

HOMEM – NATUREZA – GRAÇA

Diversamente da tradição ocidental, a ortodoxia mostrou-se contrária ao método de análise e de separação, pelo qual as afirmações sobre o senso definitivo da vida valem não somente na ordem da graça, mas também naquela do conhecimento natural. Graça e natureza não são duas ordens estranhas ou externas, ambas são revelação interior, e ambas visam a uma plenitude integral de vida. A graça é a integridade da natureza feita ela mesma à imagem de Deus. O verdadeiro conhecimento natural é aquele que descobre o senso total da vida e que afirma o princípio unitotal.¹ É necessário superar a doutrina teológica da “natureza pura”, para recuperar a idéia antiga e sempre atual da unidade do desígnio divino que abraça tanto a criação como a redenção. Retornando à boa nova do Deus-amor, trata-se de repensar o problema da relação entre a natureza e a graça, como também o das condições da possibilidade do encontro vivificante do homem com a autocomunicação agápica de Deus.²

Comentando o ensinamento evdokimoviano sobre a graça, que consiste principalmente na deiformidade originária da criatura humana, “o homem, um deus criado”, Adriano Dell’Asta³ diz que, se se prescindir de tal concepção da graça, se faltar uma doutrina aprofundada da imagem de Deus e, pior ainda, em virtude de uma visão que limita a graça à mera *gratia forensis*, ou seja, obra daquele que é estranho ao homem, Deus se torna o transcendente com quem o homem não tem nenhum ponto de contato. Seria, com P. Evdokimov, o “arbitrário divino, sob forma de encarnação e por meio da graça, *gratia irresistibilis*, que forçaria o homem e se adicionaria a ele”,⁴ antes como algo estranho do que natural, entendido, tal qual se verá adiante, como “sobrenaturalmente natural”. Cria-se, assim, uma religiosidade desencarnada, pietista e moralista; no final, um integrismo que anula o homem por querer glorificar Deus ao máximo: reedição de uma heresia antiqüíssima, o docetismo, que negava a humanidade real de Cristo. E a teologia, juntamente com a antropologia, se torna não apofática, mas agnóstica.

A fim de se fazer uma leitura correta das posições de P. Evdokimov, é necessário estar atento para não cair nos extremismos, que enfatizam um pólo da verdade e deturpam a reta interpretação. Quando o Autor diz que, pela graça, a deiformidade é um estado inicial, “sobrenaturalmente natural”, que possibilita refletir e viver o relacionamento do ser humano com Deus, não se trata de imanentização redutora de Deus e de naturalização de Deus e da graça. Em outras palavras, quando se fala da deiformidade do homem como seu estado natural, não se entende, absolutamente, cair em uma forma de naturalismo. Ele sempre insiste em dizer que é exatamente este modo de falar sobre o homem, que o subtrai imediatamente dos limites imanentes. A deiformidade é um estado de *graça*, é um dom. Deve-se, portanto, evitar tanto o transcendentalismo absoluto, como o imanentismo, porque, caindo-se em um desses erros, a união mística se torna impossível, a deificação seria um absurdo, porque Deus e o homem seriam ou duas realidades entre si incompatíveis, ou a mesma realidade; separação absoluta em um caso, confusão no outro e, em nenhum dos casos, união.

Falar do ser humano como de um ser originariamente deiforme não significa absorver a graça em um naturalismo absoluto. A posição de P. Evdokimov, segundo a observação de Adriano Dell’Asta, “no extremismo de certos modos de se expressar, responde à necessidade de opor-se ao extrinsecismo; na sua substância, não cai no perigo oposto, exatamente porque a deiformidade é sempre concebida como estado de graça, um dom. A graça não se sobrepõe do exterior à natureza, mas a estrutura desde o início, sem, porém, confundir-se com ela”.⁵ Entre a graça e a natureza não existe luta e oposição, mas inclusão: transformação da segunda graças à primeira, segundo o destino originário.

“É evidente que este ‘naturalmente’ não significa ‘naturalismo’; o divino absolutamente não é natural ao humano, porque entre os dois existe um *hiatus*, abismo que jamais poderá ser plenamente ocupado, que somente a participação no divino, enquanto dom, pode transcender”.⁶

A graça, na tradição da Igreja indivisa, não é nem antinatural, nem sobrenatural, mas, segundo o Autor, “sobrenaturalmente natural”,⁷ um estado normativo do ser humano, que aparece estranho e não natural, se for confrontado somente com o estado de pecado. O problema consiste exatamente em decidir de que ponto fazer partir a história do homem, se de Gn 1,26, isto é, da criação do homem, como parece ser mais lógico, ou de Gn 3,1-8, ou seja, do pecado. P. Evdokimov não tem dúvida a esse respeito: o Oriente cristão confessa que a graça está implicada na natureza criada pelo ato próprio da criação. A ausência da graça é impossível, porque seria uma perversão que anularia a natureza. Com base no Gn 1,26, a natureza humana mostra a sua verdade em ser “sobrenatureza”, isto é, “deiforme e teófora”,⁸ estruturada à imagem de Deus, portadora de Deus.

Referindo-se ao contexto teológico da antiga antinomia entre natureza e graça, ou agostinismo, que determinou toda a história do pensamento cristão ocidental, a partir da Idade Média, da dicotomia entre Deus e o homem (reformadores), das posições extremas do secularismo atual (Gabriel Vahanian, Thomaz J. J. Altizer, William Hamilton, Paul M. Van Buren), John Meyendorff, renomado teólogo ortodoxo, argumenta: “neste contexto, podemos dizer que a principal tarefa da teologia ortodoxa hoje seria a de pôr em relevo a teologia bíblica fundamental do Espírito Santo como presença de Deus entre nós: presença que não suprime o mundo empírico, mas o salva; a presença de quem une todas as coisas em uma mesma verdade, porém distribui uma diversidade de dons. Este Espírito é o supremo dom de vida, mas é também o mesmo dador que permanece sempre acima da criação; é o mantenedor da continuidade e da tradição da Igreja, mas é também aquela presença em virtude da qual somos na verdade filhos de Deus, verdadeira e radicalmente livres. Como disse em Upsala o metropolita Ignatius Hazim: ‘sem o Espírito, Deus permanece distante e Cristo cai no passado; o Evangelho se reduz a letra morta e a Igreja é tão somente uma organização; a autoridade se converte em domínio, a missão em propaganda, o culto em pura evocação e a ação cristã em moral que escraviza’”.⁹

Uma ordem puramente natural é uma abstração. A ordem da graça existiu desde sempre, enquanto Deus tem chamado livremente todos os seres humanos à sorte sobrenatural da vida eterna; por isso os filósofos religiosos russos do século passado, na linha dos Padres gregos, meditando as grandes intuições paulinas, têm refutado toda a noção de “natureza pura”. A graça incriada, a glória de Deus e as suas energias que se irradiam do Cristo ressuscitado estão na própria raiz das coisas. A natureza é inseparável da graça; o carnal, na sua própria corporeidade, é espiritual. Segundo a palavra viva com a qual e na qual Deus a suscita, toda a criatura exprime, a seu modo, a glória divina. A oração está no coração dos seres, a sua existência é uma glorificação ontológica.¹⁰

Na terminologia teológica da deificação, é a graça incriada ou Deus mesmo que se revela e se doa a nós. A graça criada, no sentido oriental, é tudo aquilo que não é Deus, enquanto é o efeito em nós da presença de Deus. A autocomunicação de Deus, freqüentemente chamada graça incriada, significa a deificação da vida humana, que a eleva a uma nova relação com o Criador, transformando assim a natureza humana, graça criada e efeito da transformação deificante, antecipando a vida futura do paraíso.¹¹

De acordo com a reflexão de P. Evdokimov, o amor de Deus cria o homem à sua imagem e semelhança. Esta unificadora e confortadora realidade é graça e natureza juntas. A natureza do homem é a de ser criado “em graça”, segundo a graça; e a “graça” do homem é a verdade do seu próprio ser. O homem é “deiforme e teóforo” desde as suas origens, de modo que a graça é “conatural” à natureza; e a natureza é conforme com a graça. Esses são elementos complementares, que se compenetraram reciprocamente em síntese operativa e dinâmica, não conceitual. Isto não quer dizer, porém, que o divino seja “natural” ao homem, porque, de fato, existe um abismo intransponível entre os dois. Mas significa que a participação no divino é um dom ao homem e que a sua natureza é “carismática”, “agraciada”. A teologia oriental não usa as categorias escolásticas de “natureza” e “sobrenatureza” para descrever o estado do ser humano diante de Deus, mas antes aquelas da imagem, da participação.¹² Para maior clareza, fica estabelecido que o binômio ocidental natural-sobrenatural, para os autores do Oriente, torna-se simplesmente humano-divino, criado-incriado.

“Para a teologia ortodoxa, é na sua fonte que a natureza criada vê a graça implicada no próprio ato criador. A ausência da graça é impensável, seria uma perversão que aniquilaria a natureza, equivalendo à segunda *morte* do Apocalipse (20,14). A verdade da natureza é a de ser sobrenatureza, ‘sobre’ significando deiforme e teófora. É na sua essência que o homem é moldado à imagem de Deus, e é esta deiformidade ontológica que explica quanto a graça é ‘natural’ à natureza, assim como a natureza é conforme à graça. São complementares e compenetram-se mutuamente; na participação, uma existe na outra”.¹³

O Concílio de Calcedônia indica em Cristo, divino, também a natureza humana. O dogma sobre as duas vontades em Cristo mostra a interação existente entre as duas naturezas: a vontade humana segue livremente a vontade divina “sem confusão nem separação” e sem submissão automática. Esta interação estrutura a nossa personalidade eternamente recebida, a qual, segundo são Máximo, é a “identidade pela graça”, um apelo que não vem de fora, para golpear e forçar, mas do ser do homem mesmo, teândrico, em função da imagem. É a *graça criativa*: para os Padres da Igreja o homem é criado com a graça implícita no ato mesmo da criação. A “natureza pura”, totalmente pura, não existe. O “Filho do Homem”, “o Homem celeste” descido do céu fala com palavras veladas do mistério da imagem humana em Deus, que postula a encarnação, mesmo além da queda, como ato que aperfeiçoa a criação. A encarnação se abre sobre o pentecostes, sobre o tempo da Igreja, tempo de participação do divino nas múltiplas formas da graça. A graça preveniente torna a natureza sensível aos “sopros do Espírito”, “abre a mente” e salvaguarda inteiramente o livre arbítrio da opção, podendo formular o *fiat* decisivo para o seu destino (At 16,14).¹⁴

“A *natura humana capax divini* e a *natura divina capax humani* se encontram no amor trinitário. A encarnação supera a soteriologia; essa completa a criação, divinizando-a”.¹⁵

A “sobrenaturalidade natural” vale também para a formulação da visão mais abrangente da salvação, no tema escatológico da presença do paraíso e do Reino no mundo e na história. Apesar da queda, o paraíso continua sendo normativo; por isso ele é atualizado liturgicamente.

“A escatologia, enquanto dimensão existencial do tempo, é inerente à história; permite a apreensão mística das coisas primeiras e últimas e pressupõe, portanto, certa imanência do paraíso e do Reino de Deus. ‘O paraíso voltou a ser acessível ao homem’, diz são João Crisóstomo. À nostalgia inata da imortalidade e do paraíso perdidos, mas sempre normativos da verdadeira natureza e, como tal, fonte de toda nostalgia, corresponde a presença do Reino; o tempo litúrgico *já* é a eternidade; o espaço liturgicamente orientado *já* é o Oriente do Reino”.¹⁶

¹ Cf. Filippo SANTORO. “Lo Spirito creatore di comunione nel libero dinamismo umano: la concezione russa della ‘sobornost’”. In: *La comunità condizione della fede*. Jaca Book, Milano, 1976, 167.

² Cf. M. I. RUPNIK. *Op. cit.*, 180.

³ Cf. A. DELL’ASTA. *Op. cit.*, 59.

⁴ *A mulher e a salvação do mundo*, 37.

⁵ *Op. cit.*, 63.

⁶ P. EVDOKIMOV. *L’ortodossia*, 124.

⁷ *Ib.*, 12.

⁸ *A mulher e a salvação do mundo*, 79.

⁹ *Teología ortodoxa hoy*. In: *Selecciones de Teología* 9/36 (1970) 304.

¹⁰ Cf. IGNAZIO IV. *Op. cit.*, 17.

¹¹ Cf.: E. G. FARRUGIA. *Introduzione alla teologia orientale*, 10; Gerald O’COLLINS - Edward G. FARRUGIA. *Dizionario sintetico di teologia*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 161.

¹² Cf.: P. EVDOKIMOV: *L’ortodossia*, 120-130; *La nature*, 49-69; *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, Coll. Irénikon, Chevetogne, Chevetogne, 1955, 171-195; *Nature*. In: *Scottish Journal of Theology* 1 (1965) 1-22; P. G. GIANAZZA. *Op. cit.*, 59.

¹³ P. EVDOKIMOV: *A mulher e a salvação do mundo*, 79; cf. *L’ortodossia*, 123.

¹⁴ Cf. ID. *L’ortodossia*, 388-390; referência a SÃO MÁXIMO. *Quaestiones ad Thalassium*, 25: PG 90,333 A.

¹⁵ ID. *La conoscenza di Dio...*, 107.

¹⁶ ID. *A mulher e a salvação do mundo*, 38; citação do Crisóstomo: PG 49, 401.