam; ele é este *em*, quando nós dizemos que o Pai está no Filho; ele é este *em*, quando nós estamos *em* Deus; quando nós vivemos o nosso nós como um meu *em* ti. E para são Paulo, quando nós pronunciamos esta palavra cheia de ternura: 'Pai nosso', é ele, sempre, que a pronuncia em nós e conosco".<sup>26</sup>

No processo da economia, a fonte e o doador das energias divinas da Trindade é dito precisamente o Espírito Santo, no sentido de que toda a energia vem do Pai e é dada ao Filho no Espírito Santo. "A energia é a via da expansão da Trindade *ad extra*, que resplandece, no sentido de um brilho de luz do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo", confirma P. Evdokimov.<sup>27</sup> O Espírito Santo procede como amor, como primeiro dom, dom definitivo: na extraordinária abertura de Deus a nós, o Espírito é também o primeiro a suscitar o acolhimento de adoração e a fé obediente do homem ao dom que vem do alto. Este encontro de amor entre Deus e o homem realiza-se, por obra do Espírito Santo, de modo hipostático em Jesus, para realizar-se de modo místico em nós. Por isso, na visão de P. Evdokimov,

"o pentecostes aparece como o fim último da economia trinitária da salvação. Ao acompanharmos os Padres, podemos dizer que o Cristo é o *grande Precursor do Espírito Santo*. Santo Atanásio diz: 'o Verbo assumiu a carne, para que nós pudéssemos receber o Espírito Santo. Deus fez-se sarcóforo, para que o homem se pudesse tornar pneumatóforo'. Para são Simeão o Novo Teólogo: 'tais eram a finalidade e o objetivo de toda a obra da nossa salvação pelo Cristo, que os crentes recebam o Santo Espírito'. Igualmente, Nicolau Cabasilas: 'qual é o efeito e o resultado dos atos do Cristo?... não é nada mais que a descida do Santo Espírito sobre a Igreja'.

O próprio Senhor o diz: 'é melhor para vós que eu parta... Eu suplicarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito'. Assim a Ascensão do Cristo é a *epiclese* por excelência, porque divina; o Filho suplica ao Pai que dê o Espírito Santo e, como resposta à súplica, o Pai envia o Espírito e faz vir o pentecostes".<sup>28</sup>

A pneumatologia, desenvolvida sobretudo no Oriente, chamando o espírito “doador de vida” e “tesouro de graça”, o define como princípio ativo de toda a operação divina. Não se pense, porém, em monofisismo místico ou pneumático, que dissolveria a humanidade de Cristo na luz incriada do Espírito Santo. A economia do Filho e aquela do Espírito Santo convergem em direção do Pai, fonte da unidade trinitária e da vida espiritual dos homens. O Oriente não tem de fato estabelecido diferenciações precisas entre os dons, os carismas, as virtudes morais e teológicas; não tem definido a diferença entre a graça habitual e atual, mas tem insistido imediatamente na natureza dinâmica da graça em todas as suas formas de participação em vista da *theosis*. A alma torna-se pneumatófora pela graça: é cristificada, pois se trata da união mística, da adoção deificante do Pai.

“A criação é, no final do movimento descendente, ato de Deus: do Pai pelo Filho no Espírito Santo. A ascensão do homem, a economia da salvação segue, ao contrário, a ordem inversa: do Espírito Santo que, segundo o famoso dito patrístico, nos é mais íntimo, mais íntimo de nós mesmos, pelo Filho em direção do Pai; da interioridade pneumatófora, mediante a estruturação crística: membros do corpo teândrico, em direção do abismo do Pai. Nesta elevação, o Espírito Santo ... se revela como Espírito de Vida... São Basílio, em seu livro sobre o Espírito Santo, define claramente a sua função de ministério: ‘a criatura não possui algum dom que não venha do Espírito; ele é o santificador que nos *une* com Deus’”.<sup>29</sup>

Aqui está presente toda a teologia do Niseno: “a alma recebe o disco do sol, inabituação percebida pelos olhos da fé. O olho heliomorfo vê o que lhe é homogêneo, conatural, a luz, mas deve por isso coincidir com o olho da Pomba, o olho do Espírito Santo”.<sup>30</sup> Deus inventa livremente o mundo e, mediante a sua graça, entra em relação com ele, em reciprocidade; sem absorver a pessoa humana, pneumatiza-a com as suas energias. O Espírito Santo reconduz o espírito humano ao seu centro ontológico; revela-lhe a imagem de Deus, aberta à transcendência divina e aberta também, na sua dimensão eclesial, à interioridade intersubjetiva e recíproca de todos.

“Para São Gregório Niseno, o *eros* se desenvolve em *ágape* e em amor ao próximo. “Deus é criador do *ágape* e do *eros*”, diz São Máximo, os dois se completam: o *eros*, movido pelo Espírito, vai ao encontro do *ágape* divino. A epiclise da união mística é fundamental: o homem torna-se cristóforo porque se tornou pneumatóforo; por isso o Reino de Deus dos Evangelhos é ‘o dom do Espírito Santo’. Na mística ocidental, do tipo daquela de Tauler ou de Eckart, nada vem a interpor-se entre a alma e Cristo. Para o Oriente, somente Deus faz conhecer Deus, o Espírito Santo *une* ao Filho e por ele ao Pai. É por isso que São Cirilo de Alexandria insiste na função do Espírito Santo que nos deifica”.<sup>31</sup>

Em sua *Homilia sobre o pentecostes*, São Gregório Nazianzeno observa: “nós celebramos a vinda do Espírito, o cumprimento definitivo da promessa... As obras de Cristo segundo a carne terminaram, começam as obras do Espírito”.<sup>32</sup> O mistério da salvação é *cristológico*, mas não *pancristico*; a epiclise permanece a operação preliminar necessária à cristificação. O tempo da Igreja se abre assim à apropriação da salvação mediante a potência santificante do Espírito, *pela graça*. No dia da Epifania, a Pomba traduz, na sua descida, o movimento da geração, pela qual o Pai vai em direção do Filho e lhe envia o Espírito: “eu, hoje, te gerei” (Lc 3,22).

“Abrir-se ao Espírito significa abrir-se ao nascimento de Jesus na nossa alma. Há nesta natividade um movimento da Pomba que nos leva a Cristo, quando a criatura ‘gera’ o seu Criador e assim ‘o Criador se coloca no coração da criação’. O Espírito Santo opera a natividade de Cristo, a cristificação do homem”.<sup>33</sup>

O progresso na semelhança do homem de fé com o Filho e Verbo de Deus se realiza, porque o Espírito Santo sempre mais se aproxima de nós com a história da revelação. Em seguida, assumindo ele mesmo a nossa imagem, a fim de replasmá-la, unindo-a a ele como modelo, ele nos eleva até o nosso cumprimento, mediante a ressurreição e ascensão da nossa humanidade por ele assumida e que se torna o fundamento da nossa ressurreição e da nossa ascensão. Ao mesmo tempo, é um progresso na nossa pneumatização, sem a qual não podemos ressuscitar. Esta colaboração do Verbo de Deus e do Espírito Santo pode ser observada antes na revelação, até o seu cumprimento em Cristo e depois na Igreja, na Escritura e na tradição. Em particular, o papel decisivo do Espírito

Santo na realização da revelação demonstra que a manifestação do Verbo, como significado supremo da existência, e a sua encarnação são solidárias com a pneumatização da nossa natureza efetuada pelo Espírito Santo e que esses procedem juntos.<sup>34</sup>

A alternância de que se falou acima não é alternância entre a presença direta e indireta do Filho e do Espírito Santo, mas do progredir da nossa pneumatização e da revelação. A revelação culmina na descida do Espírito Santo no momento do pentecostes, porque esta descida é função da ressurreição e da ascensão de Cristo na carne, como pneumatização suprema desta. Agora, os efeitos da revelação começam a aplicar-se a nós, como nossa integração à ressurreição e à ascensão corporais, mediante o Espírito de Cristo ressuscitado e subido ao céu, isto é, não só mediante o Espírito, mas também por meio do próprio Cristo.

O Filho de Deus, no final da revelação, tem-se aproximado a nós em grau máximo, mediante a encarnação e se tornou, mediante a ressurreição na carne, o lugar da nossa suprema metamorfose, graças ao Espírito Santo, a fim de que também nós entremos no mesmo estado. Ele permanece nesta proximidade e nesta força transformadora suprema em relação a toda a criação. O Verbo, senso de tudo o que foi criado, tornou-se, mediante a encarnação, a ressurreição e a descida do Espírito Santo, íntimo de toda a criação, conduzindo-a, mediante o Espírito, ao que deve tornar-se, revelando ao mesmo tempo em si mesmo o cumprimento de todas as coisas.<sup>35</sup>

Com a pneumatização, na páscoa e no pentecostes, o homem é orientado em direção da sua plenitude, enquanto nova criatura, “homem novo”. É o caminho da *theosis*, da transfiguração, processo progressiva e simultaneamente físico-psíquico-espiritual, porque toca todo o homem, e não somente uma das suas dimensões.

A “*pneumatização* do ser humano mediante a ação trinitária é o último grau da comunhão entre Deus uno e trino e o homem, ‘a conversão da alma a Deus’, se bem que é sempre uma conversão em energia e não em essência. A união na *theosis* não é nem hipostática, caso único das duas naturezas em Cristo; nem substancial, caso das Três Pessoas na única natureza de Deus; mas energética, sem que a essência humana se torne por isso a essência de Deus”.<sup>36</sup>

## **Sinergia deificadora**

O teandrismo ou sinergismo é uma característica essencial da teologia e da espiritualidade oriental. A fé é a reciprocidade dos dois *fiat*, realizando o encontro salvífico. Assim, a semelhança com Deus, a divinização se dá pelo poder do Espírito Santo em Jesus Cristo, as graças ou energias deificantes por excelência, mas também com a participação ativa, em liberdade, da criatura humana, em sinergia deificadora.

“A *theosis* não é nunca recompensa. [...]. ‘Deus faz tudo em nós’, diz São Máximo, mas é uma verdade dialética e antinômica: a obra de Deus é acompanhada pelos ‘suores’ do homem... Ao centro do imenso drama do Deus bíblico não existe a interação de graça e pecado, mas a encarnação: a interação dos dois *fiat*, e o encontro do amor descendente de Deus, *katabasis* com o amor ascendente do homem, *anabasis*. Se precisa salvar alguma coisa neste mundo, não é em primeiro lugar o homem, mas o amor de Deus, porque ele amou por primeiro”.<sup>37</sup>

A sinergia é comunhão e cooperação da vontade-liberdade humana com a graça divina. Na espiritualidade oriental, essa graça é concebida como algo já intimamente presente, intrínseco à realidade humana. A alma purificada é como fonte em que se espelha o céu, pelo que ela, no Espírito, pode conhecer os mistérios de Deus; nela se realiza, no seu sentir espiritual, aquela união pessoal com o Espírito, o que determina uma *synergeia* do divino e humano. Esta condição do homem espiritual comporta, como é natural, que ele esteja consciente deste seu estado e, portanto, de *certa experiência do Espírito Santo*.<sup>38</sup>

Este caráter experiencial do encontro com Deus, o qual não se pode conhecer desde fora, é regulado pelo princípio gnosiológico-teológico, segundo o qual “não há outro meio de conhecer a Deus senão o de viver nele”, encontrando-se nele, sendo tocados pela sua proximidade e atingidos



pelas suas energias vivificantes, pois “ninguém pode conhecer a Deus, se não é o próprio Deus que o ensina”. Esta teologia mística dos Padres gregos é, antes de tudo, e na sua própria aspiração: “*via experimental da união com Deus*”.<sup>39</sup> Quando o homem busca a Deus, é ele que, de fato, é encontrado por Deus: é a verdade divina que o toma e o transporta ao seu próprio plano. O homem, neste processo sapiencial cognoscitivo, não especula, mas se transforma. Não existe possibilidade de experiência de Deus sem aquele processo de deificação por obra do Espírito, que o introduz no conhecimento do mistério de Cristo.

A natureza, mesmo falida e profundamente vulnerável, pode superar-se, mas somente se for levantada por ação divina. Na sua teologia da graça, os Padres afirmam a liberdade humana, capacitada a formular o *fiat*, isto é, o desejo de salvação e de cura. Este desejo é de qualquer maneira já *operante*, porque responde ao desejo de Deus, prepara e atrai a chegada da graça. Esta capacidade não é puramente humana: por antecipação, também antes de Cristo, é teândrica, inata; incorporada no homem desde a criação, ela subjaz em todo o ato propriamente humano. Deus se despojou do seu poder único, quando colocou na substância humana o dom da liberdade. Em função da imagem, a liberdade humana se conforma à liberdade divina, em sinergia da qual o ser humano participa com o seu esforço ascético.<sup>40</sup>

“As fadigas e os suores do esforço ascético não nos pertencem como próprias e não diminuem em nada a gratuidade da graça. As ‘obras’ não são, para a espiritualidade oriental, ações morais, no sentido da oposição protestante entre a fé e as obras, mas a energia teândrica, o agir humano dentro do agir divino. ‘Deus faz cada coisa em nós: a virtude e a gnose, a vitória e a sabedoria, a bondade e a verdade, sem que nós tragamos outra coisa a não ser a boa disposição da vontade’, segundo a admirável explicação de são Máximo o Confessor. Pode-se dizer, paradoxalmente, em relação às ‘fadigas e suores’, que é Deus que ‘trabalha’ e é o homem que ‘sua’”.<sup>41</sup>

## Deificação ascético-mística

Estabelecida a realidade própria e originária da experiência religiosa cristã, da vida espiritual, e querendo distinguir as suas fases principais ou o progresso em seu dinamismo, deve-se considerá-la em dupla perspectiva.

“Vista de baixo, a vida espiritual aparece como combate incessante; é chamada à ‘luta invisível’, em que qualquer parada se transforma em regresso. Vista do alto, ela é a aquisição dos dons do Espírito Santo. Este duplo movimento está presente na oração dirigida ao Espírito Santo: ‘purificai-nos de toda a mancha do mal’, mas também: ‘vinde e habitai em nós’”.<sup>42</sup>

São as duas fases da vida espiritual: a da ascese e a da mística, mais acentuada a primeira, na fase da conversão; prevalente a segunda, na fase da ascensão; ambas, porém, sempre e indivisivelmente se entrelaçam. A conversão indica passagem nítida de um estado a outro, com nova direção de vida, comportando momentos decisivos, acompanhados de empenho radioso, de alegria pascal, mas também de momentos difíceis, sob o peso da cruz. É somente depois deste “segundo nascimento”, depois deste pentecostes pessoal, que a vida espiritual autêntica tem início.<sup>43</sup>

A ascese não é filosofia, e ainda menos sistema de virtudes; mas é o metabolismo por meio da participação ao “totalmente outro”. Se Deus se torna filantropicamente homem por causa do seu amor, o homem torna-se “deus segundo a graça”, por amor a Deus. Observa são Gregório Nazianzeno: “falar de Deus é coisa grande, mas ainda melhor é purificar-se em Deus”. Todo o místico é, antes de tudo, asceta, porque não é nunca um ser abstrato e sonhador, mas um ser imerso na concreta dos abismos em direção do alto.<sup>44</sup>

A ascese proposta por P. Evdokimov na sua “antropologia da deificação, ascetismo e experiência mística”,<sup>45</sup> poderia ser caracterizada como antropologia moral e psicológica. Os Padres da Igreja não criaram nenhum sistema antropológico; entretanto a sua teologia, ao particularizar as verdades concernentes a Deus, fala constantemente do homem segundo o princípio de

correspondência “à imagem”. Assim, os monges russos, que liam assiduamente os escritos dos Padres, adotaram muito cedo a linguagem grega, sobretudo a terminologia da tripartição da alma, falando da parte racional, parte irascível e parte concupiscível. Esta divisão ajudou a compreender a necessidade do combate contra as paixões e assim se conformar “à imagem”. Também ensina como servir-se das faculdades humanas, para exercitar-se nas virtudes e na oração. Nesta lógica, pode-se afirmar que os monges ascetas têm utilizado as noções psicológicas do seu tempo e assim ocuparam-se de temas de interesse antropológico, ascético e espiritual.

“Ao lado da teologia há a ‘voz do deserto’, a ciência experimental dos ascetas muito particularmente sensíveis aos abismos da perversão; é a antropologia prática, aplicada, e que nos informa diretamente a ‘luta invisível’ pela verdade do homem”.<sup>46</sup>

A *catarse ética*, ou seja, a purificação das paixões e dos desejos, se realiza na *catarse ontológica*, isto é, na *metanóia*, que é mudança de direção de toda a economia do ser humano. Trata-se, pois, essencialmente, de restabelecer a forma primeira, de restaurar a imagem arquetípica, a *imago Dei*. Esta imagem é revelada, na sua absoluta pureza de modelo, em Cristo, que os Padres chamam o Arquétipo. No momento da encarnação, Cristo, “a Imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), não busca nenhuma forma angélica ou astral, nem mesmo se adapta simplesmente à forma humana; segundo os Padres, Deus criando o homem, fixava já o olhar do seu pensamento em direção do Cristo-protótipo.

Deus se encarna, pois, no seu ícone<sup>47</sup> vivente: Deus não é estrangeiro, o homem é a face humana de Deus. A *imagem* é o terceiro termo de afinidade, de conformidade e correspondência que indica o homem em Deus: “a face de Deus expressa em termos humanos”, segundo o Nisseno,<sup>48</sup> e o divino no homem, o homem deificado. O homem “à imagem de Deus” define exatamente o que o homem é por natureza. Ser criado à imagem de Deus implica uma graça desta imagem e, para a ascese oriental, seguir a sua verdadeira natureza é trabalhar no sentido da graça que, por sua vez, é conatural, *sobrenaturalmente natural à natureza*. O termo “sobrenatural” é reservado, na mística oriental, ao grau supremo da deificação. A ordem natural é, pois, conforme a ordem da graça; completa-se nisso e culmina na graça deificante. São João Damasceno define a ascese como o “retorno daquilo que é contrário à natureza para aquilo que lhe é próprio”.<sup>49</sup>

“A ascese alcança toda a sua grandeza na aspiração à verdadeira natureza; a sua não é nunca uma luta contra a carne, mas contra as suas deformações e, sobretudo contra o seu princípio espiritual. Não é, por isso, questão de perdão e de restituição à graça, mas da metamorfose que conduz à cura completa. O estado ascético da ‘paixão impassível’ antecipa o século futuro, e a submissão dos animais selvagens aos santos anuncia com potência um éon diverso”.<sup>50</sup>

“O pecado não vem de baixo, da natureza, mas se cumpre no espírito e somente depois se exprime por meio do psíquico e do carnal”.<sup>51</sup>

A vida ascética conduz à *theosis*; mediante uma ascensão gradual, prepara o ser humano na sua totalidade biopsíquico-espiritual para a pneumatização. Na ascese, a luta é importante; mas é somente o instrumento, não o fim. Este permanece sempre a aquisição do Espírito. A ascese implica reavaliação da matéria: nas mãos dos grandes espirituais, também a matéria, como as paixões, é boa. Para São Máximo o Confessor também a *epitymia* ou concupiscência, uma vez purificada, pode tornar-se ardente desejo do divino. Prática e concreta na sua essência, a ascese exorciza o mal, vivendo o bem, operando uma transposição das energias do espírito: “a alma perfeita é aquela em que a potência mesma das paixões, *patetike dynamis*, é voltada em direção a Deus”. O ascetismo é união e integração à imagem da simplicidade divina.<sup>52</sup>

O homem purificado chega à santidade, não tanto dominando, mas santificando as suas paixões, o seu *eros*, num esforço contínuo de contato e de resposta às energias deificadoras do Espírito Santo.

“O *eros* purificado se torna desvalorização total da posse egocêntrica, e amor no sentido mais forte, isto é, intensidade da caridade; uma tal sede de Deus, a intensidade do desejo, pode também ser tomada como fórmula que define a santidade.<sup>53</sup> ‘Não encontrar nunca a saciedade neste desejo significa verdadeiramente ver Deus’.<sup>54</sup> O progresso incessante, a *epectasis*, continua ao infinito, e é esta superação contínua do próprio desejo e a sua ‘inexaurível transformação’ a condição da experiência antinômica da proximidade de Deus. Quanto maior, mais a evidência da sua transcendência é radical. Quando a alma é descentrada de si mesma na total renúncia à possessão e na humildade, a gnose se transforma em ‘amor-união’”.<sup>55</sup>

O grau mais alto da vida ascético-espiritual é a experiência mística, que é a percepção da presença de Deus, mediante o sentimento da alma. Fenômenos raros, e até mesmo estranhos, como as aparições, êxtases, levitações, luminosidades e estigmas são, antes, secundários. A vida mística é muito mais a vida no divino cotidiano e o seu vértice consiste no encontro pessoal de amor com Cristo, que fala aos nossos corações por meio do Espírito. A linguagem dos místicos é diferente da dos teólogos: eles falam em termos de experiência sempre antinômica e paradoxal, de comunhão e de amor.<sup>56</sup>

Para o místico, o esforço não é tanto a passagem do pecado para a graça, quanto a passagem do temor para o amor. A alma, imagem de Deus, vai tornando-se sempre mais a morada de Deus. A sua caridade torna-se sempre mais universal, vivendo e assumindo também o mal do mundo por meio da agonia do Getsêmani. A alma, transformada em Pomba, sobe sempre mais. É o movimento que são Gregório Nissenso chama *epectasis*, ou seja, tensão e arremesso sem trégua em direção do infinito de Deus, em movimento de *extasis*, saída de si, e de *enstasis*, entrada em Deus. A contemplação se transforma assim em participação. No final, todo o movimento cessa: é o silêncio da alma, a *hesychia* do espírito, repouso e paz absoluta em Deus.<sup>57</sup>

Enfim, mistério inefável, irrompe a última revelação e o cumprimento do desejo humano de Deus e do desejo divino do homem: as noites místicas do Verbo e da Esposa, a ovelha se torna uma com o Pastor. A alma, atraída irresistivelmente pelo amor de Deus, se lança na sua sombra luminosa. Segundo o Nissenso,

“o amor é Deus que dispara o arco, isto é, o seu Filho unigênito, depois de ter unguido as três extremidades com o Espírito vivificante; a ponta é a fé, que não somente introduz o arco, mas com ele também o Arqueiro”.<sup>58</sup>

A abordagem oriental da ascética tem implicações cruciais para a postura do homem diante da Igreja, como também para a sua ética social e pessoal. De um lado, pressupõe que em nenhum lugar, fora da comunidade sacramental da Igreja, é possível conseguir a vida divina que realmente liberta; de outro, a abordagem da salvação do homem é inteiramente fundada sobre a experiência pessoal, responsável e livre de Deus. Este paradoxo, irreduzível a um esquema racional, corresponde a um elemento essencial da pneumatologia: o Espírito garante simultaneamente a continuidade e a autenticidade das instituições sacramentais da Igreja e concede a cada pessoa humana a possibilidade de uma livre experiência divina e, por isso, plena responsabilidade, tanto para a salvação pessoal, como para a continuidade do corpo da Igreja na verdade divina. Entre o elemento institucional e sacramental, de um lado, e aquele pessoal, de outro, há, pois, uma tensão necessária na vida espiritual do cristão e no seu comportamento ético. O Reino futuro já está sendo realizado nos sacramentos, mas todo o cristão é chamado a crescer nele com o empenho do esforço pessoal e usando a liberdade concedida por Deus com a cooperação do Espírito.<sup>59</sup>

Skovoroda já pensava que a unidade ontológica dos homens fosse exigida pelos homens: a pluralidade dos indivíduos separados seria, pois, a consequência do pecado. Para Sergej Bulgakov, o postulado da redenção é que os homens sejam ontologicamente unidos. Adão, antes da queda, era homem universal e total, “onihomem”, porque nele vivia realmente todo o gênero humano, com todos os seus aspectos possíveis. Sendo pessoa, Adão não tinha individualidade no sentido negativo e restritivo do termo, que traduz uma “oniunidade” desintegrada, tornada malvada multiplicidade do egocentrismo. Assim, tendo assumido a natureza humana, o Senhor “torna-se um indivíduo histórico”, mas a sua individualidade “não é presa por limitações ontológicas”. Não havia

individualidade no sentido negativo e restritivo, que seria consequência da queda de Adão. Tem sido um homem como Homem Universal: a sua pessoa, que continha todas as imagens, era uma “Oni-Pessoa”.<sup>60</sup>

Com a deificação se constrói a comunidade. Cirilo de Alexandria cunhou a frase freqüentemente citada: “nós nos tornamos pela graça aquilo que Deus é por natureza”.<sup>61</sup> Nossa personalidade é nos tornarmos aquilo que a realidade pessoal de Deus já é: autodoação ilimitada, amor derramado para o bem da vida, e aquilo que cria comunhão includente das pessoas. O ser humano deificado é o ser humano totalmente livre, alguém que pode abraçar o inimigo e ajudar o advento do Reino de Deus. P. Evdokimov proferiu as seguintes palavras, realmente contundentes e proféticas.

“O batizado é um ser que traz invisivelmente os estigmas, que traz a profunda ferida do destino dos outros, de todos os outros, e acrescenta alguma coisa ao sofrimento de Cristo, que entra em agonia até o fim do mundo. ... porque ‘o amor de Deus e o amor dos homens são dois aspectos de um só amor total’. A minha atitude pessoal, sempre única, é a de lutar contra o *meu inferno*, que me ameaça, se não amo para salvar os outros; será salvo aquele que salva”.<sup>62</sup>

P. Evdokimov afirma que a ascese restabelece o equilíbrio entre o homem, Deus e o cosmos. Para a antropologia e a cosmologia orientais, a natureza, de fato, tem conservado alguma coisa da sua norma inicial. A queda não tem incidido sobre a imagem de Deus no homem; esta a reduz somente ao silêncio ontológico, destruindo a semelhança e a atualização da imagem.

“A salvação é a *metanóia* humana e cósmica ao mesmo tempo, a sobre-elevação plenificante de toda a natureza ao nível do Reino. [...] Quando o homem for regenerado... também a criação... será regenerada, ficará como ele incorruptível e, de qualquer maneira, espiritual. O homem finalmente será integrado com Deus e o cosmos será integrado com o homem, tornar-se-á interior a ele, o sol e os astros brilharão dentro da alma humana”.<sup>63</sup>

<sup>1</sup> P. EVDOKIMOV. *La conoscenza di Dio...*, 165-166. Para uma apresentação concisa da espiritualidade oriental, cf. *L'orthodoxie*. In: *Unité Chrétienne* 20 (1970) 5-58; retomado, in: *Fondamenti della spiritualità*. In: *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*. “Il Pozzo”, Ancora, Milano, 31997, 7-110.

<sup>2</sup> Cf. Mirosław MARUSYN. *Introduzione*. In: Luciano VACCARO (Coord.). *Storia religiosa della Russia*. Cooperativa editoriale “La Casa di Matrona” - Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano, 1984, 9-10.

<sup>3</sup> Cf. J. MEYENDORFF. *La teologia bizantina...*, 214-215.

<sup>4</sup> Pavel FLORENSKIJ. *Stolp*, VIII, Lettera 7, 170. In: T. SPIDLÍK. *L'idea russa...*, 263. Cf.: P. EVDOKIMOV: *Dostoiievskij e il problema del male*. Città Nuova, Roma, 1995; *Gogol e Dostoiievskij, ovvero la discesa agli inferi*. URSS Senza Maschere - 9, Paoline, Roma, 1978; T. SPIDLÍK. *L'idea russa...*, 260-263.

<sup>5</sup> *L'amore folle di Dio*, 17-18.

<sup>6</sup> *Pis'ma o duchovnoj zizni* (Escritos sobre a vida espiritual). Moscou, 1903, 247. In: T. SPIDLÍK. *L'idea russa...*, 48.

<sup>7</sup> Cf.: Paul EVDOKIMOV. *Serafim di Sarov uomo dello Spirito*. Con il testo integrale del *Colloquio con Motovilov*. Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano, 1996, 43-127; Tomás SPIDLÍK. *I grandi mistici russi*. Città Nuova, Roma, 1977, 173-177; M. BORDONI. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 119.

<sup>8</sup> P. EVDOKIMOV. *La novità dello Spirito...*, 111.

<sup>9</sup> Cf. *Ib.*, 111-112.

<sup>10</sup> *Oratio*, 2,23; PG 35,432 BC. In: T. SPIDLÍK. *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 41.

<sup>11</sup> Cf. P. CODA. *Op. cit.*, 168.

<sup>12</sup> Cf. O. CLÉMENT. *Prefazione* a P. EVDOKIMOV. *L'ortodossia*, vii-ix; cf. “Antropologia”, in: *L'ortodossia*, 61-170; *A mulher e a salvação do mundo*, 33-157; *O sacramento do amor...*, 55-69.

<sup>13</sup> SÃO GREGÓRIO NAZIANZENO. *Orat.*, 1,7, XXXVI, 2. NICOLAS CABASILAS. *La vie en Jesus-Christ*, 52, 56. In: P. EVDOKIMOV. *L'ortodossia*, 199.

<sup>14</sup> O axioma “o que não é assumido por Deus não é salvo”, implícito em Ireneu, está explícito em Orígenes: “o homem não seria totalmente salvo, se o nosso Salvador e Senhor não tivesse assumido o homem todo”: IRENEU. *Adversus haereses*, 2,22,4; PG 7,784 A; 5,14,1-4, 1160-1163. ORÍGENES. *Entretien avec Hérelide*, 7, SC (1960) 70. In: T. SPIDLÍK. *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 41.

<sup>15</sup> SÃO CIRILO ALEXANDRINO. PG 75,1308.

<sup>16</sup> P. EVDOKIMOV. *L'ortodossia*, 200-202.

<sup>17</sup> *Ib.*, 162.

<sup>18</sup> Cf.: T. SPIDLÍK. *L'idea russa...*, 48-52; G. CELORA. *Op. cit.*, 175-178.

- <sup>19</sup> P. EVDOKIMOV. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 60-61.
- <sup>20</sup> *Ib.*, 90; cf.: “La santità...”, 111; “Lo Spirito Santo e la Madre di Dio”. In: *La novità dello Spirito...*, 272.
- <sup>21</sup> A Bíblia de Jerusalém explica: “em vez de ‘boas coisas’ de Mt 7,11. O Espírito Santo é a ‘coisa boa’ por excelência”.
- <sup>22</sup> P. EVDOKIMOV. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 92; citação de BASÍLIO: *De Spiritu Sancto*, XI, 49; XIV, 37. São Cirilo de Alexandria insiste sobre a presença pessoal do Espírito na alma por ele santificada: “não é somente a sua graça, nós possuímos o Espírito, habitando em nós”: PG 73, 757 A, in *Ib.*
- <sup>23</sup> *Ib.*, 92-93; citações: EVAGRO. *Les leçons d’un contemplatif. Le traité de l’oraison d’Evagre le Pontique*, 1960, 83; IRENEU. *Adversus haereses*, III, 24, 1; referência a SAROV: *As revelações de São Serafim de Sarov*; cf.: “La santità...”, 180; *Serafim de Sarov...*, 32; R. LEANEY. *The Lucan text of the Lord’s Prayer (in Gregory of Nyssa)*. In: *Novum Testamentum I* (1956) 103-111. In: J. MEYENDORFF. *La teologia bizantina...*, 206; Carroll STUHLMUELLER. *Il Vangelo secondo Luca*. In: *Grande Commentario biblico*. Queriniana, Brescia, <sup>2</sup>1974, 1009. A referida variante, segundo a Bíblia de Jerusalém, talvez tivesse origem da liturgia batismal: “vosso Espírito Santo venha sobre nós e nos purifique”. Segundo Russel Norman CHAMPLIN, trata-se da mais interessante variante da forma lucana do Pai Nosso: “venha sobre nós o teu Espírito Santo e nos limpe”, preservada substancialmente com o mesmo fraseado em dois manuscritos minúsculos: um do século XI e outro do ano 1153. Que a mesma forma era corrente em cópias do Evangelho de Lucas, durante os séculos IV e V se prova pelas citações da petição nos escritos de Gregório de Nissa, na Capadócia, e de Máximo de Turim. O traço mais antigo de tal petição é preservado por Tertuliano que, ao comentar de passagem cinco das petições do Pai Nosso, em Lucas (ou segundo seu próprio texto, ou segundo o de Márcion, ou ambas, é incerto), coloca, após a invocação ao Pai, uma petição pelo Espírito Santo, seguida por uma petição pelo Reino de Deus. A evidência em Tertuliano deriva de um trabalho escrito durante seu período no montanismo, quando ele se inclinava a textos alusivos ao Espírito Santo. Na sua mais antiga exposição sobre o Pai Nosso, ele não deixa entrar conhecimento sobre essa petição. Um antigo texto ocidental (de Márcion e / ou de Tertuliano) deve ter encerrado a forma citada por Gregório, ou, pelo menos, a primeira parte dela; mas deve figurar em lugar de *hagiasteto to onoma sou*. Também o códex Bezae, porém com reservas, preserva um remanescente da petição pelo Espírito, porque a petição *hagiasteto onoma sou* é seguida por *ef himas elteto sou he basileia*. Champlin conclui que, aparentemente, “a variante é uma adaptação litúrgica da forma original do Pai Nosso, talvez usada quando se celebravam os ritos do batismo ou da imposição das mãos. A descida purificadora do Espírito Santo é tão definitivamente um conceito cristão eclesialístico, que não se pode entender por quê, se fazia parte da oração original, deveria ser suplantada na esmagadora maioria dos testemunhos por um conceito que parece mais judaico na sua piedade original”: *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Vol. II: Lucas - João, Milenium Distribuidora Cultural, São Paulo, <sup>6</sup>1987, 114; cf. *Ib.*, 113-114.
- <sup>24</sup> P. EVDOKIMOV. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 94.
- <sup>25</sup> *Ib.*, 93.
- <sup>26</sup> P. EVDOKIMOV. *Le mariage, sacrement de l’amour*. Livre Français, Lyon, 1944, 99. Cf. P. G. GIANAZZA. *Paul Evdokimov cantore dello Spirito...*, 126. A tradução não transmite as nuances do texto francês: “il est l’Amour divin et il est notre amour, le souffle même des aimants - il est ce *dans* quand nous disons que le Père est *dans* le Fils - il est ce *en* quand nous sommes *en* Dieu, quand nous vivons notre nous comme un moi *en* toi”.
- <sup>27</sup> *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 60.
- <sup>28</sup> *Ib.*, 88; citações: SANTO ATANÁSIO. *De Incarn.*, 8: PG 26, 996 C; SIMEÃO. *Discurso 38*; CABASILAS. *Explic. de la divine liturgie*, cap. 37. Cf. F. LAMBIASI. *Op. cit.*, 268.
- <sup>29</sup> P. EVDOKIMOV. *L’ortodossia*, 158-159; citação de BASÍLIO: PG 32,133 C.
- <sup>30</sup> *De infant.*: PG 46,173 D. In: P. EVDOKIMOV. *L’ortodossia*, 160.
- <sup>31</sup> *Ib.*, 161; referências: MÁXIMO. *Div. Nom*, 4: PG 4,265 C; CIRILO: PG 75,1089 CD; NAZIANZENO: *Or.*, 31: PG 36,159 BC.
- <sup>32</sup> PG 36,437. In: P. EVDOKIMOV. *L’ortodossia*, 387.
- <sup>33</sup> *Ib.*, 387-388; cf. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 84.
- <sup>34</sup> Cf. D. STANILOAË. *Il genio dell’ortodossia*, 60.
- <sup>35</sup> Cf. *Ib.*, 65-67.
- <sup>36</sup> Paul EVDOKIMOV. *De la nature et de la grâce dans la théologie de l’Orient*. In: ROUSSEAU, Olivier (Dir.). *1054-1954: L’Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l’Orient et l’Occident. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*. T. II, Col. Irénikon, Chevetogne, Chevetogne, 1955, 176.
- <sup>37</sup> ID. *L’ortodossia*, 154; citação de MÁXIMO. *Quaestiones ad Thalassium*: PG 90,512 B; cf. *L’amore folle di Dio*, 34-35.
- <sup>38</sup> Cf.: T. SPIDLÍK. *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, 101-102 e *L’idea russa...*, 49-50; M. BORDONI. *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 87.
- <sup>39</sup> P. EVDOKIMOV. *O Espírito Santo na tradição ortodoxa*, 20. Cf. M. BORDONI. *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 88.
- <sup>40</sup> Cf. ID. *L’ortodossia*, 142-145.
- <sup>41</sup> *Ib.*, 145; citação de MÁXIMO. *Quaestiones ad Thalassium*, 54: PG 90,512 B; cf. *A mulher e a salvação do mundo*, 101.

- 
- <sup>42</sup> ID. *Le età della vita spirituale*, 173.
- <sup>43</sup> Cf. *Ib.*, 74-75, 77.
- <sup>44</sup> Cf. ID. *L'ortodossia*, 29-30; citação de SÃO GREGÓRIO NAZIANZENO. *Oratio XXXII*, 12: PG 36,188 C: in *Ib.*, 29.
- <sup>45</sup> Cf. *L'ortodossia*, 131-170.
- <sup>46</sup> *A mulher e a salvação do mundo*, 35. Cf. SPIDLÍK: *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 89-93 e *L'idea russa...*, 18-19.
- <sup>47</sup> Os traços dos ícones dos santos, tão estilizados, delicados e luminosos, querem mostrar exatamente o corpo transfigurado, totalmente protendido e marcado pela realidade celeste, na espera da sua participação da ressurreição de Cristo, com todas as características do seu corpo glorioso: cf. P. EVDOKIMOV. *Teologia della bellezza...*, 213-228; é o capítulo que fala precisamente sobre "A arte divina".
- <sup>48</sup> *In Ps.*, c. 4: PG 44,446 BC. In: P. EVDOKIMOV. *L'ortodossia*, 110.
- <sup>49</sup> *De fide orth.*, I/30: PG 94,976 A. In: P. EVDOKIMOV. *L'ortodossia*, 126.
- <sup>50</sup> *Ib.*, 128.
- <sup>51</sup> *Ib.*, 148.
- <sup>52</sup> *Ib.*, 134, 148, 151-152, 468-469; referência e citação de MÁXIMO. *Quaestiones ad Thalassium*: PG 90,269 B, p. 148, e *De charit.*, III, 93, p. 151.
- <sup>53</sup> SÃO GREGÓRIO NISSENO. PG 44,1048 C.
- <sup>54</sup> ID. PG 44,404 AD.
- <sup>55</sup> ID. PG 46,96 C. In: P. EVDOKIMOV. *L'ortodossia*, 150.
- <sup>56</sup> Cf.: *Ib.*, 165-167; *La conoscenza di Dio...*, 165-169.
- <sup>57</sup> Cf. ID: *L'ortodossia*, 168-170; *La conoscenza di Dio...*, 160-169.
- <sup>58</sup> PG 44, 852 AB. In: EVDOKIMOV: *L'ortodossia*, 170; *Le età della vita spirituale*, 262.
- <sup>59</sup> Cf. J. MEYENDORFF. *La teologia bizantina...*, 214.
- <sup>60</sup> Cf. T. SPIDLÍK. *L'idea russa...*, 122; referências bibliográficas: SKOVORODA: V. V. ZENKOVSKIJ. *Istorija* I, 74; N. LOSSKIJ. *Histoire*, 402; S. BULGAKOV. *Svet nevetchernij* (A luz que não tramonta). Moscou, 1917, parte 3: Tchelovek pervij Adam, vtoroj Adam (Homem primeiro Adão, segundo Adão); *The wisdom of God*. London, 1937, 128.
- <sup>61</sup> *De Trin. Dial.*: PG 4, 520 C. In: C. M. LaCUGNA *Op. cit.*, 251.
- <sup>62</sup> P. EVDOKIMOV. *Le età della vita spirituale*, 105; citação de SÃO MÁXIMO. PG 91, 409 B.
- <sup>63</sup> P. EVDOKIMOV. *Teologia della bellezza...*, 121-122.