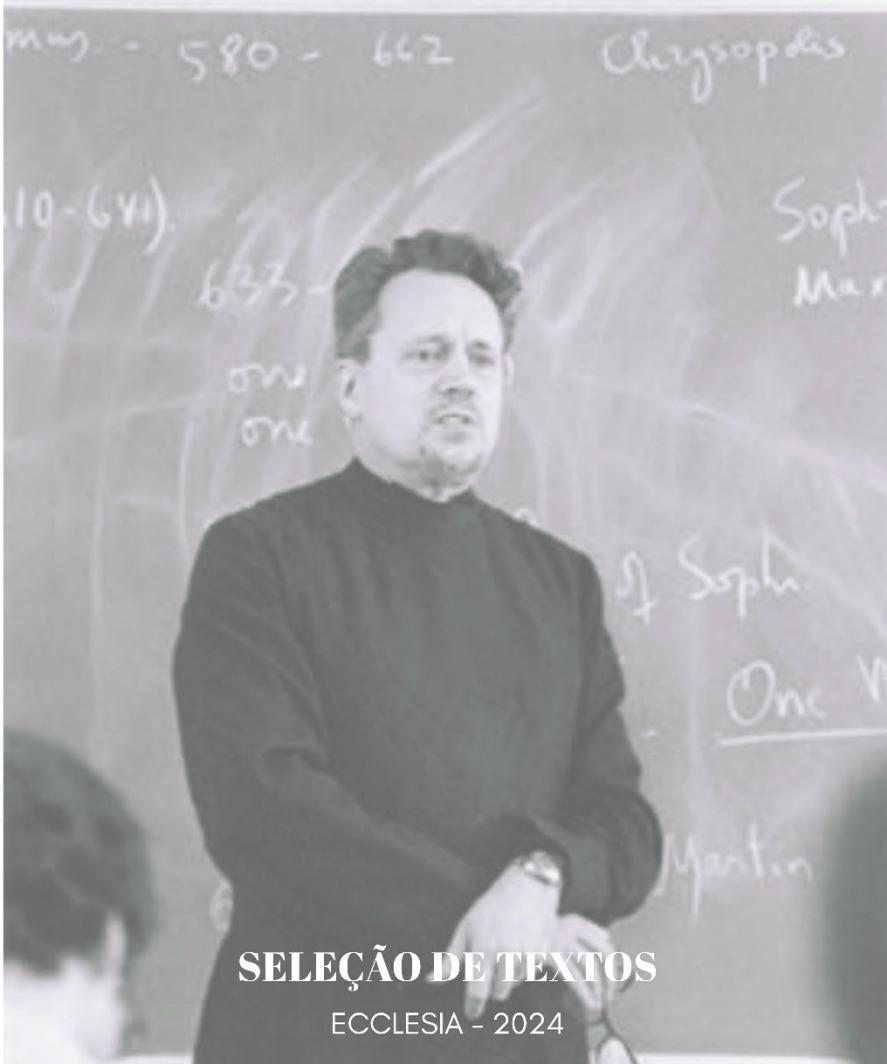


MEYENDORFF

FR. JOHN

TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA



SELEÇÃO DE TEXTOS

ECCLESIA - 2024

Teólogos Ortodoxos Contemporâneos:

MEYENDORFF, Fr. John (1926-1992)

Nasceu em 17 de fevereiro de 1926 em Neuilly (perto de Paris) em uma família de emigração russa. Foi ordenado presbítero em 1959. Ensina Teologia e História da Igreja nos Estados Unidos e participa com o Pe. A. Schmemmann na fundação da Igreja Ortodoxa da América, à qual o Patriarcado de Moscou concedeu autocefalia em 1971. É decano do Instituto São Vladimir após a morte de Schmemmann. Faleceu em 22 de julho de 1992 em Montreal. Algumas de suas obras: São Gregório Palamàs e a Mística Ortodoxa (1959); Iniciação à Teologia Bizantina (1975); O Matrimônio na Perspectiva Ortodoxa (1975), entre outras.



SUMÁRIO

A Coroação dos Esposos.....	4
Matrimônio, celibato e vida monástica	8
São Pedro e sua «primazia» na Teologia Bizantina .	13
Exegetas e pregadores.....	17
Polemistas do século XII ao XIII.....	24
Os teólogos dos séculos XIV e XV.....	35
A Santíssima Trindade na Teologia Palamita.....	46
São Gregório Palamàs	47
Essência, pessoas e energias em São Gregório Palamàs	52
Deus, como Trindade.....	58
Conclusão.....	66
Introdução às Tríades de São Gregório Palamàs ..	69
Introdução	69
A tradição hesicasta	70
A vida de Palamàs	76
As «Tríades» em defesa dos santos hesicastas	81
Filosofia e Salvação	85
Conhecimento além do conhecimento.....	90
O corpo transfigurado.....	94
Deificação e a glória incriada de Cristo.....	97
Essência e Energias de Deus.....	102



A Coroação dos Esposos

Em: *Marriage: an orthodox Perspective*, New York: St. Vladimir's Press, 1975. Revista Fuentes, 1993. Argentina. «Teólogos Ortodoxos Contemporâneos».

Até o século IX, a Igreja não tinha um rito próprio de casamento, separado da Liturgia eucarística. Depois do casamento civil, o casal cristão participava da Eucaristia e essa comunhão era o selo do casamento. Mas desde o século IV, o sacramento foi solenizado pelo «rito da coroação», celebrado durante a liturgia eucarística (...) Diz-se, às vezes, que o uso de coroas seria ainda um residual de rituais pagãos, uma simples expressão de alegria humana. De fato, o contexto e o simbolismo das coroas do casamento são puramente bíblicos.

(...) A coroa, sinal tradicional de vitória nas competições de atletas é, no Novo Testamento, o sinal da vitória da vida sobre a morte. São Paulo escreve: *Correi para conquistar o prêmio... Todo atleta se submete a uma estrita disciplina para obter uma coroa perecível; mas nós o fazemos para obter uma coroa imperecível* (1Cor 9: 24-25). Neste mesmo sentido, São João Crisóstomo vê nas coroas do casamento um «símbolo de vitória» sobre a sexualidade incontrolável que acarreta a corrupção e a morte. A coroa, no Novo Testamento, é igualmente a recompensa divina e eterna à retidão: «*Combati o bom combate, completei a corrida, guardei a fé. E agora me está reservada a coroa justa*». (2Tm

4, 7-8). «E, quando aparecer o Sumo Pastor, alcançareis a incorruptível coroa da glória ». (1Pd 5: 4)

É evidente que a coroa da vitória e da imortalidade pertence, antes de tudo, ao Senhor Jesus Cristo mesmo, crucificado e ressuscitado. Por esta razão, a Igreja utiliza os versículos do Salmo 21 no *Prokímenon* do Ofício: «*Puseste sobre suas cabeças coroas de pedras preciosas. Pediram-te vida e Tu lhe deste*». Este Salmo é uma glorificação do rei e da rainha do reino davídico de Judá e o texto sempre foi lido pelos cristãos como uma referência à glória de Jesus, rei messiânico, e à Igreja, sua Esposa ... No Salmo 8, aparece este versículo que o presbítero cita na bênção aos esposos: «*Fizeste-o (ao homem) pouco menor que um deus: coroas de glória e esplendor o adornam*». Todo o Salmo é um hino à dignidade do homem, rei da criação (...) Os melhores testemunhos da vitória de Cristo sobre a morte são os mártires (palavra grega que significa «testemunha»); sobre eles, a morte não tem poder e já receberam suas coroas. Lemos no Apocalipse (2: 10): «*Sê fiel até à morte e dar-te-ei a coroa da vida*». Na arte cristã antiga, os mártires são representados com coroas que Cristo coloca sobre eles como sinal de vitória sobre a morte. Por isso, os mártires são mencionados durante o rito da coroação: não para fazer alusão aos seus sofrimentos como se estes fossem elementos constitutivos do matrimônio, pois aos noivos só se deseja alegria e prosperidade, mas porque é condição do matrimônio cristão a aceitação do Evangelho de Cristo, a aceitação de levar a sua cruz para participar da sua vitória e entrar no seu Reino de vida eterna. Assim, o amor humano do homem e da mulher se projeta no mundo vindouro, é coroado, como os

A Coroação dos Esposos

mártires e os santos, pelo próprio Cristo, e torna-se um laço eterno dentro do mistério de Cristo e da Igreja. (...) Após a leitura de São Paulo (Ef 5: 20-33: ... *o amor do marido e da mulher... é um grande Mistério em relação a Cristo e à Igreja, seu Corpo*), do Evangelho das Bodas de Caná (Jo 2: 1-12) e do Salmo nupcial 128, realiza-se a coroação dos esposos: o presbítero une as mãos do noivo e da noiva e os guia em uma procissão circular, por três vezes, ao redor do púlpito (onde está o livro do Evangelho). Evidentemente, assim como para as alianças, o círculo é o símbolo da eternidade, e proclama que o casamento é um compromisso permanente. O sentido desta procissão é expresso igualmente através do canto de três tropários:

«Alegra-te, Isaías! A Virgem concebeu e deu à luz o Filho Emanuel, Deus e Homem. Oriente é o seu nome. Ao glorificá-Lo, exaltamos a Virgem.

Ó Santos Mártires, que lutastes com valor e recebestes a coroa, rogai ao Senhor que salve nossas almas».

Glória a Ti, oh Cristo Deus, força dos Apóstolos e alegria dos Mártires que proclamaram a Trindade indivisível em um só Deus».

Os tropários resumem o ensinamento bíblico sobre o casamento. A união dos esposos cristãos é um testemunho da vinda do Reino de Deus, inaugurado pelo nascimento humano do Filho de Deus, nascido da Virgem.

O início do primeiro tropário deveria ser traduzido mais precisamente como: «Dança em círculo, Isaías!» A tripla

A Coroação dos Esposos

procissão circular dos noivos pode ser considerada como uma forma, literalmente falando, de dança litúrgica. Antigamente, o noivo e a noiva tinham o costume de usar a coroa durante os oito dias seguintes à cerimônia de casamento.



Matrimônio, celibato e vida monástica

Extrato de *Le Mariage Dans La Perspective Orthodoxe*, YMCA Press/ŒIL, Paris, 1986. Monastério da Transfiguração de nosso Senhor Jesus Cristo. Tradução do francês pelo Dr. Martín E. Peñalva. Tradução para o português por Pe. André Sperandio

Um dos paradoxos da moral cristã é que o matrimônio e o celibato, embora envolvam comportamentos práticos diferentes, se baseiam na mesma teologia do Reino de Deus e, portanto, na mesma espiritualidade.

A particularidade do matrimônio cristão consiste em transformar e transfigurar o afeto humano e natural que existe entre um homem e uma mulher em um vínculo eterno de amor, um vínculo que não pode ser quebrado, nem mesmo pela morte. O matrimônio é um sacramento, pois por meio dele o futuro Reino de Deus, as bodas do Cordeiro (Ap 19: 7-9), a plena união de Cristo e da Igreja (Ef 5: 32), são antecipados e representados. Um matrimônio cristão encontra seu significado último, não na satisfação carnal, na estabilidade social ou como um meio de garantir sua descendência, mas no «*eschaton*», nas «*últimas coisas*», que o Senhor prepara para seus eleitos.

Agora, o celibato - e em particular a vida monástica - é justificado nas Sagradas Escrituras e na Tradição pela mesma

referência ao Reino futuro. O próprio Senhor disse: «Pois quando ressuscitarem dentre os mortos, nem eles tomarão mulher nem elas marido, mas serão como anjos nos céus» (Mc 12: 25). Este trecho não pretende negar o matrimônio cristão como uma realidade continuada no Reino futuro, mas o Senhor afirma lá o caráter temporal da «carne». Assim, o Novo Testamento, várias vezes, elogia o celibato como antecipação da «vida angelical»: *de fato, há eunucos que nasceram assim do ventre de suas mães, há eunucos que se tornaram por ação dos homens, e há eunucos que se fazem tais por causa do Reino dos Céus. Quem puder entender, que entenda* (Mt 19: 12). A grande figura de São João Batista, São Paulo e os cento e quarenta e quatro mil do Apocalipse (Ap 14: 3-4) serviram de modelos para inúmeros santos cristãos que guardaram a virgindade pela glória de Deus.

É reagindo contra a libertinagem sexual que prevalecia no mundo pagão, e igualmente expressando o sentido cristão primitivo do desapego em relação ao mundo, que os chamados à virgindade são muito numerosos nos escritos dos Padres da Igreja. O monaquismo apareceu, de longe, como a solução mais segura e elevada para os problemas morais. Apesar desse domínio do espírito monástico, que se expressa também na instituição de um episcopado não casado, a Igreja também manteve de forma intransigente o valor positivo do matrimônio. Ela reconheceu universalmente no matrimônio um sacramento, enquanto apenas alguns escritores eclesiais atribuíam igualmente um caráter sacramental à cerimônia da tonsura monástica. Esse valor positivo do matrimônio é magnificamente expresso nos textos de São Clemente de Alexandria, um dos fundadores da

teologia cristã (Séc. III) e do grande São João Crisóstomo (+ 403).

Assim, o matrimônio e o celibato são duas maneiras de viver o Evangelho antecipando o Reino, Reino que foi revelado em Cristo e que deve aparecer com toda a sua força no último dia. Evidentemente, apenas um matrimônio «em Cristo», selado pela Eucaristia, e um celibato «em nome de Jesus Cristo» carregam esse significado cristão «escatológico». Nem um matrimônio feito ao acaso, como um contrato temporário, nem a prática sexual chamada «livre», nem, por outro lado, um celibato aceito por inércia, ou pior, por egoísmo e irresponsabilidade auto-protetora, têm o valor espiritual descrito acima.

Um matrimônio cristão pressupõe sacrifícios, responsabilidade familiar, abnegação e maturidade. Da mesma forma, o celibato cristão é inimaginável sem a oração, o jejum, a obediência, a humildade, a caridade e uma constante ascese. A psicologia moderna não «descobriu» o fato de que a ausência de vida sexual cria problemas; os Padres da Igreja sabiam disso muito bem e elaboraram um sistema notável de preceitos ascéticos - base de toda regra monástica - preceitos que proporcionam a castidade possível e feliz. Eles sabiam, às vezes muito melhor do que os psicólogos modernos, que o instinto natural do amor e da procriação não pode ser isolado do resto da existência humana, mas sim em seu verdadeiro centro. Não pode ser suprimido, mas apenas transformado, transfigurado e canalizado, na qualidade de amor a Deus e ao próximo, pela oração, pelo jejum e pela obediência em nome de Jesus Cristo. Essas virtudes são codificadas e sistematizadas nas regras

monásticas, mas de outra maneira condicionam também a vida cristã daqueles que escolhem uma vida celibatária ao serviço do mundo. Uma das causas mais importantes do atual problema relacionado com o celibato dos sacerdotes na Igreja Católica Romana é que a exigência do celibato ainda é obrigatória, enquanto a espiritualidade, que normalmente serve como um ambiente natural e sem a qual o celibato se torna insuportável e desnecessário, já não o é. O breviário, a missa diária, um modo de vida sacerdotal particular, o isolamento do mundo, a pobreza, o jejum, tudo isso foi agora abandonado. O sacerdote já não está mais restrito especialmente na satisfação natural de seus desejos por comida, bebida, conforto e dinheiro, e já não segue mais uma disciplina real de oração. Assim, seu celibato é privado de seu significado espiritual — direcionado para o Reino —, que só pode ser escatológico. Quão distantes estão os presbíteros habituais e confortáveis do Reino e quão contraditórios são os apelos da teologia moderna para um compromisso no mundo e uma responsabilidade social, as únicas formas pelas quais o Reino será revelado! Então, por que o celibato?¹

A tradição da Igreja, como um todo, é absolutamente unânime em manter a ideia de que a pureza autêntica e a vida monástica só podem ser praticadas em comunidades monásticas. Apenas personalidades isoladas e particularmente fortes podem viver um verdadeiro celibato vivendo completamente no mundo. A humildade é provavelmente a única virtude que realmente pode ajudá-los

¹ N.T.: Estas afirmações, embora correspondam a uma realidade específica, principalmente na Europa e nos Estados Unidos (onde o Pe. Jean Meyendorff residiu), não devem, no entanto, ser generalizadas.

a superar as dificuldades desta vida, como todos sabemos, é de longe a virtude mais difícil e, portanto, a mais rara.

A tradição monástica sempre foi reconhecida na Ortodoxia como o testemunho mais autêntico do Evangelho de Cristo. Assim como os profetas do Antigo Testamento, como os mártires (testemunhas) do cristianismo dos primeiros séculos, os monges tornam o cristianismo crível. Ao mostrar que é possível levar uma vida de oração e culto luminosa, alegre, cheia de significado, sem depender das «condições normais» deste mundo, eles dão uma prova viva de que o Reino de Deus está verdadeiramente entre nós. O retorno a uma tradição semelhante seria particularmente significativo em meio ao nosso mundo secularizado e militante. Uma humanidade que hoje pretende ter «alcançado a maioria» não busca a ajuda do cristianismo em sua busca por um «mundo melhor». No entanto, ela pode se interessar novamente pela Igreja, se a Igreja for capaz de mostrar um mundo não apenas melhor, mas verdadeiramente novo e diferente. Isso é o que tantos jovens buscam, mas infelizmente descobrem no meio do *zen budismo* e, geralmente, em meios psicodélicos ou outras formas de escapar ... para a morte.

Os monges são testemunhas deste Novo Mundo. Se houvesse mais comunidades monásticas autênticas entre nós, nosso testemunho seria mais forte. No entanto, a nova criação de Cristo é acessível a todos, em toda a sua beleza, através do amor no casamento, desde que, com São Paulo, aceitemos e compreendamos em relação a Cristo e à Igreja.



São Pedro e sua «primazia» na Teologia Bizantina

John Meyendorff, «*St Peter in Byzantine Theology*», no livro «*The Primacy of Peter*». Artigo publicado no Portal Skemmata.

Durante a Idade Média, tanto o Ocidente cristão quanto o Oriente produziram uma abundante literatura sobre São Pedro e sua sucessão. Eles geralmente tiravam do mesmo registro escriturístico e patrístico de textos. No entanto, esses textos, isolados primeiramente vez e depois reagrupados artificialmente por polemistas, só podem recuperar seu significado real se os considerarmos em uma perspectiva histórica e, mais especialmente, no contexto de uma eclesiologia consistente e equilibrada. É esse trabalho de «*resourcement*» e integração que o pensamento ecumênico enfrenta hoje para alcançar qualquer resultado concreto. Vamos tentar aqui, em um breve estudo dos textos bizantinos sobre São Pedro, descobrir se podemos discernir elementos permanentes de uma eclesiologia na atitude dos bizantinos em relação aos textos do Novo Testamento sobre Pedro, em relação à tradição no ministério específico do «*Coryphaeus*», como Pedro é frequentemente chamado em textos bizantinos, e finalmente em relação à concepção romana de sua sucessão.

Nossa pesquisa se limitará à literatura medieval subsequente ao cisma entre o Oriente e o Ocidente. À primeira vista, tal período, quando as posições já estavam claramente definidas, pode parecer desfavorável para o nosso propósito. Não estavam as mentes dos escritores então envolvidos em um conflito estéril? Eles ainda eram capazes de uma interpretação objetiva das Escrituras e da Tradição? Eles realmente contribuíram para uma solução real do problema de Petrino?

Procuraremos mostrar que, apesar dos inevitáveis exageros dos escritos polêmicos, nossos documentos bizantinos refletem autenticamente a posição da Igreja Ortodoxa em relação à eclesiologia romana, e têm, como tal, o valor de um testemunho muito pouco conhecido, muitas vezes inédito, e, portanto, ignorado por muitos teólogos contemporâneos. Em sua atitude em relação a Pedro e à tradição petrina, os escritores bizantinos de fato repetem as visões dos Padres gregos, apesar do impacto dos problemas contemporâneos em seus argumentos. Esse conservadorismo rígido explica, em certa medida, por que o desenvolvimento da primazia romana no Ocidente permaneceu despercebido por tanto tempo no Oriente. As Igrejas Orientais sempre reconheceram a autoridade particular de Roma nos assuntos eclesiásticos, e em Calcedônia aclamaram enfaticamente o Papa Leão como sucessor de Pedro, fato que não os impediu de condenar o monotelismo do papa Honório no Sexto Concílio Ecumênico em 681. Mesmo no século IX, eles não percebiam que suas aclamações anteriores estavam sendo interpretadas em Roma como definições formais do direito romano a uma primazia de poder (*primatus potestatis*).

Os bizantinos reconheceram unanimemente a grande autoridade da velha Roma, mas nunca entenderam essa autoridade no sentido de um poder absoluto. O prestígio de Roma não era devido, aos olhos deles, apenas ao caráter «petrino» desta igreja. De fato, o famoso *Cânion 28 de Calcedônia* era para eles um dos textos essenciais para a organização da Igreja: *«É por razões justas que os Padres concederam privilégios à velha Roma, pois esta cidade era a sede do Imperador e do Senado ... »*

A autoridade romana foi, portanto, o resultado de um consenso eclesiástico e daquelas realidades históricas que a Igreja reconheceu plenamente como relevantes para sua própria vida, a saber, a existência de um Império Cristão. O fato da definição tradicional do papa como o sucessor de Pedro não foi de modo algum negado, mas não foi considerado como uma questão decisiva. No Oriente havia numerosas «sedes apostólicas»: não era Jerusalém a «mãe de todas as Igrejas»? Não poderia o bispo de Antioquia reivindicar o título de sucessor de Pedro? Essas igrejas, no entanto, ocuparam a terceira e a quarta posição na hierarquia das igrejas «privilegiadas», conforme estabelecido pelo *Cânion 6 de Nicéia*. Mas a razão pela qual a Igreja Romana recebeu uma precedência incontestável sobre todas as outras igrejas apostólicas foi que sua «apostolicidade» petrina e paulina foi de fato acrescentada à posição da cidade como a capital, e somente a conjunção de ambos os elementos deu ao Bispo de Roma o direito de ocupar o lugar de um primaz no mundo cristão com o consenso de todas as igrejas.

Como dissemos, o Oriente cristão, durante muito tempo, não percebeu que em Roma essa primazia de

autoridade e influência estava sendo progressivamente transformada em uma afirmação mais precisa. Nossa tarefa aqui será analisar a reação dos bizantinos, quando finalmente entenderam a natureza real do problema, quando perceberam que a discussão sobre o *Filioque* não era o único fator de oposição entre as duas metades do mundo cristão e, além disso, que a solução para essa discussão dogmática era impossível sem um critério eclesiológico comum.

Tal é a situação histórica ampla em que o problema de Pedro foi finalmente percebido pelos cristãos do Oriente. Na concepção deles da natureza do primado na Igreja, a ideia de «apostolicidade» desempenhou um papel relativamente pouco importante, já que em si mesma não determinava a autoridade real de uma igreja. No Oriente, o ministério pessoal de Pedro e o problema de sua sucessão eram, portanto, duas questões distintas.

Duas categorias de documentos são de especial interesse neste campo:

1. Textos contendo uma exegese das passagens das escrituras clássicas sobre Pedro, e homilias para a Festa de São Pedro e Paulo (29 de junho);
2. textos polêmicos antilatinos.

Nesta última categoria, uma distinção deve ser feita entre escritos dos séculos XII e XIII, por um lado, e os textos mais elaborados dos grandes teólogos dos séculos XIV e XV, por outro.

Exegetas e pregadores

Pode-se afirmar com segurança que essa categoria de documentos bizantinos não foi influenciada de maneira alguma pelo cisma entre Oriente e Ocidente. Estudiosos e prelados gregos continuaram a tradição dos Padres sem a menor alteração.

Seria impossível para nós aqui lidar extensivamente com exegeses patrísticas das várias *logia* do Novo Testamento lidando com Pedro. Portanto, nos limitaremos referindo a Orígenes, o mestre comum dos pais gregos no campo do comentário bíblico.

Orígenes dá uma extensa explicação sobre Mt 16: 18. Ele interpreta corretamente as famosas palavras de Cristo como uma consequência da confissão de Pedro no caminho de Cesareia de Filipe:

«Simão se tornou a rocha sobre a qual a Igreja é fundada porque expressou a verdadeira crença na divindade de Cristo. Assim, de acordo com Orígenes, todos aqueles salvos pela fé em Jesus Cristo recebem também as chaves do Reino: em outras palavras, os sucessores de Pedro são todos crentes. Se também dissermos: 'Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo', então também nos tornamos Pedro ... pois quem se assimila a Cristo se torna a rocha. Cristo dá as chaves do Reino somente a Pedro, enquanto outras pessoas abençoadas não podem recebê-las?»

Esta mesma interpretação prevalece implicitamente em todos os textos patrísticos que tratam de Pedro: os grandes Capadócius, São João Crisóstomo e Santo Agostinho concordam em afirmar que a fé de Simão possibilitou que ele se tornasse a *rocha* sobre a qual a Igreja é fundada, e que, em certo sentido, todos aqueles que compartilham a mesma fé são seus sucessores. Essa mesma ideia pode ser encontrada em escritores bizantinos posteriores. «O Senhor dá as chaves a Pedro», diz Teófanos Kerameus, um pregador do século XII, «e a todos aqueles que se assemelham a ele, de modo que as portas do Reino dos céus permanecem fechadas para os hereges, mas são facilmente acessíveis aos fiéis».

No século 25, Callistus I, Patriarca de Constantinopla (1350-3, 1354-63), em homilia para o *Domingo da Ortodoxia*, dá a mesma interpretação das palavras de Cristo a Pedro. Outros exemplos podem ser facilmente encontrados.

Por outro lado, uma tradição patrística muito clara vê a sucessão de Pedro no ministério episcopal. A doutrina de São Cipriano de Cartago sobre a «Sé de Pedro» como estando presente em todas as igrejas locais, e não apenas em Roma, é bem conhecida. Também se encontra no Oriente, entre pessoas que certamente nunca leram o *De unitate ecclesiae* de Cipriano, mas que compartilham sua ideia principal, testemunhando-a como parte da tradição católica da Igreja. São Gregório de Nissa, por exemplo, afirma que Cristo «através de Pedro deu aos bispos as chaves das honras celestiais», e o autor Areopagita, ao falar dos «hierarcas» da Igreja, refere-se imediatamente à imagem de São Pedro. Uma análise cuidadosa da literatura eclesiástica, tanto oriental

quanto ocidental, do primeiro milênio, incluindo documentos como vidas de santos, certamente mostraria que essa tradição é persistente; e, de fato, pertence à essência da eclesiologia cristã primitiva considerar qualquer bispo local como mestre de seu rebanho e, portanto, cumprir sacramentalmente, através da sucessão apostólica, o ofício do primeiro verdadeiro crente, Pedro.

Na correspondência e encíclicas de um homem como Santo Atanásio I, Patriarca de Constantinopla (1289-93, 1303-10), pode-se encontrar numerosas referências a textos evangélicos, principalmente *João 21*, pertencentes ao ofício episcopal. Seu contemporâneo, o patriarca João XIII (1315-1319), em uma carta ao imperador Andrônico II, declarou que aceitou o trono patriarcal de Bizâncio somente depois de uma aparição de Cristo, dirigindo-se a ele como ele se dirigiu ao primeiro apóstolo: «*Se tu me amas, Pedro, apascenta minhas ovelhas*». Tudo isso mostra claramente que tanto a consciência eclesiástica dos bizantinos como sua devoção a São Pedro expressam a relação entre o ministério pastoral do primeiro apóstolo e o ministério episcopal na Igreja.

É compreensível, portanto, porque, mesmo após o cisma entre Oriente e Ocidente, os escritores eclesiásticos ortodoxos nunca se envergonharam de louvar o «*coryphaeus*» e de reconhecer sua função preeminente no próprio fundamento da Igreja. Eles simplesmente não consideravam esse elogio e reconhecimento como relevantes de alguma forma às alegações papais, uma vez que qualquer bispo, e não apenas o papa, deriva seu ministério do ministério de Pedro.

O grande Patriarca Fócio é a primeira testemunha da surpreendente estabilidade em Bizâncio da tradicional exegese patrística. «*Sobre Pedro*», escreve ele, «*repousam os fundamentos da fé. Ele é o coryphaeus dos apóstolos*». Embora ele tenha traído Cristo, «*não foi privado de ser o chefe do coro apostólico, e foi estabelecido como a rocha da Igreja e é proclamado pela Verdade como o portador das chaves do Reino dos céus*». Pode-se também encontrar expressões em que Fócio alinha a fundação da Igreja com a confissão de Pedro. «*O Senhor*», escreve ele, «*confiou a Pedro as chaves do Reino como recompensa por sua correta confissão e, em sua confissão, ele lançou os alicerces da Igreja*». Assim, para Fócio, como para os teólogos bizantinos posteriores, o argumento polêmico que artificialmente opunha a Pedro à sua confissão não existia. Ao confessar sua fé na divindade do Salvador, Pedro se tornou a rocha da Igreja. O Concílio de 879-880, que se seguiu à reconciliação entre Fócio e João VIII, chegou a proclamar: «*O Senhor colocou-o à frente de todas as Igrejas, dizendo: 'Apascenta as minhas ovelhas'*».

Era isso mera retórica, que os bizantinos, com certeza, muitas vezes abusaram? O título de «*coryphaeus*», por exemplo, é frequentemente dado não somente a Pedro, mas também a outros apóstolos, especialmente a Paulo e João, e não tem um significado particular. Mas é obviamente impossível explicar por retórica a persistência de uma exegese extremamente realista dos textos das escrituras referentes a Pedro; o «*Coryphaeus*» era considerado uma função eclesiástica essencial.

Pedro, Patriarca de Antioquia, em uma carta a Miguel Cerulário, repete, por exemplo, as expressões de Fócio quando diz que *«a grande Igreja de Cristo é construída sobre Pedro»*. Encontramos textos ainda mais explícitos em Theophylato da Bulgária, que, no início do século XII, fez comentários sobre os Evangelhos. Explicando Lc 22: 32-3, ele coloca na boca de Cristo as seguintes palavras: *«Desde que eu te constituo o chefe dos meus discípulos (depois disto tu me negarás, tu chorarás e tu voltarás ao arrependimento), reafirme os outros, pois assim cabe a ti agir, tu sendo, depois de mim, a rocha e o fundamento da Igreja ... É preciso pensar que isso foi dito»*, continua Theophylato, *«não apenas sobre os discípulos que viveram na época, para que pudessem se recuperar em Pedro sua fundação, mas sobre todos os fiéis até o fim dos séculos... Depois de sua negação, Pedro recebeu novamente, por causa de seu arrependimento, a primazia sobre todos e a presidência do universo»*.

Theophylato também insiste no fato de que as palavras de Cristo em João 21 são endereçadas pessoalmente a Pedro, diz ele: *«O Senhor confia a Pedro a presidência das ovelhas do mundo, a ninguém mais além dele»*. Em outro lugar, ele escreve: *«Se Tiago recebeu o trono de Jerusalém, Pedro foi feito mestre do universo»*. Neste último texto, discerne-se claramente um pensamento teológico consciente, não uma mera retórica, na distinção entre as funções de Tiago e as de Pedro. Mais tarde, veremos que essa distinção é essencial na concepção bizantina da Igreja.

As expressões de Fócio e Theophylato foram tomadas por muitos outros, como Teófanos Kerameus e, na Rússia, São

Cirilo de Turov. Arsênio, um famoso patriarca de Constantinopla (1255-60, 1261-7), também não é exceção à regra quando ele escreve: *«Ele é de fato abençoado, Pedro, a Rocha em que Cristo estabeleceu a Igreja»*.

No século XIV, São Gregório Palamàs usa os mesmos termos. Pedro é o *Coryphaeus*, o «primeiro dos apóstolos». Em seu sermão para a festa de 29 de junho, Gregório vai ainda mais longe e compara Pedro a Adão. Ao dar a Simão o nome de «Pedro» e construindo «sobre ele» a sua Igreja, Cristo fez dele o «pai da raça dos verdadeiros adoradores de Deus». Como Adão, Pedro foi exposto à tentação do diabo, mas sua queda não foi final; ele se arrependeu e foi restaurado por Cristo para a dignidade de «pastor, o pastor supremo de toda a Igreja». Palamàs é explícito em opor a Pedro aos outros apóstolos. «Pedro», ele escreve, «pertence ao coro dos apóstolos e, no entanto, é distinto dos outros, porque ele tem um título mais alto». Ele é, de fato, seu «coryphaeus» pessoal e o «fundamento da Igreja».

Não é difícil apresentar uma abundância dessas citações. Todos os teólogos bizantinos, mesmo após o conflito com Roma, falam de Pedro nos mesmos termos que Fócio e Theophylato, sem qualquer tentativa de atenuar o significado dos textos bíblicos. A tranquila afirmação deles prova mais uma vez que eles não achavam que esses textos eram um argumento em favor da eclesiologia romana, que eles, aliás, ignoraram, e cuja «lógica» era totalmente estranha ao cristianismo oriental. Os seguintes pontos, no entanto, pareciam evidentes para eles:

(1) Pedro é o «corifeu» do coro apostólico; Ele é o primeiro discípulo de Cristo e fala sempre em nome de todos. É verdade que outros apóstolos, João, Tiago e Paulo, também são chamados de «*coryphaei*» e «primazes», mas somente Pedro é a «rocha da Igreja». Sua primazia, portanto, não é apenas um caráter pessoal, mas tem um significado eclesiológico.

(2) As palavras de Jesus no caminho para Cesareia de Filipe – «Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja» – estão vinculadas à confissão de Pedro. A Igreja existe na história porque o homem acredita em Cristo, o Filho de Deus; sem essa fé, não pode haver Igreja. Pedro foi o primeiro a confessar essa fé, e assim se tornou o «chefe dos teólogos», para usar uma expressão do Ofício de 29 de junho; ele recebeu o título messiânico de «Rocha», um título que na linguagem bíblica pertence ao próprio Messias. Na medida, no entanto, que este título depende da fé de uma pessoa, pode-se também perdê-lo. Foi o que aconteceu com Pedro, e ele teve que passar por lágrimas de arrependimento antes de ser restabelecido em sua dignidade.

(3) Os autores bizantinos consideram que as palavras de Cristo a Pedro (Mt 16: 18) possuem um significado final e eterno. Pedro é um homem mortal, mas a Igreja «*contra a qual as portas do inferno não podem prevalecer*» permanece eternamente fundada em Pedro.

Polemistas do século XII ao XIII

Como podemos facilmente imaginar, os textos anti-latinos bizantinos estão longe de ser todos de igual valor, e nem sempre é possível deduzir uma eclesiologia consistente deles. Um vasto número lida com a controvérsia sobre o Filioquê, ignorando totalmente o problema de Pedro e de sua sucessão. Esse problema, no entanto, tornou-se inevitável quando teólogos e prelados bizantinos se viram frente a frente com o papado reformado e tremendamente fortalecido do século XII.

Várias posições se desenvolveram no lado bizantino. A mais dura de todas usou a lógica contida no Cânon 28 de Calcedônia (451), e levou-a às suas conclusões finais. A organização da Igreja segue o critério «imperial». A «Velha Roma» gozava de primazia porque era a capital imperial. Esse privilégio agora pertence a Constantinopla. Parece que essa lógica era predominante na corte imperial. É expresso explicitamente pela famosa história do imperador Alexius I Comnenus, composta por sua filha, Anna. A princesa considera a ideia de que o papa preside todo o *oikoumene* como um «exemplo de arrogância (latina)». «A verdade é», ela escreve, «que quando o poder foi transferido de Roma para o nosso país e para a nossa Rainha das Cidades (i.e. Constantinopla), para não mencionar o senado e toda a administração, a ordem de prioridade entre os tronos (patriarcais) também foi alterada. A partir de então, os imperadores conferiram primazia ao trono de Constantinopla».

A mesma opinião é expressa em 1155 por um metropolita de Éfeso, George Tornikes numa carta ao papa Adriano IV, escrita em nome do imperador, onde o autor afirma que «o trono de Constantinopla é superior ao de Roma». Tornikes é também o autor de um Louvor a Anna Comnena, e ele estava intimamente associado com a dinastia Comneniana. Seus pontos de vista, e aqueles expressos por Anna, também são compartilhados por Nicetas Seides, que em um discurso proferido por ocasião da visita a Bizâncio em 1112 de Peter Grossolanus, Arcebispo de Milão, descarta a primazia «antiga† e puramente política de Roma em favor da de Constantinopla, «nova Roma», «nova Jerusalém» e, de fato, uma «cidade de Deus».

Outra atitude, desenvolvida também por polemistas bizantinos durante esse período, consiste em simplesmente negar a primazia de Pedro entre os apóstolos e em enfatizar que os poderes dados a ele por Jesus foram também dados aos outros apóstolos (Jo 20: 23; Mt 18: 18). Essa posição – exegeticamente bastante fraca e contradizendo o reconhecimento tradicional da missão pessoal de Pedro, reconhecida na tradição patrística – seria, evidentemente, usada mais tarde (assim como nos tempos modernos). Ela aparece nos relatos feitos em 1136 por Anselmo de Havelberg, embaixador do imperador alemão Lothar III, depois de seus debates com teólogos gregos.

Uma terceira visão mais ampla da questão, antecipando debates eclesiológicos mais desenvolvidos, aparece no relato grego de um Diálogo do Imperador Manuel I com os cardeais romanos, realizado em 1166-9. Em argumentos atribuídos ao próprio Manuel, a posição grega

consiste aqui em aceitar o papel pessoal de Pedro entre os apóstolos, mas negar sua sucessão em Roma apenas. De fato, a missão de todos os apóstolos – e, de fato, de Pedro – era uma missão universal: o papel de Pedro não se limitava a nenhuma localização geográfica (como será o caso dos bispos e primazes de épocas posteriores). Sabemos de suas atividades em Antioquia, bem como em Jerusalém, mas as igrejas desses lugares não pretendem primazia. As primazias tanto de Roma quanto de Constantinopla são de origem imperial, não divina, e são condicionadas por uma confissão da fé verdadeira: essa condição foi quebrada, no caso da «velha Roma», pela adição do *Filioque* ao Credo.

No período imediatamente posterior à captura latina de Constantinopla (1204), quando Roma pela primeira vez decidiu nomear bispos para as sedes orientais e, mais particularmente, para Constantinopla, essa reação tornou-se mais forte. Essas nomeações, feitas por Inocêncio III, apresentaram aos bizantinos o desafio da eclesiologia romana em um nível prático. Os gregos não podiam mais acreditar que as reivindicações da velha Roma não estavam alterando o antigo procedimento canônico da eleição episcopal, ou que a centralização romana não deveria ser estendida além dos limites do Ocidente.

Historiadores descreveram mais de uma vez o efeito desastroso das Cruzadas sobre as relações entre os cristãos do Oriente e do Ocidente. As acusações mútuas se transformaram em uma verdadeira insurreição de ódio após a captura de Constantinopla pelos ocidentais em 1204. Como é sabido, Inocêncio III começou protestando solenemente contra a violência dos cruzados, mas finalmente decidiu

aproveitar-se da situação dada e agir da mesma maneira que seus antecessores agiram em outros territórios orientais reconquistados dos muçulmanos. Ele nomeou um patriarca latino para Constantinopla. Essa ação pareceu a todo o Oriente cristão não apenas como uma sanção religiosa de conquista, mas como uma espécie de justificação teológica da agressão. A eleição de um imperador latino em Bizâncio ainda poderia ser interpretada como estando em conformidade com as leis da guerra, mas em virtude de qual direito ou costume o Patriarca do Ocidente estava nomeando seu próprio candidato, o veneziano Thomas Morosini, para a Sé de São João Crisóstomo?

Em todos os documentos anti-latinos daquele período, vemos o chamado «direito» do papa, um direito do qual a Igreja Oriental não tinha conhecimento. De repente, o Oriente tornou-se mais plenamente consciente de um desenvolvimento eclesiológico que ocorrera no Ocidente e que já era tarde demais para parar.

Vários documentos curtos, todos contemporâneos à nomeação de Thomas Morosini, revelam-nos o choque sentido pelos orientais:

1. Duas cartas a Inocêncio III pelo legítimo Patriarca de Constantinopla, João Camateros (1198-1206), escritas em 1198-1200;
2. Um tratado, às vezes erroneamente atribuído a Fócio, intitulado «Contra aqueles que dizem que Roma é a primeira Sé»;

3. Dois escritos do diácono Nicolau Mesaritas, muito semelhantes em seu conteúdo ao tratado pseudo-Fociano: o primeiro na forma de um diálogo com Morosini (um diálogo que realmente ocorreu em Constantinopla em 30 de agosto de 1206); o segundo panfleto escrito quando Nicolau já se tornara arcebispo de Éfeso;
4. A carta de um patriarca de Constantinopla, cujo nome é desconhecido, para seu colega em Jerusalém;
5. Um artigo de um autor grego desconhecido, «Por que os latinos nos derrotaram?», atacando a nomeação de Morosini com particular violência.

Esses escritos contêm argumentos que nem sempre são maduros; por exemplo, alguns deles (Mesaritas, Pseudo-Fócio e o autor do panfleto anônimo) tentam, pela primeira vez, opor à apostolicidade de Constantinopla, supostamente fundada por Santo André, à de Roma. F. Dvornik provou recentemente a origem tardia da lenda em que esta concepção se baseia; em todo caso, o argumento era bastante irrelevante para os bizantinos, cujo ponto realmente forte e ortodoxo contra Roma era um conceito diferente de apostolicidade em si.

Todos os documentos apresentam argumentos sobre a primazia de Pedro entre os Doze e lidam com o problema de sua sucessão. As cartas do Patriarca insistem especialmente no primeiro ponto. O panfleto anônimo, ao contrário, rejeita completamente a primazia de Pedro, assim como os oponentes de Anselmo de Havelberg. Quanto a Nicolau Mesaritas, embora use como argumento subsidiário a lenda de Santo André, ele baseia justamente seu argumento

principal no fato de que a atitude ortodoxa não é uma rejeição da primazia, mas uma interpretação da sucessão de Pedro que diferia daquela dada pelos latinos.

Todos os autores, com exceção do escritor do panfleto anônimo, chamam Pedro de «primeiro discípulo», «coryphaeus» e «rocha». Mas John Camateros faz um esforço para *minimizar* o escopo desses títulos opondo-os a outros textos de o Novo Testamento; a Igreja não é fundada somente em Pedro, mas nos «apóstolos e profetas» (Ef 2:20); se Pedro é o «primeiro» e o «coryphaeus», Paulo é o «instrumento escolhido» (At 9: 15), enquanto Tiago teve o primeiro lugar no Concílio de Jerusalém. O patriarca desconhecido de Constantinopla, em sua carta ao Patriarca de Jerusalém, vai ainda mais longe em sua tentativa de menosprezar o papel de Pedro: «É impossível», escreve ele, «que um corpo seja privado de sua cabeça e a Igreja ser um corpo sem cabeça», mas sua Cabeça é Cristo. «A cabeça recém-introduzida pelos latinos não é apenas supérflua, mas traz confusão dentro do corpo e é um perigo para ele». Os romanos, portanto, têm a doença da qual a Igreja de Corinto sofreu quando Paulo lhe escreveu que nem Cefas, nem Paulo, nem Apolo, mas o próprio Cristo é a Cabeça.

Esses argumentos contra a primazia de Pedro, argumentos que os polemistas ortodoxos posteriores frequentemente usarão, obviamente não dão crédito suficiente ao papel pessoal do apóstolo Pedro. Portanto, outras partes das cartas patriarcais, mais eclesiológicas em seu teor, são de maior importância para nós.

Devemos primeiro notar aqui a distinção essencial feita entre a função dos apóstolos e a do ministério episcopal na Igreja; a função de Pedro, como a dos outros apóstolos, era de ser uma testemunha para todo o mundo, enquanto o ministério episcopal é limitado a uma única igreja local. Já vimos essa distinção nos escritos de Theophylato da Bulgária e no Diálogo de Manuel I Comnenus. Segundo João Camateros, Pedro é o «mestre universal». No entanto, acrescenta ele, o concílio apostólico em Jerusalém atribuiu a Pedro o apostolado aos circuncisos, mas essa limitação não era geográfica; não se deve, portanto, identificar a função de Pedro com a do bispo de Roma, nem ligá-la apenas a Roma. O autor anónimo do panfleto anti-latino insiste também em que a função apostólica nunca esteve limitada a um lugar específico. A questão é ainda mais clara na carta ao Patriarca de Jerusalém:

Cristo é o Pastor e o Mestre, e ele transferiu o ministério pastoral para Pedro. No entanto, vemos hoje que todos os bispos têm essa mesma função; conseqüentemente, se Cristo conferiu primazia a Pedro ao conceder-lhe o cuidado pastoral, que esta primazia seja também reconhecida nos outros, uma vez que são pastores e, assim, todos eles serão os primeiros.

O patriarca desconhecido interpreta a confissão de Pedro e suas conseqüências da mesma forma: *«Simão se tornou Pedro, a rocha sobre a qual a igreja está sendo mantida, mas outros também confessaram a Divindade de Cristo e, portanto, também são rochas. Pedro é apenas o primeiro entre eles»*.

Assim, os teólogos bizantinos explicam os textos do Novo Testamento referentes a Pedro dentro de um contexto eclesiológico mais geral e, mais especificamente, em termos de uma distinção entre o ministério episcopal e o apostólico. Os apóstolos são diferentes do bispo na medida em que a função deste último é governar uma única igreja local. No entanto, cada igreja local tem uma e a mesma plenitude da graça, todas elas são a Igreja em sua totalidade: a função pastoral está totalmente presente em todas, e todas elas estão estabelecidas em Pedro. Veremos como esse ponto deve ser desenvolvido por teólogos bizantinos posteriores; ressaltamos aqui que tanto João Camateros quanto o escritor desconhecido da carta a Jerusalém reconhecem uma analogia entre a primazia de Pedro entre os apóstolos e a primazia do bispo de Roma entre os bispos.

Tendo reconhecido (escreve John Camateros) uma certa analogia, semelhante à encontrada na geometria, entre as relações de Pedro com os outros discípulos de Cristo, por um lado, e as relações da igreja dos romanos com as outras sés patriarcais por outro lado, devemos examinar se Pedro implicava e reteve em si os outros discípulos de Cristo e se o coro dos discípulos estava subjugado a ele, obedeceu-lhe como chefe e mestre, deixando assim à Igreja Romana uma primazia universal semelhante. Mas, ouvindo as palavras do Evangelho, nosso embaraço é claramente dissolvido.

Aqui está a conclusão de Camateros:

«Concordamos em honrar Pedro como o primeiro discípulo de Cristo, a honrá-lo mais do que os outros e a venerá-lo como possuidor de

precedência; nós reconhecemos a Igreja de Roma como a primeira no ranking e honra entre igrejas irmãs iguais ..., mas não fomos ensinados a reconhecer nela a mãe de outras igrejas ou a venerá-la como abrangendo todas as outras igrejas».

O patriarca desconhecido tem aproximadamente a mesma opinião; ele enfatiza a identidade básica existente entre todas as igrejas locais e afirma:

«Reconhecemos Pedro como coryphaeus, em conformidade com uma ordem necessária. Mas Pedro, não o papa. Pois no passado o papa foi o primeiro entre nós, quando seu pensamento e sua mente estavam de acordo com os nossos. Que a identidade da fé seja restabelecida e então deixe-o receber a primazia.

Em outras palavras, o Papa é o sucessor de Pedro somente se permanecer na fé de Pedro.

Nos escritos de Nicolau Mesaritas e no texto atribuído a Fócio, encontramos uma ideia idêntica, ainda mais claramente expressa. Mesarites também distingue o apostolado do episcopado. Ele escreve:

«É verdade que Pedro, o coryphaeus dos discípulos, foi a Roma; não há nada sensacional ou extraordinário; em Roma, como em outras cidades, ele era mestre, não bispo. Pois Linus foi, de fato, o primeiro bispo de Roma, eleito pelo santo e divino colégio apostólico, depois Sixto e, em terceiro lugar, Clemente, o santo mártir, a quem o próprio Pedro

nomeou para o trono pontifício. Não é verdade, portanto, que Pedro tenha sido bispo de Roma. Os italianos fizeram do mestre universal o bispo de uma cidade».

O texto a seguir é ainda mais explícito:

«Você tenta apresentar Pedro como mestre de Roma apenas. Enquanto os divinos Padres falaram da promessa feita a ele pelo Salvador como tendo um significado católico e como se referindo a todos aqueles que acreditavam e acreditam; você impõe a uma interpretação estreita e falsa, atribuindo apenas a Roma. Se isso fosse verdade, seria impossível que toda igreja dos fiéis, e não somente a de Roma, possuísse o Salvador adequadamente, e que cada igreja seja fundada no Salvador adequadamente, e que cada igreja seja fundada na Rocha, ou seja, na doutrina de Pedro, em conformidade com a promessa».

A doutrina da sucessão de Pedro em Roma apenas parece a Mesaritas um estreitamento judaico da graça redentora. Ele escreve:

«Se você propõe o texto ‘Tu és Pedro e sobre esta pedra eu edificarei minha igreja’ etc., saiba que isto não foi dito sobre a igreja de Roma. Seria judaico e miserável limitar a graça e sua divindade por terras e países, negando-lhe a faculdade de agir de maneira igual em todo o mundo. Quando falamos da Igreja Una, Católica e Apostólica, não queremos dizer, como a provocativa ignorância romana, a igreja de Pedro ou de Roma, ou Bizâncio ou de

André, de Alexandria, Antioquia ou Palestina, não queremos dizer igrejas da Ásia, da Europa ou da Líbia, ou a do lado norte do Bósforo, mas a Igreja que está espalhada por todo o universo».

Deixando de lado o amargor polêmico desses textos, fica claro que, diante da eclesiologia romana, os teólogos bizantinos defendem a identidade ontológica e a igualdade em termos de graça de todas as igrejas locais. Em relação à reivindicação romana do universalismo, baseada no centro institucional, eles opõem ao universalismo da fé e da graça. A graça de Deus está igualmente presente em cada igreja de Cristo, onde *«dois ou três estão reunidos em seu nome»*, isto é, onde quer que a Igreja de Deus exista em sua plenitude sacramental e hierárquica.

Mas, então, por que a igreja de Roma foi investida de primazia entre outras igrejas, uma primazia «análoga» àquela que Pedro tinha entre os apóstolos? Os bizantinos tinham uma resposta clara a essa questão: essa primazia romana não provinha de Pedro, cuja presença fora mais eficaz e mais bem atestada em Jerusalém ou em Antioquia do que em Roma, mas do fato de Roma ser a capital do Império. Aqui todos os autores bizantinos estão de acordo: o *Canon 28* de Calcedônia é para eles um axioma. Nicolau Mesaritas admite, é verdade, que a primazia romana pertence a uma antiga tradição pré-constantiniana, mais antiga que o Império Cristão. Ela já havia se manifestado durante o julgamento de Paulo de Samosata: a condenação deste último por um concílio em Antioquia foi comunicada primeiro a Roma. Segundo Mesarites, esta primazia foi estabelecida para dar ao Bispo de Roma uma maior autoridade na defesa dos interesses da Igreja perante

os imperadores pagãos. Mas seja qual for a precisão histórica deste esquema, a ideia essencial de Mesaritas é que a primazia de Roma, que foi estabelecida pelo consenso geral, é útil para a Igreja, mas deve depender da confissão da fé ortodoxa.

A primeira reação da consciência eclesiástica no Oriente à doutrina ocidental da primazia não é, portanto, uma tentativa de negar a primazia de Pedro entre os apóstolos, mas de interpretá-la em termos de um conceito da Igreja que difere daquele que se desenvolveu no Ocidente.

Os teólogos dos séculos XIV e XV

Vários eminentes teólogos bizantinos lidaram com o problema de Pedro nos séculos XIV e XV. Nós nos limitaremos a apenas quatro deles: Barlaão o Calábrio, Nilo Cabasilas, Simeão de Tessalônica e Gennadios Scholarios. O pensamento deles é mais elaborado e mais sólido do que a primeira reação dos teólogos gregos do século XIII. O argumento baseado na lenda de Santo André não aparece mais.

Os escritos de Barlaão, o Calábrio, o famoso adversário de São Gregório Palamàs durante as controvérsias hesicastas, tiveram grande sucesso em Bizâncio; na verdade, apenas seus escritos contra Palamàs foram destruídos após o Concílio de 1341. Seus outros escritos, particularmente seus tratados anti-latinos, foram preservados e tiveram uma certa influência. Barlaão dedicou três pequenos tratados ao problema de São Pedro. Eles estão na rigorosa tradição bizantina. Um grego do

sul da Itália, Barlaão queria se apresentar como um fervoroso ortodoxo.

Seu argumento essencial é que a primazia de Pedro não está necessariamente vinculada à Igreja de Roma. Como os autores do século XIII, ele faz uma clara distinção entre o apostolado e o ministério episcopal. «*Nenhum apóstolo*», ele escreve, «*foi nomeado bispo em tal cidade ou terra. Eles tinham em todos os lugares o mesmo poder. Quanto aos bispos que eles ordenaram para sucedê-los, eles eram pastores em várias cidades e países*». Barlaão então dá uma interpretação da consagração episcopal; se os latinos estão certos, ele pensa, então, Clemente foi estabelecido por Pedro não só como bispo de Roma, mas também como pastor de toda a Igreja de Deus, para dirigir não apenas os bispos nomeados pelos outros apóstolos, mas também aqueles que o próprio *Coryphaeus* nomeou em outras cidades. Mas quem já chamou Pedro Bispo de Roma e Clemente de *Coryphaeus*? Já que Pedro, o *coryphaeus* dos apóstolos, nomeou muitos bispos em várias cidades, que obriga o bispo de Roma apenas a se intitular o sucessor de Pedro e dirigir os outros?

Barlaão defende a identidade ontológica das igrejas e, conseqüentemente, a igualdade de seus bispos. Concernente ao Bispo de Roma, sua conclusão é:

«O papa tem dois privilégios: ele é bispo de Roma e ele é o primeiro entre outros bispos. Ele recebeu o episcopado romano do divino Pedro; quanto ao primado da honra, ele foi honrado com isso muito mais tarde pelos Concílios».

Como bispo ele é igual aos outros:

Todo bispo ortodoxo é o vigário de Cristo e o sucessor dos apóstolos, de modo que, se todos os bispos do mundo se apartarem da verdadeira fé e permanecerem apenas um guardião dos verdadeiros dogmas ... é nele que a fé do divino Pedro será preservada. Além disso, as funções apostólicas e episcopais não sendo idênticas, não se pode considerar um único bispo como o sucessor de um apóstolo.

«Os bispos estabelecidos por Pedro são sucessores não só de Pedro, mas também dos outros apóstolos; assim como os bispos estabelecidos por outros apóstolos são sucessores de Pedro».

Este último ponto é típico do Oriente, onde nenhum significado particular jamais esteve ligado à «apostolicidade» de certas igrejas locais; não havia dezenas de sées episcopais que pretendendo, muitas vezes com plena justificação, ter sido fundadas pelos Apóstolos? Em todo caso, a hierarquia das sées patriarcais foi determinada não por sua apostolicidade, mas pela autoridade que elas detinham de fato. Roma ocupou o primeiro lugar apenas «pela boa ordem da Igreja», escreve Barlaão. E com os autores do século XIII, ele reconhece uma certa analogia entre o coro apostólico e o colégio episcopal; em ambos os casos há um «primeiro» que preserva a «boa ordem», admitindo que a escolha do primeiro bispo pertence aos imperadores e aos concílios.

As obras de Nilo Cabasilas (tio do famoso Nicholas Cabasilas), que se tornou arcebispo de Tessalônica poucos meses antes de sua morte, dependem diretamente dos escritos de Barlaão. Geralmente ele simplesmente repete as expressões do «filósofo» da Calábria com alguns

desenvolvimentos adicionais. Assim, ele também menciona os dois privilégios distintos do Papa: o episcopado romano e a primazia universal. Como Barlaão, ele vê a origem da primazia na *Donatio Constantini*, no 28^a *Canon de Calcedônia*, e a legislação de Justiniano. Mas ele insiste, usando alguns termos novos, no problema mais geral da primazia de Pedro. «Pedro», ele escreve, «é ao mesmo tempo apóstolo e chefe dos apóstolos, enquanto o papa não é um apóstolo (os apóstolos ordenaram pastores e mestres, mas não apóstolos) nem o Coryphaeus dos apóstolos. Pedro é mestre do mundo inteiro. ... enquanto o papa é apenas o bispo de Roma ... Pedro ordenou o bispo de Roma, mas o papa não nomeou seu sucessor».

Para alguns latinos que dizem que «o papa não é o bispo de uma cidade ..., mas simplesmente bispo, sendo diferente nisso dos outros», Nilo responde que a Ortodoxia não conhece bispos que seriam «simplesmente bispos», a dignidade episcopal sendo diretamente conectada com funções concretas em uma igreja local.

À luz de tal doutrina da Igreja, Nilo interpreta as palavras de Cristo a Pedro. Se o Papa é o sucessor de Pedro, na medida em que ele mantém a verdadeira fé, é claro que as palavras de Cristo concernentes a Pedro não se aplicam a ele quando ele perde essa fé. A verdadeira fé, no entanto, pode ser preservada por outros bispos; portanto, é óbvio que a Igreja de Roma não é a única construída sobre a Rocha ... A Igreja de Cristo é estabelecida sobre a «teologia» de Pedro (isto é, sobre a sua confissão de Cristo como Deus), mas todos aqueles que têm a verdadeira fé professam esta mesma teologia. Nilo entende Mt 16: 18 na maneira de Orígenes: todo verdadeiro crente é um sucessor de Pedro; mas, distinto do

teólogo alexandrino, ele aceita o pleno significado das estruturas visíveis da Igreja. A exegese origenista é assim integrada em uma eclesiologia orgânica e sacramental. Os guardiões da verdade e os sucessores de Pedro são para ele, como para Barlaão, as cabeças das igrejas, isto é, os bispos. Cada membro da Igreja está, com certeza, firmemente enraizado na Rocha, mas, precisamente na medida em que ele pertence ao organismo eclesial, do qual o bispo é a cabeça. *«Não há nada de grandioso na sé de Roma sendo chamada de trono apostólico, pois cada bispo está sentado no trono de Cristo e é investido de uma dignidade superior à dos anjos».*

Em Simeão de Tessalônica, teólogo e liturgólogo do século XV, temos outro testemunho da atitude bizantina em relação a Pedro e à primazia. Para ele também a sucessão de Pedro é a sucessão na fé verdadeira:

Não se deve contradizer os latinos quando dizem que o bispo de Roma é o primeiro. Essa primazia não é prejudicial à Igreja. Que eles apenas provem sua fidelidade à fé de Pedro e à dos sucessores de Pedro. Se for assim, que desfrute de todos os privilégios do pontífice ... Que o Bispo de Roma seja o sucessor da ortodoxia de Silvestre e Agatho, de Leão, Libério, Martinho e Gregório, então também o chamaremos de Apostólico e o primeiro entre os outros bispos; então nós também o obedeceremos, não apenas como Pedro, mas como o próprio Salvador.

Evidentemente, essas palavras de Simeão não são um mero exagero retórico. Todo bispo ortodoxo, enquanto não trair sua dignidade episcopal, é a imagem de Cristo em sua Igreja. O primeiro entre os bispos não é exceção à regra: ele

também é chamado a manifestar a imagem de Cristo nas funções que lhe são confiadas, neste caso particular, a primazia. É neste sentido que o *Epanagoge* do século IX fala do Patriarca de Constantinopla como a «imagem de Cristo»; este famoso texto, provavelmente composto por Fócio, certamente não contesta o papel de outros bispos como «imagens de Cristo» em suas próprias igrejas, mas afirma que a função particular do bispo da capital é manifestar essa imagem além dos limites de sua diocese, na vida de todo o Império.

Segundo Simeão, a função da primazia, que pertenceu ao Bispo de Roma, não desapareceu na Igreja. Dentro da cristandade, como concebida pelos bizantinos, a antiga capital do Império tem um lugar intangível, que ela deve recuperar quando retornar a Ortodoxia, sendo esta uma necessidade política, bem como religiosa. «*De maneira alguma rejeitamos o papa*», escreve Simeão; não é com o papa que nos recusamos a entrar em comunhão. Estamos ligados a ele, como a Cristo, e nós o reconhecemos como pai e pastor ... Em Cristo, estamos em comunhão e em uma comunhão indissolúvel com o Papa, com Pedro, com Linus, com Clemente ... Mas o atual Papa, «na medida em que ele não é mais seu sucessor na fé, não é mais o herdeiro do trono deles». Em outras palavras, ele não é mais o Papa: «*Aquele a quem se chama Papa, não será Papa enquanto ele não tiver a fé de Pedro*».

Na verdade, Simeão expressa aqui uma doutrina de dons espirituais que sempre foi considerada óbvia pelos teólogos ortodoxos. Cada pessoa pode sempre tornar-se indigna da graça que recebeu e da função à qual a graça do

Espírito Santo o chamou. Sua indignidade não suprime, no entanto, nem o dom ou a função, que são essenciais para a vida da Igreja. A infalibilidade da Igreja é, portanto, em última análise, a fidelidade de Deus ao seu povo e nunca pode ser identificada com uma infalibilidade pessoal, pois Deus não pode forçar ninguém a ser fiel a ele. Cada bispo recebe um carisma para ensinar e preservar a verdade na Igreja, na qual ele foi feito bispo. Se ele trai sua função, ele o perde, mas a função permanece na Igreja e será assumida por outros. É exatamente assim que Simeão de Tessalônica considera a função da primazia: existe dentro do colégio episcopal, como existia no colégio apostólico, mas implica a unidade da fé na verdade.

Encontramos a mesma motivação eclesiológica expressa pelo último dos grandes teólogos bizantinos, e o primeiro patriarca de Constantinopla sob o domínio turco, Gennadios Scholarios. *«Cristo estabeleceu a Igreja em Pedro»*, escreve ele, *«quanto a ser invencível contra as portas do inferno, ou seja, contra impiedade e heresia, ele concede essa invencibilidade à Igreja, não a Pedro»*. Pedro é *«bispo e pastor do universo»*, escreve Scholarios, citando João 21, mas o mesmo não pode ser dito de nenhum de seus sucessores, os bispos. De acordo com todos os outros autores bizantinos, Gennadios distingue entre, por um lado, a função apostólica, fundada sobre uma única e excepcional Revelação, relacionada ao evento histórico da ressurreição de Cristo, e, por outro lado, o ministério de ensino confiado dentro da Igreja aos bispos. Não é a Igreja «apostólica» porque foi fundada pelos apóstolos e não é possível acrescentar nada ao

que foi revelado de uma vez por todas às testemunhas da ressurreição?

Os Apóstolos receberam a sabedoria e a graça da Palavra que vem do alto, e o Espírito falou através deles ... mas, uma vez que o fundamento da Igreja foi realizado, não era necessário que essa graça pertencesse aos mestres, como outrora pertenceu aos apóstolos. Era necessário que a Igreja não aparecesse diminuída pela ausência daquela graça, ou que a fé recebesse uma ajuda menor do Espírito Santo; mas para os mestres, a fé era suficiente e ainda hoje é suficiente para eles.

A plenitude da Revelação, dada em Cristo, nos é transmitida pelos apóstolos. A Igreja preserva essa Revelação em conformidade com sua própria natureza. Um organismo sacramental, está solidamente estabelecido em Pedro, que confessou, no caminho para Cesareia, a verdade da Encarnação. Onde há a plenitude deste organismo sacramental, há Cristo, há a Igreja de Deus, estabelecida em Pedro.

Neste breve estudo, não pretendemos ter esgotado o conteúdo dos escritos bizantinos referentes a Pedro. Os textos que analisamos parecem suficientes, no entanto, para afirmar a existência de um consenso entre os principais teólogos gregos da Idade Média sobre alguns pontos específicos.

Primeiro, é importante notar que esse consenso não diz respeito ao problema do primado pessoal de Pedro entre os apóstolos. Alguns dos polemistas tentam negá-lo, enquanto a maioria simplesmente declara que o poder das

chaves também foi dado aos outros apóstolos, e que o privilégio de Pedro é de fato um primado e não um poder essencialmente diferente daquele dos outros apóstolos. Esta declaração negativa, no entanto, não explica suficientemente tudo o que a Bíblia quer dizer com a imagem messiânica da «Petra» ou da Rocha, uma imagem que Cristo aplica somente a Pedro. Os melhores teólogos admitem a importância pessoal dessa imagem bíblica e concentram-se principalmente no problema da sucessão de Pedro. Nilo Cabasilas afirma claramente:

«Não acho necessário investigar a autoridade do bem-aventurado Pedro para saber se ele era o chefe dos apóstolos e em que medida os santos apóstolos deviam obedecê-lo. Pode haver aqui uma liberdade de opinião. Mas afirmo que não é de Pedro que o papa obteve sua primazia sobre os outros bispos. O Papa tem, de fato, dois privilégios: ele é o bispo de Roma ... e ele é o primeiro entre os bispos. De Pedro ele recebeu o episcopado romano; quanto à primazia, recebeu-a muito mais tarde dos abençoados Padres e dos piedosos Imperadores, pois foi justo que os assuntos eclesiásticos fossem cumpridos em ordem».

Para toda a tradição patrística, aceita também pelos bizantinos, a sucessão de Pedro depende da confissão da verdadeira fé. A confissão é confiada a cada cristão no seu batismo, mas uma responsabilidade particular pertence, segundo a doutrina de Santo Irineu de Lyon, àqueles que ocupam em cada igreja local o próprio trono de Cristo em sucessão apostólica, isto é, aos bispos. A responsabilidade

pertence a cada um deles, uma vez que cada igreja local tem a mesma plenitude da graça. Assim, o ensino dos teólogos bizantinos concorda perfeitamente com a eclesiologia de São Cipriano sobre a «*Cathedra Petri*»: não há pluralidade de sés episcopais, há apenas uma, a cadeira de Pedro e todos os bispos, dentro das comunidades das quais eles são presidentes, estão sentados, cada um por sua parte, nesta mesma cadeira.

Tal é a noção essencial da sucessão de Pedro na Igreja na eclesiologia ortodoxa. Existe, no entanto, outra sucessão, igualmente reconhecida pelos teólogos bizantinos, mas apenas no nível da analogia existente entre o colégio apostólico e o colégio episcopal, sendo esta segunda sucessão determinada pela necessidade de ordem eclesiástica. Seus limites são determinados pelos Concílios e, na perspectiva bizantina, pelos «imperadores muito piedosos». Houve um primeiro dentro do colégio apostólico, e da mesma forma há um primaz entre os bispos. Esta primazia é, de certo modo, um desenvolvimento necessário, decorrente de todas as medidas tomadas pelos Concílios para assegurar a «ordem eclesiástica»: o estabelecimento de províncias metropolitanas, patriarcados, «autocefalias» etc ...

Na perspectiva ortodoxa, a eclesiologia romana parece, portanto, ter pesado desproporcionalmente a sucessão «análoga» do *Coryphaeus* na pessoa de um primaz universal em detrimento da sucessão de Pedro na pessoa do bispo de cada igreja local. Essa falta de equilíbrio apareceu pouco a pouco na história e pode ser explicada por várias razões históricas. O Ocidente só pode restaurar esse equilíbrio por meio de uma busca paciente da tradição. No

entanto, se os ortodoxos devem ajudar nesse processo, eles mesmos devem iniciar um cuidadoso estudo de sua própria tradição e verdadeiramente se tornar, nessa esfera particular da eclesiologia, as testemunhas autênticas da verdade cristã primitiva.



A Santíssima Trindade na Teologia Palamita

Capítulo do livro *Trinitarian Theology East and West*, por
Michael A. Fahey e John Meyendorff

Historiadores cristianismo, assim como teólogos de todos os contextos confessionais preocupados com problemas da unidade cristã, reconhecem unanimemente que já no século IV, a formulação da doutrina trinitária, que pode ser definida como uma apresentação da Trindade “Capadócia” e uma apresentação ocidental da Trindade “Agostiniana”, são dois sistemas de pensamento que determinaram os desenvolvimentos posteriores de teologia no Oriente e no Ocidente. Em termos gerais, a teologia agostiniana latina toma por certo a unidade essencial de Deus e depois procede mostrando que Deus também é três Pessoas. O pensamento grego, entretanto, começa com as provas da divindade do Logos e do Espírito - a principal preocupação da literatura patrística anti-ariana aceitando como evidente que elas são pessoas distintas (não apenas *πρόσωπα*, mas *ὑποστάσεις*: um termo forte que indica existência distinta). Ocasionalmente os Pais Capadócius foram até acusados de *triteísmo*, de modo que Gregório de Nissa escreveu seu conhecido tratado, *Para Ablabius*, provando que “não há três deuses”, já que o Pai, o Filho e o Espírito têm apenas uma energia, manifestando a

unidade da natureza divina. Por outro lado, os defensores da *Trindade Agostiniana* foram vistos algumas vezes como *modalistas*, e Fócio, no início da controvérsia do *Filioquie*, fala dos ocidentais como “*semi-Sabelianos*” porque desvalorizam a singularidade das características pessoais e hipostáticas das Pessoas Divinas, reduzindo-as apenas ao nível das relações mútuas.

São Gregório Palamàs

Os teólogos Ortodoxos em geral concordariam hoje que a tradição patrística grega encontra sua plenitude na teologia de São Gregório Palamàs, o hesicasta Athonita do século XIV, que mais tarde se tornou Arcebispo de Tessalônica e que formulou a teologia trinitária em termos da distinção em Deus entre a *Essência* transcendente, as três hipóstases e as energias incriadas. A teologia de Palamàs foi oficialmente aprovada por uma série de concílios locais realizados em Constantinopla (1341, 1347, 1351, 1368), recepcionados pela Igreja Ortodoxa como um todo e incluídos nos livros e práticas litúrgicas da Igreja. Entretanto, entre os estudiosos ocidentais, o problema de saber se o “palamismo” se encontra em real continuidade com a tradição patrística continua sendo um ponto debatido, que claramente envolve não apenas a história da doutrina, mas também a questão de sua relação com a tradição ocidental - agostiniana e tomista.

No início deste século (XX), as obras dos teólogos franceses, S. Guichardan¹ e particularmente, M. Jugie², denunciou o palamismo com base em uma crítica estritamente tomista. Antes da obra deles, o próprio nome de Palamàs era amplamente ignorado no Ocidente. Entre os ortodoxos, porém, um reavivamento de interesse nos Pais estava acontecendo, o que inevitavelmente envolveu a teologia bizantina, incluindo Palamàs; este reavivamento incluía teólogos gregos³, russos⁴, e romenos⁵. Todos eles tomaram por certo que o pensamento de São Gregório Palamàs era a expressão legítima da tradição ortodoxa e implicitamente criticaram a influência escolástica ocidental que era predominante nos livros textos de teologia sistemática utilizados nas várias - e recém-estabelecidas - faculdades e academias por todo o mundo ortodoxo no século XIX.

No Ocidente, o caráter patrístico e tradicional do palamismo foi veementemente afirmado por vários autores Ortodoxos cujos escritos ainda hoje são populares.⁶ Em 1958, o presente autor defendeu uma dissertação sobre Palamàs em Sorbonne, utilizando os escritos ainda não publicados do

¹ *Le probleme de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècle: Gregoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios* (Lyon, 1933).

² Veja particularmente Palamite (Controverse) em Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, cols. 1735-1776; e *Theologia Dogmatica Christianorum, Orientalium ab Ecclesia Catholica dissentientium*, I (Paris, 1926), 436-451; II (Paris, 1933), 47-183.

³ G. Papamikhail, *Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ* (St. Petersburg, Alexandria, 1911).

⁴ Aleksii, *Vizantiiskie tserkovny e mistiki XIV-go veka* (Kazan, 1906).

⁵ D. Stanilaae, *Viatsa si invatsatura sf. Grigorie Palama* (Sibiu, 1938).

⁶ Veja particularmente Basil Krivocheine, "The Ascetic and Theological Teaching of St. Gregory Palamas," *The Eastern Churches Quarterly* 3 (1938-1939); V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Press, 1976; publicado primeiro em francês em 1944).

teólogo bizantino.⁷ Desde aquela época, as publicações acadêmicas sobre o significado histórico e doutrinário do palamismo somam centenas.⁸ Muito apropriadamente, a Universidade de Tessalônica, onde Palamàs tinha sido arcebispo, produziu uma equipe de estudiosos trabalhando no pensamento palamita e seus esforços resultaram na publicação dos escritos não-editados de Palamàs até então.⁹

Interessantemente, porém, a antiga questão levantada por Guichardan e Jugie sobre a incompatibilidade entre palamismo e tomismo foi recentemente levantada novamente por um grupo de teólogos católicos romanos em uma edição do periódico francês *Istina*¹⁰. O principal ponto levantado pelos autores é que a distinção real entre essência, pessoa e energia em Deus é própria de Palamàs, mas não da grande tradição dos Padres gregos e que, conseqüentemente, a posição tomista que nega a distinção por destruir a noção da “simplicidade” de Deus é realmente mais consistente com a católica, como expressa particularmente por Máximo, o Confessor, do que o palamismo. O argumento é feito com uma certa virulência. Os teólogos ortodoxos contemporâneos são acusados de ter reinventado o palamismo (que de outra forma

⁷ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas* (Paris, 1959), [Tradução para inglês, *A Study of Gregory Palamas* (London, 1964; second edition, 1974)]; cf. também pelo mesmo autor, *Gregoire Palamas: Defense des saints hesychastes*, 2. vols. (Louvain, 1959; second edition, 1975).

⁸ Cf. D. Stiennon, “Bulletin sur le palamisme,” *Revue des études byzantines* 30 (1972) 231-337; esta revisão bibliográfica da literatura sobre palamismo entre 1959 e 1972 inclui 303 títulos.

⁹ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, I-III, (Thessalonike, 1962-1970).

¹⁰ No. 3 (Juillet-Septembre 1974); artigos por J. Ph. Houdret, “Palamas et les Cappadociens”; J. M. Garrigues, “L'énergie divine et la grace chez Maxime le Confesseur”; J. S. Nadel, “La critique par Akindynos de l'hermé-neutique patristique de Palamas”; e M. J. Le Guillou, “Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”.

teria sido esquecido não só no Ocidente, mas também no Oriente) simplesmente porque tiveram que responder ao ataque da Jugie contra sua Igreja, mas eles não são capazes de responder aos argumentos básicos de Jugie: o palamismo, em sua afirmação da distinção entre essência e energia, revive uma concepção neoplatônica de participação em Deus, adota uma ideia falsa da transcendência de Deus, e é até acusado de *mono-energismo*.

O caráter bastante incisivo desses ataques contra o palamismo - mesmo que de alguma forma estejam cobertos de jargões acadêmicos e ecumênicos - contrasta fortemente com a compreensividade prevalecente e contundente da teologia católica romana contemporânea. Não é notável que, de todas as coisas, o palamismo provocaria tais paixões numa época em que tantos membros da Igreja Católica Romana iriam a qualquer distância para atender às preocupações de praticamente todos sob o céu? É verdade que, também do lado ortodoxo, sentimentos fortes também são expressos neste preciso ponto. Para Christos Yannaras, por exemplo, a rejeição da deificação real (deificação implícita no palamismo) *“teve como resultados inevitáveis a separação antitética rigorosa entre o transcendente e o imanente, o ‘banimento’ de Deus para o reino do empiricamente inacessível, o divórcio esquizofrênico da fé do conhecimento, as sucessivas ondas de rebelião no homem ocidental contra os pressupostos teológicos de sua própria civilização, o rápido desvanecimento da religião no Ocidente e a aparência do nihilismo e do irracionalismo como*

*categorias existenciais fundamentais do homem ocidental*¹¹.” Da mesma forma, ainda que mais moderado, Georges Barrois escreve: “As duas versões da soteriologia, a versão da escolástica ocidental e a versão do palamismo, são incompatíveis ... Temos que fazer uma escolha” No caso de uma opção 'ocidental', “teremos que enfrentar o múltiplo hiatus que quebra o fluxo do pensamento teológico ocidental: como passar de um deitas abstrato para o Deus vivo? Como libertar o Actus Purus, um prisioneiro de sua própria transcendência? Como fazer a ponte entre a teologia natural dos tratados *De Deo Uno* e o dogma da Trindade de Pessoas? Como relacionar o natural com o sobrenatural e ao mesmo tempo preservar a unidade do plano divino? Como conectar a ordem de criação e a ordem de redenção? Como articular dogmática, ética e experiência mística, individual e coletiva?”¹²

Discutindo as mesmas opções e também rejeitando a crítica ao palamismo apresentada pelos polemicistas de Istina, uma voz católica romana autoritativa, a de André de Halleux da Universidade de Lovaina, afirma categoricamente a consistência de Palamàs com a tradição dos Pais Gregos; para ele, no entanto, as tradições orientais e ocidentais, embora conceitualmente opostas, representam duas expressões igualmente válidas do evangelho cristão na *Una Sancta*.¹³

¹¹ “*The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for Theology*”. St. Vladimir’s Theological Quarterly 19.4 (1975), 244.

¹² “*Palamism Revisited*”, *ibid.*, p. 229.

¹³ “*Palamisme et scholastique*,” *Revue theologique de Louvain* 4 (1973) 409-422; “*Palamisme et Tradition*,” *Irenikon* 48.4 (1975) 479-93.

Indubitavelmente, citações e referências poderiam ser facilmente multiplicadas, mostrando que o debate toca uma verdade básica do cristianismo: a própria natureza das relações Deus-homem. Eu me referi a estes debates recentes para mostrar que a questão permanece acesa, e que, ao discutir esta noite um de seus aspectos - o caráter trinitário da experiência cristã - não se discute uma tecnicidade teológica, mas o próprio foco da revelação cristã.

Essência, pessoas e energias em São Gregório Palamàs

O pensamento de São Gregório Palamàs é mais geralmente identificado por sua distinção entre essência e energia em Deus. A motivação inicial e mais decisiva que levou Palamàs à formulação de sua teologia foi sua preocupação em afirmar a possibilidade e, de fato, a realidade da comunhão com o próprio Deus. Seu oponente, Barlaão, o Calabrês, estava reduzindo o conhecimento de Deus ao nível de uma dialética, ou então a uma “iluminação da mente” extraordinária e irracional, no caso de experiências místicas extraordinárias.¹⁴ No primeiro caso, os conceitos sobre Deus eram apenas racionalizações; no segundo caso - o da experiência mística - a mente humana estava adquirindo um 'estado' (“*habitus criado*” do latim) que a tornava receptiva à Verdade divina. Em nenhum dos dois casos havia uma

¹⁴ Sobre o pensamento de Barlaão veja, pelo presente autor, *A Study of Gregory Palamas* (Londres e Nova Iorque, 1974, segunda edição), pp. 116ff.; e *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems* (London, 1974) V, 905-14.

verdadeira comunhão com a existência divina. Barlaão, o Calabrês, foi particularmente severo ao negar a afirmação dos monges bizantinos, conhecidos como hesicastas, de ver a própria luz divina; as visões deles, disse ele, eram na melhor das hipóteses visões de uma luz física centrada em Deus, e na pior das hipóteses alucinações demoníacas.

Para Palamàs, ao contrário, a experiência dos hesicastas não era nem uma visão de apenas uma luz criada, nem mesmo uma iluminação extraordinária reservada aos místicos; ela era a própria realidade da vida divina, tornada manifesta e real nas pessoas dos santos, membros do Corpo de Cristo. Sendo divina, esta luz é 'incriada'. *“Aquele que vê (escreve Palamas,) não pode distinguir nem os meios, nem o fim, nem a essência, mas só está consciente de ser luz e de ver uma luz distinta de qualquer coisa criada”*.¹⁵

No entanto, a deificação e união com Deus, acessível ao homem, não implica qualquer diminuição da transcendência absoluta de Deus. Seguindo estritamente a tradição de São Gregório de Nissa e Pseudo-Dionísio, Palamàs vê a essência divina como absolutamente incomunicável às criaturas e a experiência da alteridade de Deus, de sua transcendência, como um aspecto essencial e paradoxalmente positivo da visão dada aos santos: *“Na própria visão espiritual, a luz transcendente de Deus aparece apenas mais completamente escondida.”*¹⁶ A distinção real

¹⁵ Tr. 11, 3, 36; J. Meyendorff (ed.), *Gregoire Palamas: Defense des saints hesychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes, 11 (seconde edition, Louvain, 1973) [Spicilegium Sacrum Lovaniense, 31], 461.

¹⁶ *Ibid.*, II.3.31, p. 449.

entre a essência transcendente de Deus e as energias incriadas através das quais ele se comunica às criaturas é a forma palamita de afirmar que tanto a transcendência quanto a comunhão são reais. Deus é totalmente transcendente e incognoscível em sua essência, mas revela e comunica a Si mesmo em suas energias.

Esta distinção bem conhecida - que é vista como o conceito básico palamita - só é totalmente compreensível quando é vista no âmbito de uma estrutura pessoa-energia. Uma discussão do palamismo que ignora o fato de que o Deus de Palamàs é um Deus pessoal e trinitário inevitavelmente levará a um beco sem saída.

Repetidamente nos escritos de São Gregório Palamàs encontra-se a expressão que as energias divinas - ou a luz incriada - são 'hipostáticas' (*υποστατικόνφως*)¹⁷ ou 'en-hipostáticas' (*ενυπόστατον*).¹⁸ Na maioria das vezes, esta expressão ocorre em citações tomadas dos escritos de Pseudo-Macário, um escritor espiritual particularmente apreciado pelos hesicastas bizantinos por causa de sua doutrina da deificação, que ele vê como um encontro consciente com o Deus vivo. Refere-se frequentemente à concretude e realidade da visão da luz. Afirma simplesmente que 'hipostática' no sentido de 'substancial', que não é um conceito da mente, nem um produto da imaginação do homem, nem um fantasma criado. Barlaão, o Calabrês, estava ciente deste uso e se indignou com isso. Ele também interpretou isso como significando que a luz divina, vista

¹⁷ Ibid., I.3.7, p. 123.

¹⁸ Ibid., III.1.18, pp. 591-93.

pelos hesicastas, é uma pessoa distinta de Deus: “*Eles afirmam ver (ele escreveu,) uma luz inteligível e imaterial, existindo em sua própria hipóstase*”.¹⁹ E de fato, a palavra hipóstase, cujo significado aristotélico original certamente se refere a nada mais do que 'substância' ou 'realidade', adquiriu na teologia cristã o significado indelével de 'pessoa'. Este significado, firmemente estabelecido durante as controvérsias trinitárias e cristológicas dos séculos IV, V e VI, foi certamente e inevitavelmente implicado também nos debates teológicos em Bizâncio no século XIV. Palamàs, naturalmente, negou a acusação de Barlaão segundo a qual os hesicastas viam na luz incriada uma hipóstase separada: “(A vida divina) é 'enhipostasiada' não porque possui uma hipóstase própria (*ἐνυπόστατος γὰρ μὴν, οὐχ ὡς ἀθύρητοστος*), mas na medida em que o Espírito a envia de uma hipóstase para outra, é nesta última que ela pode ser vista”.²⁰ O que este texto implica é que a graça da salvação e da deificação é a própria vida divina que pertence propriamente - naturalmente - às Pessoas da Trindade, mas que também é concedida à hipóstase humana na unidade do Corpo de Cristo. Em última análise, o Reino de Deus é uma comunhão interpessoal. Nas palavras de um pesquisador recente sobre este ponto particular do pensamento de Palamas: “O conceito de energia enhipostasiada, ou personalizada, permitiu Gregório afirmar que a atividade incriada e eterna que flui da essência divina é possuída, utilizada e manifestada pelas pessoas divinas e pode ser comunicada a nossas pessoas para que tenhamos uma

¹⁹ Citado em Palamas, *ibid.*, II.3.6, p. 396.

²⁰ *Ibid.*, III.1.9, p. 573.

comunhão pessoal com Deus sem uma mistura das naturezas divina e humana".²¹

Na realidade, a distinção entre essência e energia em Deus seria totalmente impossível se não tivémos um conceito claro das *hipóstases* em Deus. A energia é de fato distinta da essência e 'causada' por ela. Ela está, em certo sentido, 'enraizada' na essência. Mas é somente porque Deus é pessoal que sua existência não está limitada à essência, mas está realmente presente na criação através de suas energias, ou atos.

A encarnação do Verbo é a chave básica para a compreensão do problema. O Verbo, ou seja, uma *hipóstase* única e divina, se fez carne e assumiu a natureza humana. No nível desta única *hipóstase*, Deus se fez homem, experimentou crescimento, mudança, desenvolvimento e, por fim, morreu na cruz. Em sua natureza divina, Deus não muda. Não há nele nenhum 'devir' e certamente nenhuma morte. Mas, ao assumir a natureza humana, a *hipóstase* do Logos tornou-se o sujeito dessas mudanças e experiências humanas, incluindo a própria morte. Deus não permaneceu afastado em sua transcendência, mas "*amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito*". Ele não permaneceu restrito pelos atributos e propriedades de sua essência - imutabilidade, incorruptibilidade, simplicidade etc. - mas pessoalmente mudou, morreu e assumiu a complexidade envolvida na vida histórica individual de um homem. É no nível de sua pessoalidade, ou *hipóstase* (não sua natureza divina imutável)

²¹ M. Edmund Hussey, "The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas," St. Vladimir's Theological Quarterly 18.1 (1974) 27.

que o Logos aceitou a *kenosis*, o *auto-esvaziamento* envolvido ao tomar a “forma de um servo”.

Entretanto, precisamente porque permaneceu imutável em sua natureza divina, o *Logos* tornou-se para nós a fonte daquelas energias que nos dão imortalidade, que nos salvam da corrupção e que comunicam à natureza humana criada aquelas propriedades (ou energias) que naturalmente pertencem somente a Deus. Estas energias divinas não são a essência divina porque, mesmo em Cristo, as criaturas não podem compartilhar a essência de Deus, mas elas são manifestações reais, incriadas, daquilo que é propriamente de Deus, e em Cristo se torna também nosso. Mudando em sua pessoa, o *Logos* nos concede a vida imutável própria dele como Deus.

Não vamos multiplicar aqui citações dos escritos de Palamàs, que refletem esta visão da encarnação como a chave para a compreensão de sua doutrina da *hipóstase* e das *energias*.²² É nesta visão geral, herdada em seus princípios básicos da teologia bizantina pós-Calcedônia e de São Máximo o Confessor, que a verdadeira dimensão da noção de *hipóstase* se torna aparente. Como o jovem teólogo grego Christos Yannaras demonstrou recentemente em um livro bastante notável,²³ a verdadeira existência ontológica da personalidade é revelada através de um *extasis auto-esvaziante* em direção ao outro. As energias divinas representam a existência de Deus, seu amor transbordante fora de sua

²² Cf. nosso *Study of Gregory Palamas*, particularmente o capítulo sobre “*Christ and deified humanity*” pp. 157-84.

²³ *ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ Ο ΕΡΩΣ* (Pessoa e Eros), Athens, 1976.

essência, isto é, na criação. Elas são, portanto, e de forma muito proeminente, a manifestação de Deus como três Pessoas, ou hipóstases. “Não pense (escreve São Gregório Palamàs) que Deus Se deixa ver em Sua essência supra-essencial, mas sim de acordo com seu dom deificante e de acordo com sua energia, de acordo com a graça da adoção, a deificação incriada, a iluminação enhipostasiada.”²⁴ Mas se o ser de Deus, como três Pessoas, se revela *ad extra* através das energias, como existência em direção aos outros, ele também é expressado na vida interna de Deus pelas relações das três Pessoas divinas em direção umas às outras. Portanto, a doutrina das energias incriadas não é apenas uma manifestação do ser pessoal de Deus *ad extra*. Ela seria impossível e sem sentido se Deus não fosse *Amor em Si mesmo*, se ele não fosse *Trindade*.

Deus, como Trindade

No início deste artigo mencionamos a oposição tradicional entre o esquema patrístico trinitário grego e o ocidental, associado a Santo Agostinho. De acordo com esse esquema, os Pais gregos eram fundamentalmente personalistas, ao passo que a concepção de Santo Agostinho era baseada sobre - e limitada por - uma visão essencialista de Deus, na qual as distinções entre as Pessoas eram identificadas com 'relações'. Este esquema, entretanto, foi recentemente desafiado no âmbito de um renascimento do anti-palamismo iniciado pelo grupo de dominicanos

²⁴ *Triads* III.1.29; *ibid.*, p. 613.

franceses cujas obras também mencionamos anteriormente.²⁵ De acordo com esse grupo de teólogos, os Pais Capadócijs, e não Santo Agostinho, são na verdade culpados de “essencialismo”. Eles são os que abandonaram o esquema trinitário herdado do Novo Testamento e da tradição pré-nicena. Este esquema original não conhecia distinção entre a Trindade 'essencial' e a Trindade 'econômica'; a 'ordem' entre o Pai, o Filho e o Espírito é plenamente manifestada na missão do Filho e do Espírito; o Filho e o Espírito são, portanto, as verdadeiras 'energias' de Deus.

Os Capadócijs, por sua vez, dominados por sua preocupação com o *homoousios* niceno, substituíram a antiga 'ordem' das pessoas pelo princípio abstrato de uma Trindade de pessoas iguais, agindo através de uma energia única e comum, procedendo de sua essência comum e transcendente. O palamismo foi então um resultado natural do pensamento Capadócio com sua doutrina das energias causadas pela essência comum. Santo Agostinho, por sua vez, longe de encorajar a abordagem essencialista e filosófica do mistério trinitário, pelo contrário, restaurou, com sua famosa analogia psicológica, algum personalismo na teologia trinitária: a alma humana reflete a vida intrapessoal de Deus, e não existe mais uma lacuna absoluta entre a *Trindade em Si* mesma e sua ação na criação.

Esta abordagem totalmente nova do problema trinitário, como surge no Oriente e no Ocidente e é formulada

²⁵ Veja particularmente M. J. Le Guillou, O.P., *Le mystère du Père* (Paris, 1973); também J. M. Garrigues, “Procession et ekporese du Saint Esprit”, *Istina* 17 (1972) 345-66.

por teólogos ortodoxos e católicos romanos, está longe de receber aceitação universal.²⁶ Pessoalmente, acredito que os teólogos Ortodoxos deveriam levar a sério suas críticas no caso de Santo Agostinho. No pensamento trinitário de Santo Agostinho existe sem dúvida uma tensão entre o essencialismo filosófico e o personalismo de sua própria - e da Igreja - experiência religiosa. Mas a crítica ao esquema trinitário Capadócio e ao palamismo, como sua sequência inevitável, se baseia em uma incompreensão da pessoalidade divina tal como é expressa em Palamàs e no grande pensamento patrístico em geral. Pode haver alguma verdade na afirmação de que os Pais Capadócius - particularmente São Gregório de Nazianzo - em sua preocupação preponderante por uma definição correta da divindade essencial para cada uma das três hipóstases, nem sempre foram consistentes em suas definições do conceito de essência-energia, mas a ênfase deles muito clara quanto à identidade hipostática de cada Pessoa divina é bastante óbvia.²⁷ Não foram eles acusados de triteísmo por causa disso?

No pensamento de São Gregório Palamàs, em todo caso, há de fato um equilíbrio na formulação do ser de Deus como tanto pessoal (tri-hipostático) quanto ativo (*'enérgico'*).

Desde a época dos Capadócius, o pensamento patrístico adotou a díada aristotélica natureza-energia. Em outras palavras, a natureza divina (ou essência) é vista como a origem e causa da ação divina. Assim, a propriedade de ser o

²⁶ Cf. particularmente a crítica de A. de Halleux, "*Orthodoxie et Catholicisme: du personalisme en pneumatologie*" *Revue théologique de Louvain* 6 (1975) fasc 1, 3-30.

²⁷ Cf. nosso próprio estudo "*La procession du Saint Esprit chez les Pères orientaux*", *Russie et Chretienité* 3-4 (1950) 158-78.

Criador - e não uma criatura - pertence a Deus em sua natureza única, comum às três Pessoas divinas. A criação do mundo é um ato da Trindade, não um ato de uma das Pessoas. Da mesma forma, a díada natureza-energia é consistentemente aplicada à cristologia por São Máximo, o Confessor: Cristo tem duas naturezas e duas energias, ou vontades, porque a energia expressa a existência da natureza e Cristo não seria Deus e homem se não tivesse possuído tanto energias divinas quanto energias humanas.

No entanto, particularmente em Palamàs, a díada aristotélica natureza-energia não é vista como inteiramente adequada, ou suficiente para expressar o ser de Deus precisamente, porque a ação divina, ou energia, não é simplesmente “causada” pela essência divina, mas é também um ato pessoal. Assim, o ser de Deus é expresso na teologia palamita pela tríade essência-hipóstase-energia.

A síntese encontrada nos escritos de São Gregório Palamàs foi na realidade preparada muito antes do século XIV, não apenas pelos Pais Capadóciocis e São Máximo o Confessor, mas também por alguns dos debates que aconteceram na Bizâncio no século XII. Nos concílios realizados em 1156 e 1157 o teólogo Sotirichos Pauteugenos foi condenado porque considerou que o sacrifício da Eucaristia é oferecido ao Pai somente; e não à Santíssima Trindade. A decisão deste concílio pode aparecer superficialmente como um caso extremo de 'essencialismo'. Pode parecer que elimina o fato óbvio de que a oração eucarística é sempre - e sempre foi - dirigida ao Pai. Na realidade, porém, a decisão afirma de forma

extraordinariamente clara a doutrina da hipóstase, o mistério da pessoalidade de Cristo.

Como proclama a oração de ofertório bizantina, dirigida a Cristo: “*Tu és a oferenda e o ofertado, o receptor e o recebido*”. A mesma ideia também é encontrada em um hino pascal: “*Ó Cristo indescritível! Tu preencheste todas as coisas: no túmulo corporalmente, no Hades com tua alma enquanto Deus; no Paraíso com o ladrão, e no trono com o Pai e o Espírito Santo*”²⁸ A hipóstase do Logos, através da qual a vida divina se abre à criação, adquire o caráter da humanidade para além de suas propriedades divinas naturais, e assim - nesta abertura pessoal - se torna a fonte da vida, deificação e comunhão divina para a humanidade e todo o cosmos. O sacrifício eucarístico é sempre aceitável para o Pai, porque o Filho está tanto do lado que recebe como do que oferece e porque o Espírito habita eternamente no Filho.

É, portanto, bastante apropriado descrever as energias como originando na natureza divina, mas a natureza divina é tri-hipostática, e a energia se manifesta sempre pessoalmente: “*Do Pai através do Filho no Espírito*”.²⁹ Na manifestação e revelação de Deus às criaturas, não é um Deus impessoal, uma essência divina, que é revelado através das energias, mas as Três Pessoas divinas em sua co-inerência (*περιχώρησις*), isto é, em sua existência sempre mútua, sem a

²⁸ Sobre os debates em torno dos ensinamentos de Sotirichos, veja nosso *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1976), pp. 187-88; também *Christ in Eastern Christian Thought* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975), pp. 197-99.

²⁹ Cf. uma boa apresentação deste ponto em M. Edmund Hussey, pp. 28-43.

qual a Trindade cristã seria de fato uma forma de politeísmo³⁰. Esta “mutualidade” e esta “co-inerência” é tão total e transcendentemente perfeita que as Três Pessoas são de fato um só Deus. *“Pai (escreve Palamàs) é a designação própria de uma única hipóstase, mas manifesta-se em todas as energias ... E o mesmo se aplica às designações Filho e Espírito ... Assim, uma vez que Deus em sua plenitude está totalmente encarnado, ele uniu-se imutavelmente a toda a humanidade ... a natureza divina e todo seu poder e energia em uma das hipóstases divinas. Assim também, através de cada uma de suas energias o homem participa na totalidade de Deus ... o Pai, o Filho e o Espírito Santo”*³¹

Enquanto mantém esta unidade de essência, sua absoluta transcendência e incomunicabilidade, Palamàs localiza a “abertura” de Deus, o sujeito de suas ações na criação, redenção, santificação e transfiguração do mundo na *Pessoalidade* do Pai, do Filho e do Espírito. Nenhuma das energias manifesta uma das Pessoas com exclusão das outras (por causa de sua unidade consubstancial e de sua moeda pessoal), mas cada uma revela o envolvimento pessoal das Três. Isto não significa, entretanto, que certas ações de Deus não sejam mais propriamente e mais pessoalmente hipostáticas - por exemplo, ações do Espírito Santo - mas estas energias são revelações do único Deus e conduzem as

³⁰ O termo *περιχώρησις* usado por São Máximo o Confessor para descrever a relação entre a natureza divina e a natureza humana de Cristo é também aplicado às relações interpessoais das Pessoas divinas em São João de Damasco e, é claro, em Palamàs; veja G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), pp. 257-60; cf. também nosso *Byzantine Theology*, pp. 185-86.

³¹ Antirrhetics against Akindynos 5, 27; ed. Khrestou, ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΤΤΡΑΜΜΑΤΑ, III (Thessalonike, 1970), 373.

criaturas à comunhão Trinitária³². “Vemos a realização de cada uma das três pessoas, escreve Paralamàs, do Pai, do Filho e do Espírito Santo; mas toda a criação é uma só obra das três”.³³

O milagre de Pentecostes é, talvez, o único caso da relação entre a Pessoa divina e as *energias*, que é discutido com mais frequência nos escritos palamitas. Em Pentecostes não houve encarnação da hipóstase do Espírito; também não houve comunicação da essência de Deus aos homens. Mas a energia de Deus, revelando o papel particular e pessoal do Espírito na economia da salvação, foi manifestada no mundo, uma energia que Palamàs vê como procedente eternamente do Pai através do Filho.

Se examinarmos a teologia palamita com o interesse de compará-la ao trinitarismo latino, não podemos evitar mencionar uma passagem onde Palamàs, ao descrever o mistério trinitário, usa uma analogia psicológica obviamente similar ao famoso modelo psicológico de Santo Agostinho. “O Espírito do Verbo supremo (ele escreve) é como um amor misterioso (*οίον τις ερως*) do Pai para com o Verbo misteriosamente gerado; e foi o mesmo amor que o Verbo e Filho amado do Pai tem por aquele que o gerou. Este amor vem do Pai junto com o Filho e naturalmente repousa sobre o Filho”.³⁴

³² Sobre este ponto, veja particularmente Αμφιλόχιος Ράντοβιτς, *ΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟΝ ΠΑΛΑΜΑΝ* (Thessalonike, 1973), pp. 119-26; 201-13.

³³ Cap. Phys. 112; Migne, *Patrologia graeca* 150, col. 1197.

³⁴ Cap. Phys. 36, PG 150, col. 1144D - 1145A. Uma tradução completa em inglês do Capp. Phys. 35-37, e um comentário muito pertinente pode ser encontrado em M. Edmund Hussey, “The Palamite Trinitarian Models”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16.2 (1972) 83-89.

Quer Palamàs estivesse ou não familiarizado com o modelo psicológico de Santo Agostinho, é claro que o contexto geral do pensamento trinitário palamita é muito diferente daquele do Ocidente latino. Para Palamàs, o modelo psicológico poderia ter apenas um significado casual e, nas próprias passagens em que ocorre, está entrelaçado com a analogia patrística muito comum de verbo-sopro. Claramente, para Palamàs, figuras e expressões deste tipo têm apenas um significado muito subsidiário na expressão da co-inerência (*περιχώρησις*) das Pessoas divinas. Elas também são obviamente baseadas na doutrina da *imagem de Deus* no homem, permitindo uma possibilidade cautelosamente limitada de falar de Deus a partir da analogia do homem. Mas o modelo psicológico usado por Palamàs para descrever as relações hipostáticas da Trindade também mostra que é incorreto atribuir aos Pais Capadócijs ou aos palamitas a admissão de uma lacuna total entre 'teologia' e 'economia', pois a ordem e a co-inerência das Pessoas divinas são manifestadas nas energias.³⁵ Entre 'teologia' e 'economia' não há nenhuma 'lacuna', mas há certamente uma distinção real sem a qual a essência de Deus se tornaria imanente à ordem criada. Neste ponto, descobre-se provavelmente a diferença

³⁵ M. J. Le Guillou, que, como vimos acima, considera que a admissão da “lacuna” é a principal deficiência da teologia Capadócia (e do palamismo), atribui a Palamàs uma redescoberta do trinitarismo pré-niceno, que existe também (segundo Le Guillou) em Agostinho. Sua prova é precisamente o Cap. Phys. 37 com seu modelo psicológico (*Le mystère du Père*, pp. 105-106). Não nos parece, entretanto, que tal “redescoberta” fosse necessária, pois a doutrina das energias pressupõe sempre a revelação do ser hipostático de Deus.

real e última entre o palamismo e a tradição latina que culminou no tomismo.³⁶

Quanto ao modelo psicológico utilizado por Palamàs, ele se baseia no conceito de hipóstase que já descrevemos anteriormente: A pessoalidade de Deus se manifesta na auto-abertura, na auto-revelação, no amor ao *Outro*. É isto que são as “*energias*” em relação à criação. Mas é também o que elas são eternamente no eterno “Concílio da Trindade” que transcende a criação e do qual o homem descobre um vislumbre ao contemplar a imagem de Deus encontrada em seu próprio ser.³⁷ Se Palamàs realmente tomou emprestada a imagem psicológica a partir dos escritos de Santo Agostinho que poderiam ter-lhe sido acessíveis, isto só mostraria sua preocupação cristã com a construção de pontes, seu desejo de não limitar suas críticas ao Filioque latino a argumentos puramente negativos, mas também de encontrar a experiência religiosa comum que, apesar de todas as diferenças, continua a unir os santos do Oriente e do Ocidente.

Conclusão

A discussão dos problemas que surgem na teologia trinitária ao longo dos séculos envolve inevitavelmente aspectos técnicos nos quais apenas os especialistas encontram sentido e substância. A tarefa da teologia hoje, no

³⁶ A melhor e mais objetiva tentativa de comparar as duas posições foi realizada pelo Cardeal Journet em uma longa resenha do meu livro sobre Palamas, “*Palamisme et thomisme. A propos d'un livre recente*”, *Revue thomiste* 60 (1960) 430-53.

³⁷ Cf. A. Πάικοβιτις, pp.170-71.

entanto, é poder expressar, para o benefício de toda a Igreja e do mundo que está sedento por um testemunho cristão articulado e autêntico, a verdadeira doutrina de Deus.

A maior dificuldade que enfrentamos a este respeito, particularmente na América, é a predominância - em todos os níveis da vida religiosa - de uma espécie de deísmo vago, que quase automaticamente relega a Trindade para o reino da especulação pura. Deus, se existe, é o Único Pai Celestial. Ele não é a Trindade de Pessoas, transcendente em sua essência, mas revelando-se como *Amor*, como o *Modelo* das relações entre os seres humanos, como o *Protótipo* não apenas do homem individual, mas também do homem e da mulher em suas responsabilidades pessoais e sociais, como a *Fonte* da deificação, como o *Modelo* da Igreja. Ele pode ser tudo isso apenas como Trindade.

É minha convicção que desde os escritos do Novo Testamento, ao longo de toda a Tradição Patrística (particularmente bem consagrada na liturgia da Igreja) e passando por Palamàs e seus sucessores, encontra-se uma experiência consistente da Trindade.

Nossa tarefa hoje não consiste simplesmente em repetir fórmulas patrísticas, mas em desenvolver um trinitarismo cristão também consistente com essa Tradição enquanto enfrentamos os desafios de nosso tempo. Não há como entender a personalidade humana sem referi-la a seu modelo divino. Não há como realizar a conciliaridade sem lembrar que a Igreja é uma '*comunidade de deificação*' (*κοινωνία θεώσεως*). Os Pais certamente não esgotaram em

seus escritos todas as potencialidades e implicações da teologia. Mas quanto mais se penetra na profundidade da experiência deles do Deus Trino, mais implicações se descobre para a solução de nossos próprios problemas.

Oriente e Ocidente adotaram frequentemente soluções divergentes tanto na teologia quanto na prática. Não tenho dúvida de que algumas dessas divergências estão enraizadas em diferenças na doutrina da Trindade. No entanto, uma vez que, como ortodoxos e católicos romanos, ambos nos identificamos com a tradição patrística antiga, acredito que ela deve nos ajudar decisivamente a encontrar maneiras de confessar nossa responsabilidade comum pela fé trinitária cristã no mundo secular contemporâneo.



Introdução às Tríades de São Gregório Palamàs

Fonte: skemmata, com conteúdo primário em Azbyka.ru

Introdução

Uma grande figura espiritual e intelectual da ortodoxia bizantina, Gregório Palamàs - monge, arcebispo e eminente teólogo - dedicou a maior parte de sua vida ativa à argumentação teológica, centrada em uma verdade básica: o Deus vivo é acessível à experiência pessoal, porque compartilhou sua própria vida com a humanidade.

Tanto seus contemporâneos quanto as gerações posteriores consideraram que os nove tratados compostos por Palamàs entre 1338 e 1341 e intitulados *Em defesa dos que praticam a sagrada quietude* (*Hyper tōn hierōs hesychazontōn*) são os mais importantes de todos os seus escritos. Uma vez que foram publicados em três grupos de três livros para primeiro repreender o ensino oral, e posteriormente a polêmica escrita do filósofo calabrês Barlaão, eles são frequentemente referidos como as *Tríades*. O termo grego *hesychia* (“quietude”) é encontrado na literatura monástica desde o quarto século para designar o modo de vida escolhido pelos eremitas, dedicado à contemplação e à oração constante. Tais monges também eram conhecidos há séculos

como hesicastas. Barlaão havia negado a legitimidade dos seus métodos espirituais e as suas afirmações de experimentar a presença divina. Palamàs ergueu-se para defendê-los.

Os extensos trechos das *Tríades* traduzidos e publicados neste livro introduzem o leitor na própria substância da experiência religiosa do Oriente cristão.

A tradição hesicasta

A vida solitária nos desertos egípcios ou palestinos era a forma original do monaquismo cristão. Já no século IV, foi adotado por Santo Antônio, que, segundo seu biógrafo, Santo Atanásio, o Grande, foi o fundador do movimento monástico e se tornou o modelo de todos os anacoretas posteriores. A aparição do monaquismo cenobítico com São Pacômio, que no Egito fundou as primeiras comunidades disciplinadas de monges, não impediu o desenvolvimento posterior do eremitismo e da coexistência, em todo o Oriente cristão, tanto de cenobitas como de anacoretas ao longo dos primeiros séculos cristãos e da Idade Média.

O termo hesicasta (*hesychastēs*) foi usado para designar um “eremita” ou um anacoreta desde os primórdios da história monástica. Juntamente com o termo *hesychia*, ele aparece nos escritos de Evagrio¹ (século IV), de São Gregório de Nissa² e na legislação imperial referente ao status monástico.³

¹ *Rer. mon.*, Migne, PG 40, col. 1253B.

² 2. In *inscr. psalm.*, Migne, PG 44, col. 456C; ed. W. Jaeger (Leiden, 1962), p. 44.

³ Justinian, Nov. 5, 3; ed. R. Schoell and G. Kröll, p. 32.

Entre todos os primeiros mestres da espiritualidade monástica, Evágrio Pôntico formulou, melhor do que qualquer outro, a doutrina fundamental sobre a oração que inspiraria os hesicastas em todos os séculos posteriores. Segundo Evágrio, a oração é “o mais elevado ato da mente”, a atividade “*apropriada à dignidade da mente*”, uma “*ascensão da mente a Deus*”. “O estado de oração”, escreveu ele, “*pode ser apropriadamente descrito como um estado habitual de calma imperturbável. Corresponde às alturas da realidade inteligível a mente que ama a sabedoria e que é verdadeiramente espiritualizada pelo amor mais intenso*”.⁴

Segundo Evágrio, uma “oração da mente” permanente, ou oração “mental” (*noera proseuchē*), é o objetivo, o conteúdo e a justificação da vida hesicasta e eremítica. Ele a vê como “natural” para a mente humana. Na oração, o homem se torna verdadeiramente ele mesmo restabelecendo o relacionamento correto e natural com Deus⁵.

O conhecimento histórico moderno mostrou que a doutrina sobre a oração encontrada em Evágrio era, de fato, uma expressão peculiar da metafísica origenística, baseada no neoplatonismo, que concebia a “mente” como naturalmente divina e como tendo originalmente existido sem matéria, de modo que o mundo material atual não é mais que uma consequência da Queda⁶. De fato, Evágrio foi até formalmente

⁴ *Evagrius, The Praktikos*. Chapters on Prayer, tr. J. E. Bamberger (Spencer, Mass.: Cistercian Publications, 1970), pp. 63, 69.

⁵ Sobre Evágrio e sua influência, veja particularmente I. Hausherr, “L'hésychasme, étude de spiritualité”, em *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956): 5-40 (com referência a estudos anteriores e importantes do mesmo autor).

⁶ Sobre isto, veja particularmente A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Syriens* (Paris, 1962).

condenado pelo concílio ecumênico de 553 por causa de seu origenismo. No entanto, seus escritos sobre a oração continuaram extremamente populares e circulavam frequentemente sob pseudônimos, particularmente o de São Nilo do Sinai. Isso não significa, no entanto, que seus leitores compartilhassem os pressupostos metafísicos do autor. Na tradição espiritual oriental dominante, a oração mental de Evágrio começou a ser entendida e praticada no contexto de uma espiritualidade cristocêntrica. A “mente” deixou de se opor à matéria, porque o monaquismo cristão aceitou plenamente as implicações da encarnação. Assim, a “oração mental”, dirigida por Evágrio à Divindade, que ele entendia num sentido neoplatônico e espiritualizado, tornou-se a “*Oração de Jesus*”.

No final do século IV, essa evolução da espiritualidade hesicasta na direção do cristocentrismo foi grandemente influenciada pelos escritos de um autor desconhecido que usava o pseudônimo de São Macário, o Grande. Os escritos de pseudo-Macário, muito frequentemente citado por Palamàs, é bastante diferente do intelectualismo neoplatônico de Evágrio: o centro da consciência humana e da presença divina no homem é visto como estando não na “mente”, mas no “coração”. Neste ponto, Macário usa um vocabulário mais próximo da linguagem dos Salmos (e da antropologia judaica em geral) do que do neoplatonismo⁷. No cristianismo, a pessoa prova a graça de Deus, escreve ele, e vê que o Senhor é doce (Salmos 34: 9). Esta prova é o poder dinâmico do

⁷ Sobre o papel do coração na espiritualidade cristã dos primeiros séculos, veja particularmente A. Guillaumont, “*Le Coeur chez les spirituels grecs à l’époque ancienne*”, no artigo “*Cor et cordis affectus*”, no *Dictionnaire de spiritualité* 14, 15 (Paris, 1952), cols. 2281-2288.

Espírito manifestando-se em plena certeza no coração. Os filhos da luz, ministros da Nova Aliança no Espírito Santo, nada têm a aprender com os homens; eles são “ensinados por Deus” (Is 54:13, Jo 6:45). A própria Graça grava as leis do Espírito em seus corações ... De fato, “o coração é senhor e Rei de todo o organismo corporal, e quando a graça se apodera do pasto-terra do coração, ela governa sobre todos os seus membros e todos os seus pensamentos; pois é no coração que habita a mente, e ali habitam todos os pensamentos da alma; ela encontra todos os seus bens no coração. É por isso que a graça penetra em todos os membros do corpo”⁸.

Em Macário, o objetivo da oração não é a desencarnação da mente, mas uma transfiguração da pessoa inteira - alma e corpo - através da presença do Deus encarnado, acessível à “certeza do coração” consciente.

Lado a lado com grandes personalidades monásticas e comunidades que permaneceram firmemente no quadro do cristianismo ortodoxo, o monaquismo cristão primitivo também testemunhou o aparecimento de grupos sectários. Algumas forças da espiritualidade monástica contrapuseram conscientemente a experiência religiosa pessoal à estrutura sacramental e hierárquica da Igreja. De particular importância, a esse respeito, foi o chamado movimento messaliano, que negou a necessidade do batismo e de outros sacramentos, rejeitou a necessidade de responsabilidade social e reconheceu apenas a liderança carismática, distinta dos ensinamentos e do ministério pastoral dos bispos e sacerdotes. Ao longo da Idade Média, os messalianos, também

⁸ Hom. 15, 20, Migne, PG 34, col. 589AB; ed. H. Dörries (Berlin, 1964), p. 139.

conhecidos como “euchitas” ou “bogomilos” (ou “cátaros” no Ocidente), também promoveram concepções dualistas, enraizadas no maniqueísmo.

As tentativas de alguns estudiosos modernos de interpretar os escritos de pseudo-Macário como documento messaliano não parece convincente a este autor⁹. Resta, no entanto, que o problema de uma possível conexão entre o messalianismo e alguns ramos do hesicasmo não é novo. Em particular, o próprio Barlaão, o Calabrês, acusou os hesicastas bizantinos, seus contemporâneos, de serem messalianos. Parece, de fato, que ele considerava qualquer alegação da experiência real e consciente de Deus como uma forma de messalianismo. Palamàs não teve dificuldade em mostrar que os hesicastas ortodoxos não compartilhavam nem o anti-sacramentalismo dos messalianos, nem a pretensão particular de ver a própria essência de Deus com seus olhos materiais. Ele não negou, no entanto, que no nível popular alguns contatos entre os Messalianos e os meios monásticos ortodoxos eram muito possíveis. Veremos abaixo que ele próprio pode ter estado pessoalmente envolvido em tais contatos.

Em todo caso, a importância histórica e a influência dos escritos de pseudo-Macário não foi na promoção do messalianismo herético, mas na reorientação da tradição mística do tipo evagriano para uma compreensão mais

⁹ Sobre a interpretação messaliana de Macário, veja particularmente H. Dörries, *Die Überlieferung des messalianischen Makarius-Schriften* (Leipzig, 1941); para uma perspectiva diferente, J. Meyendorff, “Messalianism or anti-Messalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem”, em *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Ed. P. Granfield e J. J. Jungmann (Münster Westf., 1974), pp. 585-590.

crisológica e sacramental da oração. Assim, os grandes mestres da *Oração de Jesus*, ou “oração do coração”, nos séculos seguintes, foram homens como São Diádoco de Foticeia (século V) e São João Clímaco (580-650), que geralmente mantiveram a tradição hesicasta no contexto bíblico e encarnacional, próprio do pensamento patrístico grego¹⁰. Era basicamente uma disciplina simples, porém difícil, de “manter a mente no coração”, de “colocar” ali o Nome de Jesus - já que o Nome de Deus é identificado com a presença da própria Pessoa Divina - ou de “*unir o Nome de Jesus à respiração*” (São João Clímaco). As orações de Jesus também tomaram a forma de uma constante repetição mental de uma breve frase como “*Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador*”.

A espiritualidade centrada na *Oração de Jesus*, que se originou no monaquismo eremita e se tornou uma prática constante não só nos mosteiros cenobíticos, mas também entre os leigos. Sua simplicidade e objetividade apontava para o conteúdo essencial da fé cristã e conduzia àquela experiência pessoal de Deus sem a qual - segundo São Simeão, o Novo Teólogo (949-1022) - não há cristianismo verdadeiro.

No final do século XIII, alguns “métodos” escritos da *Oração de Jesus* também propõem uma técnica de respiração destinada a unir a oração a um elemento fisiológico constante

¹⁰ A mais famosa e influente coleção de escritos relacionados com a tradição de oração hesicasta é a *Filocalia* publicada por São Nicodemos, o Hagiorita, em 1782. A publicação de uma tradução completa em inglês está em andamento, *The Philokalia* 1, tr. e ed. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, e K. Ware (Londres: Faber e Faber, 1979). Para uma breve pesquisa sobre a tradição hesicasta anterior a Palamàs, veja J. Meyendorff, *St. Gregory Palamàs and Orthodox Spirituality* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), pp. 7-71.

da vida humana: o ato de inalar o ar. O significado exato dessa técnica, que foi comparado ao yoga, foi muitas vezes mal entendido - talvez por alguns de seus praticantes pouco sofisticados e, em todo caso, por Barlaão, que a atacou violentamente. Isso explica um dos principais temas das Tríades de Palamàs, que visam definir o papel do corpo humano na oração e, conseqüentemente, em uma concepção cristocêntrica da vida humana em sua totalidade.

A vida de Palamàs

Nascido em 1296, em Constantinopla, em uma família nobre, próxima da corte do imperador Andronicus II, Gregório perdeu seu pai aos sete anos de idade, mas continuou sua educação a expensas imperiais¹¹. O currículo bizantino usual incluía um estudo aprofundado da Lógica de Aristóteles, e o jovem Gregório destacou-se nele. Com a idade de vinte anos, no entanto, ele decidiu adotar a vida monástica e persuadiu todos os outros membros vivos de sua família - mãe, dois irmãos e duas irmãs - a seguir seu exemplo.

No Monte Athos, ele se juntou à comunidade do mais antigo e remoto dos mosteiros Athonitas, a “Grande Lavra” de Santo Atanásio. Ele também passou algum tempo como eremita no *skete* de *Glossia*, também no Monte Athos. Por volta de 1325, os ataques turcos na península Athonita obrigaram muitos monges a deixar a Montanha Santa.

¹¹ A biografia de Gregório Palamàs nos é conhecida primariamente através de um *Encomion* composto por seu amigo e discípulo, Filotheos Kokkinos, Patriarca de Constantinopla, texto em Migne, PG 151, cols. 551-656. Para um relato completo, veja J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* (Londres e Nova Iorque: Faith Press e St. Vladimir's Seminary Press, 2ª ed., 1974), pp. 281-13.

Gregório e alguns amigos encontraram refúgio em Tessalônica, onde formaram um círculo espiritual, baseado na oração, e estabeleceram conexões na cidade. Escritores hostis a Palamàs associam algumas de suas atividades durante esse período com os sectários “Bogomilos”, ou “Messalianos”, mencionados anteriormente. Será mostrado mais tarde que Palamàs rejeitou claramente as opiniões doutrinárias dos sectários.

O compromisso ortodoxo de Palamàs é ainda demonstrado pelo fato de sua ordenação ao sacerdócio, na idade canônica de trinta anos (1326). Juntamente com alguns outros monges, ele viveu em um eremitério perto de Berrhea, seguindo o padrão de vida “hesicasta” herdado dos séculos anteriores. Cada semana, durante cinco dias, ele praticava a “oração de Jesus” idealmente ininterrupta em seu eremitério, reunindo sua comunidade no sábado e no domingo para a eucaristia e companhia humana com os irmãos. Em 1331, Gregório retornou ao Monte Athos, onde seguiu o mesmo modo de vida no eremitério de São Sabbas, perto de seu monastério original, a Lavra. Tendo adquirido algum prestígio dentro da comunidade Athonita, Gregório começou a publicar escritos de hagiografia e espiritualidade. Ele se tornou por um breve período (1335-1336) abade do monastério de Esphigmenou. Logo, no entanto, ele foi levado para a arena da controvérsia teológica, da disputa eclesiástica e da agitação política, o que dominaria o resto de sua vida, sem mudar nada de seus compromissos espirituais e persuasão teológica.

O debate entre Palamàs e o filósofo grego italiano Barlaão, o Calabrês, começou como um debate sobre o

método teológico. Os dois homens estavam engajados em discutir o problema da adição latina do Filioque - “o *Espírito Santo que procede do Pai e do Filho*” - ao texto original do Credo. No entanto, para Barlaão - que, como Palamàs defendia a posição grega -, era uma questão de prova dialética com base em afirmações escriturísticas ou patrísticas, uma vez que nenhum conhecimento direto de Deus, das relações entre as pessoas da Trindade divina, era acessível à mente humana. Palamàs, ao contrário, abordou a teologia não apenas como um exercício conceitual baseado em “premissas reveladas”, mas também, e principalmente, como uma expressão da verdadeira experiência cristã. Usando os mesmos termos técnicos aristotélicos de seu oponente, Palamàs insistiu que o discurso teológico sobre a Trindade poderia chegar a conclusões apodícticas (e não apenas dialéticas), isto é, poderia levar à própria Verdade. O caráter dessa discussão levou alguns historiadores a estabelecerem um paralelo com as controvérsias entre os nominalistas e os realistas no Ocidente latino contemporâneo, embora o contexto e o caráter dos dois debates sejam claramente diferentes.

Barlaão ressentiu-se com o desafio que lhe foi apresentado pelos monges, que ele via como fanáticos intelectualmente desqualificados. Quando ele tentou aprender mais sobre os métodos hesicastas de oração - a base da “experiência” à qual eles estavam sempre se referindo - ele ficou chocado ainda mais profundamente, particularmente pela alegação de que o corpo humano, e não apenas a mente, poderia ser transfigurado pela luz divina e contribuir para o conhecimento de Deus. É essa discussão que levou não só aos

escritos das *Tríades* por Palamàs, mas também ao envolvimento da Igreja e da sociedade no debate.

Em junho e julho de 1341, dois concílios sucessivos, realizados em Constantinopla, repreenderam Barlaão, que deixou Bizâncio e terminou seus dias na Itália. No entanto, enquanto a sua defesa dos hesicastas parecia ter triunfado, Palamàs viu-se profundamente enredado nas consequências de uma guerra civil, que se seguiu à morte súbita do imperador Andronicus III (1341). A personalidade política mais importante da corte, o Grande Domesticus João Cantacuzenos - um apoiador dos intelectuais que originalmente apadrinharam Barlaão, mas que acabou por ficar do lado dos monges - foi afastado por uma Regência que incluía o patriarca João Calecas. Palamàs, visto como amigo e partidário de Cantacuzenos, foi condenado e aprisionado, enquanto o patriarca apoiou seus adversários teológicos, particularmente Gregório Akindynos, que não se opôs à espiritualidade hesicasta básica, como fez Barlaão, mas às formulações teológicas defendidas por Palamàs. Se Deus fosse absolutamente transcendente, mas também pudesse ser “experimentado” e “visto” como uma Presença incriada e real, era preciso falar tanto de uma “essência” divina totalmente transcendente como de “energias” incriadas, porém reveladas. É essa famosa distinção que Akindynos se recusou a admitir: para ele Deus era idêntico à sua essência, e uma visão de Deus, se fosse admitida como uma possibilidade, era uma visão da própria essência divina ou de suas manifestações criadas. Nenhuma distinção real era concebível no Ser incriado do próprio Deus.

A guerra civil terminou com uma vitória de Cantacuzenos em 1347, e por sua coroação como co-imperador, compartilhando o poder com o legítimo herdeiro, João V Palaeologus. Em 1347 e, particularmente, em 1351, novos concílios endossaram a teologia de Palamàs, contra as objeções do filósofo e historiador Nicéforo Gregoras, que apoiava as opiniões de Akindynos. Em 1347, Gregório Palamàs foi eleito arcebispo de Tessalônica. Seus amigos e discípulos monásticos - Isidoro, Calisto e Filoteus Kokkinos - ocuparam sucessivamente o trono patriarcal. A vitória do hesicasmo, expressa não apenas na espiritualidade monástica, mas também na teologia de Palamàs, influenciou a Ortodoxia Oriental como um todo, em Bizâncio e em toda a Europa Oriental. Uma geração de zelotes espirituais assumiu posições de liderança e contribuiu grandemente para a sobrevivência do cristianismo ortodoxo durante os duros anos do domínio otomano nos Bálcãs e no Oriente Médio. O legado espiritual do hesicasmo também foi transmitido à Rússia.

Gregório Palamàs passou um ano (1354-1355) na Ásia Menor como prisioneiro dos turcos, que haviam interceptado seu barco enquanto viajava entre Tessalônica e a capital¹². Resgatado pelos sérvios, ele retornou à sua sé episcopal, onde morreu em 14 de novembro de 1359¹³.

¹² Sobre este acontecimento, o estudo mais recente é A. Philippidis-Brat, "La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire", *Travaux et mémoires*, Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines 7 (Paris, 1979), pp. 109-221.

¹³ Cf. uma tentativa de datar a morte de Palamàs já em 1357 em H. V. Beyer, "Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikophoros Gregoras", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 27 (Band, Wien, 1978) pp. 150-153. No entanto, o argumento a favor de 1359, baseado nos dados muito precisos fornecidos pelo *Encomion* de Filotheos (Palamàs morreu aos 63 anos, após doze anos e meio como bispo), tem mais peso.

Em 1368, uma decisão do Sínodo de Constantinopla, presidida pelo patriarca Filoteus, proclamou Gregório Palamàs um santo. Suas relíquias são veneradas até hoje na catedral de Tessalônica.

As «Tríades» em defesa dos santos hesicastas

Apesar do fato de que as *Tríades* foram escritas como uma obra polêmica, dirigida contra a posição de Barlaão, o Calabrês, em sua controvérsia com os monges hesicastas, elas representam uma testemunha importante do conteúdo e significado da experiência cristã. O autor nunca fala dessa experiência como sendo individualmente sua. Ele certamente não é um representante de qualquer forma de *misticismo esotérico*. Muito pelo contrário, sua intenção é formular um fundamento teológico objetivo que justifique seus irmãos, os monges hesicastas, em sua compreensão da oração e na busca de seu objetivo confesso: a *deificação* ou *theosis* do homem em Cristo. O principal interesse de Palamàs é afirmar que esse objetivo não é reservado a “místicos” isolados, mas é, na realidade, idêntico à própria fé cristã e, portanto, oferecido a todos os membros da Igreja, em virtude de seu batismo. É também sua afirmação de que toda a tradição patrística grega pode ser vista como uma afirmação do objetivo da *theosis*.

Em uma introdução detalhada à minha edição do texto original grego das *Tríades*, tentei descrever as circunstâncias e a cronologia dos primeiros encontros entre Palamàs e

Barlaão¹⁴. A correspondência deles começou em 1336, como vimos anteriormente, e inicialmente se referia ao problema do conhecimento “apodítico” ou “dialético” de Deus. A lógica do debate logo levou Barlaão a criticar a própria noção de “conhecimento espiritual” afirmada pelos monges e a atacar com particular virulência o método de oração deles, que implicava a participação do corpo na prática contínua da *Oração de Jesus* e, conseqüentemente, na própria realidade da comunhão com Deus. Alguns dos escritos do filósofo calabrês usaram termos depreciativos: Os monges eram “*pessoas-cuja-alma-está-no-umbigo*” (*omphalopsychoi*) porque, seguindo instruções de autores como Nicéforo, o Hesicasta, eles disciplinavam sua atenção abaixando os olhos “*em direção ao centro de seus corpos*” e, assim, concentrado em oração. Barlaão também afirmou que a educação secular, ou “*aquisição de sabedoria*”, era uma condição para um verdadeiro conhecimento de Deus.

Palamàs começou a escrever sua primeira *Tríade* “*Em Defesa dos Santos Hesicastas*” com base em suas próprias discussões face-a-face com Barlaão e também de alguns relatos orais das opiniões do filósofo. O nome de Barlaão ainda não é mencionado nesta primeira *Tríade*. Diante de uma refutação indireta, Barlaão abrandou algumas de suas críticas mais extremas (suprimindo alusões à observação do umbigo etc.) e publicou um tratado em três partes: *Sobre a Aquisição*

¹⁴ Ed. J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hesychastes*. Introduction, Texte critique, traduction et notes (Louvain, 2^a ed., 1973), I, pp. 1-L; cf. também a série dos meus estudos anteriores reimpressa em *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems* (London: Variorum Reprints, 1974) e uma cronologia atualizada em R. E. Sinkewicz “A new interpretation for the first episode in the controsy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas”, *The Journal of Theological Studies*, xxxi, 2, 1980, 489-500.

da Sabedoria, Sobre a Oração e Sobre a Luz do Conhecimento. A segunda *Triade* de Palamàs - escrita durante uma viagem de Barlaão a Avignon em 1339, onde ele negociou sem sucesso a união da Igreja com o papa Bento XII - é uma refutação desses tratados pelo filósofo calabrés, com citações diretas deles.

Em seu retorno a Constantinopla, confrontado com a polêmica agora pública com um respeitado líder do monaquismo Athonita, Barlaão publicou um novo tratado, intitulado “*Contra os Messalianos*”, acusando abertamente seus oponentes de pregar a doutrina de uma seita formalmente condenada. Como vimos anteriormente, os messalianos, ou “bogomilos”, alegavam contemplar, através da oração, a própria essência de Deus com seus olhos materiais. Isso forneceu a Palamàs o tópico de sua terceira e última *Triade*, onde o argumento se concentra na distinção, em Deus, entre “essência” e “energia”. Rejeitando qualquer influência messaliana, mas mantendo a plena realidade da comunhão com o próprio Deus - e não apenas com a “graça criada” - Palamas desenvolve sua doutrina das *energias divinas incriadas*.

O debate termina com o endosso dado a Palamàs, primeiro por toda a comunidade monástica do Monte Athos (o chamado *Tomos Haghioreitikos*) e depois pelo Concílio de Constantinopla, em 1341, e a emigração de Barlaão para a Itália no mesmo ano.

Pode-se dizer com segurança que a verdadeira mensagem do hesicasmo medieval bizantino e o significado essencial do que hoje é geralmente chamado de “palamismo” é plenamente expresso nas *Tríades*. No decorrer de sua vida

posterior, Gregório foi confrontado com grandes dificuldades políticas e deparou-se com a oposição de Akindynos e Gregoras. Ele escreveu profusamente na forma de cartas teológicas ou longos tratados¹⁵. Sua teologia adquiriu maior rigidez polêmica, mas nenhuma dimensão substancialmente nova foi adicionada à visão já encontrada nas *Tríades*. No entanto, não é possível adquirir um entendimento completo de Gregório Palamàs, como pessoa e como sacerdote, sem ler também seus sessenta e um sermões preservados, proferidos quando ele serviu como arcebispo de Tessalônica. Aqui ele aparece não como um polemista, ou um teólogo que joga com conceitos, mas como um pastor acessível, preocupado com o bem-estar espiritual e social de seu simples rebanho. Esse aspecto de sua personalidade é certamente tão revelador de sua experiência autenticamente cristã quanto seus argumentos teológicos contra Barlaão, Akindynos ou Nicéforo Gregoras.

Limitados pelo espaço disponível, mas também preocupados em produzir um volume acessível e manejável dos escritos de Palamàs, apresentamos aqui, em tradução, as passagens das *Tríades* que são mais representativas da força principal do seu pensamento e da sua espiritualidade. Por outro lado, qualquer pessoa familiarizada com o estilo da literatura medieval bizantina concordará que os principais defeitos desta literatura residem na verbosidade e na repetição, o que pode repelir o leitor moderno. Palamàs é menos culpado de tais falhas do que alguns de seus

¹⁵ A edição completa dos escritos teológicos de Palamàs está em processo de conclusão por P. Chrestou (cf. *Palama Syngrammata*, Thessaloniki, vol. 1, 1962; vol. 2, 1966; vol. 3, 1970). Nas referências a seguir, o título desta edição é abreviado como P.S..

contemporâneos porque, como a maioria dos escritores monásticos, ele está menos interessado do que outros com a preservação da fidelidade artificial aos modelos literários da antiguidade. No entanto, repetições - às vezes exigidas pelo próprio caráter polêmico dessa obra volumosa - não faltam nas *Triades*, e julgamos que a omissão delas não seria uma perda real.

A tradução é organizada topicamente em torno dos principais temas, que exigem breves apresentações.

Filosofia e Salvação

Uma das características mais marcantes do cristianismo medieval bizantino é sua preocupação com o papel das antigas categorias filosóficas gregas na formulação da teologia e da espiritualidade cristãs¹⁶. De fato, ao contrário de seus contemporâneos latinos que “descobriram” a filosofia grega - em traduções para o latim do árabe - no século XII, os bizantinos nunca esqueceram Platão ou Aristóteles, que representavam seu próprio passado cultural grego e eram sempre acessíveis a eles no texto original em grego. Ao mesmo tempo, eles sempre reconheceram que esse passado era um passado “pagão”. Assim, a herança da Grécia Antiga ainda poderia ser útil em campos como lógica, física ou

¹⁶ Há abundante publicação recente sobre este tópico por autores adotando pontos de vista diferentes e às vezes contraditórios; veja, por exemplo, I. P. Medvedev, *Vizantiiskiy Gumanizm* 14-15, 20 (Leningrado, 1976); G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz* (Munique, 1977); R. E. Sinkewicz, “The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian” *Mediaeval Studies* XLIV, 1982, 181-242. Para uma apresentação geral objetiva e acessível, veja particularmente D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. The Birkbeck Lectures, 1977* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1979).

medicina (daí a inclusão de Aristóteles no currículo educacional bizantino padrão seguido por Palamàs em sua juventude), mas não na religião. As verdades metafísicas e religiosas poderiam validamente originar-se apenas na revelação cristã. Essa é a razão pela qual Platão e os Neoplatonistas sempre foram vistos com desconfiança nos círculos conservadores - e particularmente monásticos - da Igreja bizantina: de fato, em qualquer forma de pensamento platônico, nenhuma compreensão da realidade era possível sem pressupostos metafísicos - isto é, com efeito, teológicos - estranhos ao cristianismo.

Não é surpreendente, portanto, descobrir que todos os anos, no primeiro Domingo da Quaresma - também conhecido como o “*Domingo da Ortodoxia*” - todas as igrejas ortodoxas bizantinas ressoavam com anátemas formais e repetidos contra “*aqueles que seguem as opiniões tolas das disciplinas helênicas*” e particularmente contra aqueles “*que consideravam as ideias de Platão como verdadeiramente existentes*” ou acreditam (com Aristóteles) na eternidade da matéria¹⁷. Estes anátemas foram publicados pela primeira vez no século XI, por ocasião da condenação do filósofo João Ítalo, mas a sua inclusão no *Synodikon* litúrgico do Domingo da Ortodoxia deu-lhes significado permanente.

Claramente, contudo, os conceitos filosóficos gregos eram inseparáveis de muitos aspectos e formulações da Tradição Patrística, que era o modelo e a autoridade comuns para todos os bizantinos. Os repetidos confrontos entre

¹⁷ J. Gouillard, “*Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire*”, Centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantines. Travaux et mémoires 2 (Paris, 1967), p. 59; também *Triodion* (Athens, ed. Phos, 1958), p. 160.

“humanistas” que tendiam a minimizar as proibições da “sabedoria helênica” e os teólogos predominantemente monásticos que insistiam na incompatibilidade entre “Atenas” e “Jerusalém” (para usar a velha expressão de Tertuliano) não conseguiram resolver a questão de uma forma definitiva.

Da mesma forma, na controvérsia entre Barlaão e Palamàs, os dois lados reconheceram a autoridade da revelação cristã e, por outro lado, admitiram que os antigos filósofos possuíam uma certa habilidade natural para alcançar verdades não só criadas, mas também divinas. O que então os separou e fez o debate parecer essencialmente um debate sobre a relação entre a filosofia antiga e a experiência cristã?

Por um lado, os diferentes contextos e formação intelectual de Palamàs e Barlaão os levaram a atribuir à filosofia grega um grau diferente de autoridade. Os contatos de Barlaão com o pensamento ocidental e seu envolvimento nos meios “humanistas” de Bizâncio levaram-no a um endosso entusiástico de autores aristotélicos e neoplatônicos, como critérios do pensamento cristão. “*Eu não posso conceber que Deus não os iluminou de uma certa maneira, e sinto que eles devem superar a multidão da humanidade*”, escreveu ele¹⁸. Palamàs, pelo contrário, preferiu abordar a antiga tradição filosófica grega como necessitando de um renascimento batismal - uma morte e uma ressurreição - como condição para a sua integração na Tradição da Igreja: este é o significado de sua imagem de serpentes sendo mortas e

¹⁸ *Primeira carta a Palamàs*, ed. G. Schirò, in *Barlaam Calabro epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste* (Palermo, 1954), p. 262.

dissecadas antes de fornecer materiais usados em medicamentos úteis¹⁹.

Contudo, para além desta diferença de preferência e método, descobre-se um conflito mais profundo e sério entre os dois homens. Barlaão lança contra os monges a acusação um tanto superficial de “ignorância”, que aparece logo no início do debate. Ele também afirma que “Deus só é cognoscível através da mediação de suas criaturas”²⁰. Naturalmente, Barlaão pode ser mal representado por Palamàs quando ele é acusado de ensinar que o conhecimento de Deus é possível apenas através de criaturas. O filósofo calabrês acredita também em uma iluminação da mente, que leva a uma visão do Ser divino. Ele está familiarizado com - e admira - os escritos de pseudo-Dionísio e São Máximo, o Confessor, onde uma visão direta de Deus e deificação são vistos como o objetivo da vida cristã. Resta, no entanto, que um certo “conhecimento dos seres” (*gnōsis tōn ontōn*) é, para Barlaão, uma condição para a iluminação, e é esse condicionamento que levou ao seu conflito com os monges e isso é inaceitável para Palamàs. Se “conhecimento”, identificado com a educação secular, é necessário para conhecer a Deus, qual é o significado de Mateus 11:25 (“*Tu ocultaste estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos*”) ou das referências tão frequente em Palamàs²¹, a Romanos 1, ou 1 Coríntios 1-2, sobre a “sabedoria desta era” ser “envergonhada”?

¹⁹ Tr. I, 1, 20, tr. abaixo, p. 28.

²⁰ Tr. I, 1, quest., tr. abaixo, p. 25.

²¹ Veja, por exemplo, Tr. I, 1, 14-15; I, 1, 13; etc.; veja abaixo, p. 27.

Em Palamàs não há depreciação do “conhecimento dos seres” e, portanto, não há obscurantismo. Além disso, sua própria compreensão da iluminação em Cristo implica que a mente, transfigurada pela graça, também se abre para o conhecimento das criaturas. Tampouco existe no Palamismo uma oposição sistemática ao aprendizado secular. Não só o próprio Palamàs demonstra uma clara dívida com seu treinamento na lógica aristotélica, mas também seu discípulo e biógrafo, Philotheos Kokkinos, gosta de embelezar seus escritos com referências a autores da antiguidade. Além disso, o triunfo do Palamismo na Igreja Bizantina, concluído em 1351, não interrompeu o desenvolvimento do humanismo secular, que produziu na véspera da queda de Bizâncio figuras como Gemisthos Pletão e Bessarion²². O debate entre Barlaão e os hesicastas provavelmente pode ser mais bem compreendido à luz de suas diferentes interpretações do que São Máximo o Confessor costumava chamar de “contemplação natural” (*physikē theōria*) ou o novo estado do ser criado em Cristo. Barlaão - e também tradição latina medieval - tende a entender este *habitus* criado como uma condição para e não uma consequência da iluminação pela graça. Palamàs, ao contrário, proclama a grandiosa novidade do Reino de Deus revelado em Cristo e o caráter gratuito dos atos divinos e salvíficos de Deus. Portanto, para ele, a visão de Deus não pode depender do “conhecimento” humano. Naturalmente,

²² Alguns historiadores de arte têm tentado associar a vitória do Palamismo com uma decadência do chamado *Renascimento Paleólogo na arte bizantina*. Contudo, o próprio conceito de “Renascença”, quando aplicado à sociedade bizantina, pode ter apenas um significado muito relativo. Fatores sociais e culturais, ao invés de teológicos, devem ser usados para explicar sua “decadência” (veja J. Meyendorff, “*Spiritual Trends in Byzantium in the late Thirteenth and early Fourteenth Centuries*”, em P. Underwood, *The Kariye Djami 4* (Princeton, N.J., 1975), pp. 93-106; também *Byzantium and the Rise of Russia* (Nova York, Cambridge University Press, 1981), pp. 138-144).

na terminologia patrística grega, e particularmente em São Máximo, “natureza” pressupõe a presença divina no homem, isto é, “graça”. Nenhuma oposição entre “natureza” e “graça” é, portanto, possível²³. Mas a própria salvação começa por um ato divino que fornece conhecimento direto de Deus, que restaura a “natureza” ao seu estado original e também permite uma contemplação verdadeiramente “natural” de Deus através de suas criaturas. Palamàs permanece sempre fundamentalmente fiel ao pensamento de São Máximo que, junto com o pseudo-Dionísio, é o autor patrístico mais citado nas *Tríades*.

Conhecimento além do conhecimento

O debate do filósofo Barlaão com Palamàs sobre o tema da filosofia grega e sua relevância para o pensamento cristão inevitavelmente confrontou a natureza da experiência cristã em si, descrita por Palamàs como “além da natureza”. Barlaão, ao contrário, parece ter se apegado à abordagem aristotélica, definindo todo o conhecimento humano como sendo baseado na percepção pelos sentidos, admitindo também a possibilidade de uma iluminação positiva da mente, transcendendo os sentidos, mas permanecendo dentro da “natureza da mente”. Evidentemente, Barlaão também conhecia a teologia apofática ou “negativa” dos Padres Gregos, e particularmente pseudo-Dionísio, mas ele usou essa teologia principalmente para manter as limitações da mente humana, cujo conhecimento de Deus, de acordo com

²³ Sobre as posições de St. Maximus sobre este ponto, veja particularmente L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965) pp. 327-330.

Barlaão, poderia ser apenas simbólico, ou relativo. De fato, o significado da teologia negativa consiste precisamente em dizer apenas o que Deus não é, mas não o que Ele é²⁴.

Nos textos traduzidos abaixo, na Seção B, Palamàs argumenta que “*Deus não está apenas além do conhecimento, mas também além do desconhecimento*”.

Ambos os protagonistas concordaram claramente sobre o papel central da via negativa, na teologia cristã, como uma expressão da transcendência de Deus. Os escritos dos Padres - e particularmente Dionísio - enfatizavam, como ponto de partida de qualquer discurso cristão sobre Deus, a afirmação de que Deus não é nenhuma das criaturas e que, portanto, a mente criada, que “conhece” apenas criaturas, pode conceber Deus somente pelo método da exclusão. As orações litúrgicas mais frequentemente repetidas, familiares a todos, usavam a mesma abordagem apofática a Deus: “*Tu és Deus inefável, invisível, incompreensível*”, proclamava o prefácio do *cânon eucarístico* da liturgia celebrada em todas as igrejas. De acordo com os Padres, essa transcendência de Deus foi experimentada por Moisés quando ele entrou na nuvem no topo do Monte Sinai e percebeu a presença de Deus na escuridão do desconhecimento.

No entanto, o ponto principal apresentado por Palamàs em suas *Tríades* é precisamente que a escuridão da nuvem ao redor de Deus não é uma escuridão vazia. Embora

²⁴ Cf. minha análise do pensamento de Barlaão em “*Un mauvais théologien de l'unité*”, em *L'Eglise et les églises 2* (Chévetogne, 1955), pp. 47-64 (reimpresso em *Byzantine Hesychasm* (Londres: Variorum, 1974)); para uma avaliação mais positiva de Barlaão, veja G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz* (München, 1977), pp. 124- 157.

elimine todas as percepções dos sentidos, ou da mente, ela, no entanto, coloca o homem diante de uma Presença, revelada a uma mente transfigurada e a um corpo purificado. Assim, *“incognoscibilidade divina não significa agnosticismo, ou recusa em conhecer a Deus”*, mas é um passo preliminar para *“uma mudança de coração e mente permitindo-nos alcançar a contemplação da realidade que se revela a nós enquanto nos eleva a Deus”*²⁵.

Em outras palavras, o verdadeiro conhecimento de Deus implica uma transfiguração do homem pelo Espírito de Deus, e as negações da teologia apofática significam apenas a incapacidade de alcançar Deus sem tal transfiguração pelo Espírito.

Essa abordagem da questão da experiência de Deus implica, em Palamàs, tanto um pressuposto antropológico básico quanto um princípio teológico.

O pressuposto antropológico é que o homem é capaz de transcender sua própria natureza, que, sendo criado de acordo com a imagem de Deus, ele possui “um órgão de visão” que “não é nem os sentidos, nem o intelecto” (p. 35). A ele é admitido a “verdadeira visão” quando “deixa de ver” (p. 38). Veremos a seguir - em conexão com as visões cristológicas de Palamàs - que essa capacidade de transcender a si mesmo é sempre entendida de maneira personalista: a pessoa (ou *hypostasis*), em virtude de sua liberdade (que é a imagem de Deus, de acordo com São Gregório de Nissa), possui uma

²⁵ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (New York, 1976), p. 43. 26. Evagrius Pôntico, *Chapters on Prayer* 119, tr. J. E. Bamberger, Evagrius Pôntico. *The Praktikos* (Spencer, Mass., 1970), p. 75.

abertura, uma capacidade de amar o outro e, portanto, particularmente, de amar a Deus, e conhecê-Lo em amor.

O princípio teológico pressuposto por Palamàs é que Deus, mesmo quando se comunica ao corpo e a mente purificados, permanece transcendente em sua essência. Nisto, Palamàs segue São Gregório de Nissa, que falou da experiência mística em termos de uma experiência da inesgotabilidade divina, e usou o termo tensão (*epektasis*) para descrevê-la: a comunhão com Deus nunca resulta em exaustão ou saturação, mas implica a revelação de que coisas maiores estão sempre por vir. O modelo do *Cântico dos Cânticos* inspira os místicos a descrever a união com Deus como uma ascensão ilimitada “*de glória em glória*”, semelhante a uma forma perfeita de amor erótico, na qual a verdadeira alegria é, ao mesmo tempo, realização e mais expectativa.

Assim, a teologia apofática é muito mais do que um simples dispositivo dialético para determinar a transcendência de Deus em termos da lógica humana. Também descreve um estado, além do processo conceitual, onde Deus se revela positivamente aos “sentidos espirituais”, sem perder nada de sua transcendência, como “luz”, como “fonte de deificação”, permanecendo “mais-que-Deus” e “mais-que-Princípio” (p. 39). Isto é o que leva Palamàs à sua distinção entre a *essência* ultimamente transcendente e incognoscível de Deus, por um lado, e, por outro, as *energias* deificantes e incriadas através das quais o homem entra em comunhão com o Incognoscível.

O corpo transfigurado

Ao longo dos séculos, a espiritualidade cristã tem sido frequentemente influenciada pela terminologia e ideias platônicas, que tendem a descrever o estado caído do homem em termos de uma oposição entre espírito e matéria. Para Orígenes e Evágrio, o objetivo final da oração e da contemplação é que a mente se torne “livre de toda a matéria”²⁶. Essa tendência espiritualista e intelectual na espiritualidade era familiar a Barlaão, que, por outro lado, não tinha gosto pela antropologia mais sacramental e mais bíblica, relacionada com os escritos de pseudo-Macário. Ele era ainda menos capaz de apreciar os métodos espirituais, ou exercícios, que aparecem em textos do final do século XIII (embora sejam certamente de origem mais antiga), e que visam restabelecer a unidade de espírito e corpo, como um organismo psicossomático único, no ato da oração.

Dois desses métodos, muito semelhantes em conteúdo, são formalmente referidos por Palamàs nas *Tríades*²⁷. O primeiro, de um autor desconhecido, é atribuído a São Simeão, o Novo Teólogo²⁸. O segundo é do hesicasta Nicéforo, um italiano que se tornou um monge no Monte Athos durante o reinado de Miguel VIII Paleólogo (1259-1282)²⁹. Como se pode ver no seguinte trecho de Nicéforo, eles descrevem uma disciplina de respiração, visando adquirir

²⁶ Tr. I, 2, 12 e II 2, 2; ed. J. Meyendorff, pp. 99, 320-324.

²⁷ Publicado por I. Hausherr in “*La Méthode d'oraison hésychaste*”, *Orientalia Christiana Periodica* 9, 2 (1927).

²⁸ *Migne*, PG 147, cols. 945-966.

²⁹ Tr. em J. Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, N.Y.; St. Vladimir's Seminary Press, 1974), pp. 59-60.

“vigilância” permanente na oração, e pressupondo que o coração é o centro vital da vida psicossomática.

Tu sabes que inspiramos e expiramos, apenas por causa do nosso coração ... por isso, como já disse, senta-te, recolhe a tua mente, atraindo-a - estou a falar da tua mente - em tuas narinas; esse é o caminho que a respiração toma para alcançar o coração. Leva-a, força-a a descer até o teu coração com o ar que estás a inspirar. Quando estiver lá, verás a alegria que se segue: não terás nada a lamentar. Como um homem que esteve longe de casa por muito tempo não pode conter sua alegria de ver sua esposa e filhos novamente, assim o espírito transborda de alegria e deleites indescritíveis quando se une novamente à alma.

Em seguida, tu precisas saber que enquanto o teu espírito permanecer ali, tu não deves permanecer em silêncio nem parado. Não tendes outra ocupação ou meditação a não ser o clamor: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim!” Em nenhuma circunstância dê a ti mesmo qualquer descanso. Esta prática protege teu espírito de vagar e o torna impenetrável e inacessível às sugestões do inimigo e o eleva todos os dias no amor e desejo por Deus³⁰.

Não sabemos ao certo se Barlaão encontrou hesicastas que aplicaram esta técnica respiratória bastante simples de forma literal, ou se ele testemunhou abusos ingênuos ou

³⁰ Ad Adelphium 4, Migne, PG 26, col. 1077A.

supersticiosos. Em qualquer caso, sua posição contra a prática era clara. Ele chamou os monges de *omphalopsychoi* - “pessoas-cuja-alma-está-no-umbigo” - e protestou contra o princípio de que o corpo pode ou deve participar na “oração pura”.

A reação de Palamàs - como refletido nos textos da Seção C abaixo, que representam as seções mais diretas e autoexplicativas das *Tríades* - é se referir ao corpo humano como o “*templo natural do Espírito Santo que está em nós*”. (1 Cor 6:19). Ele não se preocupa com as várias opiniões fisiológicas sobre a localização da mente no cérebro ou no coração, mas tende a preferir o conceito macariano do coração como o principal “instrumento” do Espírito. Todas as suas referências bíblicas apontam para as ações de Deus sobre e através do lado material e carnal do homem, assim como através da alma, e em oposição ao dualismo platônico entre espírito e matéria. Suas implicações também são sacramentais: o batismo e a comunhão eucarística santificam o homem inteiro. Por que não aceitar e encorajar a participação do corpo na oração? Como vimos em relação ao tratamento da teologia apofática por Palamàs, Deus transcende as criaturas enquanto tais, não o corpo humano ou a mente em particular. Assim, sua revelação de sua presença e de seu Espírito Santificador afeta tanto o lado espiritual quanto o lado físico do homem. Sem esta presença e esta santificação não é possível uma verdadeira comunhão com Deus.

Deificação e a glória incriada de Cristo

Em sua defesa teológica do hesicasmo, Palamàs está particularmente preocupado com um possível mal-entendido: a identificação da experiência cristã com o conhecimento intelectual, ou qualquer forma de visão física, ou mística – mas, natural. Como vimos anteriormente, ele não nega as conquistas relativas da filosofia grega, ou a participação de funções humanas naturais, como o corpo ou o “coração”, na percepção da Presença divina. No entanto, a Presença em si não é o resultado simples de esforços “naturais”, sejam intelectuais ou ascéticos, mas é o dom da comunhão divina pessoal, ou deificação (*theōsis*) que transcende todas as criaturas. É “*incriada*”, porque é o próprio Deus que entrega a Si mesmo. É uma luz “hipostática”, “*vista espiritualmente pelos santos*”, que “*existe não apenas simbolicamente, como as manifestações produzidas por acontecimentos fortuitos*”, mas é “*uma iluminação imaterial e divina, uma graça invisivelmente vista e ignorantemente conhecida. O que é ela, eles não pretendem saber*” (p. 57).

No contexto desta afirmação da real manifestação de Deus às criaturas, Palamàs, seguindo Máximo o Confessor e João de Damasco, refere-se aos relatos e referências do Novo Testamento à Transfiguração de Cristo no monte (Mt 17: 1-9; Mc 9: 2-9; Lc 9: 28-36; 2 Pd 1: 17-21). E uma vez que o monte da Transfiguração é tradicionalmente identificado com o Monte Tabor, todo o debate entre Barlaão e Palamàs é frequentemente referido como a controvérsia sobre a “*luz tabórica*”. E, de fato, na tradição patrística grega, desde Orígenes e São Gregório de Nissa, a visão de Deus é sempre

definida como uma visão luminosa, provavelmente porque o tema central bíblico (e particularmente joanino) de “luz” e “escuridão” também era familiar aos neoplatônicos, e poderia facilmente servir como um modelo teológico conveniente. Entretanto, uma das principais preocupações de Palamàs é fazer uma distinção nítida entre qualquer forma de experiência de luz fora da revelação cristã e a visão real de Deus como Luz que apareceu aos discípulos no monte da Transfiguração e que, em Cristo, tornou-se acessível aos membros do Seu Corpo, a Igreja. De fato, a verdadeira “deificação” (*theōsis*) tornou-se possível quando, de acordo com a expressão de Santo Atanásio, “Deus se fez homem para que o homem pudesse se tornar Deus nele”³¹. Consequentemente, de acordo com Palamàs, uma mudança radical interveio após a encarnação na relação entre Deus e o homem, que deixa todas as outras experiências e descobertas - seja no Antigo Testamento ou entre os gregos - como meras sombras das realidades por vir. Ele escreve:

“A deificação teria pertencido a todas as nações mesmo antes (Cristo) de vir, se ela pertencesse naturalmente à alma racional, tal como hoje pertenceria a todos, independentemente da fé ou da piedade.” (p. 85).

Isso não implica, entretanto, que Palamàs compreenda a deificação em termos agostinianos, implicando uma oposição estrita entre “natureza” e “graça”. Como tem sido demonstrado por muitos historiadores modernos, a antropologia patrística grega é “teocêntrica”.

³¹ *Ad Adelphium* 4, Migne, PG 26, col. 1077A.

Em sua criação, o homem foi dotado de algumas “características divinas”, na medida em que ele é “imagem e semelhança” de Deus. Segundo São Máximo, o Confessor, essas características são “ser” e “eternidade” (que Deus possui por natureza, mas também dá ao homem)³², e, mais cedo, Santo Irineu de Lyon identificou o “espírito” naturalmente pertencente a homem com o Espírito Santo³³. Conseqüentemente, o homem não é totalmente homem a menos que esteja em comunhão com Deus: Ele está “aberto para o alto” e destinado a participar na comunhão de Deus³⁴. Contudo, porque Deus permanece absolutamente transcendente em sua essência, a comunhão do homem com ele não tem limite. Nunca atinge um Fim, o que seria um beco sem saída. Deus é ao mesmo tempo transcendente e inesgotável. A comunhão do homem com ele nunca pode ser “fechada” pela exaustão. Esta é a transcendência que Palamàs defende, e vê como o aspecto mais central, mais positivo e essencial não apenas do hesicismo, como uma tradição da espiritualidade monástica, mas como um elemento básico da fé cristã enquanto tal: em Cristo, o homem entra em comunhão não com “o Deus dos filósofos e dos sábios”, mas com Aquele que - na linguagem humana - só pode ser chamado de “*mais-que-Deus*”.

Hipostaticamente, “pessoalmente”, o Logos - a segunda Pessoa da Trindade - ao assumir a plenitude da humanidade, tornou-se em seu Corpo a fonte ou *locus* da deificação. Ser “deificado” significa “estar nele”, isto é, ser

³² Capítulos sobre Amor 3, 25, *Migne*, PG 90, col. 1024BC.

³³ Cf., por exemplo, *Adv. Haer.* 5, 6, 1.

³⁴ Mais referências e discussão em J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: 2nd ed., 1979), pp. 138-150.

participante do seu Corpo, que é penetrado (em virtude da “comunicação de idiomas” na união hipostática³⁵ com a vida divina, ou “energia”. A comunhão eucarística na humanidade deificada de Cristo, na forma de Pão e Vinho, tem precisamente esse sentido. Aqui está uma passagem frequentemente citada de Palamàs sobre essa questão crucial:

Já que o Filho de Deus, em seu incomparável amor pelo homem, não apenas uniu sua divina Hipóstase com nossa natureza, vestindo-se em um corpo vivo e uma alma dotada de inteligência ... mas também se uniu ... com as próprias hipóstases humanas, ao se ligar com cada um dos fiéis pela comunhão com o seu Corpo Santo, e uma vez que ele se torna um corpo único conosco (cf. Ef 3: 6), e nos faz um templo da Divindade indivisa, pois no próprio corpo de Cristo habita a plenitude da Divindade corporalmente (Cl 2: 9), como não deveria ele iluminar aqueles que comungam dignamente com o raio divino de seu Corpo que está dentro de nós, iluminando suas almas, como ele iluminou os próprios corpos dos discípulos no Monte Tabor? Pois, no dia da Transfiguração, aquele Corpo, fonte da luz da graça, ainda não estava unido aos nossos corpos; iluminava de fora aqueles que, dignamente, se aproximavam dele, e enviava a iluminação para a alma por intermédio dos olhos físicos; mas agora,

³⁵ Para os princípios e terminologia da cristologia pós-calcedoniana, veja J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975), particularmente o capítulo sobre São Máximo, pp. 131-151.

*uma vez que está ligado conosco e existe em nós, ele ilumina a alma de dentro*³⁶.

É precisamente porque Palamas entende a iluminação na estrutura da Cristologia Ortodoxa que ele insiste no caráter incriado da luz divina: esta luz incriada é a própria divindade de Cristo, brilhando através de sua humanidade. Se Cristo é verdadeiramente Deus, esta luz é autenticamente divina. A mesma estrutura cristológica torna inevitável distinguir entre a *essência* transcendente, ou *natureza* de Deus, e suas *energias*. De fato, em Cristo, suas duas naturezas - tão precisamente definidas em Calcedônia como “inseparáveis” e “não confundidas” - permanecem distintas. Portanto, a deificação ou comunhão entre a divindade e a humanidade não implica uma confusão de essências ou naturezas. No entanto, permanece uma verdadeira comunhão entre o Incriado e sua criatura e verdadeira deificação - não por *essência*, mas por *energia*. A humanidade de Cristo, “*enhypostasiada*” pelo Logos, é penetrada com a energia divina, e o corpo de Cristo torna-se a fonte da luz divina e deificação. É “*teúrgica*”, isto é, comunica a vida divina àqueles que estão “em Cristo” e participam nas energias incriadas ativas nela.

Outro aspecto da experiência cristã, particularmente importante na espiritualidade monástica descrita por Palamàs, é o seu caráter escatológico. A referência à 2Pd 1, onde o episódio da Transfiguração de Cristo é interpretado como “*confirmando a palavra profética*”, aparece

³⁶ Tr. I, 3, 38, ed. J. Meyendorff, p. 193; cf. tr. e comentário em *A Study of Gregory Palamas*, pp. 150ff.

repetidamente nas *Tríades*. Situa a espiritualidade hesicasta no contexto da noção bíblica de “profecia”, que no Antigo Testamento implicava uma visão antecipada da era messiânica, realizada em Cristo, e ainda permanece no Novo Testamento uma experiência pelos “santos” da era por vir³⁷. Entretanto, enquanto os profetas do Antigo Testamento percebiam apenas uma antecipação simbólica do Reino, a Igreja do Novo Testamento fundada na comunhão sacramental e “vida em Cristo” oferece uma participação na própria realidade da vida divina. Concedida a todos os batizados, essa participação é pessoal e consciente: acontece no “coração” dos santos.

Essência e Energias de Deus

A distinção em Deus entre “essência” e “energia” - o ponto focal da teologia palamita - não é senão uma forma de dizer que o Deus transcendente permanece transcendente, assim como ele também se comunica com a humanidade.

A distinção, que foi oficialmente endossada pela Igreja Ortodoxa em uma série de concílios no século XIV, tem sido um tópico de debate e controvérsia. Obviamente, é impossível apresentar aqui todos os elementos do debate³⁸. Limito-me a

³⁷ Este tema é particularmente enfatizado no Tomo Hagiorético, ou “Tomo da Montanha Santa”, documento redigido por Palamàs e assinado em 1340 por representantes dos mosteiros do Monte Athos em apoio à sua teologia (texto em *Migne*, PG 150, col. 1225-1236; cf. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, pp. 48-49, 193-196).

³⁸ No início deste século, a distinção foi severamente criticada pelos Assumcionistas franceses S. Guichardan e M. Jugie, principalmente por causa da noção de simplicidade de Deus, tal como definida no pensamento escolástico latino. Para minha própria

algumas observações simples que permitirão ao leitor compreender melhor uma afirmação que aparece repetidamente nas *Tríades*, e é mais especificamente desenvolvida em textos da *Tríade III*, traduzida na Seção F abaixo.

Tendo inicialmente atacado os monges hesicastas devido a afirmação deles de possuir uma experiência real e visão de Deus - que ele próprio tendia a considerar ou como iluminação mística da mente, ou um símbolo, ou uma aberração - Barlaão, o Calabrês, enfrentando censuras orais e escritas, publicou um livro intitulado *Contra os Messalianos*. Ao identificar os monges como messalianos, uma seita carismática condenada, ele os acusava de pretender “*contemplar a essência de Deus com seus olhos físicos*”. Foi, portanto, para Palamàs, inevitável lembrar a teologia apofática dos Padres Gregos, que afirmava a transcendência absoluta da essência divina, inacessível aos próprios anjos.

Entretanto, para Palamàs, essa essência transcendente de Deus seria uma abstração filosófica se não possuísse “poder”, isto é, “*as faculdades de conhecimento, de presciência, de criação*” (p. 93). Em outras palavras, o Deus de Palamàs é um Deus vivo, em última instância indescritível nas categorias da filosofia grega essencialista. Ele mesmo diz muito, referindo-se à revelação do nome divino a Moisés no Monte Sinai: “*Quando Deus estava conversando com Moisés*”, escreve Palamàs, “*Ele não disse: 'Eu sou a essência', mas 'eu sou Aquele*

apresentação da questão, veja *A Study of Gregory Palamas*, pp. 202-227. Para a abundante bibliografia que tem aparecido desde então, ver D. Stiernon, “*Bulletin sur le palamisme*”, *Revue des études byzantines* 30 (1972): 231-337. Mas o debate continua; veja, por exemplo, A. de Halleux, “*Palamisme et Tradition*”, *Irénikon* 4 (1975): 479-493.

que é' (Ex. 3:14). Assim, não é Aquele que é que deriva da essência, mas a essência que deriva dele, pois é ele que contém todo o ser em Si mesmo” (p. 98).

A verdadeira comunhão, união e - quase se pode dizer - a familiaridade com “*Aquele que é*” é, para Palamàs, o próprio conteúdo da experiência cristã, possibilitada porque *Aquele Que É* se tornou homem. É essa familiaridade e comunhão imediata com Deus que estava em jogo, segundo Palamàs, em seu debate com Barlaão. Para Barlaão, Deus era idêntico à sua essência, e não havia possibilidade real do homem estar em comunhão com a essência divina: a “iluminação” concebida como um estado criado era, no entanto, acessível, mas através de uma mediação das hierarquias angélicas. Sobre este ponto, Barlaão estava, sem dúvida, referindo-se aos famosos escritos de pseudo-Dionísio, o Areopagita, que via as relações Deus-homem como uma escala de mediações - as hierarquias “celestes” e “eclesiásticas” - uma versão cristã do sistema do mundo neoplatônico. Palamàs rejeitou essa abordagem com indignação. Naturalmente, ele respeitava os escritos de pseudo-Dionísio, que ele considerava entre os maiores Padres da Igreja, mas ele entendeu as “hierarquias” de Dionísio, como descrevendo as relações entre Deus e homem, como existiam no Antigo Testamento, quando Deus falava apenas “através dos anjos” (Hb 2:2)³⁹. Depois da vinda de Cristo, no entanto, Deus entra em comunhão imediata com a humanidade. “*Ele não se dignou a fazer sua morada no homem*”, pergunta Palamàs, “*para aparecer a ele e falar com ele sem intermediário, de modo que o homem deve ser não apenas*

³⁹ Veja J. Meyendorff, “Notes sur l'influence dionysienne en Orient”, in *Studia patristica. Texte und Untersuchungen* 64 (Berlin, 1957), pp. 547-552.

piedoso, mas santificado e purificado de antemão em alma e corpo mantendo mandamentos divinos, e assim ser transformado em um veículo digno de receber o Espírito todo-poderoso?”

Assim, a comunhão com Deus em Cristo é real e imediata. No entanto, não é uma absorção panteísta no Divino: o homem, estando “em Deus”, ou melhor, “em Cristo”, preserva sua humanidade plena, sua liberdade (é-lhe exigido que “guarde os mandamentos) e participa de um processo que não conhece fim, porque Deus, em sua essência transcendente, está sempre “acima” de qualquer experiência dele. Mas a comunhão do homem não é com a “graça criada” apenas, mas com o próprio Deus. Este é o significado da doutrina das “energias incriadas”, que, como vimos anteriormente nesta Introdução, está enraizada na doutrina cristológica da “união hipostática” como foi formulada no Oriente depois de Calcedônia, particularmente por São Máximo, o Confessor.

A doutrina das energias foi definida com refinamento cada vez maior nos escritos posteriores de Palamàs, particularmente aqueles que ele dirigiu contra Gregório Akindynos em 1342-1347. Mas, para entender essas definições conceituais e frequentemente polêmicas, o frescor inicial de seu debate com Barlaão, como é encontrado nas *Tríades*, deve ser sempre lembrado como o contexto necessário da teologia palamita. A única preocupação de Palamàs era afirmar simultaneamente a transcendência de Deus e sua imanência no dom gratuito da comunhão no Corpo de Cristo. Essa preocupação não pode ser totalmente expressa em termos filosóficos ou conceituais. Ao mantê-la, Palamàs não é

nem um inovador nem um conservador cego, mas, como autêntico porta-voz da tradição patrística grega, ele nunca perdeu o senso da tensão e da polaridade entre o pensamento grego e o evangelho cristão. É este senso que contrasta ele aos seus críticos teológicos, antigos e novos.

