



Júlio Cesar Rocha dos Santos

**O Mistério da Encarnação na Cristologia
de São Gregório de Nissa.**

**Um estudo sobre a filantropia do Logos
no LOGOS KATĒCHĒTIKOS (Oratio Catechetica
Magna) XV**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
graduação em Teologia do Departamento de
Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Cezar Costa

Rio de Janeiro
Dezembro de 2015



Júlio Cesar Rocha dos Santos

O Mistério da Encarnação na Cristologia de São Gregório de Nissa. Um estudo sobre a filantropia do Logos no LOGOS KATÉCHÉTIKOS (Oratio Catechetica Magna) XV

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo Cezar Costa

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Henrique de Gouvêa Coelho

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

PUC/PR

Prof^a. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de dezembro de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador

Júlio Cesar Rocha dos Santos

Graduou-se em Teologia no Instituto Teológico do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro em 1989. Obteve o Mestrado em Teologia e Ciências Patrísticas no Institutum Patristicum Augustinianum (Pontifícia Universidade Lateranense) de Roma em 2009. Participou do III e do IV Simpósios de Teologia da PUC-Rio, em 2011 e 2013 respectivamente. Ministrou conferência no III Seminário Bíblico do Seminário S. José do RJ. Atua na área de pesquisa e aprofundamento dos estudos patrísticos. É atualmente professor de disciplinas teológicas nos Seminários Arquidiocesanos de Niterói e do Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Santos, Júlio Cesar Rocha dos

O Mistério da Encarnação na Cristologia de São Gregório de Nissa: um estudo sobre a filantropía do Logos no LOGOS KATĒCHĒTIKOS (Oratio Catechetica Magna) XV / Júlio Cesar Rocha dos Santos; orientador: Paulo Cezar Costa. – 2015.

222 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Cristologia. 3. Filantropía. 4. Encarnação. 5. Logos. 6. Padres. I. Costa, Paulo Cezar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimento

À graça divina, de que os Padres da Igreja se julgaram sempre devedores.

Aos meus familiares, por sua compreensão.

Ao meu atual Arcebispo de Niterói, D. José Francisco Rezende Dias, por ter permitido dar prosseguimento à elaboração desta tese.

Ao Arcebispo Emérito de Niterói, D. Alano Maria Pena, OP, pelo constante incentivo à continuação dos meus estudos.

A D. Paulo César Costa, pelas sábias orientações e paciência.

Aos meus paroquianos, pela tolerância.

Ao Corpo Docente da PUC-Rio, pelos ensinamentos transmitidos, minha gratidão.

Ao Departamento de Teologia da PUC-Rio, por todas as orientações e apoio para a produção desse estudo, meu muito obrigado.”

Resumo

Santos, Júlio Cesar Rocha dos; Costa, Paulo Cezar. **O Mistério da Encarnação na Cristologia de São Gregório de Nissa: um estudo sobre a *filanthropía* do Logos no LOGOS KATĒCHĒTIKOS (Oratio Catechetica Magna) XV**. Rio de Janeiro, 2015. 222p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese tem por objetivo estudar a *φιλανθρωπία* do Logos divino como motivo fundamental do mistério da Encarnação, na obra ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*) de São Gregório de Nissa, escrita no século IV na Capadócia (atual Turquia). Desenvolvido ao longo de quatro capítulos, o autor do presente estudo se propõe a pesquisar, nos dois primeiros, os pressupostos do tema da *φιλανθρωπία* do Logos. No terceiro, o estudo do tema se concentra sobre a obra focalizada de Gregório de Nissa, e no quarto, sobre algumas de suas outras obras. Nesse último, se faz referência ao vínculo existente entre a *φιλανθρωπία* do Logos, a *οἰκονομία* salvífica e o mistério da Encarnação. Através de uma metodologia típica da Exegese Patrística, o autor da tese busca secundar suas reflexões com vários exemplos de trechos delas extraídos, comentá-los, e mesmo analisar vocábulos ou expressões da língua original em que foram escritos. Todo esse empenho o conduz a confirmar sua hipótese de que Gregório pretendeu tornar acessível o conteúdo desse mistério de fé ao pensamento e à linguagem dos catecúmenos, a cujos instrutores a obra fora escrita. Nesse sentido, a tese demonstra o quanto é atual a maneira como esse Padre da Igreja fez a leitura do tema, de modo a salientar mesmo o aspecto afetivo do mistério da Encarnação. Além disso, igualmente é ressaltada a relação entre *φιλανθρωπία* do Logos e: o carisma da Inspiração, a Revelação *ad intra* do Ser ontológico de Deus, a moral social (mormente no que tange à sensibilidade para com os pobres), a vida batismal dos cristãos, o aspecto terapêutico e estético de sua ação. Por fim, a tese pretende contribuir, na atual Teologia do país, para um maior fomento no estudo do legado deixado pela Patrística.

Palavras-chave

Cristologia; *φιλανθρωπία*; Encarnação; *οἰκονομία*; Logos; Padres; Gregório de Nissa; ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ.

Résumé

Santos, Júlio Cesar Rocha dos; Costa, Paulo Cezar (Conseiller). **Le Mystère de l'Incarnation dans la Christologie de Saint Grégoire de Nysse. Une étude sur la *filanthropía* du Logos sur LOGOS KATĒCHĒTIKOS (*Oratio Catechetica Magna*) XV.** Rio de Janeiro, 2015. 222p. Thèse de Doctorat – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La présente thèse vise à étudier la *φιλανθρωπία* du Logos divin comme motif fondamental du mystère de l'Incarnation dans l'ouvrage ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*) de Saint Grégoire de Nysse, écrit au IV^{ème} siècle en Cappadoce (l'actuelle Turquie). Développé sur quatre chapitres, la présente étude se propose de rechercher, dans les deux premiers, les présupposés de la *φιλανθρωπία* du Logos. Dans le troisième chapitre, l'objet de l'étude se concentre sur l'ouvrage ciblé de Grégoire de Nysse, et enfin, dans le quatrième, sur d'autres de ses ouvrages. Dans ce dernier chapitre on fait référence au rapport entre la *φιλανθρωπία* du Logos, l'*οἰκονομία* salvifique et le mystère de l'Incarnation. Par une méthodologie spécifique actuelle de l'exégèse patristique, l'auteur de la thèse cherche à renforcer ses réflexions à partir de divers exemples tirés d'extraits des oeuvres de l'auteur, en les commentant et en analysant des mots ou des expressions de la langue originelle dans laquelle ils furent écrits. Ce travail le conduit à confirmer son hypothèse que Grégoire prétendait rendre accessible le sujet de ce mystère de la foi à la pensée et au langage des catéchumènes, dont les formateurs sont les destinataires de l'ouvrage. En ce sens, la thèse démontre combien est actuelle la manière dont ce Père de l'Église a compris ce thème, de manière à mettre en évidence, en vue même de le souligner, l'aspect affectif du mystère de l'Incarnation. Par ailleurs, sont mises aussi en évidence les rapports entre *φιλανθρωπία* du Logos et le charisme de l'Inspiration, la Révélation *ad intra* de l'être ontologique de Dieu, la morale sociale (principalement en ce qui concerne la sensibilité aux pauvres), la vie baptismale des chrétiens, l'aspect thérapeutique et esthétique de leur action. Enfin, la thèse se propose de contribuer, dans la Théologie actuelle du pays, à promouvoir davantage l'étude ultérieure de l'héritage laissé par la Patristique.

Mots clefs

Christologie; *φιλανθρωπία*; Incarnation; *οἰκονομία*; Logos; Pères; Grégoire de Nyssa; ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ.

Sumário

1 Introdução	12
2 Os pressupostos para a compreensão da doutrina cristológica da <i>φιλανθρωπία</i> do Logos em S. Gregório de Nissa: as noções gerais de <i>ἔρως</i> , <i>φιλία</i> e <i>ἀγάπη</i>	16
2.1 As noções de <i>ἔρως</i> , <i>φιλία</i> e <i>ἀγάπη</i> na literatura grega antiga, e na literatura bíblica	17
2.1.1 As noções de <i>ἔρως</i> , <i>φιλία</i> e <i>ἀγάπη</i> (e de seus verbos correlatos <i>ἐρᾶν</i> , <i>φιλεῖν</i> e <i>ἀγαπᾶν</i>) na literatura grega antiga	18
2.1.2 Na literatura bíblica da Septuaginta	20
2.1.3 Na literatura bíblica neotestamentária	22
2.2 As noções de <i>ἔρως</i> e <i>φιλία</i> no Platonismo e no Neoplatonismo	25
2.2.1 A Noção de <i>ἔρως</i> na Filosofia Platônica: uma breve análise de <i>O Banquete</i> de Platão	26
2.2.2 A Noção de <i>ἔρως</i> na Filosofia Platônica: o discurso de Sócrates em <i>O Banquete</i> de Platão	31
2.2.3 A Noção de <i>ἔρως</i> na Filosofia Platônica: uma breve análise do <i>Fedro</i> de Platão	32
2.2.4 A Noção de <i>ἔρως</i> no Neoplatonismo de Plotino	33
2.2.5 A Noção de <i>φιλία</i> na Filosofia Platônica: uma breve análise do <i>Lísias</i> de Platão	35
2.2.6 A Noção de <i>φιλία</i> na Filosofia Neoplatônica	37
2.3 A Noção Geral de <i>ἔρως</i> e de <i>ἀγάπη</i> nos Padres	39
2.4 A Noção Geral de <i>φιλία</i> nos Padres	48
2.5 Conclusão do Primeiro Capítulo	53
3 A <i>φιλανθρωπία</i> na Literatura Grega Antiga. Sua noção descendente na Sagrada Escritura, no Judaísmo Helenístico em geral, e em representantes da Escola de Alexandria	57
3.1 A Noção de <i>φιλανθρωπία</i> na Literatura Grega Antiga	59
3.2 A Noção Descendente de <i>φιλανθρωπία</i> na Sagrada Escritura, e no Judaísmo Helenístico (Carta de Aristeia e alguns outros escritos) em geral	62
3.2.1 O texto de Ex 33, 11a	63
3.2.2 Os textos de Sb 1,6; Sb 7,14; Sb 7,22b.23; Sb 7,27	67
3.2.3 O texto de Tt 3,4-5	71
3.2.4 O Judaísmo Helenístico (a Carta de Aristeia, e alguns outros escritos em geral)	75
3.3 A noção da <i>φιλανθρωπία</i> do Logos em S. Clemente de Alexandria, Orígenes e S. Atanásio	76
3.3.1 Em S. Clemente de Alexandria	78
3.3.2 Em Orígenes	87
3.3.3 Em S. Atanásio	95
3.4 Conclusão do Segundo Capítulo	102

4 A doutrina cristológica da φιλιανθρωπία do Logos no ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (<i>Oratio Catechetica Magna</i>) de S. Gregório de Nissa (em especial, do seu capítulo XV)	110
4.1 Biografia de São Gregório de Nissa	114
4.2 Data de Composição do ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (<i>Oratio Catechetica Magna</i>)	119
4.3 Estrutura do ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (<i>Oratio Catechetica Magna</i>)	123
4.4 Comentário ao ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (<i>Oratio Catechetica Magna</i>)	124
4.4.1 Prólogo	125
4.4.2 1ª Parte: Argumentação metafísica sobre Deus Uno e Trino (capítulos I-III)	127
4.4.3 2ª Parte: Argumentação escriturística sobre Deus Uno e Trino (capítulo IV)	131
4.4.4 A οἰκονομία e o Mistério da Encarnação, e a sua relação com a φιλιανθρωπία do Logos na <i>Oratio</i>	132
4.4.5 3ª Parte: A criação do ser humano-o mal-a queda do ser humano (capítulos V-VIII)	134
4.4.6 4ª. Parte: A salvação no Logos Encarnado (capítulos IX-XXXII)	139
4.4.6.1 A φιλιανθρωπία do Logos no capítulo XV da <i>Oratio Catechetica Magna</i> , e de seus correspondentes na 4ª. Parte da obra	144
4.4.6.2 Os restantes capítulos da 4ª. Parte (capítulos XXVII-XXXII)	152
4.4.7 5ª. Parte: Batismo e Eucaristia (capítulos XXXIII-XXXIX)	158
4.4.8 6ª. parte: Moral e Escatologia (capítulo XL)	161
4.5 Conclusão do Terceiro Capítulo	162
5 A doutrina cristológica da φιλιανθρωπία do Logos em algumas outras obras de S. Gregório de Nissa. A relação com o conceito de οἰκονομία e com o mistério da Encarnação	165
5.1 No Contra Eunomium I, II e III	166
5.2 Na Refutatio Confessionis Eunomii	173
5.3 No De Beneficentia	177
5.4 Na Epistula 3	179
5.5 No In Diem Luminum	183
5.6 No In Inscriptiones Psalmorum	185
5.7 No De Beatitudinibus	189
5.8 No Commentarius in Canticum Canticorum	192
5.9 Conclusão do Quarto Capítulo	198
6 Conclusão	203
7 Referências Bibliográficas	210
7.1 Fontes	210
7.2 Traduções	212
7.2.1 Atanásio	212
7.2.2 Clemente de Alexandria	212
7.2.3 Gregório de Nissa	212
7.2.4 Inácio de Antioquia	213
7.2.5 Orígenes	214
7.2.6 Platão	214

7.2.7 Plotino	215
7.2.8 Plutarco	215
7.3 Estudos	215

Abreviaturas

<i>ad Rom</i>	<i>Ad Romanos</i>
<i>an. et res.</i>	<i>De Anima et Resurrectione</i>
<i>apol.</i>	<i>Apologeticus ou Apologia</i>
<i>beatitud.</i>	<i>De Beatitudinibus</i>
<i>benef.</i>	<i>De Beneficentia</i>
<i>c. cels.</i>	<i>Contra Celsum</i>
<i>c. eun.</i>	<i>Contra Eunomium</i>
<i>c. gentes</i>	<i>Oratio contra Gentes</i>
<i>cant.</i>	<i>In Canticum Canticorum</i>
<i>cct pr.</i>	<i>Commentarium in Canticum Canticorum, Prologus</i>
<i>cct.</i>	<i>Commentarium in Canticum Canticorum</i>
<i>cmt.</i>	<i>Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum tomus X</i>
<i>comm. not.</i>	<i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i>
<i>diem lum.</i>	<i>In Diem Luminum</i>
<i>div. nom.</i>	<i>De Divinis Nominibus</i>
<i>eccl.</i>	<i>In Ecclesiasten Homiliae</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistula</i>
<i>ét. nic.</i>	<i>Ética a Nicômaco</i>
<i>hom. Gn.</i>	<i>Homiliae in Genesim</i>
<i>hom. III Ps.</i>	<i>Ex Origenis Commentariis in Psalmos, Homilia III</i>
<i>inc. v.</i>	<i>De Incarnatione Verbi</i>
<i>inscr.</i>	<i>In Inscriptiones Psalmorum</i>
<i>off. min.</i>	<i>De Officiis Ministrorum Libri Tres</i>
<i>or. cat.</i>	<i>Oratio Catechetica Magna</i>
<i>or. cat. pr.</i>	<i>Oratio Catechetica Magna, Prologus</i>
<i>paed.</i>	<i>Paedagogus</i>
<i>praec. ger. reip.</i>	<i>Praecepta gerendae rei publicae</i>
<i>princ.</i>	<i>De Principiis</i>
<i>protr.</i>	<i>Cohortatio ad Gentes (Protréptico)</i>
<i>ref. eun.</i>	<i>Refutatio Confessionis Eunomii</i>
<i>s.</i>	<i>sermo</i>
<i>strom.</i>	<i>Stromata</i>
<i>trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>v. Macr.</i>	<i>De Vita Macrinae</i>
<i>v. Moys.</i>	<i>De Vita Moysis</i>
<i>virg.</i>	<i>De Virginitate</i>

Siglas

AMBR.	Ambrósio de Milão
ARIST.	Aristóteles
ATHAN.	Atanásio
AUG.	Agostinho de Hipona
CL. AL.	Clemente de Alexandria
DH	Denzinger – Hünermann
DION. AR.	Dionísio Areopagita
GNO	Gregorii Nysseni Opera
EUN.	Eunômio de Cízico
GREG. NYS.	Gregório de Nissa
IGN. ANT.	Inácio de Antioquia
ORIG.	Orígenes
PLUT.	Plutarco
PG	Patrologiae Cursus Completus
PL	Patrologiae Cursus Completus
TEOD. ESTUD.	Teodoro o Estudita

1

Introdução

Quando um leitor abre o Catecismo da Igreja Católica, e lê os parágrafos referentes ao terceiro artigo da Profissão de Fé, se depara, no número 457, com a seguinte indagação: “Por que o Verbo se fez carne”? Tal pergunta não é em absoluto nova; antes, é um eco daquela que, séculos antes, teria o destino de se tornar célebre na História do Dogma: *cur Deus homo?*, “por que Deus se fez homem”? Esta pequena frase se trata de um consagrado título de uma obra de Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109), cuja procura de esclarecimento e resposta viria a gerar páginas e páginas de escritos, oriundos da reflexão de tantos autores que, ao longo dos séculos, se sentiram interiormente ou circunstancialmente provocados a lhe dar solução. Ainda há não muito tempo, o assunto voltou a ser motivo de novas produções teológicas.¹

Desse desafio intelectual não se furtaram os Padres da Igreja. Antes, construtores da gênese teológica cristã, deixaram a seus pósteros um sólido alicerce sobre o tema, no qual ainda hoje se encontram as bases para a elucidação desse tão intrigante questionamento. A prova de que a Patrística, já nos primeiros séculos da era cristã, teve de se deparar com essa interrogação, bem como de que sua resposta seja ainda atual, está no fato de que justamente na redação a respeito daquele terceiro artigo do Símbolo da Fé, sobre o qual falei acima, se encontra reproduzida uma parte do capítulo XV da obra denominada, em seu original grego, ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (em latim, *Oratio Catechetica Magna*) de São Gregório de Nissa,² que serviu de elemento central para a presente tese, que agora introduzo. Ora, aquilo que séculos depois é resumido em uma pergunta latina de apenas três palavras, contém uma indagação da razão humana bem mais ampla e

¹ Cito, à guisa de exemplo, o artigo de Christoph Schönborn, publicado na revista *Communio* do ano de 1997, intitulado justamente “Cur Deus homo? (Por que Deus se fez homem?)”. A referência é a seguinte: SCHÖNBORN, C. *Cur Deus Homo?*, pp. 25-35, 1997.

² A partir de agora, por motivo de praticidade, me referirei algumas vezes ao autor apenas como o “Nisseno”, ou simplesmente “Gregório”.

impressionante, cuja perplexidade Gregório sintetiza de maneira impactante no capítulo XIV da mesma obra, ao dizer:

Qual é, portanto, a causa da divindade se ter abaixado a esta máxima humildade, a tal ponto que a fé duvida existir, se, como se diz, Deus – o ilimitado, o incompreensível, a realidade indizível, o que supera toda glória e toda grandeza – se mistura à imundície da natureza humana, de modo que também as suas elevadas atividades são depreciadas pela união com o que é humilde?³

A pergunta expressa exatamente a tensão entre o mistério da fé ensinado pelo Cristianismo, no que diz respeito à Encarnação do Logos divino, isto é, da Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, que se fez homem na plenitude dos tempos; e o universo filosófico e religioso do século IV – quando a obra do Nisseno foi escrita –, avesso a aceitar uma aproximação assim tão radical entre a inefabilidade divina e a pequenez humana. Mas era justamente desse universo que provinham os atraídos à fé cristã na época, o que exigia não somente uma resposta, mas igualmente uma convincente elucidação do assunto da parte dos responsáveis pelo Catecumenato, para quem a *Oratio*⁴ foi escrita. Por isso, é necessário que o estudioso da Cristologia de Gregório, na obra em tela, se atenha a esse contexto: a *Oratio* foi escrita não com o intuito de ser um Tratado teológico (ainda que, pela elevada capacidade especulativa de seu autor, termine por ser um Compêndio dogmático de alto conteúdo), ou um Manual de Apologética (ainda que possa portar nuances de defesa da fé), mas sim para servir à instrução dos instrutores ou catequistas da Iniciação Cristã. Importava, portanto, lhes dar lastro seguro, a fim de que bem instruissem seus discípulos, advindos de ambiente cultural não-cristão, e ainda eivado de heterodoxias no seio do Cristianismo.

É sobre esse pano de fundo que emerge o tema enfocado nesta tese, intitulada de “O Mistério da Encarnação na Cristologia de São Gregório de Nissa. Um estudo sobre a φιλανθρωπία do Logos no ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*) de São Gregório de Nissa”. Esse assunto é explicitamente mencionado no capítulo XV da obra, e por isso pretendo utilizá-lo como texto norteador de todo o trabalho. A obra, composta de quarenta capítulos, foi escrita provavelmente em sua

³ Τίς οὖν αἰτία, φησί, τοῦ πρὸς τὴν ταπεινότητα ταύτην καταβῆναι τὸ θεῖον, ὡς ἀμφίβολον εἶναι τὴν πίστιν, εἰ θεός, τὸ ἀχώρητον καὶ ἀκατανόητον καὶ ἀνεκλάλητον πρᾶγμα, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν ὁξάν καὶ πᾶσαν μεγαλειότητα, τῷ λύθρῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καταμίγνυται, ὡς καὶ τὰς ὑψηλὰς ἐνεργείας αὐτοῦ τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἐπιμιξία συνευτελίζεσθαι.: GREG. NYS., *or. cat.* 14 (GNO III/4, 43).

⁴ A partir de agora, por motivo de praticidade, me referirei algumas vezes à *Oratio Catechetica Magna* apenas pelo termo *Oratio*.

maior parte ainda antes de 381, não rejeitada a hipótese, como se verá no tópico acerca de sua datação, de ter sido concluída em um período posterior. Estruturada de acordo com a sequência do conteúdo de uma catequese, segundo o plano da οἰκονομία salvífica, parte da argumentação em prol da doutrina de Deus Uno e Trino, perpassa a criação dos seres humanos e sua queda, a Encarnação do Logos divino, os seus efeitos aplicados nos Sacramentos do Batismo e da Eucaristia, a vida moral humana acordada com a nova condição de cristão, e suas últimas realidades. Em tudo isso, há um motivo de fundo, mesmo anterior à plena manifestação do Filho de Deus na Nova Aliança: a manifestação do amor divino pelo ser humano, criando-o no princípio dos tempos, e recriando-o depois de sua queda, por causa da φιλανθρωπία divina, plenamente realizada na φιλανθρωπία do Seu Logos. Desse modo, a obra acaba por delinear não apenas uma catequese histórico-salvífica e cristocêntrica, mas fortemente antropológica e mesmo afetiva, tão útil para o momento hodierno.

No que tange à metodologia, pretendo me servir da técnica da atual Exegese Patrística, com o objetivo de atingir o pensamento teológico do autor, para assim lançar luzes em prol da reflexão teológico-sistemática e pastoral da atualidade. De acordo com essa técnica exegética:

1º. se secunda a afirmação de um determinado assunto com a apresentação de um texto do autor ou da obra a que esse tema se refira;

2º. se busca estudar, o quanto for possível, o texto original do autor ou da obra que se considera, de modo a se colher o ensinamento ou doutrina daquele autor ou obra a partir de sua própria fonte.

É óbvio que, em razão disso, um dos principais desafios que sou cômico ter de enfrentar será exatamente aquele quanto à bibliografia das fontes e dos estudos, por ser ainda tímida aqui no Brasil nessa área patrística. Há todavia uma produção nesse sentido que tende a se tornar tão significativa quanto em outros países, cujo conteúdo terá seu valioso papel nessa tese, e que é motivo de alegria para os que estudam os Padres da Igreja.

De qualquer modo, penso em expor meu trabalho, desenvolvendo-o em quatro capítulos, da seguinte forma:

1º. Capítulo: o estabelecimento dos pressupostos do tema da φιλανθρωπία do Logos, através da análise das noções gerais de ἔρως, φιλία e ἀγάπη, tanto no pensamento grego antigo, quanto no bíblico, e igualmente no patrístico. Também

pretendo incluir nesse mesmo capítulo as noções de ἔρως e φιλία naquelas escolas filosóficas que especialmente influenciaram o pensamento do Nisseno, ou seja, o Platonismo e o Neoplatonismo;

2º. Capítulo: a análise da noção em si de φιλανθρωπία na Literatura Grega, bem como da sua noção descendente (isto é, de Deus para com o ser humano) seja na Sagrada Escritura, seja em escritos do Judaísmo Helenístico, seja em alguns Padres que se pode pressupor tenham de algum modo dado ensejo ao pensamento de Gregório nesse tema, ou seja, S. Clemente de Alexandria, Orígenes e S. Atanásio;

3º. Capítulo: o estudo da noção de φιλανθρωπία do Logos na obra de Gregório, o ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (a *Oratio*), com a análise de suas partes, em especial consideração do seu capítulo XV, onde o autor trata explicitamente do tema;

4º. Capítulo: o estudo da noção de φιλανθρωπία do Logos, colhida porém agora a partir de algumas outras obras do autor. Pretendo no desenvolvimento desse capítulo indicar a relação entre o conceito da φιλανθρωπία do Logos, com o da οἰκονομία salvífica e com o mistério da Encarnação.

Para melhor facilitar a composição da Conclusão da tese, buscarei dar a cada um dos quatro capítulos uma particular Conclusão.

A empresa será árdua, mas espero poder, com esse estudo, não apenas dar um contributo na área da Cristologia, quanto na da Patrística, exatamente por desejar ser esse campo tão importante da Teologia ainda mais explorado e conhecido em nossa Nação. E assim, espero que o presente estudo fomente o conhecimento mais acurado dos Padres nas Academias de Teologia de nossa Pátria, de modo que uma correta compreensão de seu pensamento sirva realmente de penhor para um autêntico progresso na elucidação do Dogma, e para uma equilibrada renovação da Igreja.

2

Os pressupostos para a compreensão da doutrina cristológica da φιλιανθρωπία do Logos em S. Gregório de Nissa: as noções gerais de ἔρως, φιλία e ἀγάπη

O propósito deste primeiro capítulo consiste em considerar, enquanto prováveis pressupostos da doutrina cristológica da φιλιανθρωπία do Logos em S. Gregório de Nissa – particularmente exposta no capítulo XV da *Oratio Catechetica Magna* – as noções de ἔρως, φιλία e ἀγάπη, primeiramente no pensamento pré-cristão e bíblico; e depois, as noções de ἔρως e φιλία no Platonismo e no Neoplatonismo, e enfim de modo geral no pensamento dos Padres.⁵

Não se trata de uma novidade o fato de que não somente o Nisseno, ou mesmo os Capadócijs, mas grande parte do pensamento patrístico tenha sofrido influxo, e mesmo se servido do pensamento pré-cristão, para tornar mais claro o dado da fé, rendendo-o plausível intelectualmente aos seus contemporâneos. É fato que Revelação cristã e especulação racional não eram postas em um mesmo plano, devido à absoluta incapacidade desta de, sozinha, alcançar o pleno conhecimento das realidades sobrenaturais. Aliás, tal característica sobeja no pensamento do Nisseno, bem como no dos demais Capadócijs, pelo desenvolvimento de uma teologia de tipo apofática, que mais insiste em um aproximar-se daquilo que está “em torno” ao transcendente, que dele propriamente.⁶ Todavia, para efetivar tal aproximação, o recurso ao pensamento filosófico foi uma realidade, e nisso em muito se deve aos Capadócijs.

De fato, em certa ocasião, ao se referir no *De Vita Moysis* à espoliação que por ordem divina os israelitas haviam causado aos egípcios,⁷ colhe o Nisseno desse fato a razão para a apropriação da cultura filosófica profana posta a serviço da fé, dizendo:

⁵ Como será visto adiante, o grupo semântico ἀγάπη, ἀγαπᾶν é de raro emprego no grego da literatura pré-cristã, fato pelo qual não vem contemplado enquanto provável pressuposto para o tema principal deste trabalho, no tópico relativo às filosofias platônica e neoplatônica.

⁶ Cf. MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*., p. 610.

⁷ Cf. Ex 3,21-22; 11,2; 12,35-36.

Portanto, é mais conveniente o senso mais elevado (da Escritura) do que o senso mais comum, aquele que conduz os que buscam a vida livre por meio da virtude a também se munirem da riqueza da cultura profana, da qual os pagãos se orgulham, no que tange à fé. Que se estude a Ética, a Filosofia Natural, a Geometria e a Astronomia, a Dialética, e todas as demais (ciências) dos de fora da Igreja. Ordena o Guia da virtude que aquele que subtrai tais coisas das riquezas do Egito, as ponha a serviço da utilidade da Escritura, quando da ocasião de serem úteis, quando for necessário ornamentar o Templo da Revelação por meio da riqueza da sabedoria profana. (...) Torna-se pois agora a ver aquilo: muitos trazem à Igreja de Deus, como um dom, a cultura profana, como o grande Basílio, que tendo tirado proveito magnificamente da riqueza do Egito, e tendo-se consagrado a Deus, ornou com essa riqueza a verdadeira tenda da Igreja.⁸

Assim é razoável, com propriedade, se pôr a pergunta se de algum modo tais conceitos pré-cristãos serviram de influxo ou não, e mesmo de instrumento de diálogo do Nisseno com a cultura pagã de seu tempo, para a discussão acerca do mistério da Encarnação do Logos, e do exercício da sua *φιλανθρωπία*.

Passo então agora à consideração desses termos na literatura pré-cristã não bíblica, e na literatura bíblica.

2.1

As noções de ἔρως, φιλία e ἀγάπη na literatura grega antiga, e na literatura bíblica

Seguindo a metodologia de John E. Steinmueller, os três conceitos de ἔρως, φιλία e ἀγάπη, bem como os verbos a eles correlatos (ἐρᾶν, φιλεῖν e ἀγαπᾶν), podem ser considerados enquanto na literatura pré-cristã não bíblica (grega antiga),

⁸ Οὐκοῦν ὁ ὑψηλότερος λόγος τῆς προχείρου διανοίας ἁρμοδιώτερος, ὁ κελεύων τοὺς τὸν ἐλεύθερον βίον μετιόντας δι' ἀρετῆς, καὶ τὸν ἔξωθεν τῆς παιδεύσεως πλοῦτον παρασκευάζεσθαι, ὃ οἱ κατὰ τὴν πίστιν ἀλλόφυλοι καλλωπίζονται. Τὴν τε γὰρ ἠθικὴν καὶ φυσικὴν φιλοσοφίαν, γεωμετρίαν τε καὶ ἀστρονομίαν, καὶ τὴν λογικὴν πραγματείαν, καὶ πάντα ὅσα παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἐκκλησίας σπουδάζεται, κελεύει ὁ τῆς ἀρετῆς καθηγούμενος παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα πλουτούντων ἐν Αἰγύπτῳ λαβόντα λόγῳ χρήσεως ὑποδέξασθαι, ὡς ἐν καιρῷ χρησιμευνόντων, ὅταν δέῃ τὸν θεῖον τοῦ μυστηρίου ναὸν διὰ τοῦ λογικοῦ πλούτου καλλωπισθῆναι... ὃ δὲ καὶ νῦν ἔστιν ἰδεῖν γινόμενον. Πολλοὶ τὴν ἔξω παιδείυσιν τῇ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ καθάπερ τι δῶρον προσάγουσιν, οἷος ἦν ὁ μέγας Βασίλειος, ὁ καλῶς τὸν Αἰγύπτιον πλοῦτον ἐμπορευσάμενος, κατὰ τὸν τῆς νεότητος χρόνον, καὶ ἀναθεὶς τῷ Θεῷ, καὶ τῷ τοιούτῳ πλούτῳ κατακοσμήσας τὴν ἀληθῆ τῆς Ἐκκλησίας σκηνήν : GREG. NYS., v. *Moy.* (PG 44, 360). Gostaria de fazer notar duas coisas a respeito desse texto: 1º.) a referência aqui ao irmão do autor, S. Basílio, e implicitamente a seus estudos na Escola de Atenas; 2º.) a respeito dessa interpretação escriturística do Nisseno – que certamente pareceria forçada aos olhos de um estudioso atual das Escrituras – penso ser importante que se diga que nada tem de anormal à época dos Padres, e especialmente da tradição alexandrina, da qual o autor era herdeiro. Sabe-se na verdade que eles tinham por princípio a unidade de toda a Sagrada Escritura. E era justamente isso que dava legitimidade ao fato de se interpretar um texto do Antigo Testamento à luz da compreensão plena do Novo Testamento. Além disso, o autor é fiel ao princípio da *ωσφέλεια*, “isto é, a exigência que a interpretação do texto sacro possa trazer utilidade, em senso cristão, ao leitor ou ouvinte, aquela utilidade que ele não conseguia vislumbrar em tantas narrativas históricas do Antigo Testamento, se interpretados somente segundo o senso literal”: SIMONETTI, M. *Lettera e/o Allegoria*., p. 147. A tradução é feita pelo doutorando.

na literatura bíblica da Septuaginta, e na literatura bíblica neotestamentária.⁹ Vejamos cada um desses aspectos, nos tópicos que seguem.

2.1.1

As noções de ἔρως, φιλία e ἀγάπη (e de seus verbos correlatos ἐρᾶν, φιλεῖν e ἀγαπᾶν) na literatura grega antiga

No que concerne à literatura grega antiga (ou, por motivos de praticidade, podendo ser chamada aqui neste estudo, apenas pelo termo ‘pagã’), pode-se dizer em resumo que:

a) ἔρως, ἐρᾶν: o verbo ἐρᾶν vem empregado para indicar o amor de desejo e de paixão, e mesmo sexual. É associado à figura de caráter mítico Ἔρως, uma das três divindades primordiais que, no dizer da *Teogonia* de Hesíodo, é o mais belo dos imortais, e exerce domínio sobre o coração e a vontade de deuses e homens.¹⁰ Trata-se mesmo de uma tirania, segundo o dizer de Eurípedes, ou uma força que põe fim a todo raciocínio, segundo Sófocles. Em suma, trata-se da maior das forças existentes entre o céu e a terra;

b) φιλία, φιλεῖν: ao contrário, o verbo φιλεῖν é raramente empregado nessa literatura em sentido de amor sexual. Denota aí sobretudo uma inclinação instigada pelo sentido e pela emoção, ou seja, um amor de afeição, tal qual aquela de um deus pelos habitantes de uma cidade (por exemplo, o afeto de Apolo pelos troianos, como referido na *Odisseia* de Homero), ou dos pais para com seus filhos, etc. Pode significar também os gestos derivados dessa afeição, tal como o ato de se dar um beijo. Ao contrário do amor de ἔρως, o amor de φιλία é algo nobre e voluntário, e que portanto não se identifica com o desejo ardente, apaixonado e mesmo treloucado daquele. Não é subjugado pelo deus como aquele, mas submetido ao controle de quem o possui;

c) ἀγάπη, ἀγαπᾶν: o verbo ἀγαπᾶν, dentro da literatura pagã, se afasta por sua vez tanto do sentido passional do qual estava imbuído o senso de ἐρᾶν, quanto daquele de terna afeição, portado por φιλεῖν. Segundo diz Steinmueller, “o exato significado de ἀγαπᾶν é difícil de captar. Pode significar ‘oferecer boas-vindas, dar boas-vindas, entreter’ uma pessoa (...); ‘estar contente por’ ou ‘com’ uma coisa;

⁹ Cf. STEINMUELLER, J. E. *Ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν in extra-biblical and biblical sources.*, pp. 404-423.

¹⁰ Cf. BRISSON, L. *Eros.*, p. 351.

‘esforçar-se por algo; ser afeiçoado por alguém’ ou ‘algo’”.¹¹ Pode indicar igualmente apreciação, amizade e simpatia entre iguais, ou mesmo preferência por algo ou alguém. Implica escolha livre por um objeto ou pessoa, e às vezes preferência ou predileção por uma divindade. Todavia, ἀγαπᾶν é um verbo que se encontra raramente mencionado no grego pré-bíblico.

Pode-se portanto perceber que, apesar das dificuldades que se apresentam em certas ocasiões quanto ao seu sentido exato, existem algumas notas distintivas entre os três verbos e, por conseguinte, de seus substantivos correlatos, no que tange à literatura pagã. Assim, o amor de ἔρως parece estar sempre associado ao desejo de paixão, de arroubo sentimental (incluído, mas não exclusivamente, o amor carnal), sem os limites impostos pela vontade humana livre regida pela razão. Ao contrário, o amor de φιλία exclui o caráter impulsivo e mesmo involuntário daquele, e porta, ao que parece, como notas características:

1º.) o afeto entre desiguais, ou seja, uma inclinação de teor afetivo de um maior por um menor (pais pelos filhos, deuses por homens, etc);

2º.) a forma nobre com que se expressa, e a liberdade voluntária não submissa ao impulso de ἔρως.

Parece ser este provavelmente o senso, dentro da literatura pré-cristã não bíblica, que mais se aproximaria daquele que diz respeito ao tema da φιλιανθρωπία em S. Gregório de Nissa, conforme vem tratado no presente estudo.

Ao invés, o amor de ἀγάπη nem inclui a impulsividade de ἔρως, e nem exclui o sentimento entre iguais, como parece ocorrer em φιλία. Supõe uma ação que faça experimentar, ou então que produza bem-estar. Nessa literatura, porém, ἀγάπη é termo raro, o que poderia indicar a meu ver:

1) ou o fato de portar a noção de um amor extraordinário, verdadeiramente singular (o que não parece coadunar com os sentidos apresentados acima);

2) ou, por outro lado, noções tão genéricas do amor, que fosse preterido em favor dos outros dois termos, de significados mais específicos.

¹¹ STEINMUELLER, J. E. Op. cit., p. 405.

2.1.2

Na literatura bíblica da Septuaginta

a) ἔρως, ἐρᾶν: tal verbo indica normalmente na Septuaginta o amor sensual. Todavia, em duas ocasiões, adquire um senso religioso: em Pr 4,6, e em Sb 8,2. No primeiro caso, trata-se de uma exortação a que alguém se enamore da Sabedoria: “não a abandones e te sustentará; enamora-te dela, e te guardará”.¹² No segundo, uma declaração de desejo e busca da Sabedoria, desde a juventude do autor: “desde a minha juventude eu busquei atraí-la a mim como minha esposa, e tornei-me um enamorado da sua beleza”.¹³

Quanto ao substantivo ἔρως, aparece igualmente em senso de amor entre um homem e uma mulher, portanto referido ao amor sensual.¹⁴

b) φιλία, φιλεῖν: o verbo φιλεῖν é usado trinta vezes na Septuaginta, sendo dez vezes no sentido de amar. Todavia, na maior parte dessas ocasiões, diz respeito ao amor humano por um objeto inanimado, adquirindo assim sobretudo o senso de “gostar de, ter prazer por, querer”, como no gosto que Isaac nutria pelo prato de caça preparado por Esaú (cf. Gn 27,4.9.14); ou o amor desordenado pelo prazer, pelo vinho e pela comida, que terminam por conduzir à indigência (cf. Pr 21,17). Entretanto, ao se referir ao amor preferencial de Jacó por José, a despeito dos demais filhos, a Septuaginta usa o verbo φιλέω em Gn 37,4, adquirindo aí portanto o senso do amor de um ser humano por outro.¹⁵ Em outra passagem, entretanto, esse mesmo verbo é usado para exprimir o senso ascendente do amor humano pela Sabedoria divina. Isso ocorre no versículo de Pr 8,17, quando se diz: “eu amo aqueles que me amam; aqueles que me procuram me encontrarão”.¹⁶ Note-se neste último texto que, enquanto o amor descendente da Sabedoria de Deus pelos seres humanos que a buscam é expresso pelo verbo ἀγαπάω, ao contrário, o amor ascendente dos seres humanos por ela é denominado por meio do particípio presente

¹² μηδὲ ἐγκαταλίπης αὐτήν καὶ ἀνθέξεται σου ἐρασθεὶ αὐτῆς καὶ τηρήσει σε.

¹³ ἐκ νεότητός μου καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἑμαυτῷ καὶ ἐραστῆς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς.

¹⁴ Por exemplo, a Septuaginta diz em Pr 30,16: “O Xeol, o amor de uma mulher, o Tártaro, a terra não farta de água, a água e o fogo, nunca dizem ‘basta’ ” (ἄδης καὶ ἔρως γυναικὸς καὶ τάρταρος καὶ γῆ οὐκ ἐμπιπλάμενη ὕδατος καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ οὐ μὴ εἴπωσιν ἄρκεϊ).

¹⁵ É muito significativo que, ao falar do trato entre Deus e Moisés, na Tenda da Reunião em Ex 33,11, tal relação venha comparada àquela entre amigos humanos, usando-se aí o substantivo φίλον. Falarei melhor desse texto no capítulo seguinte, por estar diretamente relacionado ao tema tratado.

¹⁶ ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν.

φιλοῦντας. Quanto ao substantivo φιλία, possui normalmente o senso de amor humano ou afeto, bom ou mau, bem como o de amizade. Mas é particularmente em Sb 7,14 que o substantivo é usado em referência ao ser humano que adquire a Sabedoria: esse, atrai a amizade de Deus.¹⁷ Note-se aí o complemento do objeto direto φιλίαν, ou seja, a expressão πρὸς θεόν, que indica um movimento para Deus, de modo que se pode melhor traduzir: “os que a adquirem, atraem (para si) uma amizade voltada para Deus”, em uma clara alusão a um movimento ascendente de φιλία.

c) ἀγάπη, ἀγαπᾶν: o verbo ἀγαπᾶν expressa na Septuaginta diversas formas de amor, mas muito raramente o sentido de amor ilícito, de paixão, erótico.¹⁸ Mas o interessante é que aquela expressão afetiva ou emocional do amor humano, que a literatura pagã normalmente expressava através do verbo φιλεῖν, é transferido aqui pelos tradutores para ἀγαπᾶν. Desse modo, φιλεῖν acaba por ser um verbo pouco usado na Septuaginta para expressar esse tipo de amor, sendo assim preterido em lugar de ἀγαπᾶν.

Mas este mesmo verbo, dentre tantos significados do amor, engloba na Septuaginta um senso religioso mais elevado, tal como o amor do ser humano por Deus, e mesmo o amor de Deus pelo ser humano. A título de exemplo, a respeito do amor do ser humano para com Deus, cito o célebre texto de Dt 6,5, que diz: “amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de toda a tua força”.¹⁹ Quanto ao amor de Deus para com o ser humano, há, dentre outros, o texto de Os 11,1, que diz: “porque Israel era um bebê, eu o chamei; do Egito chamei os seus filhos”.²⁰ Mas é de se notar o fato de que tal amor é dirigido a alguém ou grupo de pessoas, ou mesmo a todo o povo, todavia sempre em relação ao povo de Israel. Não possui ainda a universalidade do amor divino, tal como se revelará no Novo

¹⁷ “Os que a adquirem, atraem a amizade de Deus”. (οἱ κτησάμενοι πρὸς θεὸν ἐστεύλυντο φιλίαν).

¹⁸ Há todavia passagens na Septuaginta em que ἀγαπᾶν adquire esse sentido, tal como na de 1Rs 11,1.2. O texto, referindo-se ao comportamento amoroso do rei Salomão em relação às mulheres, mesmo estrangeiras, das quais o Senhor havia proibido serem tomadas, diz: “E o rei Salomão era amante das mulheres (...) tomou mulheres estrangeiras e (...) a elas se uniu para amar”. (καὶ ὁ βασιλεὺς Σαλωμων ἦ φιλογύναια (...) καὶ ἔλαβεν γυναῖκας ἄλλοτρίας (...) εἰς αὐτοὺς ἐκολλήθη Σαλωμων τοῦ ἀγαπᾶσαι.).

¹⁹ καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεὸν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου.

²⁰ οἷότι νήπιος Ἰσραὴλ καὶ ἐγὼ ἡγάπησα αὐτὸν καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ. É de se notar que a Septuaginta introduz tal versículo com uma causativa, e não com uma temporal. Além disso, a segunda oração relaciona a filiação não diretamente a Deus, mas a Israel, que vem, na primeira oração, personificado e amado na figura de uma criancinha.

Testamento. De qualquer modo, ἀγαπᾶν é normalmente o verbo utilizado pela Septuaginta para expressar o amor de Deus pelos seres humanos, e vice-versa.

Quanto ao substantivo ἀγάπη, entretanto, embora sendo encontrado na Septuaginta com um subjacente senso religioso, não é usado ainda para indicar o amor de Deus pelos seres humanos.²¹

Nota-se portanto que a Septuaginta, no que tange ao senso descendente de amor de Deus pelo ser humano, não usa quase nunca o grupo semântico φιλία, φιλεῖν, preferindo neste caso sobretudo o grupo ἀγάπη, ἀγαπᾶν.

2.1.3

Na literatura bíblica neotestamentária

a) ἔρωζ, ἐρᾶν: tanto o substantivo quanto o verbo não se encontram no Novo Testamento.²²

b) φιλία, φιλεῖν: o termo φιλία aparece apenas em sua forma nominativa em Tg 4, 4, para indicar entretanto a amizade pelo mundo, a qual é inimizada com Deus. Quanto ao verbo φιλεῖν, é usado normalmente para significar o amor como um sentimento espontâneo nascido de uma simpatia natural, ou como uma inclinação instigada pelo sentido e pela emoção. Interessante, entretanto, é o seu uso como um sinônimo de ἀγαπᾶν: por João, em cinco ocasiões, em que o verbo é entendido no senso religioso do amor de Deus (por Cristo, ou pelos discípulos de Cristo), ou de Cristo (por Lázaro seu amigo, ou pelo discípulo amado).²³ Mas também nesse sentido, por Paulo, em 1Cor 16,22, relativo ao amor do ser humano por Cristo. Em outra ocasião, também em Tt 3,15, em que adquire o sentido do amor mútuo entre os fieis.

Todavia, e bastante significativo para o presente estudo, é o uso de φιλεῖν em Jo 21, na conhecida perícopa da tríplice confissão de Pedro. Nesta, enquanto a resposta do Apóstolo, confirmando seu amor pelo Senhor, é proferida sempre com o verbo φιλεῖν, as duas primeiras interpelações de Jesus, ao invés, são construídas com o verbo ἀγαπᾶν; todavia, a terceira é expressa com φιλεῖν. Seria apenas por uma questão de estilo? Ou a mudança portaria um significado maior subreptício?

²¹ Cf. STEINMUELLER, J. E. *Ἐρᾶν φιλεῖν ἀγαπᾶν in extra-biblical and biblical sources.*, p. 413.

²² Cf. Ibid.; diz igualmente V. Warnach: “Muito chamativo é o já introduzido fato citado, que os termos ἔρωζ e ἐρᾶσθαι (=amor apaixonado) no NT falem completamente”: WARNACH, V. *Agape.*, p. 178.

²³ Nas passagens de Jo 5,20; 11,3; 11,36; 16,27; 20,2.

Afirma Steinmueller: “Alguns estudiosos mantêm que ambos os verbos gregos são usados aqui como sinônimos; outros vêem ἀγαπᾶν como o termo genérico para qualquer tipo de amor, e φιλεῖν para a terna afeição”.²⁴ Passados já um certo número de anos, tendem os estudiosos atualmente a aceitar a primeira opinião.²⁵ Se assim é, o mais importante está no fato de se poder constatar aqui o uso de φιλεῖν e ἀγαπᾶν com sentidos indistintos, dentro de um dos escritos canônicos do fim do século I, fato que permite concluir a ocorrência do mesmo emprego aleatório dos grupos semânticos φιλία, φιλεῖν – ἀγάπη, ἀγαπᾶν seja para o senso ascendente, seja para o descendente do amor entre Deus e os seres humanos, nos escritos cristãos dos séculos posteriores.

Além disso, deve-se notar, na literatura neotestamentária, o emprego dos termos derivados desse grupo, tais como φιλαδελφία (“amor fraterno”: Rm 12,10; 1Tm 4,9; Hb 13,1; 1Pd 1,22; 3,8; 2Pd 1, 7), φιλόστεργος (“amor afetuosos”: Rm 12,10), e sobretudo daquele em tela neste trabalho, φιλανθρωπία (“amor pelo ser humano”: Tt 3,4).

c) ἀγάπη, ἀγαπᾶν: o verbo ἀγαπᾶν implica, no Novo Testamento, um amor de admiração, estima e escolha livre. Em um senso mais elevado, também indica o amor do ser humano por seu próximo, por seu inimigo, ou por Deus. Embora abarque todo sentido de amor já existente previamente no Antigo Testamento, tanto o verbo quanto o substantivo portam, no Novo Testamento, um senso mais amplo, mais perfeito e profundo. Interessante dizer porém que, no que tange ao senso descendente do amor de Deus pelo ser humano, tanto o verbo ἀγαπᾶν quanto o substantivo ἀγάπη ainda não aparecem nos Sinóticos, mesmo que a noção da benevolência de Deus pelo ser humano esteja ali por toda parte.

É particularmente a partir dos escritos paulinos que ambos os termos serão usados nesse sentido (sem evidentemente excluir os demais). Deus ama o ser humano, prodigalizando-lhe a sua misericórdia, pretendendo a salvação de todos. E especialmente demonstra esse amor, por meio da manifestação de seu Filho, que se

²⁴ STEINMUELLER, J. E. Op. cit., p. 414.

²⁵ Cito, por exemplo, o que diz Isidoro Mazzarolo a respeito desse assunto: “nestas perguntas e respostas há uma alternância livre do verbo *agapâo* e *philêo*, sem uma explícita distinção de sentido”: MAZZAROLO, I. *Nem Aqui, nem em Jerusalém.*, p. 212, n. 11. Mesmo assim, reafirmo a existência de conclusões diferentes pelos estudiosos a respeito dessa questão particular.

entregou à morte por nós,²⁶ e por meio de Quem adota os seres humanos como filhos. Esse amor de Deus é também derramado em nossos corações por meio do Espírito Santo, a modo de um dom.²⁷ Assim sendo, enquanto os Sinóticos e as Epístolas Católicas consideram o sentido desses termos muito mais dentro do âmbito de um mandamento divino, e dos critérios do juízo de Deus a respeito do *modus vivendi* cristão, Paulo, ao contrário, concentra sua interpretação sobre os mesmos à luz da História da Salvação, e particularmente do mistério da cruz, segundo uma visão portanto ainda mais profunda.

Dentro igualmente de uma interpretação mais elevada que aquela dos Sinóticos vai posta a dos escritos joaneos. De fato, ali os termos são referidos a manifestar o núcleo central da própria essência divina (como, por exemplo, é dito em 1Jo 4,8.16: “Deus é amor”, ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), bem como os movimentos imanente e econômico da Sociedade Trinitária: em prol da compaixão pelos seres humanos, o Unigênito do Eterno Pai desce do alto, mas igualmente retorna à mesma Comunidade-Ágape da Trindade, em virtude da íntima comunhão de amor.²⁸ Tais ações certamente explicariam o uso aqui mais frequente que em Paulo do verbo ἀγαπᾶν, ao invés do substantivo ἀγάπη.²⁹ Em outras palavras: há em João uma íntima associação entre o amor do Pai e do Filho – o Qual, Enviado em missão ao mundo e imolando-Se na cruz, redime suas criaturas, e lhes envia o Paráclito – e o amor pelos seres humanos. Daí a motivação profunda para o estilo de vida e o amor praticado entre estes últimos.

Nota-se portanto que na literatura bíblica neotestamentária de Paulo e João, o grupo semântico ἀγάπη, ἀγαπᾶν se alterna de modo sinônimo com o grupo semântico φιλία, φιλεῖν. E, quando porta o significado de ‘amor descendente de

²⁶ Diz o Apóstolo, por exemplo, em Rm 5,8: “Mas Deus demonstra seu amor (τὴν ἐαυτοῦ ἀγάπην) para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda pecadores”.

²⁷ O texto de Rm 5,5 diz: “Mas a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações por meio do Espírito Santo dado a nós”. (ἡ δὲ ἐλπίς οὐ κατασχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν). A respeito da expressão ἀγάπη τοῦ θεοῦ, que aparece em diversas passagens do Novo Testamento, afirma Viktor Warnach que “o complexo conjunto de significados (...) de Ágape ganha importância (...) em alguns complementos genitivos (ἀγάπη τοῦ θεοῦ), que podem ao mesmo tempo serem compreendidos tanto como genitivo-subjetivo e objetivo, e significar consequentemente tanto o amor que vem de Deus quanto o amor por Deus”: WARNACH, V. *Agape*., p. 177. No trecho de Rm 5,5, tal expressão se refere evidentemente ao amor que vem de Deus.

²⁸ Ibid., p. 179.

²⁹ Cf. STEINMUELLER, J. E. *Ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν in extra-biblical and biblical sources*., p. 419. Veja-se também o que vem dito em WARNACH, V. *Op.cit.*, p. 177, à nota 2.

Deus pelos seres humanos', é amplamente associado ao mistério da Economia de Cristo.

Em síntese: tratando o assunto de maneira ampla, pode-se concluir que a noção descendente do amor divino pelo ser humano adquire toda sua profundidade na Revelação neotestamentária expressa sobretudo nos escritos paulinos e joaneos. Nesses escritos, tal amor não se resume a afetos ou preferências, mas é caracterizado pelo evento econômico histórico-salvífico da Encarnação-Morte-Ressurreição-Ascensão de Cristo. Trata-se, portanto, de um amor por excelência efetivo.

Todavia, ainda que com significado obviamente bem mais restrito que o da Revelação cristã, é considerável o fato do grupo *φιλία, φιλεῖν* serem utilizados dentro da literatura pré-cristã não bíblica para se referir ao amor nobre e voluntário entre desiguais (e portanto de um maior por um menor), em detrimento do raro uso de *ἀγάπη, ἀγαπᾶν* (que aliás nessa literatura não indica tal sentido). Pode-se supor assim, hipoteticamente, que o uso de *φιλία, φιλεῖν* na literatura cristã posterior ao século I inclua um propósito de diálogo do cristianismo com o mundo pagão, o que ainda era necessário no tempo dos Padres Capadócios, em virtude de pessoas e ambientes ainda movidos pelos ideais pagãos, mesmo após os editos de Milão de 313, e o de Teodósio I, em 380.³⁰

Passo agora a considerar os pressupostos da doutrina cristológica da *φιλανθρωπία* em S. Gregório de Nissa, enfocando o estudo das noções de *ἔρως* e *φιλία* no Platonismo e no Neoplatonismo.³¹

2.2

As noções de *ἔρως* e *φιλία* no Platonismo e no Neoplatonismo

O propósito desse tópico consiste em procurar trazer à luz elementos das filosofias platônica e, por conseguinte, neoplatônica, que hipoteticamente possam

³⁰ Um exemplo disso é o opúsculo *Contra Fatum* de S. Gregório de Nissa, que porta a sua discussão com um filósofo pagão em 382, em Constantinopla, no qual o autor afirma a liberdade da vontade humana contra o determinismo da astrologia sobre a vida dos seres humanos. Cf. QUASTEN, J. *Patrologia.*, pp. 264-265.

³¹ Como visto acima, o grupo semântico *ἀγάπη, ἀγαπᾶν* é raro nesse tipo de literatura, e sem particular valor para o presente estudo.

ter servido como pressupostos à doutrina de S. Gregório de Nissa acerca da *φιλανθρωπία* do Logos.³²

Não se trata evidentemente de fazer alusão a todo influxo do Platonismo e do Neoplatonismo sobre o autor. Interessa-me mais especificamente verificar tal influência mormente no que diga respeito ao tema do amor divino, em sua relação com o ser humano. É por isso que me dedico mais apropriadamente às concepções relativas aos temas sobre *ἔρως* e *φιλία*, e de como tais ideias possam de algum modo melhor iluminar o tema central que me proponho a estudar.

2.2.1

A Noção de *ἔρως* na Filosofia Platônica: uma breve análise de O Banquete de Platão

A doutrina platônica a respeito de *ἔρως* é especialmente estudada por Platão no seu Diálogo “O Banquete” (ainda que também, em parte, no “Fedro”).³³ Por isso mesmo, pretendo nesse tópico apresentar os elementos expostos por Platão naquele Diálogo a respeito desse tema, a partir dos discursos proferidos durante a refeição festiva dos amigos de Sócrates, que se reuniram na casa do poeta Agatão, justamente a fim de comemorarem a vitória deste último em uma disputa de oradores antes ocorrida. Eles trazem à tona algumas das concepções a respeito do deus (ou intermediário dos deuses) ao tempo do filósofo, numa espécie de *crescendum* até o último dos oradores, Sócrates, por meio de quem se sintetiza na obra o pensamento platônico sobre *ἔρως*.

Tais discursos, guardados na memória de Aristodemo e de Sócrates, segundo a obra, e relatados tempos depois a Apolodoro, tiveram por propósito elevar um encômio a *ἔρως*, já que, segundo o médico Erixímaco ali presente, “ao Amor

³² Afirmo o Professor Claudio Moreschini que “toda a especulação do Nisseno se serve não só do sistema platônico, mas também de fragmentos, imagens e idéias tirados dos diálogos de Platão, que nos atestam que Gregório o tinha lido com atenção e meditado assiduamente”. E ainda: “Com Plotino (e com Filon) Gregório concorda ao chamar Deus de ‘primeiro bem’ (*A virgindade* 10); e plotiniana é a identificação de Deus com o objeto desejado portodos os seres (*A virgindade* 10-11)”. E também: “Entre as características de Deus, um particular destaque assume na teologia de Gregório o seu ser ‘beleza’, como observa Lilla; Gregório (...) não hesita em pô-la em direta relação com Deus numa passagem da *Virgindade* (cap. 11), que mostra uma clara dependência de uma análoga passagem do *Banquete* platônico (210e-211a)”: MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística.*, p. 599; 612; 613. Penso que no momento é o suficiente para ilustrar o motivo de ter privilegiado essas duas correntes filosóficas no presente tópico.

³³ Cf. REALE, G. *Platão.*, p. 216.

nenhum homem até o dia de hoje teve a coragem de celebrá-lo condignamente”.³⁴ Não se trata aqui de fazer longos comentários sobre o texto; interessante porém é que, dentre as diversificadas concepções a respeito do tema, particularmente uma chama a atenção – aquela do discurso de Aristófanes – na qual o orador diz que ἔρως é o deus mais amigo do homem (φιλανθρωπότατος). Teria tal ideia qualquer relação ou influxo sobre o pensamento, séculos depois, de S. Gregório de Nissa acerca da φιλανθρωπία do Logos? Interessante é portanto colher as diferentes concepções de ἔρως, segundo o que disseram os oradores de “O Banquete”, a saber: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, e por último Sócrates.

Fedro toma por primeiro a palavra. Fala de ἔρως enquanto relação de afeto entre amante e amado, princípio motivador que impele o amante a gestos de tamanha virtude, “a ponto de ficar ele semelhante ao mais generoso de natureza”.³⁵ Ilustra tal afirmação com a tragédia de Eurípedes, em que o amor de Alceste por seu esposo Admeto acaba por aceitar a morte em seu lugar; ou igualmente com a aceitação da morte da parte de Aquiles, para vingar seu amigo Pátroclo, como cantado por Homero na *Ilíada*. Ambos são honrados pelos deuses, em virtude de seu amor generoso e audacioso. Ao invés, Orfeu não alcançara tamanha honra dos deuses, porque, segundo o discurso de Fedro, ele teria se acovardado, ao usar o subterfúgio de querer descer vivo ao Hades para recuperar sua amada Eurídice, ao invés de ter morrido por ela. Fedro chega mesmo a pôr em relevo a atitude heróica de Aquiles já que, segundo o orador, aceitara encurtar seus anos de vida em favor não de quem amava, mas de quem ele era objeto de amor.

Que dizer desse primeiro discurso? Poder-se-ia aqui ver exemplos de amor de benevolência, isto é, aquele tipo de amor, como diz Taylor, que se dispõe a conferir amabilidade ao objeto de benevolência ou a prestar-lhe serviços, e que se pode sentir igualmente seja por aquele que é bom, seja pelo que é mau; revelando-se seja como uma gratidão ativa por um benfeitor, seja como piedade por um desafortunado ou pecador, e em muitas outras condutas?³⁶ Em suma, um amor sem qualquer tipo de retorno? Julgar assim a respeito desse amor do qual discursou Fedro parece-me exagerado. Trata-se ali sempre de um amor afetivo, de relações de sentimentos humanos, onde de qualquer modo existe sempre, ainda que repleta de altruísmo e

³⁴ PLATÃO. *Diálogos*, p. 18.

³⁵ *Ibid.*, p. 19.

³⁶ Cf. TAYLOR, A. E. *Plato*, p. 223.

generosidade, uma – mesmo que mínima – ideia de retribuição (mesmo no exemplo de Aquiles e Pátroclo). Além disso, trata-se aqui de amor entre iguais, e não do ser divino pelo humano, já que ἔρως é ali o deus motivador, propulsor daqueles atos de generosidade, mas não é ele mesmo protagonista e executor deles.

Entra em cena depois o segundo discurso, aquele de Pausânias. Este, raciocinando a partir da relação de ἔρως enquanto coadjuvante das duas deusas Afrodite (a mais velha, filha de Urano, chamada Afrodite Urânia; e a mais jovem, filha de Zeus e Dione, chamada Afrodite Pandêmia)³⁷, acaba por distinguir igualmente a existência de dois tipos de Amores: um Amor Inferior (também denominado “Amor Pandêmio”), que tem por escopo amar mais o corpo que a alma (e este seria o tipo de amor suscitado por Afrodite Pandêmia); e um Amor Superior (também denominado “Amor Urânio”), que é aquele em que se realiza uma reciprocidade de benefícios: o amante que serve “ao amado que lhe aquiesce, em tudo que for justo servir”,³⁸ e o amado que cede ao amor do amante, a fim de que aquele (o amado) progrida no crescimento da virtude, que encontra (ou supõe encontrar) no amante. Trata-se, em suma, de um amor “dirigido não ao jovem ou ao belo mas a (...) uma pessoa cujo caráter promete uma segura amizade longa”.³⁹

Ora, à parte os elementos mitológicos, é significativa a distinção que aqui se faz no sentido de se falar de um amor nobre, em oposição a um outro, tido por vulgar, ignóbil. Todavia, ainda que, no que tange ao Amor Urânio, se fale numa troca de valores éticos – o que ama servindo ao progresso da virtude, o que é amado buscando o progresso na virtude – novamente não se pode ver aqui um Amor de pura benevolência, porque se procura igualmente uma reciprocidade de benefícios, ainda que de bens éticos. É pois um Amor de reciprocidade, segundo as regras do que seja útil ou inútil para os que se amam, ainda que se trate de uma utilidade referente ao fato de se ser virtuoso. Além disso, o deus não é mais uma vez aqui protagonista da ação, mas um seu motivador.

Um novo discurso de elogio a ἔρως é feito agora por boca de Erixímaco. A partir de seus conhecimentos como médico que é, o orador fala do Amor enquanto poder que é capaz de atrair dois elementos, em virtude da utilidade que exista nessa união. Ele possui a capacidade de harmonizar os contrários, de suscitar concórdia.

³⁷ De fato, o adjetivo πάνδημος significa “que pertence a todo o povo, vulgar”.

³⁸ PLATÃO. Op.cit., p. 24.

³⁹ TAYLOR, A. E. Op.cit., p. 214.

”Ερως seria portanto o deus da arte de harmonizar. Continuando a conservar a distinção dos dois Amores, como o fizera Pausânias em seu discurso anterior, Erixímaco diz que o Amor Urânio é o de aquiescência entre um homem virtuoso e um outro menos virtuoso, a fim de que este cresça em virtude. Já o Amor Polímnio (chama assim, e não “Pandêmio”, como o fizera Pausânias antes, associando-o não a Afrodite, mas à Musa da poesia, Polímnia) é o que se utiliza do homem ou do elemento mau, sem que se seja prejudicado por este. É de se notar que, em si, segundo a concepção do médico, esse tipo de amor não seria de todo mau: os excessos e intemperanças do Amor vulgar é que provocariam consequências más. Pode-se pois dizer que, segundo esse orador, há um Amor moderado, quando se sabe usar do Amor vulgar temperadamente. Em suma, percebe-se que Erixímaco deseja exprimir a noção de que o Amor é uma espécie de princípio dinâmico que, utilizando-se daquilo que seja virtuoso nas pessoas ou nos elementos, incita-os à união. Trata-se pois de uma definição que visa a utilidade em prol do que ama e do que é amado, utilidade essa que, mesmo possuindo um escopo ético, não define um puro ato de benevolência.

Talvez ainda mais interessante seja aquilo que esse orador afirma a respeito da amizade entre deuses e homens, causa de felicidade para os seres humanos: segundo Erixímaco, é graças à arte divinatória – a quem cabe a tarefa de discernir qual a honra e o respeito devidos ao Amor moderado – que se pode saber, em consequência, o modo justo de piedade dos homens para com os deuses, a fim de que àqueles toda felicidade se lhes prepare.⁴⁰ Ora, sabe-se que a *pietas* para com os deuses era demonstrada pelo modo estritamente correto de se lhes oferecer os sacrifícios, dos quais tinham necessidade.⁴¹ Uma vez retamente homenageados, receberiam em prêmio uma vida em harmonia, o que significa ausência da fome, da guerra e da peste. Do contrário, adviriam os infortúnios. Pode-se claramente perceber que nisso não há igualmente nenhuma amizade ou amor benevolente propriamente dito, mas simplesmente uma relação de troca de favores.

Terminado o discurso desse último, se inicia no parágrafo 189 a o discurso de Aristófanes, conhecido autor da Arte Dramática e da Comédia gregas. Talvez seja

⁴⁰ Cf. PLATÃO. *Diálogos.*, p. 27.

⁴¹ Isso fica bastante claro nas palavras do próximo orador que, a respeito em certa ocasião da possibilidade do extermínio por Zeus da raça humana, em virtude de sua grande presunção, diz: “Zeus então e os demais deuses (...) não podiam (...) fazer desaparecer-lhes a raça – pois as honras e os templos que lhes vinham dos homens desapareceriam”: Ibid., p. 29.

essa “provavelmente a seção melhor conhecida de todo o Diálogo, e uma das mais bem conhecidas passagens em todo o Platão”.⁴² Através da narração de uma cosmogonia – certamente a paródia de uma cosmogonia órfica presente na comédia ‘As Aves’ do próprio Aristófanes, “onde também ἔρως é a grande força ativa cósmica primitiva” –,⁴³ entremeada com os elementos da Mitologia grega, esse orador fala do Amor como o desejo e a procura da parte do todo que falta ao ser humano, cortado por castigo de Zeus em punição à sua grande presunção em querer escalar até o céu, para investir contra os deuses.⁴⁴

Todavia, como disse no início desse tópico, o mais interessante é o fato de que, durante seu discurso, Aristófanes atribua a ἔρως a qualidade de ser o deus mais amigo do homem. Diz o texto original: “É (Eros) o mais filantropo dos deuses, portador de ajuda contra aqueles (males) dos homens e médico daquelas coisas que, curadas, seriam a maior felicidade ao gênero humano”.⁴⁵

Em que consiste, portanto, essa grande qualidade, própria de ἔρως? Como se caracteriza, segundo Aristófanes, a amizade desse deus pelos homens? Consiste no fato dele ser uma espécie de potência que instiga à saciedade tanto daquele desejo quanto daquela procura da parte do todo que falta ao ser humano, cortado por castigo de Zeus. Trata-se de um impulso de atração por algo que se deseja, e não se possui. Ao invés, encontrar essa outra parte é fruto da sua ação, é fruto da piedade para com esse deus. Dessa forma, deduz-se que ἔρως é, segundo tal concepção, apenas uma força que promove a satisfação de um anseio, de uma complementação natural. É um deus do qual o ser humano se serve, que “nos é de máxima utilidade”,⁴⁶ em modo análogo como, no início de seu discurso, o orador dizia da utilidade dos seres humanos aos deuses.⁴⁷

Passando agora ao discurso do penúltimo orador, percebe-se uma mudança qualitativa do encômio. De fato, Agatão preocupa-se não tanto em elogiar os dons com os quais o ser humano vem beneficiado pelo deus, mas sim em louvar a sua natureza propriamente dita. Assim, define o Amor como: o mais feliz dos deuses,

⁴² TAYLOR, A. E. *Plato.*, p. 219.

⁴³ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁴ Cf. PLATÃO. *Diálogos.*, p. 29.

⁴⁵ “Ἔστι γὰρ θεῶν φιλιανθρωπότατος, ἐπικουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρός τούτων ὧν ἰαθέντων μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένει εἴη. PLATON. *Oeuvres Complètes.* 1951, 189 c.

⁴⁶ PLATÃO. *Diálogos.*, p. 32.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 29.

por ser o mais belo dentre eles; e o mais belo, por ser o mais jovem; e o mais jovem, porque ἔρως foge da velhice; promotor não de violência, mas de amizade e paz entre os deuses; delicado, termina por se afastar de quem é rude; um deus que não se conforma com o que é disforme; justo (nem comete nem sofre injustiça), temperante (porque domina prazeres e desejos) e corajoso; poeta, que torna os outros poetas.

Como se vê, tal conceito de ἔρως, rico de notas positivas, é na verdade o esforço de personificação e sublimação de uma série de projeções a partir dos próprios sentimentos e experiências do ser humano. Agatão, a meu juízo, idealiza suas próprias reflexões filosóficas a respeito da experiência do amor entre os seres humanos, supondo ver nelas as características essenciais da natureza do deus. Difícil se coadunar tal noção com o Deus-Amor da fé cristã, ou seja, com a sua φιλανθρωπία, que não rejeita vir ao encontro da deformidade humana e sofrer a injustiça, a fim de promovê-la. No dizer de S. Gregório de Nissa, nada – nem mesmo as grandes obras, tais como a extensão dos céus ou o brilho das estrelas – revela tanto “o poder divino supereminente, quanto o faz a sua condescendência que o leva a se abaixar até à fraqueza de nossa natureza”.⁴⁸

Todavia, como dito acima, é com o discurso de Sócrates que se revela o pensamento a respeito de ἔρως em Platão. Por esse motivo, julguei melhor dedicar ao último dos discursos de *O Banquete* um tópico especial, que passo agora a desenvolver.

2.2.2

A Noção de ἔρως na Filosofia Platônica: o discurso de Sócrates em O Banquete de Platão

Através do discurso de Sócrates, o último de *O Banquete*, Platão⁴⁹ expõe aquela que pode ser chamada de “doutrina mística da ascensão contemplativa da alma”,⁵⁰ ou em outras palavras, do amor ascendente que porta a alma humana à contemplação do Belo. Segundo o texto, fora revelado a Sócrates, por meio da

⁴⁸ GREG. NYS., *o. cat.* 24 (GNO III/4, 61).

⁴⁹ A respeito do papel de Sócrates nos Diálogos de Platão, afirmam Giovanni Reale e Dario Antiseri: “Portanto, o escrito filosófico para Platão será ‘diálogo’, e aqui Sócrates será sobretudo o protagonista (constituindo a mais conspícua máscara de Platão) (...) Portanto, o Sócrates dos diálogos é em realidade Platão”: REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia.*, p. 136.

⁵⁰ Cf. TAYLOR, A. E. *Plato.*, p. 224.

profetisa Diotima de Mantinea, que ἔρως não é na verdade um deus, mas um δαίμων, isto é, um intermediário entre os deuses e os homens, um espírito nem mortal nem divino, condutor das preces humanas aos deuses e, vice-versa, das dádivas, ordens e revelações divinas aos seres humanos. Mais que isso, Diotima revela a natureza de ἔρως, cujos genitores – Recurso (πόρος) e Pobreza (πενία) – explicam sua eterna condição de insuficiência e insatisfação. Por ansiar o que é belo (e, por conseguinte, o que é bom),⁵¹ não é nem belo nem perfeito; mas também nem feio nem mau (justamente por seu caráter intermediário), mas na verdade um impulso mediador que conduz aquele que ama a ascensões rumo à ciência do belo, à imortalidade, ao Absoluto e à felicidade, através de “muitos caminhos que conduzem a vários degraus de bem (...) até alcançar a visão suprema, a visão do que é absolutamente belo”.⁵² Sobre isso, são muito significativos os parágrafos 210e até 211e, os quais como que resumem esse processo de ascensão ao Belo por excelência, suscitado por ἔρως.⁵³ Não é nem o possuidor por excelência da Sabedoria (somente pertencente à divindade) nem é totalmente dela desprovido. Mas é um desejoso da Sabedoria, e por isso mesmo, é filósofo por natureza.

Em síntese, o ἔρως platônico “é nostalgia do Absoluto, transcendente tensão ao meta-empírico, força que nos impulsiona a retornar ao originário nosso ser-junto-aos-deuses”.⁵⁴

2.2.3

A Noção de ἔρως na Filosofia Platônica: uma breve análise do *Fedro* de Platão

Novamente aqui, ἔρως é identificado como o responsável mediador entre o mundo dos deuses e o dos homens. O fundamento mítico-filosófico consiste no fato de ser ele o propiciador da reminiscência da ideia do Belo na alma, restaurando

⁵¹ Cf. PLATÃO. *Diálogos*, p. 39.

⁵² REALE, G. – *Platão*, p. 219.

⁵³ A mesma ideia da ascensão humana rumo à Beleza Inteligível reaparece, por exemplo, no capítulo 11 do tratado *De Virginitate* de S. Gregório de Nissa. Todavia, ali, é o Espírito Santo quem eleva aqueles que, purificados dos apegos aos vícios, atingem a contemplação da Beleza e da Luz verdadeira de Cristo, tornando-se eles mesmos reflexos desta Luz. Mais interessante ainda, porém, é o que continua a dizer o autor no mesmo capítulo: “mas se a ‘verdadeira luz’, aquela mesma que ‘brilha nas trevas’, desce até nós, também nós seremos luz” (εἴτε “τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν”, “τὸ καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ” λάμπόν καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίη καὶ ἡμεῖς φῶς ἐσόμεθα): GREG. NYS., *virg.* 11, 4 (GNO VIII/1, 295). Distancia-se assim radicalmente, desse modo, da concepção ascendente de Platão.

⁵⁴ REALE, G.; ANTISERI, D. Op.cit., p. 151.

nessa as asas anteriormente perdidas, quando precipitada sobre o mundo visível. Ele é o desejo que inflama a alma a retornar de onde desceu, depois de amar no belo sensível o reflexo do Belo ideal.

Segundo a doutrina mítica da reminiscência ou da anamnese (essa, exposta no *Ménon*), e a partir de doutrinas órfico-pitagóricas, a alma – que é imortal – guarda dentro de si o conhecimento contemplado de toda a realidade no mundo do além, antes de haver caído na terra. Assim, desde o momento em que, usando-se do processo maiêutico, venha provocada, termina se recordando do conhecimento que já possuía dentro de si.

Unindo essa doutrina às suas reflexões acerca do Bem e do Belo no *Fedro*, o autor esclarece o papel fundamental de ἔρως para a nova ascensão da alma.

2.2.4

A Noção de ἔρως no Neoplatonismo de Plotino

Com a morte de Platão, em 347aC, e especialmente com a conquista de Atenas por Silas em 86aC, a Academia cai em franca decadência, até que renasça timidamente na segunda metade do século I em Alexandria. Mas será posteriormente, no século III, que o Platonismo ressurgirá com vigor através da escola de Amônio Sacca, e especialmente de seu discípulo Plotino, o qual, através de seus alunos mais próximos, em um movimento filosófico hoje denominado Neoplatonismo, propiciou a transmissão das obras não apenas de Platão, mas também de Aristóteles, para a Idade Média. Ao pensamento neoplatônico deve igualmente a História da Filosofia Cristã, e particularmente o próprio S. Gregório de Nissa.⁵⁵

Plotino legou à Filosofia, a partir de 254aC, tratados contendo seu pensamento, que foram reunidos e ordenados em número de cinquenta e quatro por seu aluno Porfírio, trinta anos após a morte de seu mestre, ocorrida na Campânia em 270dC.⁵⁶ Esses tratados vieram distribuídos por Porfírio em seis grupos de nove, dando assim origem à conhecida obra denominada *Enéades*.

Desse movimento filosófico, extrai-se um conceito de ἔρως que, embora não totalmente diverso de sua base platônica, adquire entretanto um caráter menos

⁵⁵ Cf. ERLER, M.; GRAESER, A. (orgs.). *Filósofos da Antigüidade*, p. 215.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 216; 217.

mítico e mais especulativo, e que diz respeito à relação entre dois mundos: o mundo inteligível, e o mundo sensível. Evidentemente, não se trata aqui de se alongar na exposição do Neoplatonismo, mas sim de compreender a função de ἔρως como princípio de contemplação, ainda que indireto, do Uno.

De fato, o Uno é considerado o princípio supremo – ainda que não imediato – de todas as coisas; está acima de todo ser e de toda a inteligência, é o Absoluto que se basta a si mesmo, é o Bem por excelência.⁵⁷ Sendo a causa de todas as coisas, dele procede tudo por meio de emanção (inclusive a segunda e a terceira hipóstases do mundo inteligível, que são a Inteligência e a Alma do Mundo). Tal emanção, à guisa de uma irradiação, consiste numa gradual perda de potência do Uno à multiplicidade, do Ser Absoluto ao não-ser, à matéria. Mas esclareça-se que não é o Uno que se despotencializa: isso ocorre por força do progressivo afastamento do Uno em virtude da necessária emanção e da geração dos seres até à completa escuridão. Da mesma forma, ao se irradiar, o Uno está exercendo uma atividade que lhe é própria e necessária, pois não pode deixar de se emanar, justamente porque “a emanção do Uno é uma necessidade racional, que tudo governa *ab aeterno*”.⁵⁸ E é justamente por meio dessa emanção que o Uno faz irradiar de si duas Hipóstases do mundo inteligível: a Inteligência e, inferior a essa, a Alma do Mundo. Falando *grossa modo*, a Inteligência é o mundo das realidades eternas ou das ideias, como diria Platão, e da Beleza em si; enquanto a Alma do Mundo – emanção imediata da Inteligência (como este o era do Uno) – é uma espécie de espelho, onde se refletem as ideias contidas na Inteligência, e a partir da qual elas são impressas na matéria. Exerce portanto uma função intermediária: por um lado, contempla eternamente a Inteligência; e por outro, materializa o reflexo das ideias eternas que tem em si. Ora, é justamente ao exercer a primeira atividade de contemplação da Inteligência que, enamorando-se dele, a Alma gera ἔρως. Este é aqui, portanto, não fruto da posse e da carência da Beleza – como o é em Platão – mas sim fruto de um

⁵⁷ Como afirmam Giovanni Reale e Dario Antiseri, “já Platão apresenta a concepção do Uno-Bem como ‘acima do ser’, e implicitamente acima da inteligência (e portanto também da vida). Mas a motivação radical e última desse ‘ser acima’ se acha em Plotino, e consiste de fato na ‘infinitude’ do Uno”: REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia*., p. 358.

⁵⁸ SCIACCA, M. F. *História da Filosofia*., p. 148.

anseio de contemplação da segunda Hipóstase, do Mundo das Ideias, do Belo.⁵⁹

”Ερως é em Plotino, portanto, uma das vias de retorno ao Uno-Absoluto.

2.2.5

A Noção de φιλία na Filosofia Platônica: uma breve análise do *Lísis* de Platão

Trata-se de um dos Diálogos da juventude de Platão, no qual o seu pensamento “ainda se move dentro do âmbito de sua herança socrática”.⁶⁰ É particularmente tema dessa obra aquele a respeito da φιλία, isto é, da amizade. Não pretendo nesse tópico uma longa explanação sobre tal Diálogo, mas sim aquilo que de alguma maneira tenha relação com o tema dessa tese.

Num primeiro momento, é importante que se distingam os conceitos de ἔρως e de φιλία, os quais, ainda que considerados de maneira global neste autor, possuem na verdade, como vimos acima (tópico 2.1), peculiar distinção dentro da filosofia grega, do momento em que ἔρως contém um aspecto sobretudo de desejo e paixão, a chamada “divina loucura”; enquanto φιλία, ao contrário, pende sobretudo ao amor racional, de ponderado equilíbrio.⁶¹ Mesmo assim, penso que Platão não deixe de exprimir essa distinção, do momento em que tais ideias são tratadas em obras diferentes: enquanto o tema do amor vem exposto em *O Banquete* e no *Fedro*, como vimos acima, o tema da amizade se desenvolve especialmente no *Lísis*.

É interessante perceber que Platão reflete sobre a amizade em *Lísis* segundo uma dupla direção: uma que se pode chamar horizontal – isto é, aquela que se estabelece dentro da realidade imanente, atual, presente – e outra que se pode chamar vertical – ou mais propriamente transcendente, metafísica. E é certamente esse segundo sentido aquele que mais interessa a este trabalho, porque justamente se procura entender até que ponto o influxo filosófico platônico possa existir no que tange ao conceito nisseno de φιλιανθρωπία do Logos. Todavia, ainda que existam esses dois sentidos distintos, percebe-se que é justamente a partir da ideia de amizade horizontal que o autor deduz, rejeitando a ideia de uma progressão *ad*

⁵⁹ É de se notar que, neste aspecto, Plotino diverge um pouco de Platão, enquanto este identificava o Bem Supremo com o Belo. Plotino, ao invés, associa a Beleza em si não ao Uno-Absoluto, mas à Hipóstase imediatamente dele emanada, e a ele inferior, que é a Inteligência. Cf.: REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia*., pp. 360; 361.

⁶⁰ VLASTOS, G. *Platonic Studies*., p. 6.

⁶¹ Veja-se o que se diz a respeito em: REALE, G. *Platão*., p. 216.

infinitum, a existência de um modelo ideal de amizade, a partir do qual todas as demais amizades se regem. A reflexão parte disso: a amizade é um tipo de relacionamento de amor, em que um elemento X busca algum tipo de benefício do elemento Y, que lhe seja útil (ὠφέλεις) e de proveito (χρήσιμος). Mas aqui, “útil e de proveito” possuem um senso mais moral e espiritual, de modo que a amizade de X por Y tenha por motivo o fato de que Y sirva de benefício para um terceiro (Z), ou para um grupo de elementos, ainda que incluindo aquele primeiro elemento X.⁶² Aqui não se fala nem de um amor sem nenhum interesse (i.e, que não implicasse qualquer tipo de egoísmo), mas também não se afirma uma amizade exclusivamente de interesse. Tratar-se-ia de um interesse, sem que necessariamente se possa definir egoísta. De fato, em *Lísis* 213 E e seguintes, Sócrates deixa claro que se alguém ama um outro, o faz porque busca nesse outro um benefício. Em síntese, no *Lísis*, o amigo busca no seu outro amigo o “bem do qual é carente”,⁶³ numa concepção claramente de fundo ético. Até aqui, se está desenvolvendo a reflexão concernente à φιλία em senso horizontal.

Mas é justamente a partir do parágrafo 215 de *Lísis* que se expõe um raciocínio de φιλία em senso ascendente. Se amar é, segundo o autor, estar em busca de alguma coisa no amado, essa “alguma coisa” é igualmente buscada em vista de outra além. O exemplo apresentado é o de alguém que, ao buscar o médico, busca nele a saúde. Mas, ao buscar a saúde, a procura não por si mesma, mas por algo além. Assim raciocinando de forma progressiva, e a fim de não se ir *ad infinitum*, Platão, pela boca de Sócrates, fala que todo o que ama busca um Primeiro Amado ou Desejado, um πρῶτον φίλον ou Primeiro Amigo, em virtude do qual dizemos amar tudo o mais que amamos (cf. *Lísis* 219C-D).⁶⁴ Esse Amigo Protótipo, que “não é senão o Bem primeiro e absoluto”,⁶⁵ é *terminus ad quem* e referência de toda amizade humana.

Note-se que se estabelece aqui uma noção ascendente de amizade, mas sem qualquer alusão a uma inclinação do Bem primeiro e absoluto para com o ser humano. Se é Agente, o é simplesmente enquanto Apetecível por excelência, instigando e atraindo os seres humanos a Si.

⁶² VLASTOS, G. Op.cit., p. 7.

⁶³ REALE, G. Op.cit., p. 216.

⁶⁴ Cf. PLATON. *Oeuvres Complètes.*, 1950, p. 344.

⁶⁵ REALE, G. *Platão.*, p. 217.

2.2.6

A Noção de φιλία na Filosofia Neoplatônica

Novamente são as *Enéades* de Plotino que permitem colher o senso de φιλία tal como era compreendido pelos neoplatônicos. Existem também aqui, como no pensamento platônico, dois direcionamentos diversos a respeito do tema: um, de caráter horizontal, que diz respeito à amizade entre os seres humanos; e outro, de caráter vertical, que diz respeito à relação do homem sábio com o Uno-Bem que, como foi visto acima (ao se falar da noção de ἔρως no Neoplatonismo), é considerado o princípio supremo de todas as coisas. Todavia, ambos os sentidos se interrelacionam, já que a amizade entre os seres humanos encontra seu fundamento e raiz naquela de cunho vertical.

No que tange ao primeiro caso, pode-se resumir a ideia de “amizade” como uma espécie de comunicação da sabedoria que um homem possui àquele que com ele estabelece esse tipo de relação. Ou melhor: a relação de autêntica amizade se estabelece, porque o homem sábio é também aquele que se predispõe a compartilhar com um outro a sabedoria, disposto como é a conduzir este outro pelas vias da sabedoria.

É bem verdade que Plotino define o sábio como um autossuficiente, um autárquico, que de nada necessita. Todavia, não se trata de um puro egocentrismo, mas da consequência natural da vida sábia, da vida do ser humano virtuoso (o denominado σπουδαῖος), já que a ideia é de que, fugindo de todo elemento sensível, e unido ao Uno-Bem através da parte superior de sua alma, o sábio se torna capaz de viver independentemente do mundo sensível, “ao ponto da existência mesma do mundo passar a ser indiferente para ele”.⁶⁶ Para tanto, é exortado a se purificar do corpóreo, e a se predispor à contemplação, à visão interior das formas inteligíveis. Em uma palavra, o homem sábio plotiniano procede da multiplicidade à unicidade, do sensível (que é apenas uma imagem, ainda que bela, da verdadeira realidade) ao inteligível, adquirindo sua liberdade. Isso é possível, em virtude da harmonia intrínseca entre todos os seres do Universo que, segundo Plotino, é composto ao mesmo tempo de diversos organismos, mas é ele mesmo um Todo único orgânico, cujas partes se relacionam com essa unidade por meio da sintonia ou συμπάθεια:

⁶⁶ CALVO, J. M. Z. *A amizade do sábio em Plotino.*, p. 13.

esta, consiste em “uma influência mútua das partes com respeito a outras e ao todo, preservando no nível material o que concerne ao individual, além da totalidade”.⁶⁷

Por isso, apesar de já ter alcançado um grau elevado de união com o Uno-Bem, o “homem sábio e de bem trata de mostrar ao outro a preeminência da vida na inteligência, e com este propósito se converte no melhor dos amigos”.⁶⁸ Comunica-lhe sim benevolmente a sabedoria, que não é sua no entanto, mas que possui, por motivo de ter conseguido ascender ao Absoluto. Nisso consiste, pois, a *φιλία* em seu caráter horizontal, segundo o Neoplatonismo.

Mas, como disse acima, tal relação de amizade só se torna possível pelo prévio estabelecimento de uma amizade vertical entre o sábio e o Uno-Bem. Este, buscando a sua verdadeira felicidade na contemplação do mundo inteligível, volta-se para si mesmo, para a parte superior de sua alma, a racional, “fugindo”, ou seja, desprezando tudo o que pertence ao sensível, para enfim atingir o princípio absoluto de tudo. Nessa íntima união se estabelece a *φιλία* superior.

Nota-se portanto que em nenhum momento se aponta para a ideia de amizade descendente, de modo a que o Uno-Bem se inclinasse em direção ao ser humano. É verdade que acima falei a respeito da sua atividade de emanção, sem o qual nada do que existe poderia de fato existir. Todavia, note-se que se trata de um processo involuntário, justamente porque intrínseco e necessário ao seu ser Absoluto. Enquanto, da parte do homem sábio plotiniano, a sua ascendência rumo ao Uno-Bem compreende um seu esforço que se pode chamar racional-ascético, no qual abdica do sensível, em fuga à parte superior de sua alma, rumo à unidade;⁶⁹ do contrário, não se dá o mesmo. Antes, a perene emanção do Uno-Bem não lhe implica qualquer perda, qualquer rebaixamento, qualquer inclinação para os seres dele emanados, permanecendo impávido em sua realidade superior.

Passo agora a analisar esse mesmo argumento nos Padres, e especialmente em S. Gregório de Nissa.

⁶⁷ Ibid., p. 11.

⁶⁸ Ibid., p. 14.

⁶⁹ “Essa unificação com o Uno é denominada por Plotino (...) ‘êxtase’. (...) No êxtase a alma se vê entrelaçada e plena do Uno.”: REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia.*, p. 363.

2.3

A Noção Geral de ἔρως e de ἀγάπη nos Padres

Devo explicar, antes de mais nada, o motivo pelo qual agrupei os dois termos ἔρως e ἀγάπη em um mesmo tópico: advém do fato de que em importantes nomes da literatura patrística, ambos os termos têm um significado ambíguo, e dependem, em cada caso, do modo como são empregados, e a que tipo de objeto amado se referam. Assim, se é bem verdade que, fieis à Sagrada Escritura, e particularmente aos escritos joaneos, atribuem ao amor divino, sobrenatural e descendente o termo ἀγάπη; por outro, não têm escrúpulos de chamá-lo igualmente ἔρως, como veremos mais abaixo.

Por outro lado, a noção de ἔρως diverge significativamente entre os Padres e o pensamento filosófico, incluindo o platônico e neoplatônico. Enquanto na Filosofia Antiga, ἔρως possui um caráter sobretudo ascendente, pelo fato de ser compreendido como desejo, anseio e contemplação do Absoluto, nos Padres o termo é aplicado igualmente com significado descendente, ou seja, referido ao amor divino pelos seres humanos.

Um dos textos mais significativos de tudo isso que acabo de dizer é certamente aquele extraído da Epístola aos Romanos, de S. Inácio de Antioquia. Nele, o autor diz: “O meu amor (ἔρως) foi crucificado, e não existe em mim fogo que ame a matéria”.⁷⁰ Já de há muito se tem discutido o senso do termo ἔρως que vem aí colocado. Não pretendo expor aqui o conteúdo dessa discussão. Interessa-me o fato de que, em época patrística, encontram-se renomados testemunhos daqueles que entenderam o uso daquele termo, em S. Inácio, como referente a Cristo. Assim, a frase seria entendida como: “O meu Amor (isto é, Cristo) foi crucificado, e não existe em mim fogo de amor pela matéria”.

Dentre os mais significativos testemunhos da compreensão desse termo como sendo o próprio Cristo, existe aquele do Prólogo do Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes, no século III. De fato, diz ali seu autor:

Não importa pois se Deus seja dito ‘ser amado’ ou ‘ser querido’, e nem considero que possa alguém ser culpado se chamar a Deus de ‘amor’, assim como João o denomina ‘caridade’. Enfim, me recordo ter dito um dos santos, de nome Inácio, a

⁷⁰ Ο ἔρως ἔσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόυλον·: IGN. ANT., *ad Rom* 7,2 (PG 5, 693). Remeto igualmente à importante nota 1, que se encontra no rodapé do texto de Sources Chrétiennes 10, à página 134, em que vem sintetizado aquilo que, no corpo deste texto, eu explicitarei.

respeito de Cristo: ‘Meu amor está crucificado’, e nem por isso julgo-o digno de repreensão.⁷¹

Orígenes portanto desconsidera uma possível substancial diferença de conceitos entre os termos *caritas* – cujo correspondente grego ἀγάπη vem utilizado explicitamente em 1Jo 4,8 referido a Deus – e *amor*, do qual não há dúvida que aqui corresponda ao grego ἔρως, já que Orígenes está justamente mencionando o texto de S. Inácio de Antioquia. A sua opinião é portanto, no mínimo, muito significativa, porque não se pode questionar a competência deste autor no que tange seja ao léxico grego de âmbito clássico, quanto de âmbito escriturístico. Poder-se-ia apelar ao argumento de uma interpretação de tendência alegórica do autor, eminente representante da Escola de Alexandria? Apesar de plausível, sabe-se hoje que não se pode supervalorizar esse tipo de exegese em Orígenes, haja vista a sua famosa obra *Hexapla*, eloquente testemunho de seu interesse igualmente pela “letra” da Escritura. A questão portanto é: passaria despercebido a Orígenes o uso tão forçado do termo ἔρως por S. Inácio de Antioquia, caso assim o fosse?

Mas, se isso não fosse o bastante, mais tarde Dionísio o Areopagita (século V)⁷² entende do mesmo modo o uso do termo ἔρως por S. Inácio de Antioquia. Escrevendo no *De Divinis Nominibus*, diz:

Também pareceu a alguns dos nossos comentadores sacros ser mais divino o nome ἔρως que ἀγάπη. Escreve pois também santo Inácio: O meu amor foi crucificado. (...) Por isso não temamos o nome ἔρως, e nenhum discurso nos perturbe causando medo a respeito disso. A mim de fato, os teólogos parecem considerar comum o termo ἀγάπη e o termo ἔρως.⁷³

⁷¹ Non ergo interest utrum amari dicatur Deus, an diligi. Nec puto quod culpari possit si quis Deum sicut Ioannes caritatem, ita ipse amorem nominet. Denique meminisse aliquem sanctorum dixisse Ignatium nomine de Christo: *Meus autem amor crucifixus est*; nec reprehendi eum pro hoc dignum iudico.: ORIG., *cct pr.* (PG 13, 70). É interessante esclarecer que o texto completo dessa obra de Orígenes que atualmente se possui não é o do seu original grego, do qual infelizmente se possui apenas alguns fragmentos; mas sim aquele da versão latina de S. Rufino, traduzido no máximo ao início do século V. Veja a respeito o que se diz na Introdução de: ORIGÈNE. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques tome I.*, p. 13.

⁷² A denominada “questão dionisiana”, a respeito da identidade e da cronologia deste autor, vem bem sintetizada pelo Professor Salvatore Lilla. Segundo Lilla, apesar dos esforços feitos até agora, ainda é misteriosa a identidade daquele que, sob o nome de Dionísio Areopagita (...) compôs o conjunto de escritos conhecido como *Corpus Areopagiticum* (ou *Dionysiacum*). Todavia, particularmente as pesquisas feitas por H. Koch e J. Stiglmayr permitem concluir que tenha ele sido um contemporâneo ou pouco posterior ao neoplatônico Proclo, morto em 485, e de quem dependeria a parte do quarto capítulo do *De Divinis Nominibus* que trata do problema do mal. Parece ter sido um cristão, proveniente da Síria, e membro da Escola de Atenas no século V: Cf. LILLA, S. *Dionigi Areopagita (Pseudo)*, col. 1433-1434.

⁷³ Καίτοι ἔδοξε τισι τῶν καθ’ ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θεϊότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος· Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. (...) Ὡστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ

Assim, além de evocar o mesmo texto de S. Inácio de Antioquia, entendendo novamente o termo ἔρως ali usado como sendo de fato um dos nomes divinos, o Areopagita afirma explicitamente o uso indiferente de um e de outro pelos santos exegetas. Mais precisamente falando, tal termo faria parte daquele elenco de apelativos bíblicos mais significativos atribuídos a Deus: Este, segundo a teologia apofática do autor, é em Si mesmo incognoscível e inefável, revelado apenas segundo os efeitos consequentes do transbordamento do seu Ser (πρόοδος, emanção). Tal transbordamento produz em revés, segundo Dionísio, seja um movimento de retorno da emanção à sua origem, seja a tendência dos demais seres à união com essa mesma origem (ἐπιστροφή, retorno), sem que no entanto venha ferida a absoluta unidade (μονή) divina. Tais movimentos acabam caracterizando assim seja um processo descendente (πρόοδος), quanto um ascendente (ἐπιστροφή). Assim, durante o processo descendente de emanção do seu Ser, Ele termina seja realizando a ação criadora, por um processo de subdivisão (διάκρισις) e de multiplicação (πολλαπλασιασμός); seja manifestando, pela sua criação, tanto sua providência (πρόνοια) quanto o seu amor (ἔρως). Em suma: segundo o Areopagita, ἔρως denomina o movimento descendente do amor de Deus pelas criaturas multiplicadas a partir do transbordamento de seu Ser, sem que no entanto venha afetada a Sua inefável Unidade. Em síntese, resume assim o autor no *De Divinis Nominibus*:

Em suma, que coisa é as que os teólogos desejam dizer, quando O chamam ἔρως (amor) e ἀγάπη (dileção), e quando o denominam ἐραστὸν e ἀγαπητόν? Pois de fato Ele é a causa tanto do amor quanto da dileção, e é como (seu) produtor e gerador; mas é também Ele próprio amor e dileção. Tanto se move por isto, quanto a isto move; porque é emanador e movente de Si mesmo, e a Si conduz e move. Chamam-no Ele mesmo de ἐγαπητόν (passível de dileção) e ἐραστὸν (amável), porque é belo e bom; e de novo ἔρως (amor) e ἀγάπη (dileção), enquanto força ao mesmo tempo movente e que eleva a Si, o único por Si mesmo belo e bom, e como manifestação que é de Si por meio de Si mesmo, emanção benigna da unidade transcendente, moção amável, simples, que se move por si mesmo, que opera por si mesmo, preexistente ao bem, que a partir do bem jorra nos seres, e que de novo reconduz ao bem.⁷⁴

ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν, μηδὲ τις ἡμᾶς θορυβεῖται λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος. Ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν οἱ θεολόγοι κοινὸν μὲν ἡγεῖσθαι τὸ τῆς ἀγάπης, καὶ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα: DION. AR., *div. nom.* 4,12 (PG 3,709). Julguei aqui por bem conservar os termos ἀγάπη e ἔρως no original grego.

⁷⁴ Τί δὲ ὅλως οἱ θεολόγοι βουλόμενοι, ποτὲ μὲν ἔρωτα καὶ ἀγάπην αὐτόν φασι, ποτὲ δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν; Τοῦ μὲν γὰρ αἷτιος, καὶ ὥσπερ προβολεὺς, καὶ ἀπογεννήτωρ· τὸ δὲ αὐτός ἐστι. Καὶ τῷ μὲν κινεῖται, τῷ δὲ κινεῖ· ὃ ὅτι αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῷ ἐστι προαγωγικὸς καὶ κινητικὸς. Ταύτη δὲ ἐγαπητόν μὲν καὶ ἐραστὸν αὐτὸ καλοῦσιν, ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν· ἔρωτα δὲ αὐθις καὶ

Fica claro no texto, portanto:

1) uma indistinta utilização para o Ser Aboluto dos termos ἔρως e ἀγάπη;⁷⁵

2) mais importante que os termos, é o fato deles exprimirem aquilo que se pode dizer a respeito do Ser Absoluto, enquanto Ele se revela por meio de sua emanção (πρόοδος), e enquanto – justamente por ser Bom e Belo, e mesmo preexistente ao Bem – atrai todos os seres emanados, a partir do Seu transbordamento, a Si mesmo (ἐπιστροφή): Ele é ἔρως e ἀγάπη, e simultaneamente ἐραστὸν e ἀγαπητόν;

3) notam-se aqui portanto dois tipos de processão: aquela que diz respeito ao Ser Absoluto por Si mesmo (Ele é causa de Si mesmo, produtor e motor de Si mesmo), e aquela que diz respeito aos seres dele emanados (Ele é deles ponto de partida e termo de chegada, enquanto apetecível por ser uma δύναμις que move e simultaneamente os atrai a si);

4) em suma, conforme diz Lilla, “se pode portanto dizer que a potência de Deus é autora da conversão (ἐπιστρεπτική) sob um duplo perfil: enquanto amor, move os seres inferiores a se voltarem aos superiores; enquanto é beleza e bondade absoluta, e portanto objeto de desejo, atrai todos os seres a si”.⁷⁶

De qualquer maneira, é fácil concluir que Dionísio Areopagita, sob o influxo dos pensamentos filosóficos que guarneciam o seu pensamento, denomina Deus como um ἔρως difusivo, um bem que se irradia por todos os seres, e que os chama a Si.⁷⁷ Em todo o caso, interessa mais, ao presente estudo, o uso de ἔρως como nome divino.

ἀγάπην, ὡς κινητικὴν ἴμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὅτα ἐφθ' ἑαυτὸν, τὸ μόνον αὐτὸ διὸ ἑαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ ὥσπερ ἐκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ διὸ ἑαυτοῦ, καὶ τῆς ἐξηρημένης ἐνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον, καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν, ἀπλῆν, αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον, προοῦσαν ῥεν τάγαθῷ, καὶ ἐν τάγαθῷ τοῖς οὖσιν ἐκολουζομένην, καὶ αὐθις εἰς τάγαθόν ἐπιστρεφομένην.: DION. AR., *div. nom.* 4,14 (PG 3,712). Note-se o claro influxo do Neoplatonismo. Lilla fez notar que, “quando se refere aos teólogos, o Pseudo-Dionísio pensa com toda a probabilidade sobretudo em Porfírio e em Proclo”: LILLA, S. *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano.*, p. 169, à nota 79.

⁷⁵ Assim também entende J. M. Rist, em RIST, J. M. *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius.*, pp. 236. 237, 1966.

⁷⁶ LILLA, S. *Op.cit.*, p. 218.

⁷⁷ A esse respeito, afirma J. M. Rist: “a primeira pessoa a combinar as ideias neoplatônicas sobre Deus como Eros (...) é o Pseudo-Dionísio, e pareceria simplesmente perverso negar que o cristianismo de Dionísio é a causa direta desta adaptação. Dionísio adaptou de fato Eros à exigência cristã de que Deus ama todas as coisas, e ele é a primeira pessoa a fazer isso. É verdade, é claro, que Dionísio não é o primeiro cristão a chamar Deus de Eros. Orígenes já tinha feito isso em seus escritos sobre o Cântico dos Cânticos, e existe pouca dúvida que Dionísio tenha usado a obra de Orígenes. À parte a aplicação atual do nome de Eros a Deus, ambos – Dionísio e Orígenes – , como nós observamos, fazem referência ao famoso texto de Inácio (“Meu Eros está crucificado”, *Ep. ad Rom.* 7, 2) em justificação à sua posição (...). Mas embora Dionísio seja dependente de Orígenes, ele foi

Outro texto significativo a respeito disso é encontrado em Teodoro o Estudita, santo monge reformador de Constantinopla que viveu entre os séculos VIII-IX.⁷⁸ Este, se dedicou a formar espiritualmente seus irmãos de vida monástica, compondo, dentre outras obras, coleções catequéticas para os mesmos. Assim, no seu terceiro Sermão Catequético depois da Solenidade da Páscoa, diz o Estudita a respeito do amor de Deus:

Em poucas palavras, todas as coisas sejam levadas a Deus, que nos amou apaixonadamente, e se ofereceu a si mesmo por nós. Tal amor possui aquele que ama atônito, não permitindo ser nada seu, mas do amado. E perceber isso é próprio entre os que amam carnalmente; de fato, quando um homem ama uma mulher, dá-se todo àquela que ama, respirando-a, pensando nela. Se o chamas a contemplar o sol, não quer vê-lo, mas sim àquela que ama; se ofereces uma refeição, não se alegrará dela fruir, mas à que ama. Existe por acaso algo mais formoso que Cristo Senhor, algo mais suave ao seu amor beato? De fato, não é Ele o mais belo do gênero humano? Não é Ele doçura, e todo de delícia, segundo a profecia? Justamente isso, e precisamente, mostram os santos, ou seja, seu férvido amor, quando um diz: *assim como o cervo deseja as fontes das águas, assim te deseja minh'alma, ó Deus*; e também outro: *meu amor crucificado é Cristo*.⁷⁹

O texto remanescente latino, tal qual o possuímos, não deixa imediatamente claro que o autor tenha usado o termo ἔρως. Todavia, a referência ao amor humano “carnaliter” deixa claramente entrever que se deseja falar do amor divino pelos seres humanos, tomando-se por referência de imagem aquele amor entre homem e mulher, já conhecido desde a Sagrada Escritura. De fato, ao aludir mais adiante, nesse mesmo trecho, ao texto de Ct 5,16, Teodoro deixa evidente isso que acabo de dizer.

Entretanto, ainda mais relevante é a referência à frase de Gl 2,19, obviamente modificada, que diz: “Meu amor crucificado é Cristo”. Poder-se-ia pensar que se referisse ao seu amor por Cristo? Mas o contexto permite que se pense que se refira

além de Orígenes em muitas direções (...). Chamar Deus um Eros, o qual é uma providencial saída de si mesmo, é uma nova síntese em Dionísio, para o qual Orígenes, Plotino e Proclo pavimentaram o caminho, mas que nenhum deles atingiu”: RIST, J. M. *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius.*, pp. 239-240.

⁷⁸ Cf. DI BERARDINO, A. (cur.). *Patrologia.*, p. 280.

⁷⁹ Breviter cuncta ad Dei gloriam geruntur, qui nos adamavit, seseque obtulit pro nobis. Cujus habet amor attonitum amatorem, haud suum esse permittens, sed amati. Atque id perspicere est in carnaliter amantibus; nam cum feminam vir amat, totum se amasiae praebet, eam spirans, eam cogitans. Seu solem dicas, nec solem videre velit, sed amasiam, sed mensam proponas, non gaudebit ea frui, sed amasia. Ecquid est autem hero Christo formosius, ecquid beato ejus amore suavius: nam is generis hominum longe pulcherrimus est? non dulcedo, et totus deliciae, secundum oracula? Id adeo sancti ostendentes, hoc est fervidum ejus amorem, alius, *Quemadmodum, ait, desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*; alius: *Meus amor crucifixus est Christus*.: TEOD. ESTUD., s. III (PG 99,512-513).

a Cristo mesmo, como Amor: primeiro, porque tudo o que veio dizendo anteriormente nesse parágrafo é referido ao amor de Deus pela criatura humana. E mais precisamente, do amor de Deus Encarnado, o qual, tornando-se o “mais belo do gênero humano”, santificou e sublimou o ἔρως “carnaliter”; segundo, porque o termo “Christus”, posto no caso nominativo, não consente entender que exista aí o adjunto adverbial de lugar figurado “em Cristo”, ou de finalidade “para Cristo”. É sem dúvida muito mais lógico concluir que, nesse caso, ou o autor está identificando o seu amor humano, uma vez purificado pelo amor oblato de seu Senhor, com o próprio Cristo, de modo a se ler: o meu amor, uma vez transformado, burilado pelo amor de Jesus crucificado, tornou-se esse amor mesmo um outro Cristo; ou então, está a dizer simplesmente que Cristo é seu amor mais sublime, mais elevado, diverso de todo e qualquer outro amor humano que ele pudesse ter. De qualquer modo, se pode deduzir que Teodoro desejou estabelecer aqui um liame entre Cristo e o amor em seu aspecto espiritual, elevado, transcendente. Muito notável ainda o fato de que o autor chegou mesmo a modificar a frase original de Gl 2,19, que diz: “Fui crucificado com Cristo”.⁸⁰

E agora, como entende S. Gregório de Nissa o termo ἔρως em suas obras? De fato, o termo ἔρως aparece algumas dezenas de vezes em suas obras, o que não se pode considerar muito, em comparação, por exemplo, com o termo ἀγάπη, o qual, considerados igualmente seus termos verbais e adjetivos dele derivados, aparece na ordem de uma centena de vezes.⁸¹ O autor, entretanto, cômico até mesmo do significado de ἔρως na linguagem pagã (onde o termo expressa também os desejos viciosos dos seres humanos), utiliza-o, se tomado com o intuito de exprimir a relação entre os seres humanos e a divindade, exclusivamente em senso ascendente: exprime de fato o amor-desejo do homem por Deus. Em outras palavras, pode-se dizer que ἔρως possui em S. Gregório de Nissa, tanto o senso daqueles desejos puramente humanos, e mesmo viciosos; quanto daquele que consiste no anseio pelo Bem supremo, pela Sabedoria verdadeira, em suma, por Deus. Mas, quando se trata desse último caso, adquire um sentido sublimado, sendo normalmente expresso por meio da associação a adjetivos como οὐράνιος e καθαρός.

⁸⁰ Χριστῷ συνεισταύρωμαι.

⁸¹ Cf. MASPERO, G. *Amore (ἀγάπη, ἔρως)*, p. 60.

À guisa de ilustração, exemplifico o primeiro caso com um trecho extraído da sexta homilia sobre o livro do Eclesiastes, referente ao versículo 3,4a, que diz: “Tempo de chorar e tempo de rir”. Acerca do “tempo de chorar”, diz o autor:

De fato, de que alguém mais se lamentará, que da desventura? Por qual motivo pranteará mais a natureza: a fugacidade da vida, a fadiga do trabalho, o fato de principiar com lágrimas e terminar em lágrima (...) ? (...). A loucura dos desejos e o atoleiro fétido para o qual se volta essa insensatez, eu nem menciono.⁸²

É claro que o termo ἔρωσ aqui é empregado em seu senso negativo, referente aos desejos humanos oriundos da sua natureza decaída, saudosa do tempo em que existia na condição pré-lapsária, e esperançosa da sua condição no tempo futuro, “aquele do rir, que jaz na esperança”.⁸³

No que tange ao segundo senso, isto é, aquele que diz respeito ao desejo humano pelo Bem, ilustro-o com um trecho do *De Virginitate*, em que o Nisseno diz:

a alma ligada ao esposo incorruptível possui o amor da verdadeira sabedoria, que é Deus. Mas a natureza do matrimônio é espiritual, e o amor puro e celestial mira a um certo objetivo (...).⁸⁴

Portanto, o desejo “que mira a um certo objetivo” específico, que é voltar-se à sabedoria que é Deus, não se identifica simplesmente com o ἔρωσ humano, mas já possui a renovada condição de ser puro e celestial. Note-se porém que essa nova situação vem adquirida, segundo o autor, por uma condição que é de fato teológico-cristã: embora ἔρωσ se trate de um atributo humano, no entanto deve seu caráter sublimado à sua união com o Esposo Incorruptível.⁸⁵ Pode-se perguntar se a

⁸² Τί μᾶλλον γάρ τις θρηνήσῃ τῆς ἀθλιότητος; Πόθεν πλέον τὴν φύσιν ἀπολοφυρεῖται, τὸ ὠκύμορον τῆς ζωῆς, τὸ ἐπίπῳνον, τὸ ἀπὸ δακρύων ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν εἰς δάκρυον (...). Τὴν δὲ τῶν ἐρώτων μανίαν καὶ τὸν δυσώδη βόρβορον εἰς ὃν καταστρέφεται ἡ τοιαύτη λύσσα παρίημι· GREG. NYS., *eccl.* 6,9 (GNO V, 387).

⁸³ ὁ δὲ τοῦ γελάσαι δι' ἐλπίδος ἀπόκειται· Ibid., (GNO V, 386). Note-se o infinitivo aoristo do verbo γελάω, indicativo de um tempo que não se sabe exatamente quando ocorrerá. Essa mesma contraposição entre a condição atual da natureza humana, desprovida dos bens anteriores à queda original, e aquela que há de se tornar, vem exposta igualmente na terceira homilia *De Beatitudinibus* do mesmo autor.

⁸⁴ ἡ τῷ ἀφθάρτῳ νομφίῳ προσκολληθεῖσα ψυχὴ τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἔχει τὸν ἔρωτα, ἥτις ἐστὶν ὁ θεός. Ἀλλὰ τί μὲν ὁ πνευματικός ἐστι γάμος καὶ πρὸς τίνα βλέπει σκοπὸν ὁ καθαρὸς τε καὶ οὐράνιος ἔρωσ (...): GREG. NYS., *virg.* 20, 4, 41-44 (GNO VIII/1, 328). Note-se que na oração ἥτις ἐστὶν ὁ θεός, o pronome relativo ἥτις pertence ao gênero feminino, o que demonstra claramente que se refere ao substantivo de igual gênero σοφία, e não ao substantivo masculino ἔρωσ.

⁸⁵ A quem, no *De Virginitate*, S. Gregório identifica, de maneira genérica, com Deus, “o bom esposo” [16, 1, 23. 30-31 (GNO VIII/1, 312)], e com o Senhor [15, 1, 13 (GNO VIII/1, 310)]; e de modo específico, com Cristo, “o esposo incorruptível” [3, 8, 19. 25 (GNO VIII/1, 264)].

expressão οὐράνιος ἔρως teria alguma influência de Platão, pelo fato de em *O Banquete* ser assim igualmente denominado um certo tipo de Amor, conforme se viu acima, nos discursos de Pausânias e de Erixímaco. Esse amor celestial (οὐράνιος ἔρως), ainda que humano, é todavia em S. Gregório fruto de uma intervenção do próprio Deus, que não se apresenta como um Ser passivo, objeto apenas de desejo; ao contrário, ele é Agente e Causa Eficiente que propicia essa união. Penso que, se há algum influxo aqui, seria apenas de cunho terminológico. Além disso, é preciso notar que “nas versões gnósticas do cristianismo, Eros Pandemos sempre encontrou pronta aceitação”:⁸⁶ isso não justificaria certamente a precaução de autores cristãos, como S. Gregório de Nissa e, mais tarde, Dionísio Areopagita, em evitar seu uso aplicado ao amor humano por Deus, incorrendo em um imediato mal-entendido?

Entretanto, um texto particularmente significativo a respeito é o que vem exposto no Comentário do Nisseno ao livro do Cântico dos Cânticos. Naquela obra, o autor, associando o texto de Ct 2,5 àquele de Ef 4,15-16, afirma:

Portanto, aquele que olha para a Igreja, olha diretamente para Cristo, aquele que edifica e engrandece a Si mesmo por meio do auxílio daqueles que são salvos. Por consequência, aquela, tendo deposto o véu dos olhos, contempla a inefável beleza do esposo com o olho puro; e por meio de tal beleza é ferida com um dardo incorpóreo e inflamado do amor. De fato, intensificada ἀγάπη é chamada ἔρως; do qual ninguém se envergonha, já que o arremesso que dele vem não se produz em modo carnal. Mas ela se gloria sobretudo pela ferida, quando receber o dardo do desejo imaterial desde a base do coração. E é isso o que também fez, dizendo às jovens: *eu estou ferida de amor*.⁸⁷

Fica bastante claro o senso sublimado dado ao termo ἔρως nesse texto. De fato, o pronome relativo masculino ὃ, que introduz a frase ὃ οὐδεὶς ἐπαισχύνεται, se refere obviamente a ἔρως, de gênero masculino (ao invés do feminino ἀγάπη). Portanto, o amor do qual ninguém se envergonha, cujo arremesso não é carnal, cuja ferida é causa de glória para a Igreja, e que a faz cantar que está ferida de amor (ἀγάπη), é expresso pelo autor com o termo ἔρως. É interessante como, tempos

⁸⁶ RIST, J. M. A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. *Vigiliae Christianae*, p. 237, 1966.

⁸⁷ Οὐκοῦν, ὁ πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν βλέπων, πρὸς τὸν Χριστὸν ἀντικρὺς βλέπει, τὸν ἑαυτὸν διὰ τῆς προσθήκης τῶν σωζομένων οἰκοδομοῦντα καὶ μεγαλύνοντα. Ἡ τοίνυν ἀποθεμένη τῶν ὀμμάτων τὸ θέριστρον, καθαρῶ τῷ ὀφθαλμῷ τὸ ἄφραστον ὄρα τοῦ νυμφίου κάλλος· καὶ διὰ τοῦτο τρωθεῖσα τῷ ἄσωμάτῳ καὶ διαπύρῳ βέλει τοῦ ἔρωτος. Ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ἔρως λέγεται· ὃ οὐδεὶς ἐπαισχύνεται, ὅταν μὴ κατὰ σαρκὸς γένηται παρ’ αὐτοῦ ἡ τοξεία· ἀλλ’ ἐκκαυχᾶται μᾶλλον τῷ τραύματι, ὅταν διὰ τοῦ βάθους τῆς καρδίας δέξηται τὴν τοῦ αὐτοῦ πόθου ἀκίδα. Ὅπερ δὲ καὶ αὕτη πεποίθησι ταῖς νεάνισι λέγουσα· ὅτι *Τετραμένη ἀγάπης εἰμί*· GREG. NYS., *cant.* 13 (GNO VI, 383, 7-12). Julguei por bem conservar os dois termos originais gregos do texto em questão, para que se note a relação estabelecida entre eles pelo autor.

antes, Orígenes, comentando o mesmo versículo de Ct 2,5, em sua terceira Homilia sobre o Salmo 36, afirma explicitamente que a flecha de Deus é o Salvador. Assim diz:

Considero portanto, justamente porque o Salvador é flecha de Deus, assim foi escrito: ‘pôs-me como flecha eleita’; e sem dúvida, em semelhante exemplo, também Moisés, no qual (o Salvador) falou, é flecha de Deus; e os demais profetas, e Apóstolos de Cristo, no qual o próprio Cristo falava, é certo que, por meio da flecha de Deus, feriam e compungiam os corações daqueles aos quais proclamavam a palavra de Deus, porque diziam: ‘eu fui ferida pelo amor’.⁸⁸

Pode-se verificar portanto, através desse último texto, o influxo de Orígenes sobre S. Gregório de Nissa.

E o que se pode dizer a respeito da noção de ἀγάπη (e dos termos dele derivados) no Nisseno? Encontra-se, em relação a ἔρως, em quantidade bem mais expressiva. Todavia, embora signifique em certos lugares de sua obra o amor descendente de Deus pelos seres humanos – estando assim em franca sintonia com a linguagem de Jo e Paulo – tal termo possui também, em outros lugares da mesma, o sentido de resposta de amor dos seres humanos a Deus, possuindo aí portanto um claro senso de amor ascendente.

Quanto ao primeiro sentido, pode ser ilustrado por uma passagem da *Oratio Catechetica Magna*, que se refere ao Logos enquanto criador da natureza humana, ao afirmar:

Assim foi demonstrado, segundo a lógica racional, que este Deus Logos, Sabedoria, Potência, é o criador da natureza humana, não tendo sido impulsionado por uma necessidade de formar o homem, mas pela superabundância de amor, que criou a geração de um tal ser vivente.⁸⁹

O autor portanto afirma claramente, por um lado, que o Logos é Criador (ποιητής) da natureza humana; e por outro, que tal criação é fruto de um

⁸⁸ Considero ergo quia, sicut Salvator sagitta est Dei, sicut scriptum est: “posuit me sicut sagittam electam”, sine dubio autem simili exemplo etiam Moyses in quo locutus est sagitta Dei est: et ceteri prophetae et apostoli Christi, in quibus Christus ipse loquebatur, certum est quia per sagittam Dei vulnerabant eos et compungebant cor eorum, quibus sermonem Dei loquebantur, ita ut hi qui ab ipsis audiebant sermonem, dicerent quia: “vulnerata caritate ego sum”: ORIG., *hom. Ps. XXXVI*, 3. Considero que, através desse texto, se possa verificar um exemplo do influxo de Orígenes sobre S. Gregório de Nissa.

⁸⁹ Οὗτος τοίνυν ὁ Θεὸς Λόγος, ἡ Σοφία, ἡ Δύναμις, ἀπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής, οὐκ ἀνάγκη τινὲ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεῖς, ἀλλ’ ἀγάπης περιουσία τοῦ τοιούτου ζώου δημιουργήσας τὴν γενέσιν.: GREG. NYS., *or. cat.* 5, 1 (GNO III/4, 17).

superabundante ato seu de amor, utilizando aí o termo ἀγάπη. Trata-se obviamente do amor descendente de Deus pelos seres humanos.

Quanto ao segundo sentido, em que o termo ἀγάπη é utilizado pelo Nisseno para expressar o amor ascendente dos seres humanos por Deus, ilustro-o com uma passagem de sua oitava homilia ao Eclesiastes, que diz:

Tendo pois aprendido aquilo que é amável por natureza, acerquemo-nos dele através do amor (...). De fato um só é o amável por natureza, aquele que verdadeiramente é, e acerca do qual diz a legislação do Decálogo: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de toda a tua inteligência*.⁹⁰

O Nisseno está justamente comentando, nessa homilia, o versículo do Eclesiastes que diz: “Momento para amar e momento para odiar”.⁹¹ Odeia-se tudo aquilo que, sendo passageiro e transitório, serve de obstáculo à natureza humana para a contemplação do verdadeiro Bem. Tendo superado assim o “momento de odiar”, torna-se a mesma natureza humana apta a atingir o “momento de amar”. Aquele que é o Amável por natureza (τὸ ἀγαπητὸν τῇ φύσει), ao Qual ordena o Decálogo que se ame. A Este se deve o olhar humano de amor, de senso indubitavelmente ascendente.

Em suma: pode-se dizer que em S. Gregório, a paixão humana, ‘ferida’ ou ‘purificada’ pela caridade de Cristo, é dita também ἔρως; todavia, em um sentido que se afasta daquele de paixão ou desejo vicioso, já que, neste caso, uma vez amalgamada ao amor de Deus, transmuta-se em um purificado desejo, fruto do encontro com Deus. A consequência é que, no autor, quando o amor humano diz respeito ao amor ascendente voltado para Deus, “ἀγάπη e ἔρως são praticamente sinônimos”.⁹²

2.4

A Noção Geral de φιλία nos Padres

Este presente tópico não pretende ser muito extenso, desejando servir apenas de preâmbulo mais imediato ao enfoque principal do tema deste trabalho. Trata-se

⁹⁰ Οὐκοῦν μαθόντες τὸ ἀγαπητὸν τῇ φύσει τοῦτου διὰ τῆς ἀγάπης περιεχόμεθα (...).“Εν γὰρ μόνον ἀγαπητὸν τῇ φύσει τὸ ἀληθῶς ὄν, περὶ οὗ φησι καὶ ἡ δεκάλογος νομοθεσία ὅτι ᾿Αγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλος τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου.: GREG. NYS., *eccl.* 8,2 (GNO V, 425). Note-se a referência ao texto de Dt 6,5.

⁹¹ Eccl 3,8a.

⁹² MASPERO, G. *Amore (ἀγάπη, ἔρως)*, p. 64.

nele portanto de se verificar qual era a noção geral de *φιλία* nos Padres, e de quais fontes hauriram para formular seu pensamento a respeito. Isso inclusive servirá de ajuda para, mais adiante, tornar melhor definido o que seja a *φιλιανθρωπία* – e mais especificamente aquela relativa ao Logos – na obra do Nissenso aqui estudada.

Antes de mais nada, é preciso que se diga que, no que diz respeito à *φιλία* entre os seres humanos, ou seja, em seu caráter horizontal, “a maior parte dos primeiros escritores cristãos não abordou a amizade, do momento que os cristãos se consideravam um ao outro irmãos, não amigos; exceções são Clemente de Alexandria, Ambrósio e Paulino de Nola”.⁹³ Dentre estes, a título de exemplo, cito a famosa obra *De Officiis Ministrorum* de S. Ambrósio, bispo de Milão no século IV. Nesta, ao tratar dos deveres dos ministros ordenados, dedica alguns capítulos do Livro III ao tema da amizade, sempre inspirado por exemplos extraídos da Sagrada Escritura. Assim, para exaltar o valor da verdadeira amizade, sempre unida à honestidade, o autor recorda figuras como as de Ester, Jônatas e Aquimelec, os quais, por fidelidade à sua gente ou a um amigo, consideraram desprezíveis até mesmo as suas vidas. Ele diz:

De que valor era a rainha Ester, que se ofereceu à morte (o que foi digno e honesto) a fim de tirar o seu povo do perigo, e nem temeu o furor do rei cruel?! (...) De fato, aquela louvável amizade que conserva a honestidade deve ser preferida obviamente às riquezas, às honras, aos poderes: não costuma antepôr-se à honestidade, mas seguí-la. Assim foi a de Jônatas, que pela amizade não se esquivava nem da ofensa do pai, nem do perigo da segurança pessoal. Assim foi Aquimelec, que pelo dever da hospitalidade, considerava melhor submeter-se à morte que à traição ao amigo que fugia.⁹⁴

Fica claro aqui, portanto, que a Sagrada Escritura é tomada como referência das relações de amizade entre os seres humanos. Fica claro igualmente que nessa relação, tal qual apresentada pelos exemplos escriturísticos, não existe qualquer tipo de interesse, senão aquele de benevolência pelo amigo. Assim, se no Platonismo e no Neoplatonismo, a amizade visa encontrar no outro um bem, ainda que ético, mas de caráter filosófico (ou intelectual) para si mesmo; se em Plotino, a comunicação

⁹³ LIENHARD, J. T. *Amicizia, Amici.*, p. 174.

⁹⁴ Quid Esther regina, nonne ut populum suum periculo exueret, quod erat decorum atque honestum, morti se obtulit, nec immitis regis trepidavit furorem? (...) Ea enim amicitia probabilis, quae honestatem tuetur, praeferenda sane opibus, honoribus, potestatibus: honestati vero praeferri non solet, sed honestatem sequi. Qualis fuit Jonathae, qui pro pietate nec offensam patris, nec salutis periculum refugiebat. Qualis fuit Abimelech, qui pro hospitalis gratiae officiis necem potius sui, quam prodicionem fugientis amici, subeundam arbitrabatur.: AMBR., *off. min.* 3, 21, 123-124 (PL 16, 179-180).

dessa sabedoria da parte do homem sábio plotiniano, mesmo que se configure em zelo ético, faz desse homem sábio um referencial e mestre, mas não provavelmente um mártir pelo outro; na Escritura, ao contrário, fala-se de amizades de maiores que se imolam pelos menores, movidos por um interior senso de esvaziamento, dispostos mesmos à perda da própria vida, por motivo de um compromisso da consciência submissa e fiel a Deus.

De fato, indo ainda um pouco mais adiante nesta mesma obra, S. Ambrósio afirma que a verdadeira amizade torna iguais os dessemelhantes, no que diz respeito ao acordo entre ambas as partes quanto às relações de amizade; e que, além disso, não pode ser desvinculada da fidelidade para com Deus, dizendo:

Isto é fruto da amizade: que a fé não se destrua em razão da amizade. Não pode ser amigo de um homem, quem for infiel a Deus. A amizade é guardiã da piedade, e mestra de igualdade; de modo que o superior se mostre igual ao inferior, e vice-versa. Entre costumes díspares não pode haver amizade; e por isso um e outro devem estar de acordo pelas relações de amizade. Nem a autoridade de um despreze o inferior, se tiver pedido algo, nem a humildade do outro (despreze) o superior. Ambos se escutem como pares, como iguais. E aquele (que tem autoridade) advirta como amigo; repreenda, não com o ardor da jactância, mas pelo afeto da caridade.⁹⁵

Trata-se portanto de uma clara vinculação da amizade à fé, enquanto virtude teologal, ou seja, que tem a Deus como objeto precípua. Em outras palavras, a autêntica amizade é tal que conduz não apenas a Deus (o que já seria uma nota distintiva em relação às noções filosóficas de amizade, associadas a um princípio – ainda que supremo – intelectual, impessoal, sumamente estático), mas à fé em Deus, ou seja, a uma crença em Deus que implique a fidelidade aos seus mandamentos. A recíproca é verdadeira: uma aparente amizade humana que implicasse a infidelidade a Deus (“infidus”, diz o texto, o que denota obviamente as opções morais) não seria autêntica amizade.

Outro elemento importante desse texto: ele inclui novamente a ideia de condescendência da parte do polo superior ao inferior, sem que se negue a distinção entre superior e inferior. Não nega o dever da advertência e da repreensão do superior ao inferior, mas haja nisso tudo, como motivação, a “charitas”.

⁹⁵ Hic est amicitiae fructus, ut non fides propter amicitiam destruat. Non potest enim homini amicus esse, qui Deo fuerit infidus. Pietatis custos amicitia est, et aequalitatis magistra; ut superior inferiori se exhibeat aequalem, inferior superiori. Inter disparem enim mores non potest esse amicitia; et ideo convenire sibi utriusque debet gratia. Nec auctoritas desit inferiori, si res poposcerit, nec humilitas superiori. Audiat quasi parem, quasi aequalem: et ille quae amicus moneat, obijurat, non jactantiae studio, sed affectu charitatis.: AMBR., *off. min.* 3, 22, 132 (PL 16, 182).

Em suma, ainda que não seja um tema frequente, é possível delinear a noção geral dos Padres a respeito de *φιλία* entre os seres humanos a partir de seus escritos e pensamentos, haja vista o fato de que não se furtavam a reconhecer a relação de especial vínculo que pode unir os seres humanos como amigos. Tal noção se caracteriza portanto:

1º.) em ser um tipo de relação humana sustentado por exemplos tirados da Sagrada Escritura;

2º.) em ser um tipo de relação humana que vem procurada por si mesma, e não por propiciar benesses. Ao contrário, pode mesmo, por motivo da fidelidade e da honestidade nas relações, causar graves incômodos;

3º.) em ser um tipo de relação que conduz os amigos à virtude. É bem verdade que tal noção era já existente fora do cristianismo, como vimos antes. Todavia, no cristianismo, essa virtude consiste numa vida coerente com a fé no Deus que se revelou. Em última análise, deve ser tal que, por fim, conduza os amigos à união com o Senhor (e nisto, entra já o aspecto vertical da *φιλία*);⁹⁶

4º.) justamente por esse motivo, deve ser duradoura, como reflexo da perenidade divina.

E o que dizer a respeito da *φιλία*, agora entendida dentro de seu sentido vertical? Se por um lado, os Padres retomam o discurso dos pensadores pagãos, que entendiam ser a contemplação do Princípio Absoluto a referência para o estabelecimento de uma autêntica amizade entre os seres humanos; por outro, os mesmos se distanciam substancialmente dos escritores não cristãos, em virtude do mistério da Encarnação. Porque Deus entrou na história por meio de seu Logos, é

⁹⁶ Cf. a esse respeito, por exemplo, o que diz S. Agostinho, em sua Epístola 258, escrevendo a seu amigo Martiano, que se fizera catecúmeno: “Eu escapei, ou melhor eu me subtraí à força, e de algum modo me roubei a mim mesmo das minhas muitas ocupações, para escrever-te, antiquíssimo amigo, ao qual todavia ainda não possuía, enquanto não o tinha em Cristo. Sem dúvida, tu sabes como havia definido a amizade o máximo autor da oratória, Túlio, como o chamou alguém. Ele diz pois, e muito corretamente: a amizade é o acordo, com benevolência e caridade, de todas as coisas humanas e divinas. (...) Mas agora para nós, é o acordo, com benevolência e caridade, de todas as coisas humanas e divinas em Cristo Jesus Nosso Senhor, nossa mais que verdadeira paz.” (“Abripiui, vel potius surripui, et quodammodo furatus sum memetipsum multis occupationibus meis, ut tibi scriberem antiquissimo amico, quem tamen non habebam, quamdiu in Christo non tenebam. Nosti quippe ut definierit amicitiam Romani, ut ait quidam, maximus auctor Tullius eloqui. Dixit enim, et verissime dixit: Amicitiam est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio. (...) Nunc enim nobis est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio in Christo Iesu Domino nostro, verissima pax nostra.”): AUG., *ep.* 258, l. 4 (PL 33, 1071-1072. 1073). Note-se como o Hiponense acrescenta a nota diferencial cristã ao conceito ciceroniano de amizade, presente no *Laelius de Amicitia*.

possível o estreito liame entre Ele e as suas criaturas. Porque houve uma ação descendente, é possível a participação divina na amizade humana. Isso será assunto a ser mais desenvolvido no próximo capítulo desse trabalho, quando se vai tratar dos antecedentes, presentes na Sagrada Escritura e em alguns Padres, do tema da φιλανθρωπία do Logos na obra em questão de S. Gregório de Nissa. Acrescentarei também um breve resumo sobre o termo φιλανθρωπία na literatura antiga não-cristã.

Todavia, como os temas da φιλία e da φιλανθρωπία se tocam, vale a pena ilustrar, ao menos com um texto, o senso de φιλία nos Padres associado ao mistério do Logos encarnado. Para tal, exemplifico com um trecho extraído do *Contra Celsum* de Orígenes. Respondendo, em certa ocasião, às críticas de um pagão de nome Celso contra o Cristianismo, Orígenes afirma não só a entrada de Deus no mundo por meio de seu Logos, mas ainda o estabelecimento de um vínculo de amizade entre Deus e sua criatura humana. Ele diz então:

Com efeito, sem cessar, por seu Logos que desce a cada geração nas almas piedosas e as constitui amigas de Deus e profetas, Deus reforma os que escutam (suas) palavras; e no tempo da visita de Cristo, ele corrige pelo ensinamento segundo o cristianismo, não os que não querem, mas aqueles que escolheram a melhor vida e a que agrada a Deus.⁹⁷

É de se ressaltar no texto a forte ideia do papel mediático do Logos na História da Salvação, já existente entre os Padres Apologetas gregos do século II. Segundo essa ideia, era Ele quem falava por meio dos mensageiros da Palavra de Deus; era Ele o liame por meio do qual os homens tinham acesso a Deus; era Ele quem se manifestava nas Teofanias da Antiga Aliança. E é Ele que, no tempo da permanência histórica de Cristo entre os seres humanos, transforma o *modus vivendi* dos que buscam viver conforme os ensinamentos do Cristianismo. Mais que isso, Orígenes está respondendo nesse parágrafo da obra, à interpelação de Celso a respeito do porquê ter Deus descido à terra, algo inconcebível para um filósofo platônico como ele, inconciliável com sua concepção acerca da transcendência divina.⁹⁸ Essa “permanência histórica” do Logos é em modo bastante claro

⁹⁷ Αὐτὸς γὰρ ὁ θεὸς τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ, κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνοντι καὶ φίλους θεοῦ καὶ προφῆτας κατασκευάζοντι, ἐπανορθοῖ τοὺς ἀκούοντας τῶν λεγομένων· καὶ ἐν τῇ Χριστοῦ δ' ἐπιδημίᾳ ἐπανορθοῖ τῷ κατὰ χριστιανισμὸν λόγῳ οὐχὶ τοὺς μὴ βουλομένους ἀλλὰ τοὺς τὸν κρεῖττον βίον καὶ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ ἐλομένους.: ORIG., *c. cels.* 4, 3 (PG 11, 1032).

⁹⁸ Cf. HAMMAN, A. *Celso*., col. 979. 980.

traduzida pelo autor com a expressão ἐν τῇ Χριστοῦ δ' ἐπιδημία, ou seja, na estadia, na visita, no período de moradia de Cristo entre os seres humanos. É portanto por meio do Seu Logos que Deus faz amizade com os seres humanos e, mais que isso, educa-os a um estilo de vida que lhe seja plausível, o que se dá por meio da pregação da mensagem cristã.

2.5

Conclusão do Primeiro Capítulo

Tornam-se necessárias agora algumas palavras em forma de conclusão a este primeiro capítulo, no qual procurei elencar aqueles elementos referentes aos termos que, a meu juízo, servem para tornar mais compreensível o tema principal desta tese. Como disse no início, o fato, em primeiro lugar, de ser um homem integrado com o pensamento de seu tempo, e, em segundo lugar, empenhado em tornar a fé cristã acessível à cultura que lhe era contemporânea, são razões que explicam o porquê da importância de se deter na averiguação daquilo que denominei de ‘pressupostos para a compreensão da doutrina cristológica da φιλιθρωπία em S. Gregório de Nissa’, e mais precisamente aquela contemplada pelo décimo quinto capítulo da *Oratio Catechetica Magna*.

Comecei por uma análise sintética dos grupos semânticos ἔρως, ἐρᾶν; φιλία, φιλεῖν; e ἀγάπη, ἀγαπᾶν, seja na literatura grega antiga (pré-cristã não bíblica), quanto naquela bíblica da Septuaginta e do Novo Testamento. O que poderia dizer, a partir dessa análise, que fosse de interessante a esse estudo? Quanto à literatura pré-cristã não bíblica, foi visto que o grupo semântico φιλία, φιλεῖν é aquele cujo sentido poderia mais se avizinhar daquele cristão de φιλιθρωπία. De fato, se refere à inclinação afetiva de um amor nobre e voluntário, da parte de um superior a um inferior (como acontece no caso da aliança afetiva de um deus por uma cidade ou por um indivíduo). Tal inclinação é todavia ainda muito aquém do sentido cristão atribuído a Deus, em seu mistério de Encarnação, porque é circunscrito à noção de preferência a modo humano, afetivo, sentimental. É igualmente um amor excludente, que elege alguém ou um grupo, em detrimento de outros. Ademais, tal eleição, como acontece na predileção de um deus por uma cidade, tem seu preço: deve ser traduzido pelos gestos de honra do inferior pelo superior. Entretanto, não se pode menosprezar o fato de que seja por meio desse grupo semântico – ao qual

igualmente pertence o termo *φιλιανθρωπία* – que no paganismo venha de algum modo expressa especialmente a noção de amor descendente (e não por aquele de *ἀγάπη, ἀγαπᾶν*, com que normalmente, como visto antes, esse é expresso no Novo Testamento, particularmente nos escritos paulinos e joaneos).

Quanto à literatura bíblica, seja o grupo *φιλία, φιλεῖν*, seja *ἀγάπη, ἀγαπᾶν*, são empregados para o amor descendente de Deus pelos seres humanos. Entretanto, *φιλία, φιλεῖν* adquire ali o senso de amor descendente somente no Novo Testamento, e mais propriamente falando, em algumas passagens do Evangelho de João, em que se fala do amor de Deus (ou de Cristo) pelos discípulos de Cristo. É igualmente nesse evangelho que o grupo *φιλία, φιλεῖν* é utilizado como sinônimo de *ἀγάπη, ἀγαπᾶν*, que é justamente o grupo semântico usado nos escritos paulinos e joaneos para o amor descendente divino pelo ser humano, intimamente ali relacionado à Economia da Salvação, e portanto à Encarnação do Logos.⁹⁹ É bem verdade que o verbo *φιλεῖν* possui em Jo 21 apenas o senso ascendente do amor, aquele que nessa passagem é requerido de Pedro pelo Senhor Jesus. Todavia, fiz notar, em 2.1.3, ser muito significativo o seu emprego sinônimo a *ἀγαπᾶν* em um escrito canônico de fins do século I, o que também autorizava a autores posteriores, como S. Gregório de Nissa, a escolher termos derivados de *φιλία, φιλεῖν* para a expressão teológico-cristã do amor de Deus-Encarnado pelos seres humanos. Como se verá adiante, não digo ser esse o único motivo que explique tal emprego no Nisseno: de fato, o termo *φιλιανθρωπία* é já contemplado no Novo Testamento. Todavia, tal motivo não deve passar despercebido, justamente por causa do argumento já aventado anteriormente: a necessidade de diálogo, ainda em seu tempo, com o mundo não-cristão.

Quanto às filosofias platônica e neoplatônica, constata-se que tanto *ἔρως, ἐρᾶν* quanto *φιλία, φιλεῖν*, não possuem ali nenhum senso de amor descendente tal como o revelado pelo evento da Encarnação do Logos, senso este que é único e singular da Revelação sobrenatural.¹⁰⁰ É bem verdade que o termo *ἔρως* fora já empregado por Platão associado ao superlativo *φιλιανθρωπότητος*, fato que

⁹⁹ Lembro já ter sido dito que, na Septuaginta, somente o verbo *ἀγαπᾶν*, mas não o substantivo *ἀγάπη*, possui o senso do amor divino descendente pelo ser humano, mas referido nesse caso a Israel.

¹⁰⁰ Como eu já havia recordado em nota acima, o grupo semântico *ἀγάπη, ἀγαπᾶν* é de raro emprego no grego da literatura pré-cristã, fato pelo qual não vem contemplado no tópico relativo às filosofias platônica e neoplatônica dessa tese.

teoricamente poderia render-lhe um senso de amor descendente para com os seres humanos. Afirmar, porém, no tópico sobre ἔρως na filosofia platônica, que tal termo expressa na verdade uma força que promove a satisfação de um anseio, de uma complementação natural, personificada na figura de um deus que entretanto não se imola nem se consoma pelo ser humano. Nesse sentido, é bem apropriada a afirmação de Giulio Maspero, ao afirmar que aquele emprego em Platão, aplicado à divindade, “não permite reconhecer nesse termo a dimensão oblativa que caracteriza o amor do Deus transcendente no mundo judaico-cristão”.¹⁰¹

Naquilo que se refere à Patrística, se pode dizer que:

1) por um lado, ela se aproveitou dos conhecimentos pagãos, acolhendo e aplicando a serviço da fé cristã a terminologia e as noções referentes a esses grupos semânticos, mas desprezando e criticando o que fosse nocivo ao comportamento moral cristão;

2) por outro, assumiu uma posição de grande liberdade no uso desses mesmos termos, de modo a deixar clara a superioridade do ensinamento cristão àquele pagão.

Mais propriamente quanto ao que diz respeito ao amor descendente, foi visto que esse é normalmente expresso pelos Padres por meio dos três grupos semânticos em questão, enquanto associados ao mistério da Encarnação do Logos. Assim, tanto ἔρως quanto φιλία, além de seus derivados, são lidos segundo a ótica deste mistério, o que lhes permite adquirirem o significado cristão do amor, e até mesmo, como no caso de ἔρως, o emprego como epônimo de Cristo. Quanto a ἀγάπη, ἀγαπᾶν, seguem normalmente a mesma aplicação ao amor descendente, tal como no Novo Testamento.

Todavia, no que tange especificamente a S. Gregório de Nissa, enquanto ἔρως, ἐρᾶν são empregados apenas para o amor ascendente, isto é, aquele em que o seres humanos respondem ao benevolente amor de Deus por eles; ἀγάπη, ἀγαπᾶν, ao contrário, podem ser empregados seja para o amor ascendente (e, nesse caso, se tornam sinônimos ἔρως, ἐρᾶν e ἀγάπη, ἀγαπᾶν), seja para o amor descendente (isto é, o amor benevolente de Deus pelos seres humanos).¹⁰² Quanto a φιλία, φιλεῖν, dizem respeito, no Nisseno, sempre ao amor descendente – ao menos enquanto se

¹⁰¹ MASPERO, G. *Philantrôpia* (φιλανθρωπία), p. 458.

¹⁰² Ibid., p. 60.

expressam em seu termo derivado *φιλανθρωπία* – afastando-se nesse caso do uso dos demais Padres, em um emprego portanto mais original.¹⁰³ Assim, se pode dizer que, em S. Gregório de Nissa, a novidade é esta: ele entende que o amor divino é a causa do *ἔρως* humano sublimado. É o amor divino que, estabelecendo familiaridade e amizade com o homem (*φιλία*), fere o *ἔρως* humano, purificando-o, acentuando-o e dirigindo-o a Deus. No autor, portanto, *ἔρως* e *ἀγάπη* terminam por se identificar (ou se fundir), pelo fato de que o amor humano (*ἀγάπη*) pode se transformar em amor apaixonado por Deus (*ἔρως*) somente por causa do amor de Deus pelo homem (*φιλανθρωπία*).

É nesse sentido que passo agora ao segundo capítulo desta tese, que objetiva estudar os antecedentes bíblicos e patrísticos deste que é o seu termo central, a *φιλανθρωπία*.

¹⁰³ Diz John M. Rist: “(...) nós podemos reconhecer que em Gregório existem dois movimentos do amor, um descendente de Deus, que é sempre chamado *Philanthropia*, e um ascendente que é *Agape*, ou em sua forma intensa, *Eros*.”: RIST, J. M. *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius.*, p. 238.

A φιλιθρωπία na Literatura Grega Antiga. Sua noção descendente na Sagrada Escritura, no Judaísmo Helenístico em geral, e em representantes da Escola de Alexandria

O enfoque do atual capítulo é dirigido ao estudo mais específico da noção de φιλιθρωπία do Logos, que de algum modo faça referência mais próxima àquela que se encontra no texto da *Oratio Catechetica Magna* considerado nesta tese. De fato, o estudo dos vocábulos tratados no capítulo precedente contribuiu como ponto de partida para a melhor compreensão desta noção, já que serviu, em suma, para esclarecer de que modo e até que ponto tais termos exprimiam a relação vertical entre a divindade e os seres humanos.

Todavia, é preciso agora considerar a noção mesma de φιλιθρωπία do Logos, tanto em seu significado bíblico, quanto em seu significado patrístico-alexandrino – fontes das quais S. Gregório de Nissa hauriu tal conceito em senso cristão – a fim de abordá-lo referido à Encarnação do Logos. De fato, a φιλιθρωπία, enquanto motivo para a Encarnação divina, não foi uma solução totalmente original do Nisseno: ela segue a linha de pensamento de Padres como S. Clemente de Alexandria, Orígenes e S. Atanásio.¹⁰⁴

Considerar como hipótese tal influxo não é algo de modo nenhum ilógico: ao contrário, pertence mesmo ao quadro biográfico do autor, o qual se conservou sempre fiel ao seu irmão mais velho, S. Basílio Magno – ainda que o tenha superado enquanto teólogo especulativo – ao qual chamava respeitosamente de “seu mestre”.¹⁰⁵ Ora, como voltarei a falar mais adiante, não é difícil constatar um

¹⁰⁴ A respeito da questão por que Deus teria escolhido um modo mais ‘complicado’ ou difícil para salvar os seres humanos, afirma o Pe. Mateo-Seco: “A questão não é nova. Já a haviam refletido e dado solução entre outros Orígenes e Santo Atanásio. A mesma formulação literária que o Nisseno dá a esta dificuldade nos adverte que, para solucioná-la, vai empreender um caminho similar ao de Santo Atanásio”: MATEO-SECO, L. F. *Estudios sobre la Cristologia de San Gregorio de Nisa.*, p. 121. Também afirma Vital Corbellini: “O argumento da economia da carne ligada ao amor em Gregório seguia a tradição bíblica que falava de tal realidade. O Nisseno seguia o NT, mas também a visão alexandrina de Clemente, Orígenes e Atanásio (...)”: CORBELLINI, V. *A Importância da Encarnação do Verbo em São Gregório de Nissa.*, p. 102.

¹⁰⁵ De fato, David L. Balás afirma que “Gregório se conservou, ao longo da vida, fiel aos princípios teológicos de Basílio (a quem chama sempre respeitosamente seu mestre), mas se mostra, quanto ao

influxo sobre o pensamento de S. Basílio da parte de outro grande pensador de formação alexandrina: S. Gregório Taumaturgo, aluno da Escola de Cesareia da Palestina, que outrora fora fundada por Orígenes, um dos principais representantes da Escola de Alexandria. Foi o mesmo S. Gregório Taumaturgo que dirigiu a Orígenes um panegírico de reconhecimento e gratidão pelo seu magistério – o famoso Εἰς Ὁριγένην προσφωνητικός καὶ πανηγυρικός λόγος (“O discurso dedicado e encomiástico a Orígenes”) – na véspera de deixar a Escola, em 238.¹⁰⁶ De fato, o Taumaturgo foi um eficiente evangelizador em todo o Ponto e em sua redondeza, e a ele o Niseno dedicou mesmo uma biografia.

Todos esses elementos auxiliam em muito para que se compreenda o vínculo não apenas afetivo, mas também teológico, entre o pensamento patrístico-alexandrino e S. Gregório de Nissa. Não afirmo obviamente que o pensamento do Niseno tenha permanecido totalmente unívoco ao dos autores alexandrinos. Antes, mesmo sem romper a cadeia fecunda desses autores acerca do tema da φιλιθρωπία do Logos, compartilho da ideia de que ele o enriquece, ampliando e aprofundando a sua reflexão, e mesmo dando-lhe um enfoque diferenciado, como se verá no terceiro capítulo desta tese.¹⁰⁷

Assim sendo, o presente capítulo visa expor os pressupostos imediatos desse tema: antes de tudo, as passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamentos em que a benevolência divina é entendida enquanto amizade pela criatura humana ou φιλιθρωπία, ou seja, os textos de Ex 33,11; Sb 1,6; Sb 7,14; Sb 7,22.23, e sobretudo Tt 3,4 (em que é eminentemente associada à Economia da Salvação). Em seguida, analiso também a noção descendente de φιλιθρωπία no Judaísmo Helenístico (Carta de Aristeia e alguns outros escritos) em geral. E depois, os pressupostos imediatos patrístico-alexandrinos, em que o tema da φιλιθρωπία do Logos é especialmente mencionado em S. Clemente de Alexandria, Orígenes, e S. Atanásio.

fundamento e desdobramento especulativo (também racionais), um pensador notável, mais independente e profundo.”: BALÁS, D. L. *Gregor von Nyssa.*, p. 177.

¹⁰⁶ Cf. QUAISTEN, J. *Patrologia.*, p. 387; 388.

¹⁰⁷ Penso portanto, como se verá mais claramente a partir do terceiro capítulo desta tese, que S. Gregório de Nissa irá ampliar e avançar esta solução, compreendendo a resposta da φιλιθρωπία em um plano que supera aquela noção de causa eficiente instrumental da Redenção humana, propiciada pela união, na Encarnação, da natureza divina sã com a natureza humana decaída. S. Gregório, por outro lado, permeia a via da cura existencial dos seres humanos, propiciada pelo compartilhamento do Logos divino com a vida humana.

Todavia, considerando o fato de que esse tema era já conhecido na Literatura Grega Antiga, penso ser útil primeiramente considerá-lo nessa Literatura, ainda que de maneira breve, ao início do capítulo. Penso com isso demonstrar que o Nisseno, ainda que tenha primordialmente tratado o motivo da Encarnação do Logos fundado obviamente sobre a Revelação bíblica, mormente aquela cristã, tenha tido porém o propósito de, na sua instrução catequética da *Oratio*, torná-la mais receptível a catequizandos de origem pagã, habituados ao termo $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$. É do que passo agora a tratar.

3.1

A Noção de $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ na Literatura Grega Antiga

O conceito de benevolência, expresso por meio do sufixo $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\tau\acute{\iota}$, é referido em textos da Literatura Grega apenas a partir do século V aC,¹⁰⁸ mas com uma variada gama de significados, que basicamente se pode sintetizar em quatro: a $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ de deuses e heróis para com os seres humanos; a de sábios e filósofos para com os seus discípulos; a de soberanos e superiores para com seus súditos; e aquela exercitada de um modo geral entre os seres humanos.

Percebe-se que, à exceção do último significado, tal virtude é entendida como sendo aplicada de uma condição superior a uma inferior. Sem dúvida, aquela que mais interessa como possível pressuposto para o tema estudado nessa tese é obviamente a que se refere à relação entre os deuses e os seres humanos, justamente por se tratar da concepção de $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ descendente da parte do mundo divino para com o humano.

De fato, no que tange aos deuses e heróis, a $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ diz respeito ao conjunto de atitudes da parte destes que servem de socorro ou ajuda aos seres humanos, alívio às suas contingências, que são próprias de sua situação inferior. Ainda na tardia literatura grega médio platônica de Plutarco (séculos I-II dC), por exemplo, a $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ é apresentada como uma qualidade divina que se expressa pela solicitude e atenção pelos homens.¹⁰⁹ De fato, em sua obra $\Pi\epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\ \epsilon\nu\nu\omicron\iota\omega\nu\ \iota\pi\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\tau\omicron\iota\kappa\omega\iota\varsigma$ (*De Communibus Notitiis Adversus Stoicos*),

¹⁰⁸ Cf. LUCK, U. $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$, $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\varsigma$., col. 1102.

¹⁰⁹ Cf. Ibid., col. 1107.

na qual expõe suas críticas ao pensamento dos Estóicos, Plutarco elenca, dentre as qualidades dos deuses, aquela da *φιλοανθρωπία*, enquanto doadores dos diversos bens com que os seres humanos são prodigalizados. Ele diz:

Mas eles também não deixam passar nenhuma palavra contra Epicuro, gritando ‘oh! oh! ai de mim! ai de mim!’, como se ele estivesse confundindo a noção dos deuses, aniquilando a sua providência, já que o ser divino é tomado e concebido não somente como imortal e beato, mas também filantropo, solícito e útil, como é verdadeiro.¹¹⁰

Na obra, a continuação deste parágrafo esclarece que Plutarco critica a posição dos estóicos: estes, de um lado, gritam contra Epicuro o fato deste negar a providência dos deuses, e de outro, afirmam que os mesmos deuses não servem aos seres humanos de nenhuma segurança, por não lhes dar o verdadeiro bem, a virtude, sendo responsáveis apenas por bens como a riqueza e a saúde. Trata-se portanto de uma acusação do autor contra todos aqueles que negam a bondade dos deuses, expressa em sua providência para com os seres humanos.

Todavia, a *φιλοανθρωπία* é relacionada sempre aí a ações benevolentes relativas às necessidades da vida humana, mas onde não se vê nenhum tipo de solidariedade mais profunda, que implique em um resgate dos sofrimentos humanos, a partir de um total compartilhamento de vida da divindade com eles.

Nota-se em geral, portanto, a respeito da *φιλοανθρωπία* dos deuses, uma atitude que pode ser traduzida por palavras como generosidade, munificência, socorro, auxílio, defesa, e outras, expressando sentimentos ou atitudes que podem muito bem serem atribuídos aos seres humanos, e que não exigem deles qualquer tipo de despojamento; ao contrário, mantem-se muito bem resguardada a condição da supremacia para com os inferiores. O famoso mito do herói Prometeu, punido por Zeus por ter procurado auxiliar os seres humanos com um bem reservado aos deuses – o fogo – é um claro exemplo disso.

Quanto à *φιλοανθρωπία* de sábios e filósofos, esta é compreendida como o gesto benévolo de se compartilhar sua sabedoria com aqueles que se fazem seus discípulos, de modo a fornecer-lhes a chave que lhes possibilite o acesso à

¹¹⁰ Καὶ μὴν αὐτοὶ γε πρὸς τὸν Ἐπίκουρον (κατ') οὐδὲν ἀπολεύπουσι τῶν γραμμάτων “ἰοῦ ἰοῦ, φεῦ φεῦ” βδιντες ὡς συγχέοντα τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν ἀναιρουμένης τῆς προνοίας οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεὸν ὅπερ ἀληθές ἐστιν.: PLUT. *comm. not.* 1075e-1075f.

satisfação do desejo de conhecer, e da contemplação da verdade, escopos primordiais da Filosofia.¹¹¹

Quanto à φιλιανθρωπία concernente aos soberanos e superiores para com os seus súditos, esta é definida como uma autêntica virtude do bom governante, manifestada tanto pela sua hospitalidade para com os inferiores quanto pela clemência para com os vencidos. Chega-se mesmo a falar da prática dessa virtude até mesmo para com os inimigos. Por exemplo, o mesmo Plutarco acima citado, ao dar conselhos à atitude política, diz que a prudência de um bom governante deve conduzi-lo a valorizar os bons costumes dos seus súditos. Em sua obra ΠΟΛΙΤΙΚΑ ΠΡΑΓΓΕΛΜΑΤΑ (*Praecepta gerendae rei publicae*) afirma:

Como o vinho, que no início é dominado pelos modos daquele que o bebe, mas à medida em que vai aquecendo e se misturando ao que o ingere, molda o seu comportamento e o faz mudar; assim também é preciso que o político, até que se adestre como um forte guia feito de reputação e credibilidade, se ajuste bem e tenha em mira os hábitos atuais deles [isto é, dos cidadãos], cômico de favorecê-los, pois o povo é também predisposto a ser guiado por tais costumes. Como, por exemplo, o Ateniense, que é inclinado à ira, mas disposto a perdoar; é prontamente mais propenso a suspeitar que a ser instruído com tranquilidade [sobre a verdade dos fatos]; e tanto é mais benévolo e está disposto a socorrer aos sem glória e humildes, quanto toma cuidado com os astutos nas palavras e com os tolos: aos que o elogiam mostra favor, aos que o zombam, os suporta. Teme muito os que o comandam, e é φιλιάνθρωπος até mesmo com os inimigos.¹¹²

Neste parágrafo, o autor está delineando a figura do político que se decide a cumprir fielmente o seu dever em prol do bem e da formação do caráter do povo, ao contrário daqueles que buscam adquirir autoridade apenas por ambição e por espírito de rivalidade. Para tanto, é preciso que no início observe os hábitos de seus súditos, e até mesmo se submeta a eles. Em seguida, estará mais apto a promover o que neles haja de bom, e corrigir aquilo que houver de mau. E exemplifica com o caráter do povo ateniense, o qual, dentre os valores a se terem em mira e a serem imitados, está aquele de ser filantropo, benévolo, até mesmo para com os inimigos. Deseja incluir este exemplo, porque não deixa de ser muito significativo encontrar

¹¹¹ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia*, p. 12.

¹¹² δεῖ δ' ὥσπερ οἶνος ἐν ἀρχῇ μὲν ὑπὸ τῶν ἡθῶν κρατεῖται τοῦ πίνοντος ἡσυχῇ δὲ διαθάλπων καὶ κατακεραυνύμενος αὐτὸς ἡθοιοῖ τὸν πίνοντα καὶ μεθίστησιν, οὕτω τὸν πολιτικὸν, ἕως ἂν ἰσχυρὸν ἀγωγὸν ἐκ δόξης καὶ πίστεως κατασκευάσῃται, τοῖς ὑποκειμένοις ἡθεσιν εὐάρμοστον εἶναι καὶ στοχάζεσθαι τούτων, ἐπιστάμενον οἷς χαίρειν ὁ δῆμος καὶ ὑφ' ὧν ἄγεσθαι πέφυκεν· οἷον ὁ Ἀθηναῖον εὐκίνητος ἐστὶ πρὸς ὀργήν, εὐμετάθετος πρὸς ἔλεον, μᾶλλον ὁξέως ὑπονοεῖν ἢ διδάσκεισθαι καθ' ἡσυχίαν βουλόμενος· ὥσπερ τῶν ἀνδρῶν τοῖς ἀδόξοις καὶ ταπεινοῖς βοηθεῖν προθυμότερος, οὕτω τῶν λόγων τοὺς παιγνιώδεις καὶ γελοίους ἀσπάζεται καὶ προτιμᾷ· τοῖς μὲν ἐπαινοῦσιν αὐτὸν μάλιστα χαίρει, τοῖς δὲ σκώπτουσιν ἥκιστα δυσχεραίνει· φοβερὸς ἐστὶν ἄχρι τῶν ἀρχόντων, εἴτα φιλιάνθρωπος ἄχρι τῶν πολέμιων.: PLUT., *praec. ger. reip.* 799 b-d.

em um texto não-cristão a advertência, dirigida aqui a um governante, a que ele exerça a *φιλανθρωπία* mesmo para com os inimigos. Todavia, é preciso que se faça notar que tal conselho ali exposto consiste muito mais em uma estratégia de ação política, que propriamente em um ato virtuoso ou oblativo.

Quanto à *φιλανθρωπία* exercitada de um modo geral entre os seres humanos, essa diz respeito ao seu comportamento benévolo, hospitaleiro, de ajuda mútua e de utilidade de uns pelos outros. Nesse sentido, diz U. Luck que, no âmbito do mundo agrícola, “também os animais podem ser *φιλάνθρωποι*”¹¹³, na medida em que seus atributos servem em prol do bem de todo o conjunto da natureza, bem como do bem dos seres humanos. Neste último caso apontado por U. Luck, é óbvio que o exercício da *φιλανθρωπία* deve ser compreendido como um exercício proveniente de um instinto natural dos animais, ou de seu aproveitamento por parte dos seres humanos.

Passo agora ao novo tópico, que tange à *φιλανθρωπία* em âmbito bíblico, e judeo-helenístico.

3.2

A Noção Descendente de *φιλανθρωπία* na Sagrada Escritura, e no Judaísmo Helenístico (Carta de Aristeia e alguns outros escritos) em geral

Proponho-me, no presente tópico, a considerar a noção descendente de *φιλανθρωπία* (de Deus para com os seres humanos), tal como se apresenta em alguns trechos da Sagrada Escritura, Antigo e Novo Testamentos, enquanto pressupostos imediatos para o tema em S. Gregório de Nissa analisado nesta tese.

A presença do termo e da sua concepção em senso teológico nos textos escriturísticos são indubitavelmente fontes das quais o autor hauriu, enquanto pensador cristão, fiel e reverente às Sagradas Letras,¹¹⁴ para aplicá-los relacionados à Economia da Encarnação do Logos, na *Oratio Catechetica Magna* XV.¹¹⁵ Mas não se pode igualmente menosprezar alguma consideração a respeito desse tema, igualmente presente em alguns escritos do Judaísmo Helenístico, particularmente

¹¹³ LUCK, U. *φιλανθρωπία, φιλανθρώπας*., col. 1103.

¹¹⁴ A respeito da reverência dos Padres para com as Sagradas Letras, diz Jean Gribomont que “a autoridade da Bíblia era um fato indiscutível” para eles: GRIBOMONT, J. *Scrittura (Sacra)*., col. 4794.

¹¹⁵ Acerca dessa concepção teológica de *φιλανθρωπία* nas Escrituras, veja-se o que se diz em: MASPERO, G. *Philantrôpia (φιλανθρωπία)*., p. 458.

naquelas obras ou autores que de algum modo estabeleceram contato com a forte e influente cultura helenística.

Assim sendo, parto primeiramente do estudo dos textos bíblicos do Antigo Testamento, em que se fala explicitamente da amizade descendente divina pelo ser humano, a saber: Sb 1,6; Sb 7,14; Sb 7,22b.23. Faço-o preceder todavia da consideração do importante texto de Ex 33,11a, no qual, apesar do termo *φιλιανθρωπία* não ser mencionado, merece todavia especial consideração, haja vista a maneira emblemática em que a relação de amizade entre Deus e o ser humano, na pessoa de Moisés, é expressa. Passo depois ao texto de Tt 3,4, central a respeito desse assunto no Novo Testamento. Por fim, considero a Carta de Aristeia, e escritos em geral do assim denominado Judaísmo Helenístico.

3.2.1

O texto de Ex 33, 11a

Assim é expresso na Septuaginta o texto de Ex 33,11a: “E o Senhor falou a Moisés face a face, como se fala a um próprio amigo”.¹¹⁶ É preciso notar, antes de mais nada, e conforme eu já havia dito acima, que o termo *φιλιανθρωπία* não é mencionado neste versículo. Todavia, este se torna emblemático pelo modo belo e surpreendente como nele vem expresso o trato divino com Moisés, enquanto permanecia em oração na Tenda da Reunião: de fato, aquele trato é apresentado, tendo por paradigma uma relação de íntima amizade entre duas pessoas. E apesar de não ser usado o termo *φιλιανθρωπία*, note-se aí a presença do termo *φίλον*, acompanhado do pronome reflexivo em seu genitivo (*ἑαυτοῦ*), indicativo da intensidade e intimidade de união entre Deus e Moisés, a quem fala, como ocorre entre os seres humanos, como um amigo ao seu próprio amigo, ao amigo dele mesmo. Faço ressaltar o uso de *ἑαυτοῦ*, ao invés do simples *αὐτοῦ*, que sugere um vínculo de mais estreita comunhão entre as duas partes da amizade.¹¹⁷

Existem ainda outros textos da Septuaginta que falam da relação de amizade entre Deus e personagens notáveis do Antigo Testamento, como é o caso de Moisés.

¹¹⁶ Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν ἐνώπιος ἐνωπίῳ ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον. Preferi respeitar o mais possível, e quando possível, os tempos verbais gregos, na tradução para o nosso vernáculo.

¹¹⁷ À guisa de melhor compreensão, recordo os paralelos latinos desses pronomes: enquanto a *αὐτοῦ* corresponde o pronome ‘eius’, a *ἑαυτοῦ* corresponde o pronome ‘ipsius’, que denota uma noção de maior intensidade e pertença que o anterior.

Neles também, tal vínculo é apresentado como expressão de uma notória familiaridade entre a pessoa e Deus, e com quem Ele (ou o “Anjo de Iahweh”) trata “face a face”.¹¹⁸ Todavia, em nenhum desses textos é utilizado o termo φίλον. Assim sendo, Ex 33,11a adquire, dentro da Septuaginta, uma importância singular, enquanto pressuposto teológico para o tema da φιλανθρωπία do Logos.

Segundo o que hoje se afirma, Ex 33,11a está inserido dentro de um bloco maior, aquele de Ex 32-34, o qual por sua vez pertence à seção de Ex 19-40, última dentre aquelas do livro, cujo tema é propriamente a Aliança ou os acontecimentos do Sinai.¹¹⁹ Ainda que boa parte da seção seja herdeira da tradição Sacerdotal P, o bloco referente ao texto em questão é de tradição mais antiga.¹²⁰

Assim, a Tenda, dentro da qual vinha depositada a Arca da Aliança durante a caminhada pelo deserto, aparece ali “como sinal e meio da presença divina”,¹²¹ presença essa que ocupa o lugar central ao longo de todo o livro do Êxodo. Nesse caso específico do capítulo 33 de Êxodo, entretanto, precedido pelo episódio da infidelidade do povo em Ex 32, a Tenda da Reunião é armada “fora do acampamento, longe do acampamento”,¹²² reflexo da distância entre Deus e seu povo, mas que serve ao mesmo tempo, todavia, de local de reaproximação entre ambos, por meio de um mediador, Moisés, de cuja íntima relação com Deus se beneficia toda a gente, e por meio de quem Deus prodigaliza sua benevolência. Assume portanto especial valor aqui a expressão “face a face” (ἐνώπιος ἐνωπίω), no sentido de que a íntima intermediação de Moisés junto a Deus, na condição de amigo, é entendida como causa instrumental que propicia o perdão divino ao povo infiel.

Que coisa significa propriamente a expressão “rosto” ou “face de Deus”? Conforme H. D. Preuss afirma, a expressão pode ter tido origem no costume pagão de se ir aos santuários, onde havia a imagem de um deus, para ali se rezar diante

¹¹⁸ Assim são os textos de Gn 32,31; Dt 34,10 (paralelo semelhante a Ex 33,11); Jz 6,22; Ez 20,35.

¹¹⁹ Cf., por exemplo, o que se diz a respeito em: LÓPEZ, F. G. *O Pentateuco*.

¹²⁰ H. D. Preuss afirma que “nas tradições de J e E, mais antigas que a de P, se fala de uma tenda em Ex 33,7-11 e Nm 11,16s. 24-30; 12,4s.10, donde Ex 33,7-11 serve de introdução a Nm 11 e 12.”: PREUSS, H. D. *Teología del Antiguo Testamento*, p. 438. E, quanto ao bloco de Ex 32-34 propriamente dito, afirma F. G. López: “Do ponto de vista dos estudos histórico-críticos, de Ex 19-40 é preciso distinguir pelo menos duas classes de textos: não-sacerdotais (19, 3-24,11; 32-34) e sacerdotais (19,1-2; 24, 15-18; 25-31; 35-40).”: LÓPEZ, F. G. *Op.cit.*, p. 151. Devo observar, todavia, que essa teoria que menciona as fontes Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal, é, nos dias atuais, profundamente questionada, embora possa ser ainda utilizada com moderação.

¹²¹ PREUSS, H. D. *Op.cit.*, p. 436.

¹²² Ex 33,7.

dela. Contudo, tal explicação não é de modo algum absoluta, em virtude da ausência de qualquer representação material de Deus em Israel. E acrescenta: “Com esta expressão é possível que se pusesse também de manifesto (...) uma especial confiança em Yahvé (...) ou a experiência de seu auxílio”.¹²³ Não se trata evidentemente da visão direta e imediata de Deus, mas uma fórmula plástica para expressar, de um lado, tanto a manifestação da presença invisível e da graça divinas, quanto a experiência humana de ambas. Desse modo, a Tenda e a Arca eram um garante da atuação do Deus invisível e irreduzível a qualquer representação material. Trata-se, nesse sentido, de um dado sumamente antropológico.

Também S. Gregório de Nissa já entendia, a seu tempo, a necessidade da busca do denominado “sentido espiritual” desse texto.¹²⁴ O motivo está na aparente contradição entre Ex 33,11a, e Ex 33,20.23b.¹²⁵ De fato, é muito significativo, a respeito disso, aquilo que o autor diz em sua obra *De Vita Moysis*, a saber:

Mas prosseguindo estas reflexões, conforme a ordem lógica das realidades investigadas, fomos levados ao senso profundo da contemplação a respeito desta passagem. (...) Como aquele que vê claramente a Deus através de tamanhas teofanias, segundo o que vem testemunhado pela Escritura Divina (naquilo que ela diz, que ‘face a face, como alguém a falar com o próprio amigo’) (...) pede a Deus que se manifeste a ele, como se se manifestasse sempre, mas ainda não fosse visto?¹²⁶

Em relação ao tema da φιλιανθρωπία, o mais interessante desse texto está no fato de que, interpretando Ex 33,11a segundo o senso espiritual, a teofania é entendida ali pelo Nisseno não tanto como ponto de chegada, mas como ponto de

¹²³ PREUSS, H. D. *Teología del Antiguo Testamento*., p. 284.

¹²⁴ Diz o Professor Manlio Simonetti que “Gregório foi sobretudo um espiritual, como Orígenes (...), e por isso *naturaliter* levado a valorizar a exegese espiritual, isto é, em larga parte alegorizante, do texto sacro, no sulco da tradição origeniana.”: SIMONETTI, M. *Lettera e/o Allegoria*., pp. 146-147.

¹²⁵ Ex 33,20: “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo.”; Ex 33,23b: “Minha face, porém, não se pode ver.”

¹²⁶ Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τῇ ἀκολουθείᾳ τῶν ἐξητασμένων ἐπόμενοι πρὸς τὴν ὑπόνοιαν τῆς τὸν τόπον τοῦτον θεωρίας ἤνέχθημεν. (...) Πῶς ὁ τοσαύταις θεοφανείαις ἐναργῶς ὁρᾶν τὸν Θεὸν παρὰ τῆς θείας φωνῆς μαρτυρούμενος (ἐν οἷς φησιν, ὅτι ἐνώπιος ἐνωπίῳ, ὡς ἂν τις λαλήσῃ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον) (...) δεῖται τοῦ Θεοῦ φανῆναι αὐτῷ, ὡς τοῦ ἀεὶ φαινομένου μηδέπω ὁφθέντος; : GREG. NYS., v. *Moys.* (PG 44, 397D; 400 A). O texto original dessa obra, na Patrologia Grega de Migne, não possui divisão em capítulos. Note-se, além disso, o uso dos termos ὑπόνοια e θεωρία, típicos para indicar o senso espiritual (ou interpretação alegórica, *grosso modo* falando) da exegese desse texto, bem na linha do vocabulário exegético de Orígenes. A respeito disso, afirma o Prof. Manlio Simonetti que Orígenes, “para indicar justamente que o senso espiritual se atinge com o elevar-se acima do nível sensível, isto é, literal”, adota o uso, “para indicar essa compreensão superior, de θεωρία, νοεῖν, νόησις, νόημα, etc.”: SIMONETTI, M. *Op.cit.*, p. 80 à nota 45. Também é necessário que se diga que, ao tempo dos Padres, a expressão “senso literal” não possuiu mesmo significado dado hoje pela Exegese Bíblica: tal expressão não significa ali aquele de ‘intenção original dada pelo autor’; mas sim, o senso de ‘significado imediato da letra do texto, tal qual se apresenta imediatamente’.

partida do desejo da visão e da experiência de Deus. Falando em breve: associando Ex 33,11a com Ex 33,18, o autor dirá, na continuação de sua reflexão, que a aparente contraditoriedade entre os dois textos quer ensinar, na verdade, que não é tanto olhando para Deus, mas seguindo-O como guia, que Moisés pode obter do mesmo Deus o cumprimento de seu desejo.¹²⁷ E o motivo é: em virtude da munificência ou generosidade de Deus (τοῦ Θεοῦ μεγαλοδωρεά).¹²⁸ Em outras palavras: se é possível a Moisés fazer uma experiência da presença de Deus ainda muito maior do que a da Tenda (bem como do que das demais manifestações referidas em Ex 33,19.21-23), isso é possível graças à munificência divina,¹²⁹ que precede Moisés como guia e indicador do verdadeiro caminho.¹³⁰

É bem verdade que o autor não usa aí o termo φιλιανθρωπία, mas sim aquela expressão τοῦ Θεοῦ μεγαλοδωρεά (munificência, generosidade de Deus), a meu ver, bastante tangentes: Deus concede a Moisés (e portanto a um ser humano) segui-Lo; e, seguindo-O, passar de uma experiência de oração àquela mais perfeita e profunda, que é a da Sua presença.¹³¹ Em síntese: a iniciativa a que o ser humano tenha uma experiência de profunda amizade com Deus advém da grande generosidade de Deus para consigo. É portanto iniciativa de Deus.

Nessa mesma linha de compreensão deve ser entendido um outro texto do Nisseno, em que também o autor faz referência a essas passagens do livro do Êxodo (Ex 33,11a.18). Trata-se daquele referente à primeira Homilia do seu Comentário ao livro do Cântico dos Cânticos, em que reflete sobre os quatro primeiros versículos desse livro. A certa altura, afirma:

Como a esposa amava o esposo, assim agora a Igreja, que fala como a virgem no Cântico dos Cânticos: que me beije com beijos de sua boca. Assim, aquele que foi digno de falar com Deus face a face, como atesta a Escritura, conservava o anseio,

¹²⁷ “Moisés respondeu a Iahweh: ‘Rogo-te que me mostres a tua glória.’”: Ex 33,18.

¹²⁸ Cf. GREG. NYS. v. *Moysi*. (PG 44, 404 A).

¹²⁹ Cf. Ibid. (PG 44, 405 A).

¹³⁰ “Pois o guia, ao ser seguido, indica o caminho ao que o segue” (‘Ο οὖν ὁδηγῶν, τῷ προηγείσθαι τοῦ ἐπομένου τὴν ὁδὸν ὑποδείκνυσιν’): Ibid. (PG 44, 409 A).

¹³¹ Igualmente na IV^a. Homilia sobre as Bem-Aventuranças, afirma o Nisseno: “o Logos, que nos conduz pela mão à parte mais alta da escada das Bem-Aventuranças, é Aquele que, segundo a voz do profeta, dispõe no nosso coração as belas ascensões” (ὁ πρὸς τὰ ὑψηλότερα τῆς τῶν μακαρισμῶν κλίματος χειραγωγῶν ἡμᾶς λόγος, ὁ κατὰ τὴν τοῦ Προφήτου φωνήν, τὰς καλὰς ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν διατιθέμενος): GREG. NYS., *beatitud.* 4, 1 (PG 44, 1232).

com maior desejo de tais beijos, de igualmente com estas teofanias, ver (a Deus) em modo digno, como se nunca O tivesse contemplado.¹³²

Fica assim bastante claro, através de tudo o que foi dito até agora por meio desses textos, que a experiência de amizade profunda entre Deus e Moisés em Êxodo, é já entendida por S. Gregório de Nissa como ainda incapaz de traduzir todo aquele sentido de *φιλανθρωπία* que mais tarde adquirirá no Novo Testamento, com a Encarnação do Logos. Mesmo assim, fica igualmente claro que o ponto de partida do acesso humano ao seu Criador é a sua iniciativa de amor pela criatura humana.

Antes porém de passar ao texto de Tt 3,4-5, considero brevemente os trechos de Sb 1,6; Sb 7,4; Sb 7,22b.23; Sb 7,27.

3.2.2

Os textos de Sb 1,6; Sb 7,14; Sb 7,22b.23; Sb 7,27

A importância de se considerar essas quatro passagens desse livro veterotestamentário está no fato, primeiramente, de que neles a Sabedoria divina vem apresentada não somente como um atributo divino, mas como um Ser personificado, agindo junto de Deus desde sempre. Mas, além disso, tais versículos identificam-na como responsável pelo estabelecimento do vínculo de amizade entre Deus e os seres humanos, ou seja, uma espécie de medianeira propiciadora dessa relação.

Os textos dizem: “A Sabedoria é um espírito amigo dos homens”.¹³³ E: “De fato, (a Sabedoria) é um tesouro inesgotável para os homens; os que a adquiriram, atraíram a amizade para com Deus, recomendados pelos dons da instrução”.¹³⁴ E também: “De fato, existe nela um espírito (...) amigo dos homens”.¹³⁵ E ainda: “permanecendo (...) nas almas santas em cada geração, transmuta-as em amigos de Deus”.¹³⁶

¹³² Οὕτως ἡ νῦν Ἐκκλησία, ἡ νύμφη τὸν νυμφίον ἐφίλει, κατὰ τὴν ἐν τῷ Ἀσματι παρθένον τὴν λέγουσαν· Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ. Οὕτως ὁ διὰ τῆς κατὰ στόμα γινομένης αὐτῷ παρὰ τοῦ Θεοῦ ὁμιλίας καθὼς μαρτυρεῖ ἡ Γραφή. ὅτι ἐν ἐπιθυμίᾳ μείζονι τῶν τοιούτων φιλημάτων ἐγένετο, μετὰ τοσαύτας θεοφανείας ὥς μήπω τεθαμμένος ἰδεῖν ἀξιῶν τὸν ποθοῦμενον: GREG. NYS., *cant.* 1,1 (PG 44, 778).

¹³³ φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία: Sb 1,6.

¹³⁴ ἀνεκλιπῆς γὰρ θησαυρός ἐστὶν ἀνθρώποις, ὅν οἱ κτησάμενοι πρὸς θεὸν ἐστείλαντο φιλίαν διὰ τὰς ἐκ παιδείας δωρεὰς συσταθέντες: Sb 7,14.

¹³⁵ Ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα (...) φιλάνθρωπον: Sb 7,22.23.

¹³⁶ μένουσα (...) κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ: Sb 7,27.

No que tange ao primeiro texto, sabe-se que ele faz parte do prólogo introdutório do livro, cuja perícope de Sb 1,1-15 é uma “exortação para amar a justiça”.¹³⁷ Tal exortação é dirigida de modo peculiar, desde o versículo primeiro, àqueles que detêm algum tipo de poder no mundo, e capazes portanto de exercer sobre os demais um julgamento. Mas o caráter universalista, oriundo seja do helenismo, seja de correntes filosóficas como o Estoicismo, e de que o autor do texto é influenciado na época de sua composição,¹³⁸ faz com que ele afirme, no início do versículo 6, o amor da Sabedoria divina personificada por toda criatura humana. Por isso mesmo, não é um amor que se faz de cego às injustiças e perseguições (infligidas sobretudo sobre os israelitas habitantes no Egito, a quem o autor dirige a obra com o fim de encorajá-los¹³⁹ e de robustecer-lhes a fé em meio a um ambiente idólatra e pagão¹⁴⁰). Antes, tal amor, segundo aquilo que diz o restante da perícope, abomina o mal e a iniquidade.

O mais interessante porém, para o presente estudo, é constatar que a Sabedoria personificada, amante do ser humano – particularmente aqui na perícope de Sb 1,6-11,¹⁴¹ – é um ente intercambiável em todo o contexto com as palavras “Deus” (versículo 6c), “espírito do Senhor” (versículo 7a), “Justiça vingadora” (versículo 8), “Senhor” (versículo 9): em suma, Deus é o sujeito da ação, Aquele que proporciona a possibilidade de estabelecimento do vínculo de amizade com o ser humano.

Quanto a Sb 7,14, encontra-se na segunda parte do livro, na perícope de Sb 7,13-22a.¹⁴² Nesta, a Sabedoria é elogiada em uma espécie de preâmbulo àquilo que se vai dizer em seguida, a respeito da sua natureza. Mais precisamente, no versículo 14, ela é louvada como um grande benefício para o ser humano (“um tesouro inesgotável”), já que é unida intimamente ao ser de Deus.¹⁴³ Embora não se utilize o termo *φιλανθρωπία* aqui, nem seu adjetivo correspondente, aparece no entanto a

¹³⁷ LÍNDEZ, J. V. *Sabiduría*., p. 832.

¹³⁸ Os estudiosos datam o livro da Sabedoria dentro de meados do século I aC: Cf. LÍNDEZ, J. V. *Sabedoria*., p. 113. Igualmente a respeito disso, diz também J. E. Rybolt: “O resultado é uma data em meados do século I, cerca de 50 a. C.”: RYBOLTD, J. E. *Sabedoria*., p. 399.

¹³⁹ Cf. ELLIS, P. F. *Os Homens e a Mensagem do Antigo Testamento*., p.500.

¹⁴⁰ Cf. RYBOLTD, J. E. Op. cit., p. 399.

¹⁴¹ Essa é considerada a segunda pequena unidade dentro do prólogo: Cf. LÍNDEZ, J. V. *Sabedoria*., p. 113.

¹⁴² Cf. LÍNDEZ, J. V. *Sabiduría*., p. 836; Cf. também: RYBOLTD, J. E. *Sabedoria*. p. 406-407.

¹⁴³ A Sabedoria é um “tesouro inesgotável por sua íntima união com Deus, de forma que se identificam sabedoria e Deus. O que se atribui a Deus: ser origem e fonte de todos os bens, se diz também da Sabedoria, como é a criação de tudo.”: LÍNDEZ, J. V. Op. cit., p. 836.

expressão correlata *φιλία πρὸς θεόν*, como consequência da posse da Sabedoria-Deus no íntimo do ser humano. Não se pode perceber aqui um indício prefigurado da doutrina da Inabituação da Trindade por meio da graça, cujo fruto inclui a amizade entre Deus e os seres humanos?

Quanto a Sb 7,22b.23, pertence a uma unidade literária maior, que inclui o bloco de Sb 7,22b-8, 1, considerado como central na segunda parte do livro, pois que apresenta as qualidades e a natureza da Sabedoria. É significativo notar que, embora nos versículos 15b, e 17-20 do bloco precedente (Sb 7,13-22a), se faça uma distinção entre a Sabedoria e Deus, todavia, no último versículo desse mesmo bloco precedente (Sb 7,22a), o autor os reaproxima.¹⁴⁴ Desse modo, passa a elogiar a Sabedoria por aquilo que ela é em si mesma através do elenco de diversos de seus atributos, dentre os quais, aquele que vem ao caso: nela há um espírito ‘amigo dos homens’ (com o emprego explícito do termo *φιλόανθρωπον* no versículo 23). Portanto, aquela mesma Sabedoria criadora artífice do mundo do versículo 22a – mas ao mesmo tempo reflexo de Deus e espelho de sua atividade, conforme o versículo 26 – revela ser próprio de Deus não existir simplesmente como o Totalmente Outro, Inacessível, mas enquanto Agente no Universo, em ação “ad extra”, criando, provendo, e sobretudo privilegiando a criatura humana com o vínculo da amizade.

Por último, considero Sb 7,27. Como no versículo 14, não se cita aí o termo *φιλιανθρωπία*. Todavia, o versículo indica quatro coisas importantes: 1) a permanência da Sabedoria no interior dos seres humanos (expressa pelo particípio presente *μένουσα*); 2) seres humanos que, particularmente nesse versículo, são as “almas santas”, ou seja, os justos do Antigo Testamento (*ψυχὰς ὁσίας*); 3) a atemporalidade dessa ação, já que se faz sentir “em cada geração” (*κατὰ γενεάς*), e não em uma determinada; 4) e o efeito da permanência ativa da Sabedoria nos justos, tornando-os “amigos de Deus” (*φίλους θεοῦ*). O versículo, considerado central na perícope, ressalta mais uma vez o protagonismo da Sabedoria enquanto propiciadora do vínculo profundo de amizade com os seres humanos. Em um primeiro momento, se poderia pensar em um efeito excludente da ação: a amizade de Deus restrita apenas aos seus santos. Em nenhum momento do texto, entretanto, se diz que esses santos se resumem a um grupo de predestinados. Nem mesmo é

¹⁴⁴ Cf. Ibid.; Cf. também: RYBOLTD, J. E. *Sabedoria*., p. 407.

mencionado esse ou aquele justo da Antiga Aliança: antes, são aludidos de forma genérica e sem especificação de momento cronológico. Em conclusão: a iniciativa e a causa principal da amizade entre Deus e os seres humanos é a sua Sabedoria. Entretanto, cabe à criatura humana predispor-se à inabitação e transformação causada pela mesma.

Apesar da grande proximidade entre a Sabedoria personificada e o Logos, não se pode deduzir disso a Revelação da Segunda Pessoa da Trindade na literatura sapiencial do Antigo Testamento. O motivo está obviamente no fato de que a forte concepção monoteísta do Judaísmo entende tal atributo divino, ainda que elevado ao grau de uma personificação, como uma criatura de Deus. O texto mesmo de Pr 8,22, famoso nas disputas arianas do século IV, o demonstra. Mas não há dúvida de que o modo assim refinado com que os autores sapienciais descreveram a Sabedoria serviu de fundamento para a futura teologia cristã, tanto a respeito da Ontologia do Mistério Trinitário e das suas processões, quanto a respeito da Cristologia, no que tange à Pessoa do Logos Encarnado.

Todavia, a despeito dos avanços exegéticos que hoje se possui, é muito significativo que os Padres da Igreja tenham visto na Sabedoria personificada, já em seu tempo, não a identificação, mas uma prefiguração do Logos divino. Assim acontece com S. Gregório de Nissa, o qual, no rastro da tradição patrística, se refere, particularmente em alguns de seus escritos, ao Logos-Sabedoria de Deus enquanto Esposo das almas nas quais Ele habita, uma vez purificadas de seus pecados. É o que ocorre, à guisa de exemplo, em seu Tratado sobre a Virgindade, no qual o autor, em certo momento, compara a alma (entenda-se ‘pessoa’) com uma mulher prometida em casamento a um rei, mas simultaneamente assediada por certos homens mal-intencionados a seu respeito: se ela se mantém fiel a seu futuro esposo, mostra sua pureza. Mas se volta seus olhares a qualquer um deles, perde assim seu valor. Então conclui o Nisseno:

Assim, a alma que vive para Deus não se apaixonará, por engano, por nenhuma das coisas que têm para ela uma aparência de bem (...). E como, diz a Escritura, ‘que a sabedoria não entrará em uma alma perversa’, assim se pode dizer com toda verdade: o bom esposo não pode vir habitar em uma alma irascível, denegrida, ou afetada por qualquer outro defeito semelhante.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Οὕτω καὶ τῷ θεῷ ζῶσα ψυχὴ οὐδενὶ τῶν δι’ ἀπάτης αὐτῇ προφαινομένων καλῶν ἐρασθήσεται. (...) καὶ ὡς φησιν ἡ γραφὴ “εἰς κακότεχνον ψυχὴν μὴ εἰσελεύσεσθαι σοφίαν”, οὕτως ἔστιν ἀληθῶς

Nota-se o claro paralelismo, nesse texto, do matrimônio entre um homem e uma mulher neste mundo, com aquela união mística entre a pessoa humana e Deus. O mais interessante no trecho acima, todavia, é perceber a explícita associação entre a Sabedoria e Cristo no papel de Bom Esposo (ἀγαθὸν νυμφίον) da alma virtuosa. E que tal expressão se refira não apenas à imagem veterotestamentária de Deus-Esposo de seu Povo, mas precisamente a Deus Filho, pode-se não apenas deduzir do fato de que o autor, nessa obra, se refira mais de uma vez aos textos do Apóstolo S. Paulo que utilizam essa mesma imagem, relativa à união matrimonial entre Cristo e a Igreja,¹⁴⁶ mas explicitamente identifica, no capítulo III da obra, a expressão “Esposo Imortal” (ἄφθαρτος νυμφίος) com Cristo.¹⁴⁷ Todavia, o mais importante, quanto ao que diz respeito a esse estudo, é o fato do autor apontar aqui para a descida e Inabitação de Cristo, enquanto Sabedoria divina, na alma virtuosa: assim, associa a figura veterotestamentária da Sabedoria que mora nos justos, com o Logos-Encarnado Filantropo, apaixonado pela criatura humana, e que inclinado por ela, vem ao seu encontro.

Tendo considerado até agora esses textos do Antigo Testamento, passo então a tratar do texto neotestamentário de Tt 3,4-5.

3.2.3

O texto de Tt 3,4-5

O texto escriturístico que sem dúvida pode ser considerado central como pressuposto para a compreensão da doutrina cristológica da φιλιανθρωπία em S. Gregório de Nissa é justamente o que aparece em Tt 3,4-5, o qual diz: “mas quando a bondade e a filantropia de Deus nosso Salvador se manifestaram, (...) Ele nos salvou.”¹⁴⁸

Não é difícil perceber toda a dimensão, a nível cristológico, que aqui o termo alcança, em virtude do estreito liame com a economia salvífica atingida em seu

εἰπεῖν μὴδὲ εἰς θυμῶδῃ καὶ βάσκανον ὅτι ἄλλο τι ἔχουσιν τοιοῦτον ἐν ἑαυτῇ πλημμελὲς δυνατόν εἶναι τὸν ἀγαθὸν νυμφίον εἰσοικισθῆναι.: GREG. NYS., *virg.* 16, 1 (GNO VIII/1, 312).

¹⁴⁶ Assim, em *virg.* 16,2 (GNO VIII/1, 313), se refere a Ef 5,27 (“para apresentara si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga”); em *virg.* 20,4 (GNO VIII/1, 327), se refere a 2Cor 11,2 (“despousei-vos a esposo único, a Cristo”). O Nisseno chega mesmo, nesse último texto, a denominar o Apóstolo S. Paulo com um termo típico do vocabulário matrimonial: ele é o καλὸς νυμφόστολος, ou seja, o bom paraninfo, que prepara a noiva para o encontro com seu noivo nas núpcias.

¹⁴⁷ GREG. NYS., *virg.* 3, 8 (GNO VIII/1, 264).

¹⁴⁸ Diz o texto grego: ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλιανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, (...) ἔσωσεν ἡμᾶς.

cume por meio da Encarnação do Verbo. O amor de Deus pelos seres humanos é pois:

- 1) uma teofania operante;
- 2) que se realiza e desencadeia por meio de um evento histórico, concreto;
- 3) efetuado por iniciativa do próprio Deus, em que Ele mesmo entra na sucessão dos eventos humanos, isto é, na sua história;
- 4) atingindo o seu clímax com a consumação plena de Si pelas suas criaturas;
- 5) redundando em uma consequência de caráter sobretudo soteriológico.

Tudo isso adquire um significado ainda mais amplo, se se considera o que diz Gnilka a respeito desse versículo, dentro do grande contexto das Cartas Pastorais, as quais, segundo este autor, refletem uma situação de confronto com uma heresia surgida no seio da comunidade cristã, mas com influências de um pensamento que, *lato sensu*, “tratar-se-ia, pois, de uma orientação que mais tarde se sintetizou com o nome de gnosis”.¹⁴⁹ Ora, se assim é, a *φιλιανθρωπία* divina aqui mencionada surge como reação a um qualquer grupo, influenciado por correntes de pensamento que ensinavam a absoluta Transcendência – e, por consequência, inacessibilidade – de Deus; bem como o rígido predestinacionismo salvífico gnóstico, que reduzia a um grupo de eleitos, os “espirituais” ou *πνευματικοί*, a possibilidade de acesso ao mundo divino. Em poucas palavras: em um golpe à fé na Encarnação do Logos de Deus. Diante desse contexto, o autor das Pastoris insiste em afirmar a intervenção divina na história, não apenas com um beneplácito ocasional, mas mesclando-se Ele mesmo com as experiências da vida humana.

Mas, o mais interessante para este trabalho é o fato de, na passagem em questão, tal intervenção tenha sido expressa por meio do termo *φιλιανθρωπία*, de modo que *φιλιανθρωπία*-Encarnação-*οικονομία* (Economia Salvífica) estão aqui intimamente associadas. De fato, Gnilka faz notar que as Cartas Pastorais transmitem elementos textuais pré-existentes, contidos em fórmulas como a de 1 Tm 2,5.6a (na qual se encontra a influência de outros elementos mais antigos, como provavelmente os de 1Cor 8,6 e Ef 4,5 em que, em lugar do *μεσίτης* – Mediador – de 1Tm 2,5, se encontra *κύριος* – Senhor) e a de Mc 10,45 (no que diz respeito à afirmação sobre a morte expiatória do ‘Filho do Homem’, provavelmente reinterpretado em 1Tm 2,5 por meio da expressão *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς* – o

¹⁴⁹ GNILKA, J. *Teología del Nuevo Testamento.*, p. 369.

homem Cristo Jesus – para se afirmar a verdade sobre a humanidade de Cristo). Em outras palavras: pode-se deduzir que, à guisa de confronto com a heresia acima mencionada, as Pastorais acentuam a verdade do Mistério da Encarnação por meio de uma evolução terminológica que privilegia não tanto os títulos divinos judaicos aplicados a Jesus, mas a Economia histórico-salvífica. E ainda mais precisamente, no caso de Tt 3,4-5, à salvação dos seres humanos traduzida como teofania da bondade e da misericórdia divinas, ou seja, *φιλιθρωπία*.

Ora, é nesse sentido que se revela bastante importante a contribuição de S. Gregório de Nissa, ao tratar da *φιλιθρωπία* enquanto aspecto fundamental da missão, e mesmo do Ser do Logos, como se verá no próximo capítulo desta tese.¹⁵⁰ A meu ver, embora se deva atribuir a seu irmão mais velho, S. Basílio Magno, o mérito de haver resgatado o senso histórico-salvífico da missão do Logos (obnubilado desde o século II, após S. Irineu), através da noção de *οικονομία* – distinguindo-a daquela de *θεολογία*, por ser esta mais referente à natureza divina do Logos –, ao Nisseno cabe o louvor de ter aprofundado e ampliado sensivelmente aquele sentido de *οικονομία* em termos de *φιλιθρωπία*, isto é, de benevolência amorosa e sanadora de Deus para com as criaturas humanas, com claro acento não apenas soteriológico mas também antropológico e, por que não dizer mais especificamente, afetivo: Ele inclina-se à sua criatura, importa-se com ela, faz-se presente entre os seres humanos (a *φιλιθρωπία* é “a causa da presença de Deus entre os homens”),¹⁵¹ empenha-se com solicitude por ela (“a solicitude do poder divino” para com o ser humano doente, sofrido).¹⁵² Há portanto, segundo S. Gregório de Nissa, um *σκοπός* (escopo) inseparavelmente associado à *οικονομία* divina em prol da criatura humana, que toca um *proprium* de Deus, que é a sua benevolência, a qual se caracteriza não apenas em criar e conservar, por meio da Providência, todas as suas criaturas, mas igualmente em restaurar à sua dignidade primitiva a natureza humana debilitada e enferma, caracterizando assim um ato de promoção, de ascensão, de uma sua condição pior a uma melhor, por motivo da *φιλιθρωπία* do Logos. Esta efetua não apenas atos exteriores de benevolência,

¹⁵⁰ É bem verdade que, à luz dos textos escriturísticos, o Nisseno trate do tema da *φιλιθρωπία* relacionado às Três Pessoas da Trindade, enquanto ação trinitária *ad extra*. Todavia, no capítulo XV da *Oratio Catechetica Magna*, o acento é dirigido ao Logos Encarnado.

¹⁵¹ τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ παρουσίας: GREG. NYS., *or.cat.* 15 (GNO III/4, 43).

¹⁵² ἡ τῆς θείας δυνάμεως ἀσχολίας: Ibid., 27 (GNO III/4, 69). De fato, *ἀσχολία* denota justamente a ideia de presteza, de falta de tempo como consequência do empenho de alguém em uma ocupação.

mas sana interiormente a natureza dos seres humanos, doente pelo pecado. De fato, afirma o autor no capítulo XII da *Oratio*: “é de Deus o elevar da debilidade, de volta a si mesma, por meio da saúde, a natureza alterada.”¹⁵³ É de se notar, no texto grego, o uso do verbo ἐπανάγειν, ou seja, conduzir para o alto, elevar.

Há todavia algo ainda que se deve dizer a respeito de Tt 3,4-5, no que tange a esse tema da φιλανθρωπία do Logos: apesar de adquirir ali todo o seu significado cristão; e, apesar, como dissemos no início desse tópico, do fato das Escrituras Sagradas possuírem, para os Padres, uma autoridade indiscutível; todavia, do que se conhece dos textos do Nisseno, ele nunca citou o trecho escriturístico em questão, ainda que tenha aludido a ele indiretamente mais de uma vez, ao se referir ao tema da φιλανθρωπία.¹⁵⁴ Ora, a partir do que foi dito no primeiro capítulo, a respeito do uso dos grupos semânticos φιλ- e ἀγαπ-, creio que se possa hipotetizar daí o fato de que S. Gregório de Nissa quis, de fato, na *Oratio Catechetica*, falar da Encarnação do Logos em termos mais compreensíveis ao mundo pagão, elegendo assim um termo comum, no que tange a esse assunto, tanto ao mundo pagão quanto cristão. Tratar-se-ia assim, no meu modo de ver, em uma fina atitude de diálogo entre o Cristianismo e o paganismo, em uma época na qual, no interior da Igreja, ainda se arrastavam as polêmicas disputas cristológicas com o Arianismo de Eunômio. Penso que isso se tornará mais claro no terceiro capítulo desta tese.

Passo agora a um novo tópico.

¹⁵³ Θεοῦ τὸ παρατραπέισαν ἐξ ἀσθενείας τὴν φύσιν πάλιν δι' ὑγείας πρὸς ἑαυτὴν ἐπανάγειν.: Ibid., 12 (GNO III/4, 40-41). É significativa a nota 3, que se encontra em *Sources Chrétiennes* 453, referente ao texto do capítulo XII da obra, no qual a frase supracitada está inserida, e que diz: “Passagem marcada pela busca de efeitos de estilo: que, pondo em evidência a palavra Deus, sublinha que o Logos encarnado, autor de milagres, porta nele o poder divino; enumeração destinada a sublinhar a atividade criadora ou re-criadora d'Aquele que quer assegurar a salvação do homem; períodos com efeitos de amplificação oratória progressiva; procedimento de inclusão graças ao tema de Deus que é mestre da vida: Deus dá a vida, Deus restitui a vida. Desta maneira, Gregório faz compreender que o poder vivificante é uma prerrogativa exclusivamente divina, e que o Logos encarnado que põe em obra este poder, é verdadeiramente Deus.”: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*., p. 211 à nota 2.

¹⁵⁴ É bem verdade que a Bíblia Patrística apresenta nove passagens das obras do Nisseno como se citassem Tt 3, 4-5. Entretanto, verificando cada uma delas, percebe-se em nenhuma haver a menção explícita desse texto escriturístico, ainda que aludido provavelmente de modo indireto. Seria bastante, portanto, a afirmação, como a de Giulio Maspero, em seu importante artigo “*Philantrôpia* (φιλανθρωπία)”, à p. 458, referindo-se corretamente ao uso teológico desse vocábulo no Nisseno, fundando-o sobre Tt 3,4, mas sem se referir à ainda que velada, porém mais ampla intenção do emprego desse vocábulo ns obras do Nisseno? Ou, em outras palavras: será que o emprego de φιλανθρωπία no Nisseno hauriu apenas do conceito bíblico-cristão do termo, tal como vem apresentado em Tt 3,4-5? Penso, ao contrário, que buscando ensinar os catequistas como atingir igualmente os não-cristãos, o Nisseno tenha querido usar um termo que possuísse ressonância tanto em âmbito cristão quanto não-cristão.

3.2.4

O Judaísmo Helenístico (a Carta de Aristeia, e alguns outros escritos em geral)

Como disse acima, o tema da *φιλιανθρωπία* se faz igualmente presente naquela literatura que, a partir do contato do Judaísmo com a cultura helênica – consequência da dominação de Alexandre Magno durante o século IV aC – se foi formando. De um modo geral, o tema é aí apresentado em referência ao relacionamento entre os reis e seus súditos, e aparece seja nos editos dos soberanos, seja também na literatura bíblica e apócrifa do período próximo ao do Novo Testamento, quando então os judeus se viram premidos por dominadores influenciados pela cultura helenística. Assim é que nas passagens como as de 2Mc 9,27, e 14,9, referentes respectivamente aos reis selêucidas Antíoco V e Demétrio I, o advérbio *φιλιανθρώπως* e o substantivo *φιλιανθρωπίαν* têm por objetivo indicar o modo de comportamento de ambos com o povo judeu.

Porém, dentre esses escritos, gostaria de ressaltar particularmente a famosa Carta de Aristeia, obra composta no século II por um judeu alexandrino.¹⁵⁵ Aí, embora o tema da *φιλιανθρωπία* seja novamente mencionado no que tange ao modo de governar, e ao relacionamento do soberano com seus súditos, todavia se põe como fundamento e motivo para o seu exercício a *imitatio Dei*. Assim, o motivo último pelo qual o governante deve ser complacente para com seus súditos, evitando a cólera, e sendo liberal mesmo para com aqueles que dele discordem, é a imitação daquele que, sendo o governante por excelência de tudo, conduz o mundo por meio de sua sabedoria divina, e de sua Lei. Portanto, a *φιλιανθρωπία* humana descendente do rei para com seus governados é definida na Carta de Aristeia como análoga àquela de Deus para com os seres humanos por Ele criado.

Obviamente, o documento se trata de uma exaltação da Torá e da Sabedoria veterotestamentária, frente à sabedoria humana, filosófica. Não é todavia de somenos importância o fato de que aqui a noção de *φιλιανθρωπία* possua um conteúdo mais teológico, no sentido de assemelhar o senso de uma virtude humana de governo àquele do agir divino na História da Salvação.

¹⁵⁵ Cf. MACHO, A. D. *Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento con la colaboración de Maria Angeles Navarro Profesora Titular de Lengua y Literatura Hebreas en la Universidad Complutense de Madrid y Myguel Perez Fernandes Director del Centro Bíblico Español de Jerusalén.*, p. 175.

Em outros escritos judaico-helenísticos reaparece o tema da *φιλανθρωπία*, dizendo respeito tanto àquela dos governantes para com seus súditos, como à divina. Assim é que se encontra a menção à *φιλανθρωπία* dos soberanos selêucidas e tolomeus sobre os povos por eles dominados em textos da tradição escriturística dos Macabeus, tanto deuterocanônicos quanto apócrifos. Por exemplo, em 3Mc 3,14-15, é exaltada a clemência dos tolomeus em sua expedição de conquista à Ásia e à Palestina, do seguinte modo:

ocorrendo em modo razoável a nossa expedição militar na Ásia, que vós mesmos sabeis dizer respeito a um objetivo penoso, graças à ponderada aliança dos deuses, não a conduzimos pela violência da lança, mas pela clemência e pela muita *φιλανθρωπία*.¹⁵⁶

E, apesar da resistência dos judeus, chamados de insensatos e blasfemos, continua o texto, em 3Mc 3,20-21:

Mas, tendo nós sido compreensivos com a insensatez deles, e tendo sido nós, por ocasião da vitória, reconduzidos ao Egito, temo-nos apresentado a todos os povos de modo filantropo, e temos agido como convém, dando a conhecer a todos, nestas coisas, a ausência de rancor para com os de sua mesma raça.¹⁵⁷

No que tange à *φιλανθρωπία* divina em relação aos seres humanos, se podem mencionar, da mesma forma, textos de Flávio Josefo e de Filon de Alexandria. Entretanto, se note que o zelo divino que se volta para o bem dos seres humanos nesses autores adquire um caráter, ao menos implícito, de apologia ao Deus dos israelitas, o qual, por meio da criação, da história de Israel e da Lei, se revela doce e amigo do homem.¹⁵⁸

3.3

A noção da *φιλανθρωπία* do Logos em S. Clemente de Alexandria, Orígenes e S. Atanásio

De todo o elenco de pressupostos apresentado até agora, penso que seja a Patrística aquela que venha a oferecer uma mais clara sintonia com a aplicação do

¹⁵⁶ O texto grego diz: τῆς εἰς τὴν Ἀσίαν γενομένης ἡμῖν ἐπιστρατείας, ἧς ἴστε καὶ αὐτοί, τῇ τῶν θεῶν ἀπροπτῶτῃ συμμαχίᾳ κατὰ λόγον ἐπὶ τέλος ἀχθείσης ἡγησάμεθα μὴ βία δόρατος, ἐπιεικείᾳ δὲ καὶ πολλῇ φιλανθρωπείᾳ.

¹⁵⁷ O texto grego diz: ἡμεῖς δὲ τῇ τούτων ἀνοίᾳ συμπεριενεχθέντες καὶ μετὰ νίκης διακομισθέντες εἰς τὴν Αἴγυπτον τοῖς πᾶσιν ἔθνεσιν φιλανθρώπως ἀπαντήσαντες καθὼς ἔπρεπεν ἐποιήσαμεν, ἐν δὲ τούτοις πρὸς τοὺς ὁμοφύλους αὐτῶν ἀμνησικακίαν ἄπασιν γνωρίζοντες.

¹⁵⁸ Cf. LUCK, U. *φιλανθρωπία, φιλανθρώπως*, col. 1111.

conceito de *φιλανθρωπία* em S. Gregório de Nissa. O que desejo dizer é que, ainda que o termo já fosse utilizado amplamente na literatura pré-cristã, todavia o reencontramos cristianizado no Novo Testamento – associado ao tema da *οἰκονομία* da Encarnação – e reaplicado principalmente na literatura patrística destinada aos não-cristãos, mormente dos autores da denominada Escola de Alexandria.

Ora, que o Nisseno tenha recebido influxo dos autores dessa Escola, é uma hipótese que, julgo, se possa sem dificuldades supor e sustentar, a começar mesmo da sua biografia. De fato, é notória a força do liame entre S. Gregório de Nissa com seu irmão mais velho S. Basílio Magno, considerado uma espécie de patriarca para toda a sua família e, por conseguinte, um ícone a ser defendido e preservado, mesmo depois de sua morte. Mas Basílio recebera sua primeira instrução dentro do próprio lar, de seu homônimo pai, o qual, por sua vez, fora discípulo de S. Gregório Taumaturgo,¹⁵⁹ – aluno da Escola de Cesareia da Palestina e eficiente evangelizador do Ponto e de sua redondeza – de modo que “os Padres capadócijs no século IV veneram Gregório como o fundador da Igreja da Capadócia.”¹⁶⁰ Ora, a Escola de Cesareia da Palestina fora fundada outrora por Orígenes, o qual, por sua vez, foi um dos principais representantes da Escola de Alexandria. Todos esses elementos auxiliam em muito, a meu ver, para que se compreenda o vínculo não apenas afetivo, mas também teológico, entre o pensamento patrístico-alexandrino e o de S. Gregório de Nissa.

Assim, se por um lado não se pode afirmar, no que diz respeito ao tema da *φιλανθρωπία* do Logos, o absoluto pioneirismo ou originalidade do Nisseno, por outro lado, porém, se pode constatar – como se desenvolverá melhor no terceiro capítulo dessa tese – que o pensamento do Nisseno não permaneceu totalmente unívoco ao dos autores alexandrinos, ao menos quanto à sua aplicação. Portanto, sou de acordo com a ideia de que, sem romper a cadeia fecunda já presente naqueles autores acerca desse tema, ele o enriqueça, ampliando e aprofundando a sua reflexão, e mesmo dando-lhe um enfoque diferenciado. Penso portanto que S. Gregório de Nissa irá ampliar e avançar esta solução, compreendendo a resposta da *φιλανθρωπία* para além daquela noção de causa eficiente instrumental da Redenção humana, propiciada pela união, na Encarnação, da natureza divina sã com a

¹⁵⁹ Cf. QUASTEN, J. *Patrologia.*, p. 206.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 387.

natureza humana decaída, sem todavia silenciá-la; antes, herdando-a, mesmo que ampliando-a.

É nesse sentido que passo agora a considerar o tema da *φιλανθρωπία* do Logos, primeiramente, em S. Clemente de Alexandria.

3.3.1

Em S. Clemente de Alexandria

Ainda no século II da era cristã, a reflexão acerca do Logos divino teve grande expressão no pensamento desse autor, eminente representante da Escola de Alexandria. Tal reflexão vinha a ser fruto, por um lado, do esforço de se dar lastro racional ao conteúdo da fé cristã, exigência de uma sociedade habituada à cultura e à filosofia, e sempre predisposta a pôr o cristianismo em xeque. Mas, por outro, do próprio fato de que, dentro do grupo dos convertidos, houvesse pessoas oriundas de uma alta formação intelectual clássica, como foi o caso do próprio S. Clemente de Alexandria, o que requeria do discurso cristão o uso da linguagem e dos conhecimentos filosóficos e culturais de então, a fim de mais eficazmente penetrar naquele tipo de ambiente.

Nesse sentido, a coexistência da reflexão filosófica com os credos judaico e cristão favoreceu a formação do que se chamaria hoje uma Teologia Fundamental, que contribuiu não apenas para o beneplácito dos pagãos ao discurso da fé, mas também para um olhar mais complacente do cristianismo em relação à filosofia, pouco bem vista por alguns autores da Patrística precedente. De fato, no que tange à doutrina do Logos de Deus, afirma o Professor Claudio Moreschini que “Clemente depende de Fílon de Alexandria e dos medioplatônicos, além de Justino e dos apologistas”,¹⁶¹ e ainda diz que “o Logos...é descrito por Clemente com a terminologia típica da alma cósmica dos estóicos”.¹⁶² Sem descer a pormenores, mas apenas no intuito de esclarecer tal afirmação, basta que se recorde a natureza fundamental do logos estóico, tido por essa escola filosófica como o princípio imanente, inexorável e determinista, que rege e pervade todo o cosmos. Ele é o princípio por meio do qual tudo existe e mantém a sua existência. Ele é a lei, da qual nada do que existe pode escapar.

¹⁶¹ MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*., p. 130.

¹⁶² Ibid., p. 131.

Igualmente, no que tange à concepção do logos no medioplatonismo, vê-se também o influxo sobre o autor. Segundo tal sistema filosófico, o logos se identifica com a inteligência de Deus e sua atividade intelectual. Nele está contido aquele mundo platônico das ideias, entendidas como presentes na mente de Deus. Mas também é por meio da atividade do logos que o mundo visível é formado e recebe a sua ordem.

Evidentemente, não se encontram nos autores cristãos, como Clemente, os elementos do logos estoico que não se coadunem com a fé bíblica do Logos divino, enquanto aquele se caracteriza por ser um elemento imanente ao universo, e lei suprema e determinista que o rege. O mesmo se diga em relação ao logos medioplatônico, o qual, influenciado pelo Estoicismo, é considerado como “a soma dos *logoi*, os princípios nocionais e espermáticos que combinando-se com a matéria geram objetos sensíveis e é a lei e a harmonia do universo”,¹⁶³ “a força que o mantém unido e que faz dele um todo harmônico”,¹⁶⁴ portanto, com claro sabor de cunho materialista e imanentista. Pode-se dizer em suma que, expurgados os elementos avessos à fé cristã, existem pontos de contato, mormente no que tange à função de mediação entre Deus e o cosmos, de potência divina criadora e organizadora do universo, bem como à de providência que pervade todo o mundo. É nesse sentido que se pode entender a ação de *φιλανθρωπία* do logos dentro de cada uma dessas escolas filosóficas.

E mais: no que tange ao pensamento estoico sobre a *φιλανθρωπία*, ao menos a nível humano, não se vê nem mesmo aí sintonia com o pensamento desse Padre. E isso porque, apesar desse termo ser particularmente caro ao Estoicismo,¹⁶⁵ possui nele um teor que não se coliga absolutamente a qualquer noção de simpatia, solidariedade, misericórdia ou amor entre os seres humanos, tidos como paixões ou vícios da alma contrários à *ἀπάθεια*. Ao contrário, a *φιλανθρωπία* estoica encontra seu fundamento na ideia da *οἰκείωσις* ou tendência natural à conservação, segundo a qual, para preservar sua existência, o ser humano precisa unir-se aos demais, e ajudar-se mutuamente.¹⁶⁶ Por esse motivo, a *φιλανθρωπία*, ao menos a nível humano, acaba por adquirir um papel de utilidade em prol do *modus vivendi* estoico.

¹⁶³ LILLA, S. *Medio Platonismo*., col. 3182.

¹⁶⁴ Ibid., col. 3184.

¹⁶⁵ Cf. BRONTESI, A. *La soteria in Clemente Alessandrino*., p. 302, à nota 19.

¹⁶⁶ Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia*., p. 289; 291-292.

Doutra parte, quanto ao senso de amor descendente divino pela sua criatura humana, é verdade que a ideia de *φιλανθρωπία* possui “uma importância particular na doutrina dos Estoicos”.¹⁶⁷ Todavia, se refere à disposição bela e ordenada com que os deuses dispõem todas as coisas por benevolência aos seres humanos e, nesse sentido, não se diferencia muito da noção mitológica comum pré-cristã.¹⁶⁸

Em suma, apesar das dissonâncias, pode-se perceber em S. Clemente de Alexandria o esforço de diálogo com a cultura circundante, legado já anteriormente procurado pelo judeu Filon de Alexandria, de cuja hermenêutica a Escola de Alexandria é devedora.

Não se trata aqui evidentemente de me delongar na exposição do conceito de “Logos” em S. Clemente de Alexandria, haja vista inclusive o fato de ainda existirem, em nossos dias, discussões acadêmicas a respeito disso.¹⁶⁹ Supus todavia considerá-lo em breve, a fim de apresentar, à guisa de pressuposto patrístico, a aplicação do conceito de *φιλανθρωπία* ao Logos divino, já presente neste autor.

Mas antes, penso ser igualmente importante aludir antes, ao menos em síntese, à questão que por muitos anos foi sustentada, a respeito do propósito desse autor ao escrever suas famosas obras, tidas por muito tempo como resultado de uma

¹⁶⁷ Philantropie. Abud LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*., p. 770.

¹⁶⁸ Nesta mesma página, Lalande cita a frase do estoico Marco Aurélio, que diz: “os deuses ordenaram todas as coisas em modo belo e filantropo” [Πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ θεοί (...)]. Philantropie. Abud LALANDE, A. Op. cit., p. 770.

¹⁶⁹ A título de ilustração, cito aqui o importante artigo de M. J. Edwards, a respeito justamente da doutrina do Logos em Clemente Alexandrino: Cf. EDWARDS, M. J. *Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos*., pp. 159-177. Nele, o autor, baseado nos escritos desse Padre, procura demonstrar que, ao contrário do que pensam alguns, não teria sido um partidário da denominada doutrina dos dois estágios do Logos, um primeiro em que seria coeterno e criador com o Pai, existindo imanente ao Pai, mas não hipostatizado (o denominado λόγος ἐνδιάθετος); e um segundo, já hipostatizado, e manifesto em prol da criação do cosmos, mas subordinado ao Pai (o denominado λόγος προφορικός). Dividindo sua reflexão em três partes, Edwards busca demonstrar que: 1º. a denominada teoria dos dois estágios não é um dado universal no tempo de Clemente; 2º. na prática, as distinções terminológicas utilizadas por Clemente são muito mais de caráter filológico e por influxo de certas linhas filosóficas, do que por uma real distinção dos supraditos estágios; 3º. o conhecido trecho, citado no número 109 da *Bibliotheca* de Fócio, vem relido e reinterpretado pelo estudioso, no sentido de entender no fragmento de Clemente (provavelmente oriundo de *Hypotyposes*) a expressão λόγος πατρικός não como o Filho, inferior à natureza do Pai, mas como a inteligência humana, e portanto um reflexo do poder de Deus no homem. Segundo Edwards, Fócio teria entendido a expressão λόγος προφορικός no senso subordinacionista, por influência de Teófilo de Antioquia, propugnador da teoria dos dois estágios do Logos no século II. Mas, por outro lado, afirma Claudio Moreschini: “como cristão e pensador bíblico, Clemente não pode fazer senão afirmar a trindade e a igualdade das três Pessoas, ao passo que, como filósofo, não pode imaginar que o um puro e o um múltiplo sejam equivalentes”: MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*., p. 131. A comparação entre os dois estudiosos nos faz concluir que tal discussão a respeito do exato conceito de Logos em S. Clemente de Alexandria ainda não chegou ao fim. De qualquer modo, o mais importante é que, em qualquer caso, o Logos é concebido por Clemente como sendo da mesma natureza d’Aquele que o gera.

trilogia de caráter acadêmico: o Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (“Exortação aos Gregos” ou simplesmente “Protrético”), o Παιδαγωγός (“Pedagogo”), e o Στρωματεῖς (“Stromata”). Segundo tal concepção tradicional, as três obras formariam um conjunto sequencial, de modo a tornar manifesta a tríplice função do Logos, seja no papel de exortação aos pagãos, seja no de pedagogo para os incipientes na fé cristã, seja no de mestre ou διδάσκαλος aos mais avançados. Tal pressuposição encontraria fundamento na passagem do Pedagogo I, 1, em que Clemente afirma:

E assim o Logos, todo filantropo, intenciona que nós cheguemos pouco a pouco à perfeição da salvação, e se serve de uma economia (um projeto) bela, eficaz e adaptada à educação, primeiro nos exortando, depois educando, sobretudo nos ensinando.¹⁷⁰

A avaliação das características literárias de Stromata da parte dos estudiosos, bem como o fato dessa terceira obra não ter recebido (o que seria de se esperar) o título de Διδάσκαλος, fez com que há muito se questionasse a teoria da trilogia, segundo a qual o autor teria querido expor, com essas três obras e com essa subdivisão, a tríplice função do Logos – “Protrético”, “Pedagogo” e “Didaskalo” – em um *crescendum* próprio de uma via de perfeição cristã. Desse modo, é hoje superada a ideia de que Stromata seja uma espécie de corolário das duas demais obras.¹⁷¹ Muitas teorias foram desenvolvidas em busca a dar solução a esse problema, exigência requerida não apenas por uma mera curiosidade acadêmica de ordem literária, mas que implica igualmente na questão exegética de uma reta interpretação e compreensão do conteúdo destas obras – e particularmente de Stromata –, bem como de uma justa compreensão do conceito de Logos em Clemente.

Atualmente, uma via de solução para a questão literária dessas importantes obras do pensamento de Clemente afirma que, enquanto o Protrético tem por destinatário um público pagão, todavia interessado no Cristianismo, o Pedagogo tem por objetivo aprimorar e aprofundar a fé de pessoas nele incipientes. Ambos os

¹⁷⁰ Σπεύδων δὲ ἄρα τελειῶσαι σωτηρίῳ ἡμᾶς βαθμῶ, καταλλήλῳ εἰς παίδευσιν ἐνεργῇ, τῇ καλῇ συγχρηταίᾳ οἰκονομίᾳ ὅ πάντα φιλόανθρωπος λόγος, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων: CL. AL., *paed.* I, 1 (PG 8, 252).

¹⁷¹ “Não se deve ignorar porém que (...) o *Protrético* e o *Pedagogo*, em confronto com a redação dos *Stromata*, são em conteúdo muito diversos, de modo que a teoria da trilogia se mantém somente com muito esforço, pelo que tal opinião não é sustentável”: MEES, M. *Clemente di Alessandria.*, col. 1068-1069.

tipos de leitores compreendem os grupos das altas esferas culturais. Quanto a *Stromata*, ao invés, consiste em uma espécie de manual de questões filosóficas, elencadas em *Capitula*, mas direcionadas a dar-lhes solução em perspectiva cristã.¹⁷² Portanto, enquanto as duas primeiras obras possuem um caráter mais catequético e de esclarecimento do conteúdo da fé, e também apologético; a terceira é de caráter mais acadêmico. Provavelmente, então concluo, isso possa esclarecer o fato de um mais amíúde emprego do termo *φιλιανθρωπία* em *Protréptico* e no *Pedagogo*: primeiro, justamente por serem destinados ou a um público pagão, habituado ao termo e afeito à fé cristã; ou já neófito, mas recém oriundo do paganismo; segundo, por possuírem mais propriamente um escopo catequético e apologético, ao invés de simplesmente acadêmico, como é o caso de *Stromata*.

Considerando agora mais especificamente o tema que é de interesse desta tese, se pode afirmar que, de um modo geral, Clemente atribui à natureza divina o caráter da *φιλιανθρωπία*, sem distinguir, em um primeiro momento, cada uma das Processões da Trindade. E isso se dá pelo fato de que, se interessando pela salvação da criatura humana, Deus manifesta sua *φιλιανθρωπία* por meio da ordem providente do Universo, reflexo de sua Lei ou Sabedoria. Mais claramente falando, Clemente identifica a Lei mosaica seja com a filosofia dos hebreus, seja com a dos cristãos, sendo essa não apenas anterior às filosofias gregas, mas também fonte daquelas. A Lei mosaica, todavia, é produto não da reflexão humana, mas da soberana Sabedoria divina a qual, por sua vez, ordenou providencialmente todo o cosmo em vista à salvação dos seres humanos. Assim, Lei – Sabedoria Divina – Ordem no Cosmos são elementos que se encontram em estreita sintonia no autor. E todas elas dizem respeito à *φιλιανθρωπία* divina. Clemente diz de fato em *Stromata*:

É preciso pois que a Providência que governa, tanto seja soberana quanto boa. De fato, por um duplo motivo o poder disponibiliza salvação: ou, como senhora, castiga aquele a quem torna sábio; ou como benfeitora, é benévola por meio da beneficência.¹⁷³

É bem verdade que não se encontra no texto acima o uso da palavra *φιλιανθρωπία*, mas os efeitos da providencial ação da Sabedoria divina sobre o ser

¹⁷² Afirma Michele Mees que “através dos argumentos filosóficos discutidos, os *Capitula* apresentam a verdadeira solução dos problemas em perspectiva cristã.”: Ibid., col. 1069.

¹⁷³ Δεῖ δὴ τὴν διοικοῦσαν Πρόνοιαν κυρίαν τε εἶναι καὶ ἀγαθὴν. ἀμφοῖν γὰρ ἡ δύναμις οἰκονομεῖ σωτηρίαν· ἡ μὲν, κολάσει σωφρονίζουσα, ὥς κυρία· ἡ δὲ, δι’ εὐποιίας χρηστευομένη, ὥς εὐεργέτις.: CLEM. AL., *strom.* I, 27 (PG 8, 920).

humano se desdobram, a partir do objetivo principal – que é aquele da sua σωτηρία – em dois: um, em senso negativo (castiga, a fim de tornar sábio);¹⁷⁴ e outro, em senso positivo (a benevolência traduzida eficazmente em beneficência para o ser humano). Veem-se portanto aqui três elementos muito importantes: primeiro, o interesse divino em prol da salvação humana. Segundo, a salvação humana propiciada por dois caminhos: pela Lei – originada de Deus, e reflexo d’Ele – que o pune, a fim de consertá-lo e elevá-lo; pela Natureza criada que, em prol da salvação humana, é eivada da bondade divina.

Todavia, em outras ocasiões, Clemente usa o termo φιλανθρωπία, atribuindo-lhe a Deus (Pai), ou a Deus por meio de seu Logos, ou ao Logos diretamente. Assim é que, no décimo livro do Protréptico, o autor se refere explicitamente ao amor de Deus (Pai) pelos seres humanos, utilizando o termo φιλανθρωπία. Tal amor cura. Interessante é perceber que o mesmo verbo (ιάομαι) é empregado para a ação sanadora do Logos, no primeiro livro do Pedagogo. Assim, se observem os dois textos seguintes:

De fato Deus, movido pela muita filantropia, se atém ao homem, como a mãe ave sobrevoa a partir do ninho do recém-nascido dele caído; e se por acaso uma fera, se aproximando lentamente, escancarasse a boca para engolir o recém-nascido, uma mãe voaria ao redor, lamentando os amados filhos; também Deus Pai busca o plasmado, cura o (seu) pecado, persegue a fera e relança de novo o recém-nascido sobre o ninho, estimulando-o a voar para o alto.¹⁷⁵

E:

Um Logos preside todas as ações, aquele que é conselheiro, que é consolador e cura as paixões; este Logos é um e o mesmo em tudo, Aquele que arranca o homem do mau costume e do hábito do mundo, e o que conduz à única salvação da fé rumo a Deus.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Penso que essa afirmação de Clemente possa ser eco de passagens bíblicas tais como a de Jt 8,27, na qual se fala claramente que é Deus quem castiga os que d’Ele se aproximam, no sentido de prová-los, em vista ao aperfeiçoamento humano.

¹⁷⁵ Ὁ γὰρ θεὸς ἐκ πολλῆς τῆς φιλανθρωπίας ἀντέχεται τοῦ ἀνθρώπου, ὥσπερ ἐκ καλιᾶς ἐκπίπτοντος νεοττοῦ ἢ μήτηρ ὄρνις ἐφίπταται· εἰ δὲ που καὶ θηρίον ἐρπυστικὸν περιχάνοι τῷ νεοττῷ, μήτηρ δ’ ἀμφιποτᾷται, ὀδυρομένη φίλα τέκνα· ὁ δὲ θεὸς πατὴρ καὶ ζητεῖ τὸ πλάσμα, καὶ ἰᾷται τὸ παράπτωμα, καὶ διώκει τὸ θηρίον, καὶ τὸν νεοττὸν αὖθις ἀναλαμβάνει, ἐπὶ τὴν καλιὰν ἀναπτῆναι παρορμῶν· CLEM. AL., *protr.* 10 (PG 8, 204).

¹⁷⁶ πράξεων τε ἀπασῶν ὁ λόγος ἐπιστατεῖ ὁ ὑποθετικός· τὰ δὲ πάθη ὁ παραμυθητικὸς ἰᾷται· εἰς ὥς πᾶς ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος, τῆς συντροφίου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον, εἰς δὲ τὴν μονότροπον τῆς εἰς τὸν θεὸν πίστεως σωτηρίαν παιδαγωγῶν· CLEM. AL., *pedag.* I, 1 (PG 8, 249).

Em ambos os textos, se percebe: 1°. o interesse divino em prol de sua criatura humana; 2°. tal interesse não é de modo algum passivo; antes, cura (ἰάται) o ser humano de sua debilidade moral; 3°. essa cura redundava em uma promoção e elevação do ser humano. Mas, enquanto no primeiro texto, a ação sanadora e salvífica é atribuída a Deus (Pai), no segundo, o agente dessa mesma ação sanadora é o Logos.

Se se vai, porém, um pouco mais adiante nesse último texto do primeiro livro do Pedagogo, se lê que o autor denomina o Logos de “o Logos todo filantropo” (ὁ πάντα φιλόανθρωπος λόγος),¹⁷⁷ aplicando assim explicitamente a φιλανθρωπία ao Logos. Além disso, Ele é o Pedagogo “para curar as paixões” (ἵν’ ἡμῶν ἰάσηται τὰ πάθη),¹⁷⁸ “Aquele que se faz Mestre de alguém, preparando a alma pura para a gnose” (εἰς διδασκάλου, ὃς καθηγήσεται καθαρὰν πρὸς γνώσεως (...) εὐτρεπίζων τὴν ψυχὴν).¹⁷⁹ E acrescenta:

Nosso Pedagogo, ó meus filhos, se assemelha a Deus seu Pai, de quem é Filho (...) (Ele é) Deus sem contaminação em aspecto de homem, diácono da vontade paterna, o Logos Deus, que está no Pai, que procede da direita do Pai, Deus com e em aspecto de homem.¹⁸⁰

É difícil não se ver, nesse último texto, o influxo da epístola neotestamentária de Fl 2,7b, em que o termo σχῆμα (aspecto) vem explicitamente aplicado, em suma, à Encarnação do Logos.¹⁸¹ De outro lado, são bem presentes algumas das características fundamentais do pensamento do autor, seja quanto à função mediática do Logos, o qual, sendo Mestre, é simultaneamente modelo perfeito a ser imitado pelo cristão, a fim de que este alcance a salvação;¹⁸² seja quanto à ideia do Cristianismo como sendo a verdadeira Gnose. Em certa ocasião, Clemente chega mesmo a identificar a Gnose com o Logos.¹⁸³

¹⁷⁷ Ibid., (PG 8, 252).

¹⁷⁸ Ibid., (PG 8, 252).

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Εοικε δὲ ὁ Παιδαγωγὸς ἡμῶν, ὃ παῖδες ὑμεῖς, τῷ Πατρὶ αὐτοῦ τῷ Θεῷ, οὐπὲρ ἔστιν Υἱός (...): Θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος, πατρικῶι θελήματι διάκονος, Λόγος Θεός, ὁ ἐν τῷ Πατρὶ, ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, σὺν καὶ τῷ σχήματι Θεός.: Ibid.

¹⁸¹ O texto de Fl 2,7b diz: “e tendo sido achado sob aspecto como homem” (καὶ σχήματι εἰρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος).

¹⁸² Tal ideia de imitação do Logos é bem explícita, por exemplo, em Pedagogo I,12 (PG 8, 368), onde se diz: “e sendo [o Logos] salvador, assumamos a vida do nosso Salvador” (καὶ τὸν σωτήριον ὄντως ἀναμαζώμεθα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν βίον).

¹⁸³ “Agracio-vos com o Logos, a gnose de Deus, e me agracio a mim mesmo por completo” (καὶ Λόγον χαρίζομαι ὑμῖν τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, τέλειον ἑμαυτὸν χαρίζομαι.): CLEM. AL., *protr.* 12 (PG 8, 241).

Assim sendo, a *φιλανθρωπία* divina, tornada explicitamente manifesta por meio do Logos, possui como efeito a salvação do ser humano, entendida como acesso à vida divina, à imortalidade, à deificação.¹⁸⁴ E é nesse sentido que o conceito de *φιλανθρωπία* se vincula especificamente à segunda Pessoa da Trindade: ainda que, para Clemente, a vontade do Pai seja salvífica – dado que tanto a criação quanto a Lei sejam operações *ad extra* a Ele atribuídas –, é do Logos a competência de pôr em ato a salvação do ser humano.¹⁸⁵

E, como isso se dá, segundo o autor? Primeiramente, porque o Logos é modelo de *modus vivendi* a ser imitado pelo ser humano. Vê-se aqui a noção da Antiguidade Clássica, já presente mesmo nas escolas filosóficas, segundo a qual a figura do mestre não era apenas a de um transmissor de ensinamentos ou ideias, mas a de um formador de discípulos, que adquiriam, pelo convívio com aquele, seu estilo de viver. Mas há sobretudo a noção bíblica e cristológica de mediação do Logos: Ele é o Instrutor por excelência, que ensina o caminho ao Pai, porque é a Imagem perfeita do Pai,¹⁸⁶ enquanto o ser humano (ou, mais exatamente, a inteligência humana, “*ἄνθρωπινος νοῦς*”) é a imagem da Imagem de Deus.¹⁸⁷ Mas justamente porque se fez homem como os demais seres humanos, nos educa moralmente.¹⁸⁸ Ou seja: há efetivamente um interesse divino, por motivo da sua *φιλανθρωπία*, que o ser humano obtenha a perfeita felicidade. Esta, consiste em ter acesso ao ser e à vida de Deus, já nesse mundo, imitando-O;¹⁸⁹ mas a Causa Eficiente Instrumental mais excelente que o propicia é o Logos que revela justamente o ser e o agir divinos. Vê-se aqui um motivo fundamental da Encarnação

¹⁸⁴ QUASTEN, J. *Patrologia*., p. 302.

¹⁸⁵ Cf. BRONTESI, A. *La sotería in Clemente Alessandrino*., p. 308. De fato, Clemente afirma que o salvar é obra do Salvador, ao dizer: “Age pois assim o Salvador, eu penso, já que salvar é sua obra” (Ἐνεργεῖ δὲ, οἶμαι, καὶ ὁ Σωτὴρ, ἐπεὶ τὸ σώζειν ἔργον αὐτοῦ): CLEM. AL., *strom.* VI, 6 (PG 9, 268).

¹⁸⁶ “A imagem sem defeito” (εἰκὼν ἡ ἀκρίδωτος): CLEM. AL., *pedag.* I, 2 (PG 8, 252); “o arquétipo” de Deus (τὸ ἀρχέτυπον): CLEM. AL., *paed.* III, 11 (PG 8, 641); etc.

¹⁸⁷ “De fato, imagem de Deus é o Logos divino e régio, homem impassível; mas a inteligência humana é imagem da imagem.” (Εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικός, ἄνθρωπος ἀπαθής, εἰκὼν δ’ εἰκόνας ἀνθρώπινος νοῦς): CLEM. AL., *strom.* V, 14 (PG 9, 140).

¹⁸⁸ “O Senhor ajuda e é útil em tudo, seja como homem, seja como Deus, (...) como homem, nos educa ao não pecar.” (Πάντα ὀνίνησιν ὁ κύριος καὶ πάντα ὠφελεῖ καὶ ὡς ἄνθρωπος καὶ ὡς θεός, (...) εἰς δὲ τὸ μὴ ἑξαμαρτάνειν παιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος.): CLEM. AL., *pedag.* I, 3 (PG 8, 257). De fato, ainda que privilegie a parte intelectual do ser humano, consequência natural do influxo da cultura helênica, Clemente entende o Logos como mestre de comportamento, não de conceitos. De fato, em outra passagem do *Paedagogus* diz: “o Pedagogo (...) é condutor de uma vida virtuosa, não científica” (ὁ Παιδαγωγός...σώφρονός τε, οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγήσασθαι βίου): Ibid., I, 1 (PG 8, 249).

¹⁸⁹ Cf. Ibid., I, 12 (PG 8, 368).

do Logos para Clemente: conduzir e auxiliar os seres humanos a possuírem Deus, a se deificarem.¹⁹⁰

Em segundo lugar, a φιλιανθρωπία do Logos é salvífica em virtude de sua presença (“παρουσία”) – ou, melhor dizendo, a meu juízo, co-participação, compartilhamento, estreita participação – na vida dos seres humanos, já que assumiu em si, até mesmo, os sofrimentos humanos. De fato, diz o autor no Pedagogo:

E portanto o profeta a Ele reza muito familiarmente por meio dessas palavras: *lembra-te de nós, que somos pó*, isto é, compadece-te de nós, tu que tendo sofrido tu mesmo, provaste a fraqueza da carne. Por isso na verdade, o Pedagogo e Senhor é ao máximo bom e irrepreensível, tendo tido parte (literalmente, ‘co-experimentado’) na natureza de cada homem, por causa da imensidade de (sua) filantropia.¹⁹¹

Note-se portanto que, ao contrário das noções não-cristãs, atribui claramente o autor à noção de φιλιανθρωπία divina a co-participação do Logos na vida de sua criatura humana, inclusive com o que ela possui de contingente, de fraco. É interessante que Clemente, ao menos nesse texto, não diz que o Pedagogo manifesta a sua φιλιανθρωπία somente ao sofrer o sacrifício da cruz, mas ao assumir a fraqueza (isto é, a ἀσθένεια) da carne ou natureza humana. Isso que acabo de dizer vem de fato confirmado pelo que o autor define logo antes como sendo o máximo da sua φιλιανθρωπία: ter-se feito homem por nós.¹⁹² Mais adiante, se verá que essa mesma noção foi bastante assumida e desenvolvida pelo Nisseno.

Em terceiro lugar, a φιλιανθρωπία do Logos salva, ao curar a débil natureza humana. Já havia apresentado acima, por exemplo, a referência a Pedagogo I, 1, 3, em cujo parágrafo bem se associa o πάντα φιλάνθρωπος λόγος à função médica. Para o autor, trata-se sobretudo de uma função sanadora das paixões, purificadora dos vícios, predispondo o ser humano à verdade. Assim, o Logos é o Purificador (ὁ καθάρσιος),¹⁹³ Terapeuta (θεραπευτικός),¹⁹⁴ o que cura as nossas paixões (ἡμῶν

¹⁹⁰ “O Logos de Deus se fez homem (...) para que também tu (...) aprendas (...) a te tornares Deus” (ὁ Λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ἄνθρωπος γενόμενος· ἵνα δὲ καὶ σὺ (...) μάθῃς (...) γένηται Θεός): CLEM. AL., *protr.* 1 (PG 8, 64).

¹⁹¹ Καὶ δὴ οἰκειότερον αὐτῷ ὁ προφήτης προσεύχεται διὰ τούτων· Μνήσθητι ἡμῶν, ὅτι χοῦς ἐσμεν· τουτέστι, Συμπάθησον ἡμῖν, ὅτι τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς αὐτοπαθῶς ἐπείρασας. Ταύτη γοῦν ἄριστος καὶ ἀνεπίληπτός ἐστιν ὁ Παιδαγωγὸς ὁ Κύριος, τῇ ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων δι’ ὑπερβολὴν φιλιανθρωπίας συμπαθήσας φύσει.: CLEM. AL., *pedag.* I, 8 (PG 8, 325).

¹⁹² “O máximo de sua φιλιανθρωπία: fez-se homem por nós” (τὸ μέγιστον αὐτοῦ τῆς φιλιανθρωπίας, ὅτι δι’ ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο.): Ibid.

¹⁹³ CLEM. AL., *protr.* 10 (PG 8, 228).

¹⁹⁴ CLEM. AL., *pedag.* I, 1 (PG 8, 249).

ιάσεται τὰ πάθη),¹⁹⁵ Médico das doenças humanas (ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἁρρωστημάτων),¹⁹⁶ etc.

Em conclusão, é bem verdade que Clemente, como cristão, considera a salvação do ser humano a partir da sua cura como um todo, corpo e alma.¹⁹⁷ Todavia, sob influxo do forte racionalismo das correntes filosóficas de seu tempo, pode-se dizer que a sua soteriologia considera sobretudo o intelecto ou νοῦς do ser humano como sendo o *homo verus*.¹⁹⁸ Isso faz com que fique levemente comprometido o caráter plenamente antropológico e soteriológico da φιλιανθρωπία do Logos, a meu ver, muito mais evidente no pensamento de S. Gregório de Nissa. De consequência, a salvação do ser humano é pensada (não apenas, mas sobretudo) enquanto purificação dos vícios da alma, o que parece acentuar o aspecto negativo da Soteriologia: salvar seria, acima de tudo, liberar o ser humano de seus vícios. E, ainda que não omita o aspecto positivo da promoção e elevação da dignidade do ser humano, essas parecem no entanto não serem mais largamente desenvolvidas pelo autor. De qualquer modo, o mais interessante é perceber o grande uso do termo φιλιανθρωπία na obra de S. Clemente de Alexandria, para se referir à ação salvífica do Logos sobre o ser humano.

Passo agora a um novo tópico.

3.3.2 Em Orígenes

Não se pode refletir sobre o tema da φιλιανθρωπία do Logos neste grande Escritor Eclesiástico do século III, e provavelmente o maior representante da Escola de Alexandria, sem associá-lo seja com a sua Protologia, seja com a sua Cristologia, seja com a sua Mística, emolduradas pelo contexto da luta contra o Gnosticismo e o Marcionismo a ele contemporâneos. Para tanto, procurarei sintetizar esses tópicos do seu pensamento nos parágrafos seguintes, de modo a bem compreender o significado do imenso amor de Deus pelos seres humanos.

¹⁹⁵ Ibid., I, 1 (PG 8, 252).

¹⁹⁶ Ibid., I, 2 (PG 8, 256).

¹⁹⁷ “Cuida da criatura inteira, tanto de seu corpo quanto de sua alma, o poderoso médico da humanidade, o Salvador.” (ὅλου κήδεται τοῦ πλάσματος· καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀκεῖται αὐτοῦ ὁ παναρκὴς τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρὸς, ὁ Σωτήρ.): Ibid.

¹⁹⁸ Cf. BRONTESI, A. *La sotería in Clemente Alessandrino.*, p. 328.

Dentro da doutrina da criação do mundo apresentada pelo autor, pertence a ideia da preexistência das almas, a ser entendida como resposta aos ataques gnósticos, que se atinham a determinadas passagens da Escritura para sustentar sua absoluta rejeição ao princípio do livre-arbítrio dos seres humanos, com consequente afirmação de um rígido determinismo. São particularmente significativas as que se referem ao endurecimento do coração do Faraó do Egito – como se fora uma ação perpetrada pelo próprio Deus –,¹⁹⁹ a da maldade humana desde o ventre materno,²⁰⁰ e a preferência divina por Jacó em detrimento a Esaú.²⁰¹ Perante tais dificuldades, era necessária uma resposta, ao mesmo tempo consentânea com a fé cristã na liberdade com que Deus criara todos os seres racionais, mas igualmente condizente com o texto bíblico, à primeira vista favorável à interpretação gnóstica, em um tempo que ainda desconhecia as conquistas exegéticas modernas e contemporâneas. De fato a Gnose, sustentada pela convicção de que a matéria fosse má, entendia o cosmos material como ato de um deus mau, identificando-o com o Deus do Antigo Testamento. Igualmente a doutrina marcionita, contrapondo o Deus do Antigo Testamento ao Pai de Jesus Cristo, negava a bondade daquele, bem como a autenticidade da Revelação veterotestamentária.

Assim sendo, Orígenes pressupõe como resposta a esse desafio a criação, da parte de Deus, dos princípios racionais ou λογικοί (e, diga-se de passagem, não a emanção, conforme a concepção panteísta de algumas correntes filosóficas da Antiguidade) de todos os entes dotados de razão. Estes, segundo o autor, foram criados antes de todas as coisas,²⁰² semelhantes à natureza divina,²⁰³ a qual, por ser imutável e sem variedade, os criou todos iguais e idênticos.²⁰⁴ Todos eles gozavam de um ἔρως por seu Criador, um ardor, um calor, por força de participação naquele fogo de amor que é o próprio Deus.²⁰⁵ Todavia, por um ato consciente de aborrecimento, de esgotamento pela situação em que se encontravam, se resfriaram em seu ardor e, por esse pecado, decaíram do amor de Deus. É portanto em razão desse pecado no tempo da sua preexistência que os λογικοί perderam a convivência

¹⁹⁹ Cf. Ex 4,21; 7,3.

²⁰⁰ Cf. Sl 51 (50),7; 58 (57),4.

²⁰¹ Cf. Rm 9,13.

²⁰² Cf. ORIG., *princ.* II, 9, 1 (PG 11, 226).

²⁰³ ἀφθαρτον γὰρ φύσιν πεποίηκε τὴν νοερὰν, καὶ αὐτῷ συγγενῇ (“[Deus] fez a natureza racional incorruptível, e semelhante a Si”): Ibid., 3, 1, 13 (PG 11, 273). Esse é um dos poucos trechos da obra que se conservaram no original grego.

²⁰⁴ Cf. Ibid., II, 9, 6 (PG 11, 230).

²⁰⁵ Cf. Ibid., II, 8, 3 (PG 11, 222).

com seu Criador, assumindo um corpo e decaindo sobre o mundo. É preciso no entanto fazer notar que o corpo humano não é para Orígenes (conforme afirmava em algumas concepções filosóficas da Antiguidade) algo mau²⁰⁶ ou uma prisão da alma, mas um meio de purificação do antigo pecado de resfriamento, e portanto instrumento de futuro retorno ao seu Criador.²⁰⁷ Um único princípio racional jamais perdeu o seu ardor pelo Criador: a alma racional de Cristo, sempre unida e voltada a Deus e ao seu Logos.²⁰⁸

E é justamente a partir dessa noção que dependerá a Cristologia do autor, e mormente o propósito da Encarnação e, por conseguinte, a melhor compreensão do seu conceito de *φιλανθρωπία* do Logos, haja vista o fato de que, assumindo livremente um corpo e possuindo uma alma racional como todas as demais criaturas humanas, se utiliza deles como via de ensinamento em prol da futura restauração e, portanto, retorno das criaturas decaídas ao seu Princípio Criador. Já que a alma ou, mais apropriadamente, o princípio racional de Cristo jamais se resfriara e se afastara de Deus,²⁰⁹ se poderia perguntar: por que então ter assumido um corpo? A resposta está não na via da necessidade, mas na via de acesso aos seres humanos, já que a Encarnação consistiu justamente em um singular ato de condescendência do Logos ou *συγκατάβασις*, cujo motivo fundamental foi a sua excessiva *φιλανθρωπία* ou bondade divina por sua criatura humana.²¹⁰ Ou, melhor explicando: segundo Orígenes, o composto alma racional de Jesus-corpo de Jesus, é o perfeito ponto de encontro entre a divindade e a humanidade. E por quê? Porque, enquanto a alma racional de Cristo (isto é, o seu *λογικός*), criada na preexistência e sempre aderente

²⁰⁶ “De fato, propriamente, é impuro aquilo que provém da malícia. Portanto, não a natureza do corpo, mas aquele que possuía malícia é o princípio gerador da impureza” (*Τὸ γὰρ κυρίως μιᾶρον ἀπὸ κακίας τοιοῦτόν ἐστι. Φύσις δὲ σώματος οὐ μιᾶρά· οὐ γὰρ ἡ φύσις σώματος ἐστι, τὸ γεννητικὸν τῆς μιαιότητος ἔχει τὴν κακίαν.*): ORIG., *c.cels.* III, 42 (PG 11, 973).

²⁰⁷ Cf. ORIG., *princ.* III, 5, 4 (PG 11, 529).

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, II, 6, 3 (PG 11, 211). Diz de fato Giulia Gasparro: “no cenário dos diversos ‘movimentos’ das criaturas da preexistência (...) uma posição especialíssima é reservada àquela alma da qual Jesus afirmou que ninguém podia distanciar-la dele (Jo 10, 18). Essa de fato aderiu ao Logos divino, desde o início da criação, em maneira a tal ponto profunda e total, a se tornar ‘um só espírito’ com Ele”: GASPARRO, G. S. *Anima.*, p. 21.

²⁰⁹ Na verdade, Orígenes utiliza o termo alma (*ψυχή*) mais exatamente à condição pós-lapsária dos entes racionais, após terem pecado pelo seu resfriamento no amor de Deus. É assim que, em *princ.* II, 8, 3 (PG 11, 222-223), associa os termos *ψυχή* e *ψύχρος* (frio, gélido).

²¹⁰ Orígenes, criticando a incapacidade do pagão Celso de compreender o motivo da Encarnação do Logos, em virtude da origem e do destino eterno das almas humanas, acabou por definí-la “uma singular descida pela muita *φιλανθρωπία*, para reconduzir [como denominou misteriosamente a Sagrada Escritura] ‘as ovelhas perdidas da casa de Israel’ ” (*μία ἀνὰ ἑκάστην ἀπὸ πολλῆς φιλανθρωπίας κατέβασιν, ὑπὲρ τοῦ ἐπιστρέψαι τὰ [ὡς] ἡ θεὸς ὠνόμασε μυστικῶς Γραφή*), “ἀπολωλὸτα πρόβατα οἴκου Ἰσραὴλ”): ORIG., *c.cels.* IV, 17 (PG 11, 1049).

ao Logos divino, é a Imagem perfeita desse mesmo Logos (O qual, por sua vez, é a Imagem invisível do Deus invisível);²¹¹ o corpo de Cristo é o canal de acesso de todos os demais seres racionais, decaídos e inseridos no corpo, à alma de Cristo e, por conseguinte, ao Logos divino. É bastante significativo a respeito, aquilo que se lê na Primeira Homilia de Orígenes sobre o Gênesis, a saber:

Portanto, ‘Deus fez o homem, Ele o fez à imagem de Deus’. É preciso que vejamos qual é essa imagem de Deus, e procurar à imagem de qual imagem o homem foi feito. Porque não é dito que Deus fez o homem à sua imagem ou à sua semelhança, mas que ‘Ele o fez à imagem de Deus’. Qual é portanto essa outra imagem de Deus à semelhança da qual o homem foi feito, senão o nosso Salvador (...)? (...) assim, pelo Verbo de Deus, que é a imagem de Deus, se vê Deus. (...) É pois à semelhança dessa imagem que o homem foi feito. Assim, o nosso Salvador, que é a imagem de Deus, movido de piedade pelo homem, que tinha sido feito à sua semelhança, e que Ele via, deposta a sua imagem, se ter revestido com aquela do Maligno, assumiu Ele mesmo, movido de misericórdia, a imagem do homem, e veio a ele (...).²¹²

Assim, o corpo de Cristo é o meio condutor das realidades visíveis àquelas invisíveis, de modo que o Cristo histórico se constitui, em suma, e no dizer de Daniélou, em “o sacramento do Cristo interior, presente invisivelmente na Igreja e nas almas, e (...) do Cristo glorioso que será manifesto no fim dos tempos”.²¹³

Poder-se-ia indagar a Cristologia de Orígenes a respeito de quem seja o verdadeiro sujeito da Encarnação e, por conseguinte, agente da *φιλανθρωπία*: o Logos, ou a alma de Cristo? Para tal resposta, é necessário se levar em consideração dois elementos que considero importantes: primeiro, que o autor seja um eloquente expositor da denominada Cristologia *Logos-sárx*, típica da teologia alexandrina, e segundo a qual se tende a supervalorizar a natureza divina em detrimento da natureza humana em Cristo. Busca-se preservar ao máximo a divindade do Salvador, sem que, a princípio, se negue a sua humanidade. Compreende-se, a partir disso, a função mediadora da alma do Senhor, enquanto funciona, por um lado, na preservação da sublimidade do ser divino, mas, por outro, servindo-Lhe de

²¹¹ Cf. ORIG., *princ.* 2, 6, 3 (PG 11, 211-212).

²¹² *Fecit ergo Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum.* Oportet nos videre quae est ista imago Dei, et perquirere ad cuius imaginis similitudinem homo factus est. Non enim dixit, quia fecit Deus hominem ad imaginem aut similitudinem suam, sed, *ad imaginem Dei fecit eum.* Quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi Salvator noster (...) ? (...) ita et per Verbum Dei, quae est imago Dei, Deum quis videt. (...) Ad huius ergo imaginis similitudinem homo factus est et propterea Salvator noster, qui est imago Dei, misericordia motus pro homine qui ad eius similitudinem factus fuerat, videns eum, deposita sua imagine, maligni imaginem induxisse, ipse motus misericordia, imagine hominis assumpta, venit ad eum (...): ORIG., *hom. Gn I*, 13 (PG 12, 156-157). Como em tantos outros casos, infelizmente não chegou até nós o texto em língua grega desta obra. Possui-se apenas a tradução latina de Rufino, do século IV.

²¹³ DANIÉLOU, J. *Origène.*, p. 316.

acesso.²¹⁴ Mas há também um segundo elemento que nos auxilia a compreender a linguagem cristológica do autor: a sua Teologia de caráter apofático – igualmente presente entre os Capadócijs – segundo a qual se exalta a inefabilidade do Ser de Deus. É nesse sentido que se pode compreender mais uma vez a utilidade do papel da alma de Cristo. Porém, uma vez compreendidos esses aspectos, não se pode negar ao autor a afirmação da função de Mediador ao Logos. Note-se por exemplo, no texto acima, a identidade entre o Logos de Deus e o Salvador, expressa através do paralelismo entre as expressões “Verbum Dei, quae est imago Dei” e “Salvator noster, qui est imago Dei”.

Todavia, é em especial significativa a expressão aplicada pelo autor ao ato mesmo da Encarnação do Logos: Ele agiu “misericordia motus pro homine”, veio ao encontro do ser humano “motus misericordia”. Infelizmente, não chegou até nós o texto original em grego. Poder-se-ia conjecturar o uso do termo φιλανθρωπία (ou de seu grupo semântico) pelo autor nesta passagem?²¹⁵ Ainda que não, trata-se sem dúvida de expressões correlatas.

Uma vez compreendida a φιλανθρωπία do Logos dentro do universo protológico e cristológico do pensamento desse autor, é preciso ainda considerá-la também na sua visão mística, segundo a qual as criaturas racionais, uma vez atraídas por esse amor do Logos encarnado, – e, importante que se afirme que a iniciativa da ἐπιστροφή ou retorno dos λογικοί a seu Princípio advém do amor do Logos que as move – são impulsionadas, através de um contínuo progresso (ou ἐπέκτασις), a retornarem a Deus. Em um significativo texto, extraído do livro X de seu *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, o autor deixa isso bem claro, ao dizer:

²¹⁴ Conforme afirma Grillmeier, “a unidade em Cristo se realiza graças à mediação da alma de Cristo entre o Logos e a sarx (...). A alma porém é unida ao Logos divino já desde a eternidade, em perfeita harmonia e amor de Deus (...). Mas, qual é a relação entre esta alma e o Logos? Todos dois se acham unidos imediatamente graças à visão imediata no amor (*princ.* II, 6, 3). A alma está em relação de espírito a espírito com o Logos. Pela sua união total com o Logos, a alma de Cristo se torna, por assim dizer, a visão vivente de Deus e o perfeito amor de Deus.”: GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa.*, pp. 356-357.

²¹⁵ É bem verdade que há outras expressões que seriam também perfeitamente cabíveis aqui. À guisa de ilustração, posso citar o igualmente alexandrino S. Atanásio, que no *De Incarnatione Verbi*, ao falar desse *motus* de misericórdia do Logos pelo gênero humano, usa o verbo grego ἐλέω (por exemplo, em 8, 2 [PG 25, 109] usa o particípio aoristo em ἐλέησας τὸ γένος ἡμῶν, “apiedado da nossa raça”. Essa mesma expressão vem precedida, no mesmo parágrafo, pelo termo φιλανθρωπία, indicando a correlação existente entre ambas). Cabe bem aqui a afirmação de Robert Girod, ao introduzir o Comentário ao Evangelho de Mateus, na *Sources Chrétiennes*, a respeito do uso do termo φιλανθρωπία aplicado a Jesus. Ele diz: “Origenes ama utilizar esse belo termo quando ele fala de Jesus”: ORIGÈNE. *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu.*, p. 29.

Então, tendo deixado as multidões, foi para a sua casa. E seus discípulos foram a Ele dizendo: explica-nos a parábola das zizânias do campo (...). Quando Jesus está com as multidões, não está em sua casa, pois as multidões estão fora da casa; e a obra de sua *φιλανθρωπία* é abandonar a casa e se dedicar aos que não podem vir a Ele.²¹⁶

Orígenes está comentando a parábola do joio e do trigo, mas mais precisamente aqui se detém no versículo 36 do capítulo 13 do Evangelho de Mateus. Coerente com o seu pensamento, e segundo uma exegese de senso alegórico, – o qual, *grosso modo* falando, busca o sentido mais amplo e profundo, escondido por detrás da letra do texto bíblico, a fim de se encontrar um significado de edificação espiritual e moral – o autor compreende a saída da casa como sinal da *κένωσις* do Logos, e esta, como obra de sua *φιλανθρωπία*. E para quê? Para que a multidão, formada pelas criaturas racionais decaídas, possam, por iniciativa do Logos, ter acesso Àquele que, como Mestre, as incitará a escutá-Lo. E aquelas que o fizerem com sinceridade, O sigam, procurem a sua casa, e enfim cheguem a “caminhar com Jesus e ver a sua casa”.²¹⁷ A *φιλανθρωπία* do Logos, aqui expressa pela imagem do ‘abandono da casa’ celeste, vem compreendida pelo autor como o ato máximo de despojamento daquele que é a Imagem perfeita do Pai, por Ele eternamente gerado.²¹⁸ O Logos é pois o instrutor por excelência, que provoca interiormente a alma humana, submetida ao processo pedagógico da vida no corpo, a retornar a Deus.

Uma outra imagem é típica da Mística de Orígenes, para indicar a Sua iniciativa de amor pelos seres humanos: segundo a imagem simbólica do autor, o Logos é a flecha de Deus, que fere de amor divino a alma, inflamando-a de sua caridade.²¹⁹ Assim, ao comentar o Cântico dos Cânticos, o autor nos diz:

Se há alguém em algum tempo que ardeu por esse amor fiel do Verbo de Deus; se existe alguém que, como diz o profeta, que recebeu a doce ferida e a chaga da sua

²¹⁶ Τότε ἀφείς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. Καὶ προσῆλθον [αὐτῷ] οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ (...). Ὅτε μὲν μετὰ τῶν ὄχλων ἐστὶν ὁ Ἰησοῦς, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἔξω γὰρ τῆς οἰκίας οἱ ὄχλοι· καὶ τῆς φιλανθρωπίας αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καταλιπεῖν τὴν οἰκίαν καὶ ἀπιέναι πρὸς τοὺς μὴ δυναμένους ἥκειν πρὸς αὐτόν.: ORIG., *cmt.* X, 1 (PG 13, 836).

²¹⁷ σὺν τῷ Ἰησοῦ πορεύεσθαι καὶ ἰδεῖν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν: ORIG., *cmt.* X, 1 (GCS 1, 1). O verbo πορεύω, aqui expresso em seu infinito presente médio-passivo, pode ter também o senso de “viver”.

²¹⁸ Cf. ORIG., *princ.* I, 2, 9 (PG 11, 138); IV, 4, 1 (PG 11, 402).

²¹⁹ De fato, já havia exposto acima, no tópico a respeito do significado de ἔρως e ἀγάπη nos Padres, essa imagem em Orígenes, ao comentar Ct 2, 5 em sua homilia sobre o Salmo XXXVI. Enquanto o texto da LXX denomina o amor da Esposa de ἀγάπη, Orígenes denomina o amor-efeito da ação do Logos-Flecha de Deus na alma com o termo ἔρως. Falei ali também acerca do influxo de Orígenes sobre o pensamento do Nisseno.

flecha de eleição; se há alguém que foi transpassado pela amável seta de sua ciência, a tal ponto que O suspire com desejos diurnos e noturnos, (...) esta alma com justiça diz: *fui ferida de caridade*. (...) Convém a Deus ferir as almas com tal ferida, e talhá-las com feridas salutares: porque Deus é caridade (...).²²⁰

É clara portanto a menção à iniciativa do Logos divino, cuja ferida é dita pelo autor ser uma ação conveniente a Deus (“decet Deum”), em virtude evidentemente do seu propósito de restaurar as almas àquela condição que haviam perdido. De fato, ao comentar esse trecho da obra de Orígenes, o Professor Manlio Simonetti recorda que, ao interpretar dessa forma o passo escriturístico de Ct 2,5 em seu Comentário, Orígenes na verdade o lê segundo a sua concepção acerca do grande plano pedagógico do Logos em prol da recuperação de todas as almas.²²¹ Além disso, perceba-se o aspecto terapêutico, segundo o qual o Logos exerce um papel semelhante ao do médico que, para curar, fere. Vê-se aqui um ponto de contato com S. Gregório de Nissa, que aplicará ao Logos a mesma iniciativa de cura.

Nesse momento, é lícito pôr a pergunta a respeito de quem é o verdadeiro sujeito, na Cristologia de Orígenes, da *φιλανθρωπία* que salva o ser humano: o Logos, ou o Logos Encarnado, do qual um dos títulos escriturísticos ou *ἐπίνοιαι* é “Jesus”?²²² Afinal, quem realiza na alma humana o processo que desembocará no pleno retorno à sua origem, a *ἐπιστροφή*? Antes de tudo, é necessário que se recorde uma característica que é fundamental da Soteriologia do autor: a salvação humana é, sobretudo, um progresso (*ἐπέκτασις*) e, como tal, possui um *terminus a quo* e um *terminus ad quem*. É nesse sentido que, apesar daqueles diversos títulos do Salvador encontrarem no Ser divino do Logos o seu Ser substancial, todavia, no que tange ao progresso soteriológico, o Logos, fazendo-se carne, propicia o ponto de partida para que cada pessoa humana tenha acesso à Sua Invisibilidade, já que Ele é a

²²⁰ Si quis usquam est qui fidei hoc amore verbi Dei arsit aliquando, si quis est, ut propheta dicit, qui electi jaculi ejus dulce vulnus plagamque accepit, si quis est qui scientiae ejus amabili confixus est telo, ita ut diurnis eum desideriis nocturnisque suspiret, (...) ista anima merito dicit: *Vulnerata charitatis ego sum*. (...) Talis vulnere decet Deum percutere animas, talibus jaculis telisque configere, ac salutaribus eas vulneribus sauciare: ut quia Deus charitas est (...): ORIG., *cct.* III, 76 (PG 13, 162).

²²¹ Diz Simonetti: “Na sua ação pedagógica aplicada à recuperação de todas as almas, o Logos se faz tudo para todos, isto é, se apresenta a toda alma na atitude que sabe ser a mais adaptada para o máximo benefício daquela”: ORIGENE. *Commento al Cantico dei Cantici.*, p. 179, à nota 328.

²²² Os *ἐπίνοιαι* ou títulos cristológicos se tratam das diversas denominações da Pessoa de Jesus, que a Ele são atribuídas pela Sagrada Escritura. Alguns dizem respeito à Sua natureza divina, e se referem mais à Pessoa mesma do Senhor: são por isso denominados de *ἐπίνοιαι* superiores (como, por exemplo, Filho de Deus, Sabedoria, etc.). Outros, dizem mais respeito à sua natureza humana, bem como à utilidade dos seres humanos: são por isso denominados de *ἐπίνοιαι* inferiores (como, por exemplo, Pastor, Médico, etc.). Os *ἐπίνοιαι* estão muito presentes na obra de Orígenes.

Imagem Perfeita do Pai.²²³ Também nisto se manifesta a φιλιανθρωπία do Logos em Orígenes: pelo fato de respeitar a capacidade de cada ser humano em acolhê-Lo, revelando-Se de modos diversos a cada qual (enquanto Pastor, Médico, Agricultor, etc.), adequando-Se assim à melhor imagem e linguagem que o incentive a desejá-Lo. Mais que isso: o Logos habita o interior do ser humano.²²⁴

Por fim, o Logos exerce também a sua φιλιανθρωπία, ao efetuar a função terapêutica de cura da natureza humana. Assim, por ocasião da objeção do pagão Celso – o qual interpretava a ação de descida (κάτεμι) do Logos aos seres humanos como uma necessária mudança (μεταβολή) da sua natureza (φύσις)²²⁵ –, tal função vem explicada pelo autor em sua famosa obra “Contra Celso” da seguinte maneira:

(...) o ser que desceu aos homens existia realmente “em forma de Deus” e por causa da φιλιανθρωπία “se esvaziou a si mesmo”, para poder ser acolhido pelos homens. (...) Mas não aconteceu com ele nenhuma mudança do (estado) melhor ao pior; de fato, como pode ser pior ser bom e φιλόανθρωπον? (...) Acrescente-se que o médico, vendo os horrores e tocando as coisas repugnantes, não pode escapar em modo absoluto o confrontar-se com estas coisas. Mas aquele que cura as feridas de nossas almas pelo Logos de Deus presente nele estava fora do alcance de todo mal. (...) saiba (Celso) que o Logos, que permanece Logos por sua essência, nada sofre com os sofrimentos do corpo e da alma (...).²²⁶

Note-se primeiramente a associação que o autor faz entre a φιλιανθρωπία do Logos, e o texto de Fl 2,6-7, vendo naquela a causa da κένωσις do Logos.²²⁷ Esse

²²³ Acerca disso, diz Grillmeier: “A humanidade de Cristo, ao par da Sagrada Escritura, é como um filtro, através do qual a divindade se comunica segundo a capacidade receptiva do homem”: GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa.*, pp. 351. De fato, a esposa-alma humana dirá no Comentário ao Cântico dos Cânticos: “Acolhi em mim o Filho de Deus, recebi o Verbo feito carne. Tive acesso Àquele que é a imagem de Deus, o Primogênito de toda criatura (...) e fiz-me formosa.” [*Suscepi enim in me Filium Dei, recepi Verbum carnem factum. Accessi ad eum qui est imago Dei, primogenitus omnis creaturae (...) et facta sum formosa.*]: ORIG., *cct.* II, 46 (PG 13, 103).

²²⁴ “Orígenes responde que a grandeza do homem (...) vem (...) do Logos que está nele, e que lhe dá um certo parentesco com Deus.”: CROUZEL, H. *Théologie de l’Image de Dieu chez Origène.*, p. 177. Conforme o mesmo Crouzel, não se trata evidentemente de uma presença consubstancial, panteísta, mas sim de uma presença indireta, por via de participação, por graça; e isso, através daquela que é a imagem da Imagem do Pai, ou seja, a alma racional: Cf. *Ibid.*, p. 176.

²²⁵ Εἰ δὴ ἐς ἀνθρώπους κάτεισι, μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ (“Mas se [Ele] desce aos seres humanos, é necessária a Sua mudança): ORIG., *c. cels.* IV, 14 (PG 11, 1044).

²²⁶ Τὸ δὲ καταβεβηκὸς εἰς ἀνθρώπους “ἐν μορφῇ θεοῦ” ὑπῆρχε· καὶ διὰ φιλιανθρωπίας “ἑαυτὸν ἐκένωσεν,” ἵνα χωρηθῇ ὑπ’ ἀνθρώπων δυνιθῇ. (...) Ἄλλ’ οὐδὲ μεταβολὴ τις αὐτῷ γέγονεν ἐκ τοῦ ἀρίστου εἰς τὸ πονηρότατον· ποῦ γὰρ πονηρότατον τὸ χρηστὸν καὶ φιλόανθρωπον; (...) καίτοι γε ὁ ἱατρός, ὁρῶν τὰ δεινὰ, καὶ θιγγάνων τῶν ἀνθρώπων, οὐ πάντως ἐκφεύγει τὸ τοῖς αὐτοῖς δύνασθαι περιπεσεῖν. Ὁ δὲ τραύματα τῶν ψυχῶν ἡμῶν θεραπεύων διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ Λόγου Θεοῦ, αὐτὸς πάσης κακίας ἀπαράδεκτος ἦν. (...) μανθανέτω, ὅτι ὁ Λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχὴ (...): *Ibid.*, IV, 15 (PG 11, 1046. 1048).

²²⁷ Note-se o uso da preposição διὰ regendo o acusativo singular φιλιανθρωπίας, em uma clara locução causal. Muito interessante o fato de que S. Gregório de Nissa afirme o mesmo na *Oratio*, ao dizer que a φιλιανθρωπία é τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ παρουσίας (“a causa da

esvaziamento não pode ser entendido de maneira nenhuma, conforme o autor, como uma alteração do ser divino do Logos. Muito pelo contrário, o exercício da bondade é uma decorrência daquilo que é próprio do Ser divino, ou seja, ser bom, como era admitido pela própria Filosofia antiga. E mais: esse ato da Sua *φιλανθρωπία*, em semelhança à ação do médico, possui um efeito sanador-redentor, já que resgata os seres racionais decaídos, tanto de seu antigo pecado, quanto daqueles adquiridos pelos vícios praticados com o corpo. Assim, ao se manifestar a estes por meio do corpo e da alma humanos, o Logos lhes possibilita a Sua contemplação.

Há todavia um pormenor no texto, que não pode passar despercebido: não sem razão, o autor deixa entrever uma fina distinção entre “aquele que cura as feridas de nossas almas” (Ὁ θεραπεύων), e Aquele (ὁ Λόγος Θεοῦ) por meio do Qual a cura é de fato propiciada. Em outras palavras: nota-se aqui uma relação a nível de causa principal (Ὁ θεραπεύων, o Logos de Deus) – causa instrumental (τοῦ ἐν αὐτῷ, o Logos de Deus presente nele, isto é, Encarnado). Não se trata de dois sujeitos, mas muito mais de uma típica forma de expressão da Cristologia *Logos-sárx*, segundo a qual e *grosso modo*, tende-se a valorizar mais a natureza divina, em detrimento da humana no Deus encarnado. Assim, por meio do seu corpo, unido à alma humana, o Logos divino tanto vem revelado, quanto resguardado em sua inefabilidade.

Passo agora ao estudo do tema da *φιλανθρωπία* do Logos em S. Atanásio.

3.3.3 Em S. Atanásio

Igualmente, a Cristologia do grande patriarca de Alexandria²²⁸ contempla a noção e o uso do termo *φιλανθρωπία* do Logos, particularmente associado ao estudo e esclarecimento do Mistério da Sua Encarnação. A notar esse verbete no *Lexicon Athanasianum*,²²⁹ pode-se perceber que ele aparece esparso em várias de

presença de Deus entre os homens”): GREG. NYS., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 43). Todavia, enquanto em Orígenes a *φιλανθρωπία* se manifesta mais pelo fato do Logos possibilitar o acesso das criaturas racionais a si, por meio do instrumento do seu corpo; no Nisseno, ao invés, percebe-se um liame muito mais estreito entre o Logos-Deus e o ser humano, por força da sua Encarnação. É o que se verá melhor nesta tese, mais à frente.

²²⁸ Não se pode deixar de mencionar aqui a figura do Pe. P. Th. Camelot, autor de uma ampla e ainda atual introdução sobre a Cristologia atanasiana, que vem apresentada em: ATHANASE D’ALEXANDRIE. *Contre les Païens et Sur l’Incarnation du Verbe.*, pp. 14-104. Também a ele se refere Charles Kannengiesser, em sua introdução em: Id. *Sur l’Incarnation du Verbe.*, p. 67.

²²⁹ Cf. MÜLLER, G. *φιλανθρωπία*, col. 1537.

suas obras, seja referido ao Logos divino, seja aplicado em outras circunstâncias. Penso que bastaria, para o enfoque desta tese, considerar a sua utilização na famosa obra deste autor, intitulada Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως ou *Oratio de Incarnatione Verbi* (“Discurso sobre a Encarnação do Verbo”), pelo significado patente que possui para a sua finalidade.

Esta, na verdade, – como hoje já se tem conhecimento – consiste na segunda parte de uma obra maior, em que a primeira compreende o tratado denominado Λόγος κατὰ Ἑλλήνων ou *Oratio Contra Gentes* (“Discurso contra os Pagãos”). Embora existam controvérsias acadêmicas a respeito da data de sua composição, a tendência atual é a de que ambas as partes tenham sido escritas após o Concílio de Niceia, durante o primeiro exílio de Atanásio, em Tréveris (Trier, atual Alemanha), por volta do ano 336, por não ter obedecido à ordem do Imperador Constantino de readmitir Ario à comunhão.²³⁰

Antes de tudo, é importante compreender o conceito amplo de φιλιανθρωπία do Logos no autor, para o qual a obra de amor do Filho em favor da criatura humana já era uma realidade ainda antes do evento da Encarnação. Sem dúvida, este evento realiza o momento por excelência e pleno em que a φιλιανθρωπία se exerce e se manifesta; mas não é a partir daí que o Logos a põe em ato. Antes, os seres humanos, “possuindo uma natureza que em um tempo qualquer consistia no não-ser, foram chamados ao ser pela presença e φιλιανθρωπία do Logos”.²³¹ Portanto, fica claro que já a criação do ser humano (isto é, a passagem do não-ser ao ser, como diz Atanásio) é obra de φιλιανθρωπία divina, a qual, nesta frase, vem atribuída ao Logos. Nota-se assim a velada intenção do autor, ao associar o ato da criação do ser

²³⁰ As dúvidas quanto a uma data anterior ao Concílio de Niceia – e provavelmente quanto a uma redação por volta de 318 – advêm do fato de que, além do estilo escriturístico parecer mais adequado ao período da juventude do autor, também de não vir mencionada na obra qualquer referência à questão ariana. Sobre tal silêncio, todavia, Charles Kannengiesser ofereceu uma proposta de solução em um seu artigo na *Recherches de science religieuse* do ano 1970, do qual faz referência na sua introdução em: ATHANASE D’ALEXANDRIE. *Sur l’Incarnation du Verbe.*, p. 7. Veja-se também a respeito: SANTO ATANÁSIO. *Contra os pagãos.*, pp. 43-44. A opinião não é todavia compartilhada por outros autores. Veja-se o que diz Johannes Quasten em: QUASTEN, J. *Patrologia.*, p. 28. Pendo para a opinião mais recente, em prol da redação pós-nicena, e isto porque, além das razões aduzidas por Kannengiesser, é fato o costume estratégico do autor de fazer apologética de forma indireta em seus escritos (como, por exemplo, ao combater o Arianismo por boca de S. Antão, em sua hagiografia). Pode-se pensar também que Atanásio tenha pretendido atenuar, na *Oratio de Incarnatione Verbi*, o estilo apologético da *Oratio Contra Gentes*, em favor de um estilo mais catequético naquela. Em todo caso, apologia e catequese não se separam rigidamente no autor.

²³¹ φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναι ποτε, τῇ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καὶ φιλιανθρωπίᾳ εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν: ATHAN., *inc. v.* 4 (PG 25, 104).

humano com a φιλιανθρωπία do Logos, em afirmar a natureza divina do mesmo, já que o *proprium* de ser criador é atributo específico do Ser de Deus. Diria além: nota-se já aqui o progresso teológico patrístico em relação aos dois primeiros séculos, quando se entendia tornar-se o Logos manifesto (Λόγος προφορικός) somente a partir do exercício do ato de mediação em prol da criação do κόσμος, ou, em outras palavras, enquanto Δημιουργός do Pai. Aqui, ao contrário, o Logos é Criador, sem que haja necessidade de se mencionar sua função de Mediador do Pai. Não se nega obviamente tal função junto ao Pai,²³² mas Ele aqui não é mencionado, de modo que a ação da φιλιανθρωπία criadora é atribuída ao Logos como seu autor e protagonista. Tal conquista é também fruto da mesma linha teológica da Escola de Alexandria, e mais especificamente da Cristologia de Orígenes, com sua doutrina acerca da geração eterna do Logos.

Da φιλιανθρωπία do Logos na criação do ser humano, Atanásio passa então a considerá-la enquanto ato redentor da queda humana. Esta consistiu, segundo o autor, na atitude dos seres humanos em abandonarem a contemplação (κατανόησις) de Deus,²³³ o que redundou na transgressão da idolatria. O autor explica melhor tal transgressão na primeira parte da obra, a *Oratio Contra Gentes*, da seguinte forma:

Assim, dizem as Sagradas Escrituras que, no princípio, o primeiro homem – que se chama em língua hebraica Adão – conservava a mente voltada para Deus, em uma liberdade sem reservas, e vivia com os santos na contemplação dos inteligíveis. (...) Assim portanto, como eu disse, o Criador formou o gênero humano, e quis que se conservasse. Mas os homens, tendo menosprezado as realidades superiores, e tendo retardado a se apropriar delas, buscaram mais aquelas que estavam mais próximas deles. (...) Assim, os homens de antigamente, insensatos, (...) esquecidos do pensamento e do ensinamento sobre Deus, tendo uma razão cega, ou antes, praticando um desvario, produziram para si figuras aparentes como sendo deuses, glorificando a criatura em lugar d'Aquele que a criou, divinizando mais as obras que Aquele que é delas a Causa, Criador e Senhor: Deus.²³⁴

²³² No parágrafo anterior da mesma obra, por exemplo, se conserva a tese primitiva, em que se privilegia a função medianeira do Logos: “Criou do nada todas as coisas por meio de seu próprio Logos, Nosso Senhor Jesus Cristo” (ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ): ATHAN., *inc.* v. 3 (PG 25, 101).

²³³ “Assim portanto Deus criou o homem, e queria que ele permanecesse na incorruptibilidade. Mas os homens, desprezando e afastando-se da contemplação de Deus, concebendo e imaginando para eles mesmos o mal, como foi dito nos escritos precedentes, receberam a sentença de morte com que haviam antes sido ameaçados.” (Οὕτως μὲν οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον πεποίηκε, καὶ μένειν ἠθέλησεν ἐν ἀφθαρσίᾳ. Ἄνθρωποι δὲ, κατολιγώρησαντες καὶ ἀποστραφέντες τὴν πρὸς Θεὸν κατανόησιν, λογιζόμενοι δὲ καὶ ἐπινοήσαντες ἑαυτοῖς τὴν κακίαν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρώτοις ἐλέχθη, ἔσχον τὴν προαπειληθεῖσαν τοῦ θανάτου κατάκρισιν): Ibid., v. 4 (PG 25, 104).

²³⁴ ὥσπερ οὖν τὸν πρῶτον τῶν ἀνθρώπων γενόμενον, ὃς καὶ κατὰ τὴν Ἑβραίων γλῶτταν Ἀδάμ ὠνομάσθη, λέγουσιν αἱ ἱερὰ Γραφαὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἀνεπαισχύντω παρρησίᾳ τὸν νοῦν ἐσχηκέναι πρὸς τὸν Θεόν, καὶ συνδιαιτᾶσθαι τοῖς ἁγίοις ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ (...). Οὕτω μὲν οὖν ὁ

É claro que não se pode deixar de notar no texto o influxo da Filosofia platônica, particularmente em expressões tais como “na contemplação dos inteligíveis” (ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ) e “as realidades superiores” (τῶν κρειττόνων). Ainda que a obra não tenha como destinatários principais os não-cristãos,²³⁵ todavia deseja certamente também atingí-los, mesmo que indiretamente. Compreende-se assim o uso de expressões oriundas da filosofia pagã, ainda que, na mente do autor, tenham uma intenção de caráter religioso-cristão. Note-se, ao invés, que aquela expressão, que na *Oratio Contra Gentes* se lê κατολιγωρήσαντες τῶν κρειττόνων – na qual τῶν κρειττόνων (“as realidades superiores”) faz o leitor se reportar imediatamente ao conceito de mundo inteligível ou das ideias, de Platão – se repete na *Oratio de Incarnatione Verbi* já sublimada para κατολιγωρήσαντες τὴν πρὸς Θεὸν κατανόησιν, mais adequada a um leitor pertencente ao ambiente cristão. Isso confirma ainda mais, assim penso, aquele caráter menos apologético, e por outro lado mais catequético, no *De Incarnatione*.

Mas, o que é de interesse aqui, é justamente o papel da φιλανθρωπία do Logos: em que ela entraria? Já foi visto acima que ela exercita sua razão de ser desde a criação. Em outras palavras, ela já existia, não é uma novidade a partir da manifestação plena do Logos na Encarnação. Todavia, o pecado dos seres humanos – isto é, a idolatria, que os fez dar as costas ao Criador, ofuscando em si mesmos a Sua imagem neles, e dirigindo a partir de então sua “contemplação” para as criaturas, caindo assim em todo tipo de vício e desregramento sempre em ordem

Δημιουργός, ὥσπερ εἴρηται, τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος κατεσκεύασε, καὶ μένειν ἠθέλησεν· οἱ δὲ ἄνθρωποι, κατολιγωρήσαντες τῶν κρειττόνων, ὀκνήσαντες περὶ τὴν τούτων κατάληψιν, τὰ ἐγγυτέρω μᾶλλον ἑαυτῶν ἐζήτησαν. (...) οὕτω καὶ οἱ πάλαι τῶν ἀνθρώπων παράφρονες, (...) καὶ ἐπιλαβόμενοι τῆς περὶ Θεοῦ ἐννοίας καὶ δόξης, ἀμυδρῶ τῷ λογισμῷ, μᾶλλον δὲ ἀλογίᾳ χρησάμενοι, τὰ φαινόμενα θεοῦ ἀνετυπώσαντό τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα δυσάζοντες, καὶ τὰ ἔργα μᾶλλον ἐκθειάζοντες ἢ περὶ τὸν τούτων αἴτιον καὶ δημιουργὸν δεσπότην Θεόν·: ATHAN., c. *gentes* 2;3;8 (PG 25, 8; 25, 17). Julguei por bem traduzir o adjetivo ἀνεπαισχύντος (“que não se deve envergonhar”), que no texto aparece no seu dativo, simplesmente por “sem reservas”, isto é, sem temores de se relacionar francamente com Deus.

²³⁵ de fato, no início da *Oratio Contra Gentes* se lê: “É contigo, penso, amante de Cristo, que convém falar sobre Cristo” (Πρέπειν δέ σοι ἡγοῦμαι φιλοχρίστῳ ὄντι τὰ περὶ Χριστοῦ διαλέγεσθαι): ATHAN., c. *gentes* 1 (PG 25, 5).

crescente²³⁶ – suscitou do Logos a realização do ato da φιλιανθρωπία,²³⁷ cujo efeito foi não apenas a restauração do ser humano decaído, mas também a renovação de todo o Universo criado. Existe aqui, ao que me parece, não somente o influxo da teologia paulina, mas também a de S. Irineu acerca da ἀνακεφαλαίωσις ou Recapitulação de todas as coisas no Cristo, traduzida na teologia de Atanásio pelo termo ἀνακαίνισις ou Renovação.²³⁸

A φιλιανθρωπία do Logos é, portanto, em Atanásio, a obra de restauração nos seres humanos da capacidade que, outrora possuía, – a de, sendo imagem da Imagem Perfeita de Deus, contemplar a Deus e participar da imortalidade de Seu Logos; e, além disso, considerar todas as demais criaturas em seu justo valor – fora perdida, caindo na idolatria.²³⁹ Esta, atraiu sobre os seres humanos a morte degradante, tornando assim necessária a Encarnação do Logos. E por quê? Porque o ser humano se tornara incapaz, por força de seu pecado, de reconhecer o Logos

²³⁶ S. Atanásio exprime, tanto na *Oratio Contra Gentes* quanto no *De Incarnatione*, essa ideia de um progressivo aumento da maldade entre os seres humanos. Daí a conveniência da Encarnação. Cf., por exemplo, as expressões “fazendo progresso nos males” (προβαίνοντες τοῖς κακοῖς): ATHAN., *c. gentes* 9 (PG 25, 17); e “avançando pouco a pouco (...) tomando-se insaciáveis quanto ao pecar” (κατ’ ὀλίγον ἐπεκτεινόμενοι (...) ἀκόρεστοι περὶ τὸ ἁμαρτάνειν γεγονόσι.): ATHAN., *inc.* v. 5 (PG 25, 105); e ainda: “o serhumano se encaminhava para a ruína” (τὸ μὲν τῶν ἀνθρώπων γένος ἐφθείρετο): ATHAN., *inc.* v. 6 (PG 25, 105); e mais: (“mas vendo que a maldade dos homens transbordara, e que pouco a pouco aumentara contra eles insustentavelmente; (...) (o Logos) tomou para si um corpo” [ὁρῶν δὲ καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλουσαν κακίαν, ὅτι κατ’ ὀλίγον καὶ ἀφόρητον αὐτὴν ἡῤῥησαν καθ’ ἑαυτῶν (...) λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα]: Ibid., v. 8 (PG 25, 109). Note-se, nesta última citação, o uso dos aoristos ὑπερβάλλουσαν e ἡῤῥησαν, indicando o momento clímax pontual que chegara a maldade humana. Julguei por bem, por isso mesmo, traduzi-los no pretérito mais-que-perfeito.

²³⁷ “A nossa transgressão chamou em causa a φιλιανθρωπία do Logos” (ἡ ἡμῶν παράβασις τοῦ Λόγου τὴν φιλιανθρωπίαν ἐξεκαλέσατο): Ibid., v. 4 (PG 25, 104). Note-se o uso do verbo ἐκκαλέω em voz média, no sentido de “incitar, requerer, provocar”, e portanto “chamar em causa”. A voz média indica bem o interesse mútuo: do Logos, a da restauração de sua criação; dos seres humanos, a da sua condição. Note-se também que o elemento restaurador da transgressão humana não é aqui atribuído imediatamente ao Logos, mas à sua φιλιανθρωπία, ao seu amor pelos seres humanos.

²³⁸ “Convém (...) primeiro falar a respeito da criação do Universo, e de Deus seu criador, a fim de que alguém possa contemplar dignamente a renovação daquele que, no princípio, foi criado pelo mesmo Logos criador” [Πρέπει (...) πρότερον περὶ τῆς τῶν ὅλων κτίσεως καὶ τοῦ ταύτης δημιουργοῦ Θεοῦ εἰπεῖν, ἵνα οὕτως καὶ τὴν ταύτης ἀνακαίνισιν ὑπὸ τοῦ κατὰ τὴν ἀρχὴν αὐτὴν δημιουργήσαντος Λόγου γεγενῆσθαι, ἀξίως ἂν τις θεωρήσειεν.]: Ibid., v. 1 (PG 25, 97). Note-se também, na citação seguinte, o uso do verbo correspondente ἀνακαινίζω: “o Filho todo-santo do Pai, sendo a Imagem do Pai, fez-se presente junto às nossas realidades, a fim de que o homem, feito conforme a Ele, fosse renovado, e estando como que perdido, fosse achado por meio da remissão dos pecados” (ὁ πανάγιος τοῦ Πατρὸς Υἱὸς, εἶκων ὡς τοῦ Πατρὸς, παρεγένετο ἐπὶ τοὺς ἡμετέρους τόπους, ἵνα τὸν κατ’ αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον ἀνακαινίσῃ, καὶ ὡς ἀπολόμενον εὖρη διὰ τῆς τῶν ἁμαρτιῶν ἀφέσεως): Ibid., v. 14 (PG 25, 120).

²³⁹ Nesse ponto, a meu ver, Atanásio se demonstra muito mais bíblico e histórico-salvífico, à semelhança de S. Irineu, e portanto com uma noção de φιλιανθρωπία menos metafísica e mais antropológica que aquela de Orígenes, o qual recorre a um suposto pecado da preexistência das almas, ainda antes da existência do κόσμος, para justificá-la.

(e, por Ele, o Pai) através das obras da Criação, e da sua Providência. Então, se fazia necessário um mais convincente ensinamento a respeito do Pai, por meio do Logos.²⁴⁰ Assim dirá o autor:

Talvez se dirá que a criação era suficiente; mas, se a criação fosse suficiente, não teriam ocorrido males tão grandes. Com efeito, a criação existia, e nem por isso os homens se envolviam menos nesta separação de Deus. (...) Assim o Logos, querendo devidamente socorrer os homens, se apresenta como um homem, tomando um corpo semelhante ao deles, e das coisas daqui de baixo – eu quero dizer, através das ações corporais – para que aqueles que não queriam reconhecê-lo a partir de sua Providência, e de seu domínio universais, reconhecessem, graças às obras deste corpo, o Logos de Deus no corpo e, por Ele, o Pai.²⁴¹

No texto acima, se percebe claramente a função pedagógica do corpo do Logos, cuja visibilidade das ações propiciou o exercício da *φιλανθρωπία* do Logos. Ou, em outras palavras, se havia um propósito divino de resgatar a dignidade dos seres humanos e, por meio deles, a reta consideração do valor das criaturas, então fez-se necessária não apenas uma manifestação exterior do Logos divino, e nem simplesmente que se fizesse homem, mas que o fosse e agisse como tal, “a fim de traduzir os homens n’Ele mesmo, enquanto homem”.²⁴² Assim, o Logos exerce sua *φιλανθρωπία* compartilhando as circunstâncias da vida e do ser homem.²⁴³

Mas o corpo é igualmente instrumento dessa *φιλανθρωπία*, na medida em que é *locus* em que toda a ação nociva da morte degradante foi absorvida e anulada pelo Logos de Deus, fonte de toda a Vida, que nele habitava.²⁴⁴ Cabe aqui uma distinção

²⁴⁰ Note-se que a Cristologia de Atanásio, apesar de muito mais histórico-salvífica, ainda não consegue se libertar totalmente de uma concepção soteriológica de caráter fortemente gnosiológico, de modo a associar quase integralmente a salvação à Didascalía do Logos. Assim, dirá o autor: “De quem pois, uma vez ainda, tinha necessidade, senão do Logos de Deus que (...) faz conhecer o Pai? Aquele que (...) ensina a respeito do Pai (...) cabia renovar o mesmo ensinamento” (Τίνος οὖν ἦν πάλιν χρεία ἢ τοῦ Θεοῦ Λόγου (...) γνωρίζοντος τὸν Πατέρα; Τοῦ (...) διδάσκοντος περὶ τοῦ Πατρὸς, αὐτοῦ ἦν καὶ τὴν αὐτὴν διδασκαλίαν ἀνανεῶσαι.). ATHAN., *inc.* v. 14 (PG 25, 121). A mesma ideia é bem nítida na Cristologia, por exemplo, de S. Clemente de Alexandria.

²⁴¹ Ἄλλ’ ἴσως ἂν τις εἴποι τὴν κτίσιν ἀρκεῖσθαι· ἀλλ’ εἰ ἡ κτίσις ἤρκει, οὐκ ἂν ἐγεγόνει τὰ τηλικαῦτα κακά. Ἦν γὰρ καὶ ἡ κτίσις καὶ οὐδὲν ἦττον οἱ ἄνθρωποι ἐν τῇ αὐτῇ περὶ Θεοῦ πλάνη ἐκυλίωντο. (...) Ὅθεν εἰκότως ἀνθρώπους θέλων ὠφελεῖσθαι, ὡς ἄνθρωπος ἐπιδημῇ, λαμβάνων ἑαυτῷ σῶμα ὅμοιον ἐκείνοις, καὶ ἐκ τῶν κάτω - λέγω δὴ διὰ τῶν τοῦ σώματος ἔργων - ἵνα οἱ μὴ θελήσαντες αὐτὸν γινώμει ἐκ τῆς εἰς τὰ ὅλα προνοίας καὶ ἡγεμονίας αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν δι’ αὐτοῦ τοῦ σώματος ἔργων γινώσκονται τὸν ἐν τῷ σώματι τοῦ Θεοῦ Λόγον, καὶ δι’ αὐτοῦ τὸν Πατέρα.: Ibid.

²⁴² ἵνα μετενέγκῃ εἰς ἑαυτὸν ὡς ἄνθρωπος τοὺς ἀνθρώπους: Ibid., v. 16 (PG 25, 124).

²⁴³ Note-se que, apesar da linguagem poder causar certo impacto em alguns, pelo fato do autor utilizar com frequência a expressão “assumir um corpo”, ao invés talvez de um mais explícito “tomar-se homem” – aquela denotaria um traço antecipado de Nestorianismo?, perguntariam alguns – todavia tudo o que diz referido a ela demonstra claramente que σῶμα, neste caso, diz respeito à natureza humana por completo. Trata-se evidentemente de mais um exemplo de influxo da Cristologia de tipo *Logos-sárx* no autor.

²⁴⁴ O termo é do próprio Atanásio: τὸν ἐνοικήσαντα τοῦ Θεοῦ Λόγον: Ibid., v. 20 (PG 25, 132).

que Atanásio, a meu ver, deixa sugerida nas entrelinhas da *Oratio de Incarnatione Verbi*: existe uma morte não-degradante, consequente da própria condição do corpo humano, e que faz parte da lei natural com que Deus o criou.

Mas existe também a morte degradante, corruptível, fruto do pecado humano. Esta, sem o ato de φιλανθρωπία do Logos, pelo qual habitou em um corpo como o nosso, teria feito perecer sob o seu absoluto domínio todo o gênero humano. Todavia, graças àquele ato, “agora de fato não morremos mais como condenados, mas como os que despertam, aguardando a comum ressurreição de todos”.²⁴⁵ Pois que “todos os que crêem no Cristo (...) sabem verdadeiramente que, morrendo, não perecem, mas vivem e se tornam incorruptíveis graças à ressurreição”.²⁴⁶ Portanto, segundo o autor, sim, morremos, mas não mais como condenados, mas sim apenas como derivação ordinária da nossa condição natural de seres corpóreos e, portanto, contingentes.

Em suma, assim resume Atanásio a ação da φιλανθρωπία do Logos na *Oratio de Incarnatione Verbi*:

De dois modos o Salvador, por meio de sua Encarnação, exercia a sua φιλανθρωπία: de uma parte, fazia desaparecer a morte dentre nós, e nos renovava; de outra parte, sendo sem aparência e imortal, aparecia através de suas obras e se fazia conhecer ser o próprio Logos do Pai, o Guia e Rei de tudo.²⁴⁷

Veem-se neste texto, portanto, os elementos que sintetizam os efeitos da φιλανθρωπία do Logos no autor: sanar o ser humano, eliminando a morte, e renová-lo; ensiná-lo, por meio de suas obras e, guiando-o, reconduzi-lo ao Pai.²⁴⁸

Por último, Atanásio tangencia aquela φιλανθρωπία do Logos de caráter mais antropológico que, a meu ver, S. Gregório de Nissa penetrará com clareza, em especial no capítulo XV da *Oratio Catechetica Magna*. De fato, em um trecho de

²⁴⁵ Οὐκέτι γὰρ νῦν ὡς κατακρινόμενοι ἀποθνήσκομεν, ἀλλ' ὡς ἐγειρόμενοι περιμένομεν τὴν κοινὴν πάντων ἀνάστασιν: ATHAN., *inc.* v. 10 (PG 25, 113).

²⁴⁶ πάντες δὲ οἱ τῷ Χριστῷ πιστεύοντες (...) ἴσασι γὰρ ὄντως, ἀποθνήσκοντες οὐκ ἀπόλλυνται, ἀλλὰ καὶ ζῶσι, καὶ ἄφθαρτοι διὰ τῆς ἀναστάσεως γίνονται.: Ibid., v. 27 (PG 25, 141.144).

²⁴⁷ Ἀμφότερα γὰρ ἐφιλανθρωπεύετο ὁ Σωτὴρ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὅτι καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἡμῶν ἠφάνιζε, καὶ ἀνεκαίνιζεν ἡμᾶς· καὶ ὅτι, ἀφανὴς ὢν καὶ ἀόρατος, διὰ τῶν ἔργων ἐνέφαινε, καὶ ἐγινώριζεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον τοῦ Πατρὸς, τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα καὶ βασιλέα.: Ibid., v. 16 (PG 25, 124-125).

²⁴⁸ Semelhante síntese aparece também no parágrafo 10 da *Oratio de Incarnatione Verbi*, quando Atanásio afirma que o Logos superou (ἀπήλειψε) a morte pela sua oferta sacrificial (διὰ τῆς προσφορᾶς), endireitou (διωρθώσατο) o ser humano pelo seu ensinamento (τῇ ἑαυτοῦ διδασκαλίᾳ), e o restaurou (κατορθώσας) por seu poder (διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως): Cf. Ibid., v. 10 (PG 25, 112-113). Assim, os verbos superar (derrotar) – corrigir – restaurar, do parágrafo 10, estão em sintonia com os verbos desaparecer – renovar – dar-se a conhecer, do parágrafo 16.

singular audácia, Atanásio ensina a expressão de fina delicadeza da φιλιανθρωπία do Logos para com o ser humano ferido pelo pecado, ao dizer:

(...) o Senhor não veio para se mostrar. De fato, ao ato de se mostrar pertenciam somente o aparecer e surpreender os espectadores. Mas cabe ao que cura e ensina não somente o estar presente, mas adaptar-se segundo a utilidade dos necessitados, e se manifestar do modo como suportam aqueles que precisam, a fim de não perturbar o que é de vantagem aos que sofrem com o que é excessivo aos mesmos necessitados, e não se lhes tornar inútil a manifestação divina.²⁴⁹

Com essa frase lapidar, Atanásio caracteriza bem de que modo a ação salvífica do Logos se distancia do conceito não-cristão de φιλιανθρωπία, do momento em que sua condescendência pelos que sofrem não consistiu em um auxílio à distância, e nem em uma ajuda superficial ou apoio moral; mas em tornar-se um consigo, a ponto de se pôr em utilidade (ἐπ' ὠφελείᾳ) a serviço dos seres humanos, e de manifestar segundo sua capacidade de compreendê-lo.²⁵⁰

Em uma palavra, e concluindo este tópico, assim resume o próprio Atanásio: “o Logos de Deus, φιλάνθρωπος e Salvador comum de todos, (...) viveu como homem no meio dos homens!”²⁵¹

3.4 Conclusão do Segundo Capítulo

Julguei por bem, neste segundo capítulo da tese, examinar os prováveis pressupostos que tanto a Literatura Grega Antiga quanto a Sagrada Escritura, bem como a literatura Judaico-Helenística quanto a Patrística, tenham oferecido à noção cristológica de φιλιανθρωπία do Logos em S. Gregório de Nissa (mormente como é exposta no capítulo XV da *Oratio Catechetica Magna*).

No que tange à Literatura Grega Antiga, a analisei sob quatro ângulos: 1. a φιλιανθρωπία referente aos deuses e heróis; 2. aos sábios e filósofos; 3. aos que

²⁴⁹(...) οὐκ ἐπιδείξασθαι ἦλθεν ὁ Κύριος, ἀλλὰ θεραπεῦσαι καὶ διδάξαι τοὺς πάσχοντας. Ἐπιδεικνυμένου μὲν γὰρ ἦν μόνον ἐπιφανῆναι καὶ καταπλῆξαι τοὺς ὀρώντας· θεραπεύοντος δὲ καὶ διδάσκοντός ἐστι μὴ ἀπλῶς ἐπιδημῆσαι, ἀλλ' ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν δεομένων γενέσθαι, καὶ, ὡς χρήζοντες φέρουσιν, ἐπιφανῆναι· ἵνα μὴ τῷ ὑπερβάλλοντι τὴν χρείαν τῶν πασχόντων αὐτοὺς τοὺς δεομένους ταράξῃ, καὶ ἀνωφελὲς τούτοις ἡ ἐπιφάνεια τοῦ Θεοῦ γένηται.: ATHAN., *inc.* v. 43 (PG 25, 172).

²⁵⁰ Tal noção evoca imediatamente o pensamento de Orígenes, no que tange aos ἐπίνοιοι inferiores de Cristo. Falei brevemente disso no tópico anterior.

²⁵¹ (...) ὁ φιλάνθρωπος καὶ κοινὸς πάντων Σωτὴρ, ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος (...) ὡς ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἀναστρέφεται.: ATHAN., *inc.* v. 15 (PG 25, 121). Apesar do verbo ἀναστρέφω aparecer aqui no presente médio, pode, de acordo com o contexto, ser traduzido pelo pretérito perfeito. Trata-se, na verdade, de um presente histórico.

governam; 4. e dos seres humanos entre si. Se puder resumir todas elas dentro de um único conceito, penso que seria o da ética. Isto é, em todos esses quatro aspectos, o amor pelos seres humanos se expressa como um princípio ou atitude comportamental em vista a um certo bem nas diversas esferas das necessidades humanas. E em apenas um caso, no quarto, se refere ao exercício da *φιλιθρωπία* não de maneira descendente, mas entre pares.

No primeiro caso, deuses e heróis funcionam como prestadores de socorro às carências e aos desafios enfrentados pelos seres humanos, de modo a servirem de auxílios ocasionais, relevantes sim, mas em que não se encontra nenhum tipo de compartilhamento de vida entre maiores e menores, entre os mais potentes e os menos. Antes, a supremacia de deuses e heróis sobre os humanos permanece sempre muito bem resguardada, de modo a que se mantenha sempre uma relação de diferença e de dependência dos inferiores para com os superiores. Além disso, não reside também aí nenhuma noção oblativa, de maneira a que, por meio dela, os seres humanos sejam resgatados para uma condição melhor.

No segundo caso (a *φιλιθρωπία* dos sábios e filósofos), o amor aos seres humanos é de ordem eminentemente intelectual, consistindo em um serviço de ordem pedagógica na procura da posse do bem maior que, neste caso, consiste na verdade metafísica, noética. Tratava-se da conquista do grande ideal da Antiguidade Clássica, que até certo ponto influenciou mesmo os pensadores cristãos dos primeiros séculos, – tais como S. Gregório de Nissa – mas somente em parte, já que estes sublimaram e fizeram a analogia entre o conceito abstrato da verdade ou da sabedoria com o próprio Deus, e particularmente com o Logos divino, tal como revelado nas Sagradas Escrituras.

Além disso, no grupo em questão, o serviço de amor prestado aos seres humanos em prol da aquisição da verdade metafísica podia, no máximo, tornar seus discípulos homens retos, amplos de visão, virtuosos, mas não elevá-los àquela condição de vida sobrenatural propiciada pela obra de *φιλιθρωπία* do Logos encarnado, e nem resgatá-los da primitiva condição que desviou as criaturas humanas – a qual redundou em malefício sobre as demais criaturas, associadas por força da criação aos seres humanos – de seu Criador.

Quanto à *φιλιθρωπία* de soberanos e superiores governantes, igualmente não se pode ver aí univocamente um influxo sobre o conceito cristão, haja vista o fato de se tratar sobretudo de uma estratégia de comportamento com finalidade

política. O bom governante é, em suma, aquele que através de suas atitudes, até mesmo para com os inimigos, possui a capacidade de adquirir o beneplácito dos súditos. É um artífice da política. E, ainda que o faça a fim de alcançar o bem de seu povo, não deixa de intencionar simultaneamente o seu bem, o seu sucesso pessoal. A única estratégia que se pode ver como ponto de contato entre esse tipo de *φιλιθρωπία* e aquela do Logos, a que os Padres, como S. Gregório de Nissa, fazem notar, é a *οἰκονομία* da salvação, cujo único beneficiado é o ser humano decaído.

No quarto caso (a *φιλιθρωπία* entre os seres humanos), é preciso que se compreenda que o homem Jesus, que exerce tal função, é sempre – e sobretudo na obra que estou considerando – o Logos divino encarnado que se debruça em prol do gênero humano. Aquele que se encarnou salva e restaura justamente porque a ação redentora é efetuada pelo mesmo que, Onipotente, criou todas as coisas. Aliás, afirma de fato o Nisseno:

o Logos de Deus é vivente, ativo e criador igualmente (...) e (...) não há diferença entre a sua própria natureza e aquela da qual Ele provém. (...) mas, ao manifestar em Si mesmo aqueles caracteres que se observam em Deus, Ele é conforme à natureza encontrada n'Aquele que existe com esses mesmos caracteres: o de ser a bondade, o poder, a sabedoria, a eternidade, o que não admite o mal, a morte, a corrupção (...).²⁵²

Portanto, a *φιλιθρωπία* nesse último sentido se caracteriza por aquela solidariedade intrínseca aos seres humanos, e que portanto também não pode ser a origem do conceito de *φιλιθρωπία* do Logos no Nisseno, pelo fato de que esta diz respeito ao amor descendente de Deus pelos seres humanos, manifestado de maneira singular e plena com a Encarnação da Segunda Pessoa da Trindade.

Todavia, penso que o autor tenha intencionado fazer uso desse termo, ainda que não em sua conceituação unívoca com os sentidos precedentes, mas análoga, em virtude da sua maior aceitação entre os não-cristãos (como foi visto no primeiro capítulo). Inteligentemente, S. Gregório de Nissa parece pretender falar do amor oblato de Deus pelos homens por meio de um termo que, apesar de ser também

²⁵² τὸν τε ζῶντα τοῦ Θεοῦ Λόγον καὶ ἐνεργὸν καὶ ποιητικὸν ὁμολογῶν (...) καὶ (...) μὴ διαφέρειν κατὰ τὴν φύσιν αὐτόν τε τὸν Λόγον καὶ τὸν ὅθεν ἐστίν. (...) τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν Θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκείνῳ τῷ διὰ τῶν αὐτῶν γνωρισμάτων εὑρισκομένῳ· εἴτε γὰρ ἀγαθότης, εἴτε δύναμις, εἴτε σοφία, εἴτε τὸ αἰδίως εἶναι, εἴτε τὸ κακίας καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον: GREG. NYS., *or. cat.* 1 (GNO III/4, 11). O mesmo termo utilizado aqui para falar dos caracteres de Deus – γνώρισμα – vem novamente empregado no capítulo XV da *Oratio Catechetica*, a fim de se referir à *φιλιθρωπία* como uma característica específica (ἴδιον γνώρισμα) do ser de Deus, e particularmente do Logos: Cf. *Ibid.*, 15 (GNO III/4, 43).

bíblico, já fazia parte da consciência cultural pré-cristã. Através de um processo de aculturação, assume da cultura não-cristã o termo e o tema *φιλιανθρωπία*, aproveitando dele os pontos que se tocam com o mistério da Encarnação: o auxílio que vem do alto, no primeiro caso; a busca da Verdade – que é Cristo, para o autor – no segundo; a estratégia da *οἰκονομία* salvífica, no terceiro; a solidariedade divina pelo compartilhamento da vida, no quarto. A partir disso, e à luz da Revelação e dos Padres que lhe precederam, sublima-o, injetando nele todo o significado cristão da Encarnação do Logos, com o escopo de instruir os catequistas a falar das verdades da fé usando a linguagem de um público ainda habituado aos conceitos alheios aos do cristianismo.

Uma vez posto isso portanto, é bastante patente que o conceito de *φιλιανθρωπία* no Nisseno, no que diga respeito ao seu conteúdo, encontra seu berço na Sagrada Escritura (mormente no Novo Testamento), com sua derivação sobre a literatura do Judaísmo Helenístico, bem como na literatura Patrística. Apesar de ser o Novo Testamento o clímax desta sequência, preferi, ao longo do capítulo, obedecer a ordem de temas, e não a da relevância para o assunto. Ou seja: considere primeiro os textos escriturísticos, para depois passar ao que tange ao Judaísmo Helenístico e à Patrística.

Quanto à Sagrada Escritura, pode-se depreender dos textos supracitados do Antigo Testamento, em primeiro lugar, que a iniciativa para que o ser humano faça a experiência de encontro e de amizade com Deus, vem do próprio Deus que lhe propicia o acesso a Si. Procurei mostrar isso ao falar acima, primeiramente, sobre o texto de Ex 33,11a, e a reflexão de nosso autor sobre ele em duas de suas obras: o *De Vita Moysis* (em que o autor fala da τοῦ Θεοῦ μεγαλοδωρεά ou “munificência, generosidade de Deus” para com o ser humano), e a Primeira Homilia do Comentário ao Cântico dos Cânticos.

Evidentemente, não se trata ainda ali no Êxodo daquele íntimo compartilhamento de vida propiciado pela perfeita união entre Deus e a natureza humana na Encarnação. Mas a noção de que a estreita relação com o ser humano é obra de iniciativa divina reaparece na *Oratio*, a fim de contestar aqueles que consideravam o ato de abaixamento do Logos na Encarnação algo indigno de Deus. De fato, ele afirma:

Se por outro lado Deus assume não o vício, mas a natureza humana, (...) por que ter vergonha de reconhecer que Deus entrou em relação estreita com a natureza humana (...) ? ²⁵³

Quanto aos textos do livro da Sabedoria, posso resumir sua importância e influxo ao tema da φιλιανθρωπία do Logos em três pontos: 1º.) a Sabedoria bíblica veterotestamentária é, antes de tudo, um atributo personificado em Deus; 2º.) vem feita uma associação (e não propriamente identificação)²⁵⁴ da Sabedoria com o Logos pelos Padres; 3º.) à Sabedoria divina vem atribuída a iniciativa não apenas de estabelecer o vínculo de amizade entre Deus e os homens, mas mais que isso, a ação de habitar nas almas dos justos. Nisso vejo o influxo bíblico veterotestamentário sobre o tema que considero. Cheguei mesmo a citar um trecho do Tratado sobre a Virgindade, de autoria do Nisseno, que bem o demonstra.

Porém, o carro-chefe desse influxo é certamente o texto neotestamentário de Tt 3,4-5. O motivo é que, como visto acima, a φιλιανθρωπία do Logos vem aí tratada em associação com a Economia da Salvação, segundo a qual Deus não apenas se manifesta, ou manifesta sua bondade, mas entra na história por iniciativa própria e por meio de um evento concreto, que atingiu seu ápice na consumação plena da vida de Deus por suas criaturas humanas. E mais: penso que S. Gregório de Nissa quis revalorizar um termo bíblico neotestamentário já conhecido pelo mundo não-cristão, desdobrando porém o que Tt 3 falou de maneira sucinta, e recapitulando nele todos os atos da vida do Redentor – inclusas todas as suas vicissitudes – do momento em que vê na φιλιανθρωπία do Logos a causa não somente da vinda, da descida, ou do aniquilamento divino, mas da presença (παρουσία) entre os seres humanos.²⁵⁵ De fato, ao mesclar-se com a vida deles, o Logos encarnado ensinou-lhes a vida plena.

Quanto aos escritos do Judaísmo Helenístico, nele encontramos uma concepção de φιλιανθρωπία que não difere muito daquela referente aos soberanos e

²⁵³ Θεὸς δὲ οὐκ ἐν κακίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀνθρώπου γίνεται φύσει, (...) τί ἐπαισχύνονται τῇ ὁμολογίᾳ τοῦ θεοῦ ἀνθρωπίνης ᾤψασθαι φύσεως (...); : GREG. NYS., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 45).

²⁵⁴ Foi justamente essa distinção o argumento utilizado pelos Padres para contestar a doutrina ariana no século IV.

²⁵⁵ Perceba-se como, na continuação ao texto do capítulo XV da *Oratio* sobre a φιλιανθρωπία do Logos (já no capítulo XVI), o Nisseno fala dos aspectos sumamente antropológicos dessa παρουσία de Deus entre os seres humanos: nascimento (γέννησις), crescimento (αὔξησις), conservação da existência (διαμονή τοῦ ὑποκειμένου) pelo processo de ingestão e de evacuação do alimento (διὰ τοῦ ἐπιρρύτου τε καὶ ἀπορρύτου τῆς τροφῆς), etc., que indicam um total compartilhamento com a vida humana: Cf. *Ibid.*, 16 (GNO III/4, 46).

governantes do mundo antigo. Na Carta de Aristeia há, todavia, uma novidade: a *φιλανθρωπία* tem por fundamento e motivo para seu exercício a *imitatio Dei* – tema indubitavelmente presente na Espiritualidade patrística, com reflexos sobre a sua Soteriologia e Cristologia. Mas de um modo geral note-se que, sob influência da Revelação do Antigo Testamento, o Judaísmo dá ao tema um senso superior àquele de uma mera estratégia política, ou apenas de uma virtude humana do bom governante, o que é já sem dúvida um progresso, mas ainda distante do senso dado pela Revelação cristã. Alguns escritos de Flávio Josefo e de Filon de Alexandria deixam também entrever um propósito de apologia ao Deus filantropo de Israel, sempre em linha de defesa do povo judaico em sua diáspora.

No que tange aos seus antecessores aqui mencionados, penso que aquele que mais tenha se aproximado da noção de *φιλανθρωπία* do Logos tenha sido S. Atanásio. É claro que S. Clemente de Alexandria e Orígenes, como visto acima, já a citam e compreendem associada ao evento da Encarnação. Mas o contexto da época (séculos II e III), marcado pelo combate ao Gnosticismo, faz esses Padres tenderem a um conceito antropológico de caráter sobretudo noético, de modo a se conceber o *homo verus* como sendo o seu νοῦς. Em S. Clemente de Alexandria, por exemplo, a salvação é vista como consequência à atividade intelecto-contemplativa do Logos por parte do “verdadeiro gnóstico” (o cristão) até se atingir a união com Ele; a moral cristã, como a ascese que propicia a imitação do Logos divino, até à mística união com Deus.²⁵⁶ Também Orígenes, compreendendo a *φιλανθρωπία* do Logos como ato que cura o ser racional, e o faz retornar a Deus, não foge muito dessas concepções. A mim, é bastante perceptível a ideia de que, nesses autores, a *φιλανθρωπία* consiste muito mais na ação do Logos de se revelar, a fim de se fazer mais facilmente imitado e buscado, que propriamente a de se fazer um com a sua

²⁵⁶ Segundo o professor Claudio Moreschini, para S. Clemente de Alexandria, o verdadeiro gnóstico “não vê mais através de um espelho, mas numa visão absolutamente clara e pura. Ele se esforça por se assemelhar a Deus, para ficar num estado de união com ele (...). A verdadeira ciência (*episteme*) é a de conhecer Deus. (...) também para Clemente, o conhecimento de Deus é ‘esotérico’; pode ser concedido somente pelo Logos, o qual (...) é, ao mesmo tempo, Deus e aquele que revela Deus o Pai. Nesse sentido, o Logos é plenamente o ‘mestre’.”: MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*, pp. 121;122. Entenda-se aqui o termo “esotérico” como o conteúdo da Revelação do Antigo e Novo Testamentos dado pelo Logos aos que se fazem iniciar na fé cristã. Exclui-se nele, evidentemente, o caráter exclusivista das antigas escolas filosóficas e das religiões de mistério, e obviamente do Gnosticismo. Por outro lado, é bem verdade que, como diz Moreschini a respeito da gnose de Clemente, “segundo Völker e Mortley (...) o conhecimento de que ele fala não é o do intelecto; por isso, Völker ressalta o aspecto místico da noção clementina do conhecimento: chegar a Deus é uma iluminação”: Ibid., p. 121. Em todo caso, é notória a noção de Logos Filantropo em Clemente enquanto Mestre e Guia Pedagogo, portanto tipicamente em linha intelectual.

criatura humana, no intuito de consertar ou recapitular todas as circunstâncias de sua existência. É óbvio que o Logos, para esses autores, não é a faculdade intelectual abstrata das antigas escolas filosóficas; mas sim, o Deus vivo que entra na história e na sequência dos fatos humanos. Por isso, é Mestre, Guia, e Propiciador da salvação. Mas não se vai muito além disso.

É todavia S. Atanásio o que, a meu ver, mais se aproxima da noção antropológica da *φιλανθρωπία* do Logos, que depois será desdobrada pelo Nisseno. Evidentemente, como um bom alexandrino, segue, a princípio, a tendência intelectualista de sua Escola: o Logos exerce seu amor pelas criaturas humanas, propiciando-lhes de novo a contemplação ou *κατανόησις* de Deus, perdida pelo pecado. Nesse ponto, também S. Gregório de Nissa entende o pecado humano como perda do dom que Deus lhe havia dado da contemplação, a *κατανόησις*.²⁵⁷ Todavia, enquanto S. Atanásio, ao menos na *Oratio Contra Gentes*, o compreende mais como abandono da “contemplação dos inteligíveis”, – e portanto com acento de caráter muito mais racional e filosófico – S. Gregório se refere mais ao engano provocado pelos demônios, corroídos de inveja pela dignidade com que o Criador havia feito os seres humanos, sobre a vontade livre destes, com um acento portanto de caráter muito mais bíblico.²⁵⁸

S. Atanásio, ao contrário, vai além da tendência intelectualista de S. Clemente de Alexandria e de Orígenes, porque: 1º.) a *φιλανθρωπία* do Logos, embora existente desde a Criação, é chamada em causa no tempo da Encarnação, segundo o autor, já que o progresso da corrupção levava o gênero humano ao limite do seu aniquilamento; 2º.) associa significativamente a *φιλανθρωπία* do Logos com a sua visibilidade, dando assim relevância ao corpo humano de Cristo, ao menos sob esse aspecto.

Quanto ao primeiro ponto, também S. Gregório de Nissa identifica, na *Oratio Catechetica*, o momento da Encarnação com o clímax da maldade humana. Assim diz no seu capítulo XVIII:

Para aqueles que não se dirigem tão violentamente contra a verdade, existe uma prova não negligenciável desse acontecimento divino, aquele que se manifestou, mesmo antes da vida futura, na vida presente, eu quero dizer, o testemunho fornecido pelos próprios fatos. Quem não sabe, com efeito, como o engano dos demônios havia alcançado o cume em todas as partes da terra, assenhoreado da vida dos homens por

²⁵⁷ Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 6 (GNO III/4, 21).

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, (GNO III/4, 26).

causa da loucura do culto dos ídolos ? (...) Mas desde que (...) (Deus) se fez presente por meio da natureza humana, tudo aquilo se dissipou em nada (...).²⁵⁹

Quanto ao segundo ponto, a meu ver, o Nisseno supera S. Atanásio. De fato, este último tangenciou a associação entre φιλιανθρωπία e compartilhamento da vida humana da parte do Logos encarnado. De fato, a frase citada acima do *De Incarnatione Verbi* 15 (“o Logos de Deus, φιλάθρωπος e Salvador comum de todos, (...) viveu como homem no meio dos homens!”) expressa-o muito bem. Mas o Nisseno, ao falar de ἀσχολία (solidariedade ou compartilhamento com a vida humana),²⁶⁰ desdobra e amplia tal noção, revelando uma inteligente reflexão cristológica de caráter eminentemente antropológico, como se poderá ver adiante, no próximo capítulo, tendo em foco o comentário ao texto mesmo da *Oratio*.

Em síntese: penso que somente em senso genérico, a noção não-cristã de φιλιανθρωπία pode ter influenciado o autor. Em senso estrito, entretanto, extrai sua origem e seu significado, seja da Sagrada Escritura, seja da Patrística, aprofundando-a.

²⁵⁹ τοῖς γὰρ μὴ λίαν ἀντιμαχομένοις πρὸς τὴν ἀλήθειαν οὐ μικρὰ τῆς θείας ἐπιδημίας ἀπόδειξις ἢ καὶ πρὸ τῆς μελλούσης ζωῆς ἐν τῷ παρόντι βίῳ φανερωθεῖσα, ἢ διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν, φημί, μαρτυρία. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅπως πεπλήρωτο κατὰ πᾶν μέρος τῆς οἰκουμένης ἢ τῶν δαιμόνων ἀπάτη, διὰ τῆς εἰδωλομανίας τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων κατακρατήσασα; (...) Ἀφ’ οὗ δέ (...) διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιδημήσασα φύσεως, πάντα (...) εἰς τὸ μὴ Ἶον μετεχώρησεν: GREG. NYS., *or. cat.* 18 (GNO III/4, 50-51).

²⁶⁰ τῆς θείας δυνάμεως ἀσχολία (“a solicitude do poder divino”): Ibid., 27 (GNO III/4, 69).

A doutrina cristológica da φιλανθρωπία do Logos no ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*) de S. Gregório de Nissa (em especial, do seu capítulo XV)

Depois de ter colhido e analisado os pressupostos da doutrina cristológica da φιλανθρωπία do Logos na Cristologia de S. Gregório de Nissa, passo agora ao estudo da sua obra, motivo particular desta tese: o ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*), e em especial do seu capítulo XV, no qual a φιλανθρωπία do Logos é indicada como “a causa da presença de Deus entre os homens”.²⁶¹

Conforme se sabe, e é corroborado pelo próprio autor, a *Oratio* é um escrito cujo conteúdo diz respeito ao âmbito catequético ou, mais precisamente, o da Iniciação Cristã. Todavia, não se destina exatamente aos catecúmenos, e nem aos neófitos, mas “constitui antes um manual para o uso daqueles que garantem a iniciação na fé cristã e que são afrontados por interlocutores, marcados pelo judaísmo ou pelas diferentes tendências do helenismo”,²⁶² inclusive do Gnosticismo.²⁶³ Em suma, trata-se de um compêndio da doutrina cristã, ordenada sistematicamente,²⁶⁴ a fim de servir de auxílio aos instrutores da fé em sua argumentação diante daqueles interlocutores. No dizer do Professor Claudio Moreschini, tal obra “é por demais importante, mesmo porque não se acha nenhuma outra, no cristianismo grego antigo, que afrente a doutrina cristã na sua totalidade”.²⁶⁵

De fato, a forma como o autor se expressa já no Prólogo demonstra seu escopo de treinar os catequistas para o ensinamento ou “discurso catequético (...) do

²⁶¹ τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ παρουσίας: GREG. NYS., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 43).

²⁶² A afirmação é de Raymond Winling na introdução a GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*, p. 18.

²⁶³ Cf. WINLING, R. *Oratio Catechetica Magna*. In: MATEO-SECO, L.F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*, p. 423.

²⁶⁴ Quasten afirma que “esta *Catequese* é, depois do *De Principiis* de Orígenes, o primeiro ensaio tentado de uma teologia sistemática. Gregório (...) busca fundar o complexo conjunto da doutrina cristã sobre uma base metafísica, antes que apenas sobre a autoridade das Escrituras”: QUASTEN, J. *Patrologia*, p. 265.

²⁶⁵ MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci*, p. 137.

mistério da piedade”²⁶⁶ a ser exposto àqueles diferentes tipos de ouvintes. Há mesmo, segundo ele, uma técnica ou “modo de ensinamento”²⁶⁷ que deve se ater à diversidade dos que se aproximam para escutar o discurso da fé cristã. Assim diz:

(...) o mesmo método de ensinamento não é igualmente apropriado a todos os que se aproximam da Palavra, mas convém adaptar a catequese de acordo com as diferentes crenças religiosas, visando o discurso voltado ao mesmo objetivo, não em modo semelhante, mas com os argumentos necessários a cada caso.²⁶⁸

É cabal que se diga que, apesar da situação da Igreja diante do Império ser então significativamente bem outra após a denominada “revolução constantiniana” de 313, – haja vista o fato mesmo de que, para efeitos civis, todos os catecúmenos, inclusive as crianças, eram considerados como cristãos –²⁶⁹ todavia “o contexto sócio-cultural é porém pagão”.²⁷⁰ Além disso, não faltam questionamentos e objeções ao ensinamento da Igreja, seja da parte do Judaísmo quanto das diversas heresias, o que requer dos instrutores da fé a capacidade de lhes dar resposta.

De fato, já no Prólogo da obra, o Nisseno chega mesmo a explicitar quais eram essas correntes que impunham, sobretudo aos pastores da Igreja, a tarefa de prepararem conteúdos bem elaborados para a formação de um sólido cristianismo.²⁷¹ Especificamente quanto à *Oratio*, o Nisseno cita, além do Judaísmo e do Paganismo, também o Anomeísmo, o Maniqueísmo, os Marcionitas, os

²⁶⁶ ὁ τῆς κατηχήσεως λόγος (...) τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας: GREG. NYS., *or. cat. prol.* (GNO III/4, 5).

²⁶⁷ τῆς διδασκαλίας τρόπος: Ibid., (GNO III/4, 5).

²⁶⁸ οὐ μὴν ὁ αὐτὸς τῆς διδασκαλίας τρόπος ἐπὶ πάντων ἀρμόσει τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῶν θρησκευτῶν διαφορὰς μεταρμόζειν προσήκει καὶ τὴν κατήχησιν, πρὸς τὸν αὐτὸν μὲν ὁρῶντας τοῦ λόγου σκοπὸν, οὐχ ὁμοιοτρόπως δὲ ταῖς κατασκευαῖς ἐφ’ ἐκάστου χρωμένους.: Ibid., (GNO III/4, 5). Faço aceno ao interessante contributo oferecido por Elena Giannarelli, no qual, analisando esse *Prólogo* em questão, mostra a inteligente perspicácia do Nisseno, já que ele na “*Oratio*, desde o seu exórdio, lugar retoricamente privilegiado, (...) não hesita em dar importância a elementos retóricos típicos da mais elevada cultura do seu tempo, reelaborando-o, através de uma resignificação cristã, em uma útil dimensão catequética. (...) É quanto aflora das primeiras páginas da *Grande Catequese*, com a explícita afirmação da necessidade de uma metodologia de ensinamento diferenciado (...). O que é pois (...) a solução cristã de uma antiga regra clássica, segundo a qual se devem adequar nível de linguagem, escolha lexical e trecho de uma obra ou de um discurso ao eventual público ao qual se se dirige”: GIANNARELLI, E. *Catechesi e Funzione Catechetica dell’Esegesi in Gregorio di Nissa.*, pp. 133-134.

²⁶⁹ PASQUATO, O. *Catechesi.*, col. 915.

²⁷⁰ Ibid., col. 916.

²⁷¹ Graças a tal apelo de caráter pastoral, alguns deles legaram a seus pósteros obras preciosas para o ensinamento da fé, como foi o caso da *Oratio*. J. Daniélou chegou mesmo a elencar os grandes bispos do século IV e início do V, que foram igualmente autores dessas obras: Cirilo de Jerusalém; Teodoro de Mopsuéstia; João Crisóstomo; Proclo de Constantinopla; Rufino de Aquileia; Niceta de Remesiana; Agostinho e Quodvultdeus: Cf. DANIELOU, J.; DU CHARLAT, R. *La Catechesi nei Primi Secoli.*, pp. 24; 25; 26.

Gnósticos das Escolas de Valentino e de Basíides, o Sabelianismo.²⁷² É nesse sentido que, apesar da explícita afirmação do Nisseno no início da obra, bem como da voz unânime dos estudiosos (da qual também eu compartilho) de que a *Oratio* não seja uma obra de caráter apologético, penso todavia que ela não deixe de refletir, ainda que indiretamente, os embates com que seu autor teve de se deparar. Mais propriamente, no que tange à Cristologia, se percebe o reflexo da polêmica com duas das heterodoxias contra as quais o autor mais se deteve em seu tempo: o Arianismo Anomeu ou Anomeísmo²⁷³ (citado abertamente por ele no Prólogo) e o Apolinarismo (não citado claramente, mas provavelmente aludido de maneira indireta, como se verá adiante).

Quanto ao Anomeísmo, o Nisseno, por ocasião de contradizer o estrito Monoteísmo Judaico, dedica alguns dos parágrafos iniciais da obra a demonstrar a igualdade de natureza entre o Filho e o Pai.²⁷⁴ O autor dedicou grande parte de seus esforços a explanar essa verdade de fé, já definida desde o Concílio de Niceia de 325, justamente porque o Anomeísmo consistiu em um recrudescimento da doutrina ariana, motivado por Aécio de Antioquia – consagrado bispo de Antioquia em 362 –²⁷⁵, mas mais especialmente exposta de maneira elaborada e racional por Eunômio de Cízico.²⁷⁶ Desse modo, o grave problema da expansão da doutrina heterodoxa ariana, que o Concílio não conseguira deter, antes, que se tornara mais ameaçadora, – já que adquirira um cunho mais racional e metafísico, graças à roupagem intelectual que lhe dera Eunômio – exigira dos Capadócijs, e em especial do seu maior teólogo especulativo e bispo de Nissa, uma adequada resposta contra uma corrente que, no seio do Cristianismo, ameaçava a verdade sobre o mistério da Encarnação e, em consequência, sobre a $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ do Logos. Assim, para além do Judaísmo, do Paganismo e do Gnosticismo, vejo na *Oratio* mais um esforço do autor em seu embate contra o Arianismo Anomeu.

²⁷² Cf. GREG. NYS., *or. cat. prol.* (GNO III/4, 5. 6). Remeto às importantes notas elucidativas de cada uma dessas correntes, que se encontram em GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*, pp. 138-139.

²⁷³ Cf. GREG. NYS., *or. cat. prol.* (GNO III/4, 5).

²⁷⁴ Cf. *Ibid.* (GNO III/4, 8-12).

²⁷⁵ Cf. QUASTEN, J. *Patrologia.*, p. 309.

²⁷⁶ Eunômio foi discípulo de Aécio. Praticamente nada se sabe de sua origem. Foi feito bispo de Cízico (ou “Cyzicus”, cidade da antiga Mísia, na Anatólia, – ou “lugar do levante do sol” – nome dado pelos gregos à Ásia Menor. É a atual província de Belkiz Kale, a noroeste da Turquia) em 360. Morreu por volta de 394. Cf. QUASTEN, J. *Op. cit.*, p. 310. Cf. também: DI BERARDINO, A.; PILA, G. (cur.). *Atlante Storico del Cristianesimo Antico.*, p. 358.

Quanto à polêmica com o Apolinarismo, tem razão Raymond Winling de dizer que não há uma sua menção direta na *Oratio*.²⁷⁷ Quanto à afirmação, porém, de que “a problemática do *noûs* de Cristo substituído pelo Logos é ausente deste tratado”, me parece um tanto forte. Afinal, não se pode deixar de observar a explícita menção à alma de Cristo nesta obra, fato inusitado a um herdeiro da Escola de Alexandria. Por exemplo, ao afirmar no capítulo XVI da *Oratio* a autenticidade da Encarnação do Logos divino, por ter verdadeiramente nascido e morrido como todos os seres humanos, assim se expressa o autor:

Mas afirmamos que Deus passou por cada um dos movimentos da nossa natureza, tanto aquele pelo qual a alma se une ao corpo, quanto pelo qual o corpo se separa da alma, misturando-Se assim a cada um dos dois elementos – digo, tanto à parte sensível quanto ao elemento inteligível do composto humano – e que, por meio dessa mistura inefável e inexprimível, foi estabelecido permanecer para sempre a união dos dois elementos – digo, da alma e do corpo – uma só vez efetuada.²⁷⁸

Portanto, a menção ao elemento racional (τὸ νοερόν) de Cristo consistiria mais em uma nota divergente daquela tendência cristológica da Escola de Alexandria (de tipo *Logos-sárx*);²⁷⁹ ou seria de se atribuir isso justamente a um reflexo do confronto com a doutrina de Apolinário de Laodiceia (confronto esse, é verdade, bem mais explícito em outras de suas obras, tais como o *Antirrheticus adversus Apollinarem*)? A meu juízo, pendo mais a esse segundo motivo. De qualquer modo, a integridade da natureza humana de Cristo é sem dúvida um elemento essencial para a reta compreensão e defesa do mistério da Encarnação, bem como do seu motivo, a φιλιθρωπία do Logos.

No presente capítulo, pretendo expor as questões de data, estrutura e conteúdo das partes com que foi composta a *Oratio*, a fim de estudar mais especificamente o seu capítulo décimo quinto, principal motivador desta tese. Faço-as preceder entretanto por uma breve apresentação da biografia do autor da obra.

²⁷⁷ Afirma Raymond Winling que “o *Discurso Catequético* não comporta uma passagem claramente dirigida contra Apolinário: a problemática do *noûs* de Cristo substituído pelo Logos é ausente deste tratado”.: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*., p. 128.

²⁷⁸ Τὸν δὲ Θεόν φαμεν ἐν ἐκατέρᾳ γεγενῆσθαι τῇ τῆς φύσεως ἡμῶν κινήσει δι’ ἧς ἢ τε ψυχὴ πρὸς τὸ σῶμα συντρέχει τό τε σῶμα τῆς ψυχῆς διακρίνεται, καταμιχθέντα δὲ πρὸς ἑκάτερον τούτων - πρὸς τε τὸ αἰσθητὸν φημι καὶ τὸ νοερόν τοῦ ἀνθρωπίνου συγκρίματος - διὰ τῆς ἀρρήτου ἐκείνης καὶ ἀνεκφράστου συνανακράσεως τοῦτο οἰκονομήσασθαι τὸ τῶν ἅπαξ ἐνωθέντων - ψυχῆς λέγω καὶ σώματος - καὶ εἰς ἀεὶ διαμεῖναι τὴν ἔνωσιν.: GREG. NYS., *or. cat.* 16 (GNO III/4, 48).

²⁷⁹ Tendência esta que, *grosso modo* falando, pendia a exaltar a natureza divina em detrimento da natureza humana em Cristo. Por isso, muitos alexandrinos, ainda que não negassem a existência da alma racional em Cristo, simplesmente terminavam por omiti-la.

4.1

Biografia de São Gregório de Nissa

A importância que a doutrina cristológica da *φιλιανθρωπία* do Logos possui no pensamento do Nisseno, inserida dentro do grande contexto da *οικονομία* da Encarnação do Logos, pode ser melhor avaliada a partir do conhecimento de sua biografia, mormente no que tange aos desafios que teve que enfrentar, impostos pelos seus adversários teológicos. Por isso, ainda no início desse capítulo, julguei por bem apresentá-la, enquanto possibilitará o acesso ao pano de fundo em que o autor se encontrava, além do que servirá para um mais amplo conhecimento da eminente vida do autor da *Oratio*. A biografia que aqui exponho se baseia quase exclusivamente sobre o artigo de Heinrich Dörrie, na “*Reallexikon für Antike und Christentum*”, a meu juízo bastante completa.²⁸⁰

O que se pode saber da vida do Nisseno é normalmente colhido das suas próprias obras (mormente da Vida de S. Macrina, a primogênita do casal, bem como do seu epistolário), das Cartas de seu irmão mais velho dentre os do sexo masculino, S. Basílio Magno,²⁸¹ e de seus amigos, como S. Gregório de Nazianzo (especialmente de suas Epístolas 11 e 197).

O pai de S. Gregório de Nissa, homônimo de seu irmão Basílio, era originário da província do Ponto.²⁸² Casou-se com uma senhora de nome Emélia, vindo a habitar em uma propriedade localizada em Anisa (ou Anésia), no Ponto. Do matrimônio lhes nasceu, por volta de 327, S. Macrina *iunior*, igualmente homônima, agora de sua avó paterna, S. Macrina *senior* (essa última fora discípula de S. Gregório Taumaturgo, em Neocesareia do Ponto, antes de 340, ano provável de sua morte).²⁸³ A primogênita recebeu de sua avó paterna o contributo de uma

²⁸⁰ DÖRRIE, H. *Gregor III (Gregor von Nyssa)*, col. 863-895.

²⁸¹ Essa é a notícia comumente conhecida, apesar de que Jean Gribomont afirme que Naucrácio fosse mais velho que ele: Cf. GRIBOMONT, J. *Basilio di Cesarea di Cappadocia*, col. 725. Cf. também: DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*, p. 278, à nota 1. J. Gribomont propõe, para Naucrácio, as datas de cerca 320, e cerca 356, para seu nascimento e morte, respectivamente, em: GRIBOMONT, J. *Naucrácio*, col. 3428.

²⁸² A província do Ponto se localizava ao norte da Ásia Menor ou Anatólia (atual Turquia). Era banhada ao norte pelo “Pontus Euxinus”, literalmente “Mar Hospitaleiro” (atual Mar Negro), que deu nome à região. Até o século III, a Ásia Menor era subdividida em quatro províncias: a *Asiae*, a *Bithyniae et Pontus*, a *Galatae* e a *Lyciae et Pamphyliae*. Mais tarde, a partir do século IV, com a nova organização portada a termo por Diocleciano, a Ásia Menor vem subdividida em duas dioceses, a *Asiana et Pontica diocesis*, com suas províncias. Nesta última se encontrava a *Cappadocia Prima*, com capital em Cesareia, da qual S. Basílio Magno foi Patriarca: Cf. DI BERARDINO, A.; PILA, G.(cur.). *Atlante Storico del Cristianesimo Antico*, pp. 136; 138.

²⁸³ Cf. GRIBOMONT, J. *Macrina*, col. 2963.

esmerada educação religiosa, somada ao legado de seu antigo e venerado mestre, S. Gregório Taumaturgo. De fato, graças a ambas as “Macrina”, tanto o Nisseno – que deve provavelmente seu nome “Gregório” justamente como gesto de veneração de seus genitores ao Taumaturgo –²⁸⁴ quanto seus demais irmãos, conheceram o ensinamento desse grande evangelizador da Capadócia, bispo de Neocesareia do Ponto e discípulo, por sua vez, de Orígenes.²⁸⁵

Logo depois do nascimento de Macrina, Basílio e Emélia se mudaram, e se estabeleceram em Cesareia, capital da Capadócia. Aí lhes nasceram S. Basílio Magno (cerca de 329), Naucrácio (que veio a falecer com cerca de 27 anos, por motivos não muito claros. A ele, S. Gregório de Nissa se refere na *Vita S. Macrinae*, bem como à grande comoção que esse falecimento trouxe à sua mãe, e a toda a família),²⁸⁶ S. Gregório de Nissa (cerca de 338 ou 339),²⁸⁷ e o último dos homens, Pedro, nascido cerca de 341,²⁸⁸ ordenado presbítero por seu irmão Basílio Magno em 371, e depois feito bispo de Sebaste em 380. Desse matrimônio, vieram ao mundo também outras quatro filhas, que provavelmente se tenham casado. Vindo a falecer o pai do Nisseno logo depois do nascimento de Pedro, Macrina *iunior*, juntamente com sua mãe, voltaram à propriedade da família em Anisa (ou Anésia), região às margens do rio Íris,²⁸⁹ e a transformaram em um eremitério.

Nessas circunstâncias, Basílio Magno assume o papel fundamental de pai e mestre de seus dois irmãos mais novos órfãos, Gregório e Pedro. Com toda a gratidão, Gregório se refere a Basílio também como um introdutor seu e de seu irmão na formação contemporânea, de modo a lhes tornar familiares dela. Por exemplo, ao escrever ao grande orador pagão Libânio, Gregório faz explícita menção a seu irmão mais velho, dizendo:

²⁸⁴ Cf. DÖRRIE, H. *Gregor III (Gregor von Nyssa)*., col. 864.

²⁸⁵ Cf. SIMONETTI, M. *Gregorio il Taumaturgo*., col. 2474.

²⁸⁶ Cf. GREG. NYS., v. *Macr.* 8-10 (GNO VIII/1, 378-380). S. Gregório de Nissa, nessa passagem sugeriu que Naucrácio tenha sido vítima de um acidente em pesca ou em caça.

²⁸⁷ J. Gribomont a coloca “entre 335 e 340”. As datas de fato não são muito seguras. Cf. GRIBOMONT, J. *Gregorio di Nissa*., col. 2466.

²⁸⁸ Jean Gribomont diz ter sido cerca de 344, “nascido enquanto morria seu pai”: GRIBOMONT, J. *Pietro II di Sebaste*., col. 4089.

²⁸⁹ Rio que, partindo da Armênia, a nordeste da Ásia Menor, desemboca no Mar Negro. O próprio Gregório de Nissa o descreve no *De Vita Macrina* do seguinte modo: “Mas o Íris é um rio que atravessa o Ponto pelo meio, o qual, possuindo as fontes na Armênia, corre por meio das nossas regiões, e se lança no Ponto Euxino.” (Ποταμὸς δὲ ὁ Ἰρίς ἐστὶ μέσον διαρρέων τὸν Πόντον, ὃς ἀπ’ αὐτῆς τῆς Ἀρμενίας τὰς ἀρχὰς ἔρχων διὰ τῶν ἡμετέρων τῶπων ἐπὶ τὸν Εὐξείνιον Πόντον τὸ ρεῖθρον ἐκδίδωσι.): GREG. NYS., v. *Macr.* 8 (GNO VIII/1, 378).

Quanto aos nossos mestres, se tu por acaso buscásseis ter sabido de quem nós parecemos ter aprendido algo, tu o encontraríeis em Paulo e João, nos demais Apóstolos e nos profetas, se o apropriar-se do ensinamento de tais homens não for temerário a nós. Mas se tu falásseis a respeito da vossa sabedoria, que os que tidos por conhecedores dizem que flui de ti, e se faz partícipe a outros e a todos os que participam de um discurso (estas coisas, de fato, eu as ouvi de teu discípulo, meu pai e mestre, o admirável Basílio, que as expunha a todos), saiba que eu não possuo nada de brilhante nas narrações dos (meus) mestres.²⁹⁰

A Basílio, portanto, Gregório deve a formação retórico-filosófica de seu tempo, já desde a sua juventude quando, por volta de 355 ou 357, aquele fora professor de Retórica em Cesareia da Capadócia. É preciso porém que se compreenda que a gratidão do Nisseno a seu irmão Basílio, nesse âmbito da educação, se deve não apenas ao fato de que este lhe tenha transmitido o patrimônio cultural da época, mas sobretudo pelo fato de que, como autêntico cristão, lhe tenha legado o cuidado de se utilizar intelectualmente da cultura pagã a serviço da fé cristã, desprezando todavia tudo o que não se coadunasse com ela. Como citei no início da tese, no trecho extraído do *De Vita Moysis*, Gregório aprendeu de seu irmão a pedagogia de se aproveitar das “riquezas espoliadas dos egípcios”, sem a elas se submeter. Esse foi portanto mais um dos legados de Basílio a si e aos seus, que redundou em uma gratidão sublimada em veneração.²⁹¹

Até o ano de 371 (portanto, tendo Gregório já trinta e dois ou trinta e três anos), não há muitas notícias seguras a seu respeito. Provavelmente tenha se ocupado com a profissão de orador, e certamente exercido a função eclesiástica de Leitor, já que disso nos informa S. Gregório de Nazianzo em sua Epístola 11.²⁹²

²⁹⁰ Διδασκάλους δὲ τοὺς ἡμετέρους, εἰ μὲν ὧν τι δοκοῦμεν μεμαθηκέναι ζητοίης, Παῦλον εὐρήσεις καὶ Ἰωάννην καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους τε καὶ προφῆτας, εἴ γε μὴ τολμηρὸν ἡμῖν τὴν διδασκαλίαν οἰκειοῦσθαι τῶν τοιούτων ἀνδρῶν· εἰ δὲ περὶ τῆς ὑμετέρας λέγοις σοφίας, ἦν οἱ κρίνουν ἐπιστήμονες φαῖν ἀπὸ σοῦ πηγάζουσιν ἐν μετοχῇ τοῖς λοιποῖς γίνεσθαι πᾶσιν οἷς τινας καὶ μέτεστι λόγου (ταῦτα γὰρ ἤκουσα πρὸς πάντας διεξιόντος τοῦ σοῦ μὲν μαθητοῦ, πατρὸς δὲ ἐμοῦ καὶ διδασκάλου τοῦ θαυμαστοῦ Βασιλείου), ἴσθι μὲ μὴδὲν ἔχειν λαμπρὸν ἐν τοῖς τῶν διδασκάλων διηγήμασιν: GREG. NYS., *ep.* 13, 4 (GNO VIII/2, 45).

²⁹¹ de fato, em sua célebre obra *Ad Adulcentes*, Basílio ensina a seus sobrinhos – de quem fora igualmente mestre – como se utilizarem proficuamente dos escritos pagãos, sem que com isso se expusessem ao que lhes fosse prejudicial no que tange à fé e à moral cristãs. Ali, quanto à literatura pré-cristã, conforme afirma Quasten, ele diz que, “embora lhe atribuindo um posto muito inferior àquele das Sagradas Escrituras, não lhe nega de fato o uso na educação: o estudo dos autores antigos pode ser utilíssimo se se sabe operar uma boa seleção entre as obras dos poetas, dos historiadores e dos oradores, excluindo tudo o que poderia ser perigoso para as almas dos alunos (...). Nesta literatura, é preciso colher o mel e deixar de lado o veneno.”: QUASTEN, J. *Patrologia*., pp. 216-217.

²⁹² “Que coisa te faz sofrer, ó homem sapientíssimo, o que é que te abate a ti mesmo, tu que lias outrora ao povo, ponto por ponto, aqueles sagrados e agradáveis livros (...)?” (Τί γὰρ παθῶν, ὦ σοφώτατε, καὶ τί σεαυτὸν καταγινούς, τὰς μὲν ἱερὰς καὶ ποτίμους βίβλους ἀπὲρρύψας, ὥς ὑπανεγίνωσκές ποτε τῷ λαῷ (...)); GREG. NYS., *ep.* 11 (PG 37, 41). Nessa epístola, Gregório de

Não se sabe porém quando e por quanto tempo a teria exercido. Sabe-se sim que não pretendeu galgar altas funções eclesiásticas. Nesse período, chegou mesmo a se unir em Matrimônio (provavelmente em 365)²⁹³ com uma certa mulher de nome Teosebéia, que veio a falecer em 381.²⁹⁴ No entanto, Gregório, sob a influência de amigos, decidiu ingressar no mosteiro que Basílio havia fundado em Neocesareia, nas vizinhanças do Íris.

Entretanto, por força das novas disposições empreendidas por Basílio na administração de sua província eclesiástica, Gregório é como que forçado a entrar na cena da política eclesiástica de então. Valente, Imperador de tendência filoariana, havia subdividido a província da Capadócia em duas – cabendo ao Patriarca a *Cappadocia Prima* – a fim de reduzir o poder de influência de Basílio, claramente a favor da ortodoxia nicena. Assim, com o intuito de promover a unidade da Igreja no Oriente e a comunhão com a doutrina cristológica definida em 325, Basílio se adianta estrategicamente a criar novas dioceses em sua Província Eclesiástica, confiando-as aos irmãos e aos amigos filonínicos. É assim que em 371, o mais tardar antes da Páscoa de 372, Gregório foi feito, ainda que a contragosto, bispo de Nissa, uma pequena vila do distrito metropolitano de Cesareia.²⁹⁵ Ali, teve de amargar duras adversidades que lhe foram impostas pela facção filoariana, em virtude de sua decidida defesa da doutrina da consubstancialidade entre o Logos e Deus Pai, por meio do explícito apoio ao ὁμοούσιος de Niceia. É nesse sentido portanto que compreendemos seu esforço em esclarecer e sustentar perante os instrutores da Iniciação Cristã, na primeira parte da *Oratio*, a natureza divina do Logos no seio da Trindade. É igualmente nesse mesmo senso que desenvolverá nesta obra o tema da *φιλανθρωπία* redentora, já que seu Sujeito é o Logos, que é Deus. Gregório porém se demonstrou nessa ocasião inábil diante das facções teológicas que dividiam o tecido eclesiástico no Oriente,

Nazianzo repreende com veemência o Nisseno por ter abandonado o ofício de Leitor junto ao povo, para se dedicar mais à Retórica.

²⁹³ A experiência matrimonial não deve lhe ter deixado grata recordação, já que esta “o conduziria mais tarde a usar termos particularmente amargos a propósito da vida conjugal”: GRIBOMONT, J. *Gregorio di Nissa*., col. 2467.

²⁹⁴ DÖRRIE, H. *Gregor III (Gregor von Nyssa)*., col. 866. Hubertus Drobner questiona esse nome da esposa de Gregório: Cf. DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*., p. 288.

²⁹⁵ Atual Harmandalt: Cf. DI BERARDINO, A.; PILA, G.(cur.). *Atlante Storico del Cristianesimo Antico*., p. 366.

e foi por isso mesmo criticado por seu irmão Basílio como inexperiente nos assuntos políticos da Igreja.²⁹⁶

Em Dezembro de 375, o Nisseno foi acusado por seus adversários de dissipar o patrimônio da Igreja e de infração contra a ordem disciplinar na sua eleição episcopal à cátedra de Nissa, sendo finalmente deposto na primavera de 376 por um sínodo composto de bispos arianos e prelados da corte imperial, durante uma sua eventual ausência. Somente com a morte do Imperador Valente, a 09 de Julho de 378, foi reintroduzido em sua sede, sendo aí acolhido triunfalmente, como ele mesmo descreve em sua Epístola 6.²⁹⁷

No entanto, uma vez morto Basílio Magno a 1º. de Janeiro de 379,²⁹⁸ Gregório surpreendentemente, e por razões até hoje não muito conhecidas,²⁹⁹ muda de comportamento, passando de uma atitude ingênua à de um “político eclesiástico muito procurado e influente”.³⁰⁰ Justo por isso, Gregório foi encarregado de muitas e importantes missões político-eclesiásticas, especialmente pelo Sínodo de Antioquia de 379, e pelo Concílio de Constantinopla de 381, dos quais tomou parte. Neste último, foi mesmo citado como segundo na lista dos bispos capadóciolos delegados, imediatamente depois do Metropolita de Cesareia, Heládio.³⁰¹ Foi elencado pelo imperador Teodósio em seu decreto de 30 de Julho de 381,³⁰² como referencial de ortodoxia a ser utilizado pela comunidade eclesial, e lhe manteve em sua sede episcopal.

A partir de 379, Gregório empreendeu várias viagens missionárias, sendo uma delas ao Ponto, provavelmente por ter sido encarregado pelo Sínodo de Antioquia de promover a restauração da justiça e da paz naquela região, ameaçada por distúrbios. É durante essa viagem que o Nisseno vai ao encontro de Macrina *iunior*, já moribunda, e que de fato veio a falecer enquanto estava com ela. Somada à morte de Basílio no início daquele ano, a de sua irmã veio aumentar ainda mais sua dor.

²⁹⁶ Particularmente nas Epístolas 58 e 100 de Basílio.

²⁹⁷ H. Dörrie questiona, todavia se essa epístola “se refere ao retorno de Gregório do exílio ou do regresso de uma das inúmeras viagens que Gregório havia empreendido, de má vontade, nos anos seguintes.”: DÖRRIE, H. *Gregor III (Gregor von Nyssa)*., col. 867.

²⁹⁸ Essa data é contestada por alguns estudiosos. Cf. DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*., p. 280, à nota 2.

²⁹⁹ Teria sido o fato da morte do imperador Valente, de tendência homéia filoariana, e subsequente ascensão ao trono imperial de Teodósio, favorável aos nicenos?

³⁰⁰ DROBNER, H. R. Op.cit., p. 289.

³⁰¹ Heládio foi o sucessor de S. Basílio Magno na sede episcopal de Cesareia da Capadócia. Cf. SIMONETTI, M. *La Crisi Ariana nel IV Secolo*., p. 530.

³⁰² Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 1, 3.

Ainda nesse período, ele continuou seu combate contra os arianos, bem como contra os Pneumatômacos (que negavam a divindade do Espírito Santo), e conseguiu fazer com que seu irmão Pedro fosse eleito bispo de Sebaste. Mais tarde, Gregório se dirigiu ainda a Jerusalém (viagem não datável com segurança) e à província romana da Arábia, com poderes inclusive de intervir sobre o Patriarca desta sede metropolitana.

Muitas outras atividades foram empreendidas por Gregório, cujas datas são controvertidas. Seus últimos anos de vida foram marcados por duras polêmicas com seus adversários, cujas notícias foram parcamente transmitidas (mas sobretudo obscurecidas) por ele. É de se notar um conflito com Heládio, Metropolita de Cesareia, sem maiores pormenores entretanto.

Por fim, Gregório foi ainda a Constantinopla em 385 (ou 386), a fim de proferir a *Oratio Funebris* da pequena princesa Pulquéria, filha do imperador Teodósio e da imperatriz Aelia Flacilla, e ali voltou pouco tempo depois para a mesma finalidade, nos funerais desta última. Mais tarde retornou à capital para o Sínodo de Constantinopla de 394, para participar do Conselho Sinodal sobre a situação eclesiástica da província da Arábia. Por não haver depois disso nenhuma outra notícia sobre sua vida ou obras, os estudiosos supõem a sua morte ainda em 394.

4.2

Data de Composição do ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*)

Não se trata aqui de me empenhar na delicada tarefa, já empreendida por renomados estudiosos (que aliás, a despeito de muitos esforços, não conseguiram chegar a um consenso),³⁰³ de tentar definir a data em que a *Oratio* foi escrita. Proponho-me, no entanto, apresentar apenas brevemente o *status quaestionis* atual desse tema, tal como vem sintetizado por Raymond Winling na introdução ao volume 453 da *Oratio* na coleção *Sources Chrétiennes*.³⁰⁴ Ali, as propostas de data apontam para um período que vai, no mínimo, do ano 381, até no máximo ao ano 387.

³⁰³ Afirmar Raymond Winling: “Os especialistas que, no século XX, se engajaram na delicada operação de datação das obras de Gregório de Nissa não chegaram a um acordo sobre a data do *Discurso catequético*”: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*., p. 125.

³⁰⁴ Cf. Ibid., p. 125-130.

De fato, como diz Winling, Gregório deixa entrever no capítulo XXXVIII da *Oratio* a ideia de que o conteúdo “a respeito do discurso relativo ao mistério da fé”,³⁰⁵ bem como as controvérsias sustentadas por ele contra os adversários desse conteúdo, já haviam sido desenvolvidos “em outras obras”.³⁰⁶ Isso fez com que alguns estudiosos pensassem em uma data mais recente em relação a nós, ou seja, que a *Oratio* fosse uma composição da maturidade do autor. Ou, em outras palavras: ao se referir a “outras obras”, Gregório estaria indicando seus quatro tratados *Contra Eunomium*, escritos entre os anos 381 e 383 (os três primeiros livros escritos entre 381 e 383, e a *Refutatio Confessionis Eunomii* escrita em 383),³⁰⁷ e portanto a *Oratio* teria sido escrita entre 384 e 385; ou estaria indicando, além do *Contra Eunomium*, também seus escritos contra Apolinário de Laodiceia,³⁰⁸ e portanto a *Oratio* teria sido escrita, pelo menos, entre 386 e 387.³⁰⁹ Além disso, a maturidade teológica do autor nessa obra, bem como a referência às ruínas de Jerusalém e do Templo no capítulo XVIII (o que eventualmente o autor poderia ter feito após sua viagem a essa cidade),³¹⁰ seriam indícios para uma datação posterior.

Há todavia a corrente daqueles a favor de sua composição em tempos mais remotos, contemporaneamente aos dois primeiros livros do *Adversus Eunomium* e, portanto, entre os anos 381 e 382. E isso, por qual motivo? Porque no capítulo XVI da *Oratio* já se encontra a doutrina de que o Logos divino, após a morte de Cristo, permaneceu tanto no seu corpo quanto na sua alma.³¹¹ Ora, tal doutrina também já

³⁰⁵ περὶ τὸ μυστήριον (...) τοῦ κατὰ τὴν πίστιν λόγου: GREG. NYS., *or. cat.* 38 (GNO III/4, 98).

³⁰⁶ ἐν ἑτέροις πόνοις: Ibid.

³⁰⁷ Os dois primeiros tratados *Adversus Eunomium* foram lidos perante S. Gregório de Nazianzo e S. Jerônimo no I. Concílio de Constantinopla, em 381: Cf. QUASTEN, J. *Patrologia.*, p. 260.

³⁰⁸ Ora, os dois tratados dogmáticos contra o Apolinarismo, o *Adversus apollinaristas ad Theophilum episcopum alexandrinum* e o logo subsequente *Antirrheticus adversus Apollinarem* não podem ter sido escritos antes de 385, já que foi nesse ano que Teófilo foi consagrado bispo de Alexandria: Cf. Ibid., p. 261.

³⁰⁹ Tal conjectura reforça minha tese de que a *Oratio*, apesar de não ser uma obra de Apologética, possui, porém igualmente tal propósito, ao se preocupar em expor a verdade sobre o mistério da fé contra os seus adversários.

³¹⁰ “o Templo não é mais conhecido conforme seus traços; dessa cidade ilustre se verifica só o que está em ruínas” (τοῦ ναοῦ μὲν οὐδὲ ἐξ ἰχνῶν ἔτι γινωσκόμενου, τῆς δὲ λαμπρᾶς ἐκείνης πόλεως ἐν ἑρείπιοις ὑπολειφθείσης: GREG. NYS., *or. cat.* 18 (GNO III/4, 52). Muito interessante o fato de que Pierre Maraval se baseie justamente nesse texto como argumento em favor dos que propõem uma data anterior a 381 para a *Oratio*, já que, segundo esse estudioso, Gregório não poderia ter escrito isso “depois de sua viagem a Jerusalém”: MARAVAL, P. *Cronologia delle opere.*, p. 183.

³¹¹ Hubertus Drobner atesta de fato a presença de tal doutrina na *Oratio* em: DROBNER, H. R. *Gregor von Nyssa: die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus.*, p. 122 à nota 467. No corpo do texto, à mesma página, comentando o sermão, Drobner aponta como um dos elementos doutrinários ali presente aquele que diz que “a divindade permanece na morte tanto na alma quanto no corpo”.

está presente em um sermão de Gregório a respeito do intervalo dos três dias entre a morte e a Ressurreição de Cristo, o *De tridui spatio*.³¹²

Raymond Winling propõe ainda algumas outras reflexões, sem que no entanto possua a pretensão de encerrar o assunto como coisa provada, a saber:

1) se questiona, por exemplo, o fato da *Oratio* não mencionar explicitamente o tema do *Protótokos-Primogênito*, tão presente na *Refutatio Confessionis Eunomii* (provavelmente dos anos 384-386), e nem o do *Agennètos*, presente no *Adversus Eunomium* I (escrito cerca de 381), embora tão importantes para a doutrina da Trindade. Se lhes fosse relativamente contemporâneos, por que a *Oratio* os teria silenciado?

2) em relação a certos temas, a *Oratio* se apresenta discreta, e quanto à terminologia, parece em alguns casos ser um retrocesso: por quê?

3) Gregório, na *Oratio*, é reticente em empregar o título “Cristo” ou “Filho de Deus”, fato que surpreende, no caso de já ter escrito o *Contra Eunomium*;

4) nenhuma passagem da obra discute claramente a questão apolinarista: por quê?

5) ao invés do *Contra Eunomium*, a teologia da *Oratio* é menos apofática e mais econômica: nesta, o autor fala explicitamente da possibilidade de se conhecer Deus por meio de suas ações (ἐνέργειαι); já no *Contra Eunomium*, o tema da incapacidade de se conhecer a Essência divina prevalece;

6) na *Oratio* o autor fala com mais ardor; no *Contra Eunomium* é mais racional;

7) Winling considera a possibilidade de alguns capítulos da *Oratio* não serem provenientes da mão de Gregório, ou terem sido reelaborados posteriormente por ele, por motivos de estilo ou de temas não aludidos até então;

³¹² De acordo com a cronologia de Jean Daniélou, datado da Páscoa de 382. Ele diz: “(...) o sermão *De triduo*, da Páscoa de 382 (...). A importância que Gregório dá a essa doutrina aparece pelo fato que ele a esta retorna durante esse inverno de 382-383, quando ele está especialmente preocupado com o apolinarismo. Na sua volta da missão na Arábia, que o sínodo de Constantinopla lhe havia dado, e onde ele havia sido atacado pelos apolinaristas, ele escreve a Eustázia, Ambrósia e Basilissa para se justificar, e retoma o mesmo argumento (...)”: DANIÉLOU, J. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 181. Winling faz notar que Daniélou, por exemplo, reviu sua precedente posição, de modo a afirmar não mais a data de 385, mas a de 381 para a *Oratio*, a partir da observação de Jean Lebourlier a esse sermão de Gregório, no qual o Nisseno “anuncia como uma descoberta recente o tema da presença do Logos tanto no corpo quanto na alma de Cristo, separados no momento da morte.”: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*, p. 127. Vem aí citado o artigo de Lebourlier, da seguinte forma: J. LEBOURLIER. *A propos de l'état du Christ dans la mort*, pp. 161-180.

8) e, além de tudo, o estudioso se questiona como Gregório pode ter produzido tantas obras que lhe são atribuídas no período de 381 e 385, somado a todos os compromissos e viagens que teve que empreender.

Diante de tudo isso, o estudioso considera ainda:

1) a hipótese de que as “outras obras” de controvérsia às quais Gregório se refere no capítulo 38 da *Oratio*, ao invés do *Contra Eunomium*, sejam alguns pequenos tratados sobre a Trindade;

2) a possibilidade da data da morte de Basílio um pouco mais antiga (como propõe Pierre Maraval),³¹³ de modo a que o período da produção literária de Gregório possa ser mais alongado;

3) a proximidade entre os textos do *De anima et resurrectione* e do *De hominis opificio* com a *Oratio*;

4) e o tempo de exílio de Gregório como possível ocasião para a organização de um projeto de catequese para a sua diocese.

Perante tais argumentos, Winling, não se associando pura e simplesmente nem ao grupo dos que propõem uma redação em data mais recente, e nem ao grupo dos que propõem uma redação em data mais antiga, sugere a hipótese da redação da *Oratio* em uma data anterior a 381 (portanto, ainda mais antiga do que já anteriormente proposto), antes mesmo da redação do *Contra Eunomium*, mas tendo sido os últimos dois capítulos adicionados posteriormente, por possuírem um estilo diverso do resto da obra.

Apesar desses razoáveis argumentos, penso que não se os pode absolutizar em favor de uma data tão remota, isto é, anterior ao *Contra Eunomium*. É preciso considerar que o texto não poderia ter a mesma envergadura de argumentos, o mesmo peso dialético do *Contra Eunomium*, porque possuem destinatários e objetivos diversos. Também a descrição ou a omissão de certos termos ou assuntos poderiam ser explicadas do mesmo modo: são obras com escopo e leitores muito diversos. Isso poderia justificar o fato de que o *Contra Eunomium* seja relativamente contemporâneo à *Oratio*, ou mesmo anterior, ainda que esta seja de estilo tão diverso.

Além disso, há como que uma aparente contradição no que tange à doutrina da Apocatástase na *Oratio*, se se compara o capítulo XXVI com o XXXV. Enquanto

³¹³ Agosto de 377, ao invés de Janeiro de 379, segundo Pierre Maraval: Cf. DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*., p. 280 à nota 2.

no primeiro, Gregório fala do resgate até do demônio, no segundo, fala claramente da exigência do bom uso do livre-arbítrio para que se entre na beatitude divina. Essa última ideia é retomada no capítulo XL da obra. Poder-se-ia ver – e penso que sim – o caso de um possível progresso de pensamento do autor, dentro da mesma obra? Caso afirmativo, terá razão Raymond Winling em afirmar duas fases cronológicas distintas da *Oratio*, incluindo-se também o capítulo XXXV.

Mas, o mais eloquente para mim diz respeito à notícia, portada à luz por Jean Lebourrier, a respeito da observação que Gregório faz no *De tridui spatio* acerca da “descoberta recente” da doutrina sobre a presença do Logos simultaneamente no corpo e na alma de Cristo depois de Sua morte. Se de fato, como Daniélou crê, esse sermão é da Páscoa de 382, a *Oratio* – que possui também essa doutrina – ao menos em sua maior parte não deveria ser datada por essa época?

Em todo caso, apesar das muitas e gabaritadas opiniões, ainda permanece em obscuro o tema da data precisa da *Oratio*.

4.3

Estrutura do ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*)

Aquele que se dedique a ler acuradamente a *Oratio*, perceberá o ritmo perfeitamente concatenado da ordem dos pensamentos e da argumentação exposta pelo seu autor. De fato, mais de uma vez ao longo da obra, Gregório manifesta explicitamente o seu propósito de expor o “mistério da piedade” ou μυστήριον τῆς εὐσεβείας (como ele mesmo chama o conteúdo a ser ensinado na catequese)³¹⁴ “segundo uma ordem lógica”, isto é, κατὰ τὸ ἀκόλουθον.³¹⁵

É justamente a coerência com esse princípio lógico que faz com que Gregório estruture a sua obra dentro, a princípio, de dois grandes blocos: o referente ao Mistério Ontológico de Deus, ou Θεολογία; e o referente ao Mistério de Deus presente na história em vista à salvação do ser humano, ou Οἰκονομία. Este segundo

³¹⁴ Cf. GREG. NYS., *or. cat. prol.* (GNO III/4, 5). A ἀκολουθία se trata de um tema frequente nas obras do Nisseno. O termo, que se traduz como “sequência, coerência, concatenação”, possui uma ampla gama de aplicações e significados, mas aqui se refere, sobretudo ao desenvolvimento sistemático, metódico, e, portanto rigorosamente científico com que o Nisseno busca expor seu pensamento teológico. Assim sintetiza Juan Antonio Gil-Tamayo: “se trata de um vocábulo largamente usado pelo Nisseno nas suas obras, rico de nuances semânticas, e que nos fornece uma das chaves mais importantes para compreender a teologia do nosso autor.”: GIL-TAMAYO, J. A. *Akolouthía* (ἀκολουθία), p. 50.

³¹⁵ Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 5 (GNO III/4, 16).

bloco possui evidentemente como centro o grande evento salvífico da Encarnação do Logos, mas aborda em um segundo momento a apropriação desta salvação, seja por meio dos Sacramentos do Batismo e da Eucaristia, seja por meio da fé no Deus Uno e Trino. Há ainda o último capítulo que trata do efeito moral da ação de Cristo sobre os que a Ele aderem (conversão), bem como da vida futura (Escatologia).

Assim, a meu ver, embora se possa concordar a princípio com uma divisão tripartida da obra, como pensa Grillmeier,³¹⁶ ou mesmo em quatro blocos como diz Winling,³¹⁷ considero que a *Oratio* comporte ainda a possibilidade de uma organização estrutural com qualquer nuance divergente daquelas. Assim proponho:

Prólogo

1ª. parte: Argumentação metafísica sobre Deus Uno e Trino (capítulos I-III);

2ª. parte: Argumentação escriturística sobre Deus Uno e Trino (capítulo IV);

3ª. parte: A criação do ser humano-O mal-A queda do ser humano (capítulos V-VIII);

4ª. parte: A salvação no Logos Encarnado (capítulos IX-XXXII);

5ª. parte: Batismo e Eucaristia (capítulos XXXIII-XXXIX);

6ª. parte: Moral e Escatologia (capítulo XL).

Passo agora ao comentário de cada uma dessas partes, sob a ótica do tema da tese, a *φιλανθρωπία* do Logos.

4.4

Comentário ao ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΗΧΗΤΙΚΟΣ (*Oratio Catechetica Magna*)

Pretendo agora nesse tópico me dedicar a uma mais pormenorizada apresentação do texto da *Oratio*, juntamente com seu comentário. Tal empresa não é, a princípio, uma novidade. No entanto, ler a obra sob a ótica da *φιλανθρωπία* do Logos não somente me parece algo mais original, mas também muito atraente, pelo fato de se poder perceber a sua centralidade, seja na *οικονομία* da Criação, seja na

³¹⁶ Diz Grillmeier que “(...) na *Grande Catequese* (...) Gregório faz (...) uma exposição do dogma da igreja que se mostra exata. ‘Teologia’ e ‘economia’ são aí claramente distintas, embora se implicando uma na outra. Símile a um Catecismo, como o título da obra sugere, a *Grande Catequese* forma um tríptico teológico: a ‘economia’ é dividida entre a descrição da realização histórica da salvação em Cristo e a sua apropriação por meio dos sacramentos e da fé no Deus Trino.”: GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, p. 698. A consideração de Raymond Winlings, a respeito da estrutura proposta por Grillmeier para a *Oratio*, parece portanto não corresponder exatamente ao que disse o grande estudioso alemão.: Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*, pp. 25-26.

³¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 26.

da Salvação. Afinal, como afirma Grillmeier, “a cristologia de Gregório de Nissa (...), na sua melhor forma, se encontra exposta na *Grande Catequese*.”³¹⁸

Passo ao Prólogo.

4.4.1 Prólogo

A obra é introduzida por alguns parágrafos que revelam o escopo do autor ao escrevê-la: se trata de uma clara intenção de se dirigir aos προεστηκόσι,³¹⁹ ou seja, aos que possuem alguma função de guia, de condução dos demais fieis na comunidade cristã, no que tange ao ensinamento “do mistério da piedade” (τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας)³²⁰ ou, como diz mais abaixo, “do ensinamento da fé conforme à doutrina” (τοῦ κατὰ τὴν διδασχὴν πιστοῦ λόγου).³²¹ Há portanto, já em um primeiro momento, o desejo de se buscar expor o conteúdo da fé que esteja em perfeita consonância com a *Regula Fidei*, isto é, com o patrimônio recebido como ensinamento constante da Igreja, e que como tal deva ser legado às futuras gerações.

Todavia, o uso do verbo προσάγω em seu particípio presente médio (προσαγομένου) porta aqui o belo sentido de “atrair, fomentar” à escuta dos infieis (τῇ ἀκοῇ ἀπίστων)³²² o discurso da fé, com o qual concorda no caso genitivo (τοῦ πιστοῦ λόγου).³²³ Percebe-se pois um tom que revela mais o propósito de diálogo, que de polêmica.

Em seguida, Gregório elenca, em modo específico, algumas daquelas diversas correntes das quais provinham os que se deixavam aproximar amigavelmente (προσιόντων)³²⁴ da Palavra: além de Judeus e os de cultura helênica, ele cita os

³¹⁸ GRILLMEIER, A. Op. cit., p. 698.

³¹⁹ Particípio perfeito ativo substantivado de προΐστημι (estar à frente, guiar, dirigir). Aqui, no dativo plural.

³²⁰ GREG. NYS., *or. cat. prol.* (GNO III/4, 5).

³²¹ Ibid.

³²² Ibid.

³²³ Ibid.

³²⁴ Particípio presente ativo de πρόσσεμι, regendo o dativo (aproximar-se amigavelmente).

oriundos das diversas heterodoxias: Anomeus,³²⁵ Maniqueus,³²⁶ Marcionitas,³²⁷ Valentinianos,³²⁸ Basilidianos,³²⁹ e os Sabelianos.³³⁰

A partir daí, ainda no Prólogo, e por meio de uma concatenação rigorosamente silogística, o autor passa a desenvolver seu raciocínio em face aos ouvintes da Palavra provenientes do Helenismo. Interessante que, a respeito destes, Gregório ainda distinga entre os que se associam “à opinião dos ateus”,³³¹ dos que creem em uma “pluralidade de deuses”.³³² Para os primeiros, o autor propõe a via analógica que parte da observação “das coisas dispostas em uma ordem artística e

³²⁵ De ἄνομος, dessemelhante. Tratava-se do partido radical de fé ariana (ou Neoarianismo), que afirmava a total desigualdade de naturezas entre o Filho e o Pai na Trindade. Possuiu como um dos seus mais eloquentes intérpretes, no século IV, Eunômio, bispo de Cízico (cidade da antiga Mísia, na Anatólia ou Ásia Menor. É a atual província de Balıkesir, a noroeste da Turquia).

³²⁶ Fenômeno religioso de caráter dualista, nascido no século III, alcançou a Capadócia nesse mesmo século. Por considerar a matéria algo mau, identificava o Deus Criador como princípio do mal e, por conseguinte, “a criação material como uma obra ditada mais pela necessidade que pelo amor.”: J. K. COYLE. *Mani – Manichei – Manicheismo.*, col. 2999. Adquire ainda mais relevância, e se compreende mais perfeitamente, a insistência de Gregório, na *Oratio*, em afirmar que “o mundo é bom” (ἀγαθὸν δὲ ὂντος τοῦ κόσμου: GREG. NYS., *or. cat.* 5 [GNO III/4, 16]), foi criado pelo Logos, “o poder eterno de Deus, criador das coisas que existem” (ἡ αἰδὼς τοῦ Θεοῦ δύναις, ἡ ποιητικὴ τῶν ὄντων: Ibid.), e que o ser humano foi criado “pela superabundância de seu amor” (ἀγάπης περιουσίᾳ: Ibid., [GNO III/4, 17]). Leia-se a mui significativa nota de Raymond Winling ao texto da *Oratio* na *Sources Chrétiennes*, que diz: “A notar que *agapè* é um termo bíblico que Gregório parece preferir aqui a um termo mais filosófico como *agathotès*. Mas frequentemente ele emprega *philanthrôpia* no senso de ‘amor de Deus pelo homem’”: Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique.*, pp. 162-163, à nota 4.

³²⁷ Heterodoxia propugnada no século II por Marcião, que distinguia o Deus Criador do Antigo Testamento, cruel e mesquinho, daquele de Jesus Cristo no Novo Testamento, Pai benigno e misericordioso. Por isso, a matéria seria má, e o mundo criado, fonte de tentações. Marcião era natural do Ponto. Seu pensamento foi muito divulgado em Roma ainda na primeira metade do século II, e teve grande expansão.: Cf. ALAND, B. *Marcione – Marcionismo.*, col. 3020; 3021; 3022. Além da cisão entre os dois Testamentos, o Marcionismo atentava também contra a bondade de Deus Criador e Providente.

³²⁸ Um dos mais conhecidos sistemas gnósticos do século II. Típico da teologia do Gnosticismo é seu dualismo, que distinguia o deus criador ou demiurgo (uma espécie de deus inferior) do verdadeiro Deus, totalmente Outro, absolutamente transcendente e separado do Universo. Apenas alguns homens, uma casta eleita e predestinada, poderia ter acesso à salvação, por meio da gnose. Valentino divulgou seu sistema gnóstico (inclusive o famoso Mito do Plêroma) em Roma por volta de 140. Especialmente S. Irineu se dedicou a combatê-lo no *Adversus Haereses*.

³²⁹ Outro conhecido sistema gnóstico do século II, cuja escola se ouviu falar ainda no século IV. Dentre os elementos comuns ao Gnosticismo, Basílides ensinou que Deus enviou uma de suas emanções ou éons ao mundo, o Noûς, que teria, porém assumido um corpo aparente. Sobre a cruz quem teria morrido seria não o Filho, mas Simão Cireneu. Atenta, portanto contra a reta fé na Encarnação do Logos. Foi igualmente combatido no *Adversus Haereses* de S. Irineu.

³³⁰ *Grosso modo*, consistiu na doutrina ensinada e divulgada por Sabélio, em Roma, na primeira metade do século III, que negava a real distinção entre as três Processões no seio da Trindade. Tratava-se, pois de um Monarquianismo Patripassiano. Foi condenada pelo Papa Calisto por volta de 220. Trata-se, portanto de uma heterodoxia relativa à Trindade e à Encarnação. Teria chegado até à Mesopotâmia, onde – como também em Roma, conforme S. Epifânio – existia ainda por volta de 375.: Cf. SIMONETTI, M. *Sabellio-Sabelliani.*, col. 4631.

³³¹ τῶ τῶν ἀθέων δόγματι: GREG. NYS., *or. cat. prol.* (GNO III/4, 6).

³³² πλῆθος θεῶν: Ibid.

sábia”,³³³ conduzindo-os a concluir a existência de “um poder que se mostra claramente nelas e que está acima de tudo” ou “é superior a tudo”.³³⁴ Para os outros, dando por suposto que creiam na perfeição do ser divino, propõe que se os leve a constatar a incompatibilidade ontológica entre perfeição e multiplicidade e, daí, a “ilusão enganosa a respeito da multiplicidade dos deuses”.³³⁵

Assim, apresentando soluções a ambos os casos, o autor concluirá o Prólogo da obra, conduzindo o instrutor a propor a seus ouvintes argumentos que os levem a conceber a existência de um só Deus.

4.4.2

1ª Parte: Argumentação metafísica sobre Deus Uno e Trino (capítulos I-III)

A partir de então, o autor se debruça no empenho de fornecer argumentos, seja contra o estrito Monoteísmo, tão próprio do pensamento judaico, seja contra as correntes que de algum modo negavam a verdade acerca da Trindade ou da Encarnação divina. Negar o politeísmo pagão não significa cair na afirmação de uma Unicidade tal do Ser divino, que redunde na negação de “uma distinção das hipóstases na unidade da natureza”.³³⁶ Assim, fiel ao princípio da ἀκολουθία, Gregório busca mostrar agora aos instrutores da fé cristã que a Trindade, ainda que seja uma realidade transcendente, é plausível de ser admitida a partir dos mesmos argumentos que Judeus e pagãos possuem acerca da noção de Deus: a existência de um logos de Deus, por meio do qual, resguardada a Sua transcendência, o Universo foi criado, e é regido.³³⁷

³³³ ἐκ τῶν τεχνικῶς καὶ σοφῶς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομουμένων: Ibid.

³³⁴ δύνανται τὴν ἐν τούτοις διαδεικνυμένην καὶ τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην: Ibid.

³³⁵ τὴν πεπλανημένην περὶ τοῦ πλήθους τῶν θεῶν φαντασίαν.: Ibid., (GNO III/4, 8).

³³⁶ τινα διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἐνότητι τῆς φύσεως: GREG. NYS., *or. cat.* 1 (GNO III/4, 8). Os Capadócijs (e particularmente S. Gregório de Nissa) são os grandes responsáveis em fazer prevalecer a distinção entre os termos οὐσία e ὑπόστασις, o primeiro referido à Essência e Unidade do Ser Divino, enquanto o segundo a cada uma das Pessoas Divinas. Afirmo Grillmeier que “a Carta 38 de Basílio, que os especialistas atribuem hoje a Gregório de Nissa, é de fundamental importância para toda análise teológica dos Capadócijs. Nela o Pseudo-Basílio expõe a sua doutrina sobre οὐσία e ὑπόστασις. [...] Nessa obra (Ps.-Basílio, *Ep.* 38) [...] o ‘caráter individuante’, o ἴδιον, pertence agora à ὑπόστασις, enquanto a ‘universalidade’ (ο κοινόν) é atribuída à φύσις.”: GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*., pp. 702-703. A respeito dessa distinção de οὐσία e ὑπόστασις em Gregório de Nissa, afirma Claudio Moreschini que “atribuindo a Gregório de Nissa a *epistula* 38 de Basílio, R. Hübner mostrou a origem aristotélica seja do conceito de ‘substância’ seja da diferença entre substância e hipóstase presentes nos caps. 2-3 daquela carta.”: MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci.*, p. 278.

³³⁷ Gregório se apoia sobre uma longa tradição, seja filosófica, seja gnóstica, seja judaica (e particularmente aquela judaico-helenística de Filon de Alexandria), seja veterotestamentária (o ente

Fiel todavia à verdade do Evangelho e à fé cristã, Gregório conduz de maneira lógica o raciocínio, de modo a demonstrar que esse Logos de Deus, diversamente das concepções não-cristãs, é uma Hipóstase com os mesmos atributos da natureza ou φύσις divina, ainda que distinta quanto ao seu caráter individuable. Desse modo, afirma que:

1. o Logos é eterno e subsistente;³³⁸
2. se é subsistente, é a Vida em Si mesmo;³³⁹
3. se é a Vida, possui a Vontade onipotente;³⁴⁰
4. e Vontade livre (porque vive);³⁴¹
5. e que escolhe fazer sempre o que é bom e sábio.³⁴²

“sabedoria”, do Antigo Testamento), como prefigurativas da noção cristã (ainda que com essencial distinção conceitual das demais), todas elas contemplando junto ao Ser Divino o seu logos. Sobre isso, afirma Giovanni Reale e Dario Antiseri, a respeito da concepção de logos no judeu Filon de Alexandria: “Provavelmente deduzindo-o do texto bíblico, onde a ‘palavra’ (em grego justamente *logos*) de Deus é criadora do mundo, e talvez também com a intenção de interpor entre Deus e o mundo algumas hipóstases para lhe garantir a transcendência, o hebreu Filon apresentou pela primeira vez o *Logos* como segundo Deus, o Filho primogênito do Pai, criador do mundo. Referindo-se também à imagem da bíblica ‘Sabedoria’, ele concebeu o *Logos* como mente de Deus, na qual Deus traça, sob a forma das Ideias platônicas, o projeto do cosmos, no ato da criação. Como é fácil imaginar, os primeiros pensadores cristãos, já a partir do evangelista João, encontraram neste conceito uma potente prefiguração de Cristo, e o assumiram estavelmente em sua bagagem cultural e teológica.”: REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia.*, p. 416. Também, vale a pena conferir o que diz Raymond Winling em: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique.*, pp. 144-145, à nota 3.

³³⁸ “a natureza incorruptível e que permanece sempre possui também o Logos eterno e subsistente” (ἡ ἀφθαρτος καὶ αἰεὶ ἐστῶσα φύσις αἰδίων ἔχει καὶ ὑφεστῶτα τὸν Λόγον.): GREG. NYS., *or. cat.* 1 (GNO III/4, 9).

³³⁹ “mas, uma vez estando de acordo quanto a sua simplicidade, é necessário que todos considerem ser o Logos a própria Vida, e não possua participação na Vida.” (ἀλλ’ ἀνάγκη πᾶσα τῆς ἀπλότης ὁμολογουμένης αὐτοζῶν εἶναι τὸν Λόγον οἶεσθαι, οὐ ζῶς μετουσίαν.): Ibid.

³⁴⁰ “o Logos (...) sendo aquele que é Vida, possui também por inteiro a faculdade volitiva; de fato, nenhum dos viventes é avolitivo. (...) Com efeito, não se saberá considerar na natureza divina nenhum elemento discordante; e se revela necessário convir que o poder do Logos é da mesma ordem de grandeza que sua vontade...sendo onipotente” (ὁ Λόγος ὁ ζῶν ὢν, καὶ προαιρετικὴν πάντως δύναμιν ἔχει· οὐδὲν γὰρ ἀπροαίρετον τῶν ζώντων ἐστὶ...οὐδὲν γὰρ τῶν ἀπεμφαινόντων περὶ τὴν θείαν θεωρεῖται φύσιν, ἀνάγκη δὲ πᾶσα τοσαύτην εἶναι ὁμολογεῖν τοῦ Λόγου τὴν δύναμιν, ὅση ἐστὶ καὶ ἡ πρόθεσις...πάντα δὲ δυναμένην τὴν τοῦ Λόγου προαίρεσιν): Ibid., (GNO III/4, 9-10). O princípio de que “nenhum vivente é privado de vontade” já se encontra em Aristóteles, ao tratar dos movimentos nos seres vivos possuidores da “alma sensitiva” em seu célebre tratado “Sobre a alma”. Afirmam sobre isso Giovanni Reale e Dario Antiseri, citando palavras deste tratado aristotélico: “O movimento dos seres vivos, enfim, deriva do desejo: ‘o motor é único: a faculdade apetitiva’, e precisamente o ‘desejo’, que é ‘uma espécie de apetite’.: REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia.*, p. 214.

³⁴¹ Afirmação dada por suposto lógico, já que a própria capacidade do querer implica necessariamente optar e, por conseguinte, o ser livre.

³⁴² Já que “a tendência ao mal é estranha de fato à natureza divina” (ἀλλότρια γὰρ τῆς θείας φύσεως ἡ πρὸς κακίαν ὁρμή): GREG. NYS., *or. cat.* 1 (GNO III/4, 10).

Assim, fazendo um paralelo entre o processo linguístico humano a respeito da produção de um “logos”,³⁴³ e a processão do Logos da parte do Pai *per viam relationis*, conclui Gregório:

De um certo modo, essa noção é daquelas que são ditas em relação a (πρός τι), já que é preciso, com o Logos, estar compreendido o significado de o Pai do Logos; pois, o Logos não existiria, se não fosse o Logos de alguém. (...) Assim, com efeito, nós dizemos, a respeito de nós mesmos, que nosso logos provém de nossa inteligência, sem por um lado se identificar inteiramente a ela, e nem lhe ser totalmente diferente (...) assim é o mesmo para o Logos de Deus: enquanto ele subsiste por si mesmo, ele se distingue d’Aquele do qual ele tem a substância; mas, enquanto ele manifesta em si mesmo aquelas coisas que se observam a respeito de Deus, o mesmo é conforme à natureza d’Aquele em quem se encontram as mesmas características.³⁴⁴

É muito interessante que Gregório utilize, no final do trecho acima apresentado, o mesmo termo que voltará a utilizar no capítulo XV, ao falar da φιλανθρωπία do Logos: γνώρισμα (isto é, “sinal de reconhecimento”, “marca”, “característica”). Naquela ocasião, entretanto, o autor unirá ainda ao termo o adjetivo ἴδιος (“próprio”, “específico”), definindo assim a φιλανθρωπία como uma marca específica da natureza divina e causa da Encarnação. Desse modo, Gregório termina por associar profundamente θεολογία e οἰκονομία, do momento em que reconhece no Ser do Logos um *proprium* da natureza divina – reconhecendo assim mais uma vez sua natureza divina – que constitui o movente da sua ação redentora no tempo. Note-se que o autor com isso não confunde individualidade com universalidade. Antes, compreende que a hipóstase é “o ponto de confluência dos caracteres próprios de cada um membro da Trindade”.³⁴⁵ Isto é, na individualidade, congregam todos os elementos do universal, sem no entanto cindí-lo.

³⁴³ Ao contrário da analogia com o processo gnosiológico de que mais tarde um S. Agostinho se utilizará para explicar as relações de processão na Trindade, Gregório, fiel ao seu pensamento de cunho mais antropológico, preferirá para tal uma analogia baseada nas coisas sensíveis que, neste caso, corresponde à emissão da palavra pelo ser humano. Seguirá esse mesmo raciocínio para demonstrar, na *Oratio*, um pouco mais adiante, a divindade do Espírito Santo.

³⁴⁴ Τρόπον γάρ τινα τῶν πρὸς τι λεγομένων καὶ τοῦτό ἐστιν, ἐπειδὴ χρὴ πάντως τῷ Λόγῳ καὶ τὸν Πατέρα τοῦ Λόγου συνυπακούεσθαι· οὐ γὰρ ἂν εἴη Λόγος, μὴ τινος ὢν Λόγος. (...) Ὡς περὶ γὰρ ἐφ’ ἡμῶν ἐκ τοῦ νοῦ φαμέν εἶναι τὸν λόγον, οὔτε δι’ ὅλου τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ νῷ οὔτε παντάπασιν ἕτερον (...) οὕτω καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τῷ μὲν ὑφ’ ἐστάναι καθ’ ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκείνον παρ’ οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν Θεὸν καθορᾶται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκείνῳ τῷ διὰ τῶν αὐτῶν γνωρισμάτων εὐρισκομένῳ. Ibid., (GNO III/4, 11). É possível o termo ὑπόστασις ser aqui traduzido em modo genérico por “substância”, haja vista o fato de que Gregório, falando em linguagem corrente, o utilizou às vezes também nesse sentido. Note-se igualmente o complemento de proveniência παρ’ οὗ que lhe segue, demonstrando com clareza a relação de procedência do Filho a partir do Pai.

³⁴⁵ GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa.*, pp. 704.

Depois disso, o autor passa a demonstrar, de modo mais breve, a igualdade de natureza do Pai e do Filho com a Terceira Hipóstase da Trindade, o Espírito Santo. Como para a divindade do Logos, Gregório novamente, por meio da anagogia,³⁴⁶ parte da consideração da realidade do ser do homem para atingir “a da natureza suprema”, divina.³⁴⁷ Para tanto, parte mais uma vez da consideração do processo formador da palavra no ser humano: como ao ser proferida, emite simultaneamente um sopro, um πνεῦμα, a elevação espiritual propiciada pelo senso anagógico conduz a concluir a Processão do Πνεῦμα divino por força daquela da Palavra divina. Todavia, ainda que o ponto de partida seja um processo material, uma vez ascendendo à natureza suprema do Ser divino, se conclui, como antes, a inexistência de qualquer imperfeição, divisão, ou distinção de potência. A respeito então do Espírito Santo, afirma enfim o autor que Ele:

1. subsiste como hipóstase à semelhança do Logos de Deus;³⁴⁸
2. decide livremente;³⁴⁹
3. se auto-move;³⁵⁰
4. é ativo;³⁵¹
5. escolhe sempre o bem;³⁵²
6. tem para toda decisão o poder concorde com a (sua) vontade.³⁵³

No capítulo III, enfim, sintetiza muito bem a verdade sobre a fé em Deus Uno e Trino, da seguinte forma:

Com efeito, segundo a hipóstase, uma coisa é o Espírito, outra é o Logos, e ainda outra coisa é Aquele do qual o Logos é Logos, e o Espírito é Espírito; mas, uma vez compreendida nestas coisas a distinção, se constata, em senso inverso, que a unidade da natureza não admite cisão, já que o poder da monarquia não se divide cingido em diferentes divindades, e que, por outro lado, a doutrina (cristã) não se coliga com o ensinamento judaico, mas que a verdade se mantém no meio entre as duas concepções, superando cada uma das duas tendências, e recebendo de cada uma

³⁴⁶ “conhecemos (...) em modo anagógico” (ἀναγωγικῶς...ἐγινωμεν): GREG. NYS., *or. cat.* 2 (GNO III/4, 12). A anagogia ou elevação espiritual, *grosso modo*, consiste no fato de se abstrair um senso espiritual, sublimado, a partir da letra de um determinado texto, ou de uma imagem. Tanto Filon de Alexandria quanto Gregório de Nissa fizeram uso desse sentido na Exegese Escriturística. No caso aqui, entretanto, o autor se serve do advérbio para, ao sublimar o ato da emissão de ar provocada pela pronúncia de uma palavra, explicar a processão do Espírito Santo.

³⁴⁷ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως: Ibid.

³⁴⁸ καθ’ ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ Λόγου καθ’ ὑπόστασιν οὐσαν: Ibid., (GNO III/4, 13).

³⁴⁹ προαιρετικῇ: Ibid.

³⁵⁰ αὐτοκίνητον: Ibid.

³⁵¹ ἐνεργόν: Ibid.

³⁵² πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην: Ibid.

³⁵³ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν.: Ibid.

delas em herança o que é útil. (...) da concepção judaica se retenha a unidade de natureza, e da concepção grega, somente a distinção segundo a hipóstase.³⁵⁴

Em suma, vale a pena fazer notar a perspicácia de Gregório, o qual, para formar os futuros introdutores na fé na perícia de instruir seus catecúmenos a abandonar seus antigos credos, parte justamente de suas antigas convicções para os conduzir à verdade cristã. O Nisseno demonstra assim seu aprimorado conhecimento da Lógica filosófica, ao aplicar em modo honesto o assim denominado argumento *ad hominem*, segundo o qual se dialoga e se busca o convencimento a partir das próprias convicções atuais do interlocutor. Fundado não sobre premissas sofisticadas, mas sobre a premissa da fé revelada por Deus, e transmitido pela Tradição eclesiástica, o emprego desse modo de argumentação constitui em um valioso instrumento para ensinar um diálogo. É nesse sentido que a *Oratio*, desde seus primeiros capítulos, demonstra ser uma obra que se caracteriza menos pela polêmica, e mais pela atitude de acolhida daqueles que, provenientes das mais diversas tendências doutrinárias, se sentem interessados pela fé cristã.

Visto isso, o autor então passa a expor sua argumentação fundada sobre o dado escriturístico. É o que passo a comentar agora.

4.4.3

2ª Parte: Argumentação escriturística sobre Deus Uno e Trino (capítulo IV)

O capítulo IV da obra procura brevemente apresentar o fundamento da doutrina trinitária na Sagrada Escritura, em um explícito objetivo de discussão com os judeus. Penso, todavia que o parágrafo inicial sirva como uma espécie de zona de sutil transição do discurso sobre Deus Uno e Trino, entre o que se poderia chamar de uma Teologia da Trindade analisada segundo os princípios filosóficos (capítulos I-III), e a Teologia da Trindade analisada segundo a Escritura, isto é, revelada na οἰκονομία (capítulo IV). O autor faz mesmo uma conexão entre as concepções

³⁵⁴ "Ἄλλο γὰρ τι τῇ ὑποστάσει τὸ Πνεῦμα καὶ ἕτερον ὁ Λόγος καὶ ἄλλο πάλιν ἐκεῖνο οὐ καὶ ὁ Λόγος ἐστὶ καὶ τὸ Πνεῦμα, ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ διακεκριμένον ἐν τούτοις κατανοήσης, πάλιν ἡ τῆς φύσεως ἐνότης τὸν διαμερισμὸν οὐ προσίεται, ὥς μήτε τὸ τῆς μοναρχίας σχίζεσθαι κράτος εἰς θεότητος διαφόρους κατατεμνόμενον, μήτε τῷ ἰουδαϊκῷ δόγματι συμβαίνειν τὸν λόγον, ἀλλὰ διὰ μέσου τῶν δύο ὑπολήψεων χωρεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἐκατέραν τε τῶν αἱρέσεων καθαιροῦσαν καὶ ἀφ' ἐκατέρας παραδεχομένην τὸ χρήσιμον. (...) ἐκ μὲν τῆς ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἐνότης παραμένετω· ἐκ δὲ τοῦ ἑλληνισμοῦ ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη: GREG. NYS., *or. cat.* 3 (GNO III/4, 13-14).

helênicas de λόγος e πνεῦμα com aquelas existentes nos Livros Sapienciais, e, até esse ponto, e segundo a frase com que introduz o próximo capítulo, parece não encontrar grande dificuldade no diálogo com pagãos e judeus. Mas o ensino do “mistério da piedade” precisa enfrentar também a demonstração acerca da Encarnação do Logos, o que pretende fazer a partir do capítulo seguinte.

4.4.4

A οἰκονομία e o Mistério da Encarnação, e a sua relação com a φιλανθρωπία do Logos na *Oratio*

De fato, a partir desse momento, até o capítulo XXXIX da *Oratio*, Gregório se dedicará a falar do Deus revelado, tendo como centro a οἰκονομία da Encarnação do Logos em prol do resgate e elevação da condição humana, gravemente prejudicada pelo pecado: criado pelo Logos divino, o ser humano opta pelo mal e se torna doente (capítulos V-VIII). Por φιλανθρωπία, vem resgatado pelo Logos, que se encarna e propicia em Si mesmo a plena elevação da natureza humana (capítulos IX-XXXII), já que, tornando Deus visível em Sua própria vida, torna-O acessível aos seres humanos por meio da imitação (μίμησις) dessa mesma vida, seja através dos Sacramentos (capítulos XXXIII-XXXIX), seja através de um *modus vivendi* identificado ao do Senhor (capítulo XL). Por isso, julguei útil, antes de comentar esses blocos da obra, considerar a noção de οἰκονομία em Gregório (mormente na *Oratio*), bem como o liame entre οἰκονομία da Encarnação e φιλανθρωπία do Logos encarnado.

Quanto ao conceito de οἰκονομία, Gregório, em sua vasta obra, o utiliza nos diversos significados semânticos que já eram conhecidos pela literatura pré-cristã, e que podem ser sintetizados basicamente em três:

1. o governo da casa, do estado ou do patrimônio (senso etimológico);
2. a ordem e o governo do cosmo e da natureza (senso cosmológico);
3. a ordem de um discurso, segundo seu escopo e conjunto, em vista à maior eficácia (senso retórico).³⁵⁵

Nenhum deles – mas talvez em parte esse último – pode englobar aquele que, na verdade, porta o senso teológico exposto pelo autor na *Oratio*, o qual, fundado na Sagrada Escritura, entende a οἰκονομία enquanto manifestação da intimidade do

³⁵⁵ Cf. MASPERO, G. *Oikonomia* (οἰκονομία), p. 418.

Ser divino com o escopo de propiciar a beatitude ou felicidade a toda criatura. Em outras palavras, para Gregório, Deus criou todas as coisas e as dispôs ordenadamente, a fim de que tivessem parte na sua bem-aventurança,³⁵⁶ ou seja, naquilo que Ele mesmo é.³⁵⁷ Note-se portanto que, segundo o Nisseno, a οἰκονομία, em senso teológico, se manifesta já com a criação: esta, é fruto da ação de Deus-Logos, Sabedoria (caso contrário, se deveria admitir que a criação seria fruto da ἀλογία – isto é, da irracionalidade, da desordem – e da ἀτεχνία – isto é, da inabilidade, falta de arte, o que seria algo absurdo e ímpio, ἄτοπόν τε καὶ ἀσεβές).³⁵⁸

Mas na noção de οἰκονομία está incluída igualmente aquela do amor e da bondade de Deus Logos, sobretudo no que tange à criação do ser humano. De fato, afirma o Nisseno:

Assim, conforme a sequência lógica mostrou, este Deus Logos, Sabedoria, Poder, é o criador da natureza humana, não tendo sido forçado por nenhuma necessidade à constituição do ser humano, mas que produziu a gênese de um tal ser vivo pela superabundância de amor.³⁵⁹

Portanto, já a criação do ser humano pertence, segundo o autor, ao plano ou disposição divina de prodigalizar a sua bondade, exercendo-a sobretudo no ser humano, que se tornou como que receptáculo e beneficiário dela.³⁶⁰ Nesse sentido, pode-se notar aqui um ponto de contato entre o pensamento do Nisseno com aquele de Atanásio, o qual, como foi visto acima, considerava igualmente já a criação do ser humano como um ato da φιλιανθρωπία divina.

Mas o evento accidental do pecado, que acabou, por um lado, por perturbar a “ordem ou disposição” primeva das coisas, terminou por outro lado redundando não em uma diminuição, mas em uma mais eloquente manifestação dessa

³⁵⁶ “A noção de participação é fundamental na teologia de G. como consequência do seu pensamento sobre a criação: todas as coisas, especialmente o homem, participam das perfeições divinas. Mas se o mundo é efeito e reflexo da sabedoria e bondade de Deus, o homem participa dos bens divinos a um nível muito superior.”: MATEO-SECO, L. F. *Creazione*., p. 159.

³⁵⁷ “Mas o bem-aventurado verdadeiramente é o ser mesmo de Deus.” (Τὸ μὲν οὖν μακαριστὸν ἀληθῶς, αὐτὸ τὸ Θεῖόν ἐστιν.): GREG. NYS., *beat., oratio* 1 (PG 44, 1197).

³⁵⁸ GREG. NYS., *or. cat.* 5 (GNO III/4, 16).

³⁵⁹ Οὗτος τοίνυν ὁ Θεὸς Λόγος, ἡ Σοφία, ἡ Δύναμις, ἀπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής, οὐκ ἀνάγκη τινὲ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεῖς, ἀλλ’ ἀγάπης περιουσία τοῦ τοιούτου ζώου δημιουργήσας τὴν γένεσιν.: Ibid., (GNO III/4, 16-17). Afirma acerca disso Raymond Winling: “(...) A verdadeira razão da criação é, para Gregório, a ‘superabundância do amor de Deus’”: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*., p. 163, à nota 4.

³⁶⁰ “Com efeito, era preciso que a luz não ficasse invisível, (...) nem sua bondade algo não usufruído (...).” (ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, (...) μήτε ἀναπόλαυστον αὐτοῦ εἶναι τὴν ἀγαθότητα): GREG. NYS., *or. cat.* 5 (GNO III/4, 17).

superabundância do amor divino do Logos. E justamente é nisso que consiste o senso central de οἰκονομία desenvolvido na *Oratio*: com a Encarnação, – a qual, por sua vez, atingiu o seu pleno cumprimento com a morte e a Ressurreição de Cristo – o Logos não apenas se fez homem, em um evento de caráter pontual, mas se uniu “com todos os momentos característicos da vida humana”.³⁶¹ A modo do fermento na massa, a potência sanadora da Encarnação-Morte-Ressurreição do Logos, essencialmente unido ao conjunto dos seres humanos de todos os tempos, perpassa todas as gerações.

Desse modo, a Encarnação adquire na *Oratio* uma nuance toda dinâmica, toda histórica, toda antropológica: toda dinâmica, porque os efeitos do evento salvífico ensejado pela φιλανθρωπία do Logos se fazem notar ainda hoje, e até o fim dos tempos, em um movimento contínuo e irreversível; toda histórica, porque se desenrola cronologicamente por todas as gerações humanas; e toda antropológica, porque não foi uma ação salvífica à distância, mas que penetrou e assumiu todos os aspectos próprios do ser homem, e que possibilitou a esse mesmo homem, em Cristo, dar resposta perfeita de abertura a essa ação. Assim, em Cristo, a vontade divina, que quer salvar, se encontra com a vontade humana, que a ela docilmente se abre.

Mas também – e por que não dizer – afetiva: por causa de sua φιλανθρωπία, o Logos quis prodigalizar a sua bondade diacronicamente a todas as gerações humanas, inclinando-se mesmo sobre a natureza humana doente por motivo do pecado, ocupando-se com o ser humano para reconduzi-lo ao encontro com Deus até a sua divinização, como voltarei a mencionar mais adiante.

4.4.5

3ª Parte: A criação do ser humano-o mal-a queda do ser humano (capítulos V-VIII)

O bloco se concentra portanto em preparar a argumentação que virá justificar, a partir do capítulo IX, a presença (παρουσία) de Deus encarnado entre os homens. Significativo é perceber que o autor vá buscar a causa dessa presença salvífica já no mistério ontológico do Ser de Deus, ou seja, em “uma palavra ou nome indicativo do Sujeito divino”,³⁶² ou mais explicitamente, em “uma qualidade que se

³⁶¹ MASPERO, G. *Oikonomia* (οἰκονομία), p. 419.

³⁶² δεικτικὸν τοῦ ὑποκειμένου ῥήμα ἢ ὄνομα: GREG. NYS., *or. cat.* 5 (GNO III/4, 16).

observa na natureza divina”:³⁶³ a bondade (ἡ ἀγαθότης).³⁶⁴ Assim, Deus se faz presente na vida humana, e mesmo se faz um com os seres humanos, por motivo de sua bondade particularmente a eles manifestada (o que, no capítulo XV da obra, será especificamente denominado de φιλανθρωπία).

É importante notar que essa característica indicativa da natureza divina, aqui chamada pelo autor de “palavra, nome, qualidade indicativa”, é denominada em outras ocasiões com o termo γνώρισμα. De fato, em outra de suas obras, o *Contra Eunomium*, oriunda de sua polêmica com o anomeu Eunômio de Cízico, Gregório elenca uma série dessas características como atributos pertencentes tanto ao Pai (ο ἀγέννητος) quanto ao Filho eternamente dele gerado (ο γέννητος), e disso deduz a comum οὐσία ou natureza divina de ambas as Pessoas. Note-se que, nesse texto, o autor emprega o termo γνώρισμα para se referir, dentre outras qualidades divinas, aquela de ser bom (ἀγαθός). Assim diz:

Eu penso que nenhum cristão ignore que Deus é bom, generoso, santo, justo e sagrado, invisível e imortal, não sujeito à corrupção, à mudança e à alteração, poderoso, sábio, beneficente, soberano senhor, juiz e tudo o que são essas coisas. (...) Para as coisas que são diversas de outras é necessário absolutamente crer que também o sejam as características (γνωρίσματα), enquanto todas as coisas que possuem igualdade em razão da οὐσία se caracterizam evidentemente pelos mesmos sinais. Se pois (eles, os anomeus) atribuem ao Unigênito as mesmas características, se dão conta que não haja nenhuma diferença, como se diz, a respeito do Sujeito.³⁶⁵

Em que consiste o termo γνώρισμα, dentro da reflexão trinitária de Gregório? Esse termo, que reaparecerá no capítulo XV da *Oratio* para definir a φιλανθρωπία como um atributo próprio da natureza divina, é empregado pelo autor em conformidade com a sua Teologia Apofática, segundo a qual o máximo que o ser humano pode afirmar acerca de Deus são nomes ou atributos apreendidos da linguagem humana, e que não conseguem definir sua Divina Essência. Apesar disso, Gregório diz que, por meio de cada um desses nomes, se pode afirmar algum aspecto da Divina Essência, por serem “compatíveis com a infinita simplicidade

³⁶³ ὅσα περὶ τὴν θεῖαν καθορᾶται φύσιν: Ibid., (GNO III/4, 17).

³⁶⁴ Foi visto acima, em nota de rodapé, a equivalência semântica, em Gregório, entre os termos ἀγαθότης e φιλανθρωπία.

³⁶⁵ Οὐδένα οἶμαι τῶν Χριστιανῶν ἀγνοεῖν ὅτι ἀγαθὸς ὅτι χρηστὸς ὅτι ἅγιος δίκαιός τε καὶ ὅσιος ἀόρατός τε καὶ ἀθάνατος, φθορᾶς τε καὶ τροπῆς καὶ ἀλλοιώσεως ἀνεπίδεκτος, δυνατὸς σοφὸς εὐεργέτης κύριος κριτὴς πάντα τὰ τοιαῦτα. (...) Τῶν γὰρ ἑτεροίως ἐχόντων ἕτερα χρὴ πάντως εἶναι καὶ τὰ γνωρίσματα οἷσθαι, ὅσα δὲ ὡσαύτως κατὰ τὸν λόγον τῆς οὐσίας ἔχει, τοῖς αὐτοῖς δηλαδὴ σημείοις χαρακτηρίζεται. Εἰ μὲν οὖν τὰ αὐτὰ καὶ τῷ μοινογενεῖ προσμαρτυροῦσιν, οὐδεμίαν, καθὼς εἴρηται, περὶ τὸ ὑποκείμενον διαφορὰν ἐννοοῦσιν.: GREG. NYS., c. *eun.* I, 35 (GNO I/1, 174;175).

divina”.³⁶⁶ Por isso, ao estrito nominalismo de Eunômio, que afirmava a distinção de naturezas entre o Pai e o Filho na Trindade, à base justamente da contraposição ingerado-gerado, Gregório interpunha sua doutrina sobre os Nomes Divinos. Aqui, nesse bloco de capítulos, eles são chamados de “palavra” (ῥῆμα), “nome” (ὄνομα), “qualidades” (ῥοα). Mas em outros lugares, como mostrei no texto acima (e mesmo no capítulo XV da *Oratio*), eles são chamados de “marca”, “característica” (γνώρισμα), o que implica em um essencial liame entre o Ser Divino e o ser φιλιανθρωπία.

Foi visto acima, ao se relacionar οἰκονομία com φιλιανθρωπία do Logos, que o evento da criação propiciou a manifestação desta, denominada ali com a expressão “superabundância de amor”. No entanto, a criação não foi o único evento a revelá-la. Agora, Gregório passa a considerar o problema do mal e da queda do ser humano com o pecado para, a meu ver, além do objetivo fundamental da obra – a instrução dos introdutores na fé –, ressaltar ainda mais a grandiosidade da beneficência e da solicitude divina por sua criatura humana.³⁶⁷ Mas volto agora à questão da bondade de Deus: somente ao longo destes quatro capítulos da terceira parte da obra, o autor repete seis vezes o termo “bondade” (ἀγαθότης),³⁶⁸ sendo que, à exceção de um caso, em todos os outros é referido a Deus Criador e, portanto mais propriamente, à ação criadora do Logos. Ora, a “contraposição” – que Gregório denomina ἀντιδιαστολή³⁶⁹ – dessa bondade é justamente no que consiste o mal. Em breve: o autor, na *Oratio*, define o mal com aquela noção que teria grande fortuna no futuro: “dizemos que o mal é considerado como a privação do bem”.³⁷⁰ E

³⁶⁶ MATEO-SECO, L. F. *Nomi Divini*, p. 410.

³⁶⁷ De fato, se para alguns a morte com a sua dissolução é o “extremo dos males”, Gregório a considera como a “superabundância da beneficência divina” (τὴν ὑπερβολὴν τῆς θείας εὐεργεσίας) e “a graça da solicitude de Deus pelo homem” (τὴν χάριν τῆς περὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ κηδεμονίας), já que por ela se realiza, sim, o fim das dores desse mundo, mas principalmente o meio para que o ser humano se liberte dos vícios e ressuscite.: Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 8 (GNO III/4, 29). Em outras palavras: para o autor, já que a morte entrou no mundo por força do pecado humano, Deus encontrou nela mais uma ocasião para lhe demonstrar o seu amor, de modo que a ressurreição da carne vem interpretada também como um ato da φιλιανθρωπία do Logos.

³⁶⁸ Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 5 (GNO III/4, 17. 19. 19); 6 (GNO III/4, 23. 25); 7 (GNO III/4, 26). Somente em *or. cat.* 6 (GNO III/4, 25) é que o termo vem referido à bondade da qual se afastara “aquele que em certo momento gerou em si mesmo a inveja” (ὁ...ἐν ἑαυτῷ γεννήσας τὸν φθόνον), ou seja, o demônio.

³⁶⁹ Ibid. (GNO III/4, 23).

³⁷⁰ τὴν κακίαν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει θεωρεῖσθαι λέγομεν: Ibid. Essa noção não é original de Gregório. Antes dele, já Plotino no Neoplatonismo, mas particularmente Orígenes, em *De Principiis* 2, 9, 2, haviam chegado a essa conclusão: Cf. MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci*, p. 192. Vale a pena recordar que, em Plotino, a matéria sensível, enquanto última etapa do processo de emanação do Uno-Bem, consiste no “exaurimento total e portanto privação extrema da potência do Uno (e por

compreende seu ponto de partida como fruto da vontade e da liberdade, seja primeiramente de uma potência angélica, seja em segundo lugar, do ser humano.

Todavia, mais importante do que falar da origem do mal é, para essa tese, a sua consequência para o ser humano: a condição da natureza humana pós-lapsária. O autor chega mesmo a delinear o perfil do ser humano ainda antes da queda, no capítulo VI da obra: dotado de poder (δυναμωθείς), elevado em dignidade (ὕψηλός τῳ ἀξιώματι), encarregado de reinar sobre a terra e sobre tudo o que há nela (βασιλεύειν γὰρ ἐτάχθη τῆς γῆς τε καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς πάντων), belo (καλός), livre de paixões (ἀπαθής), pleno de franqueza diante de Deus (ἀνάπλεως παρρησίας κατὰ πρόσωπον τῆς θείας).³⁷¹ Mas, se constata que, depois da sedução, essa se encontra coberta de penúrias: ao invés da participação nos bens divinos,³⁷² da impassibilidade (ἀπάθεια),³⁷³ da eternidade, se verifica que a vida é breve, que o ser humano é sujeito ao sofrimento, à caducidade de sua existência, à inclinação a todo tipo de sofrimentos do corpo e da alma, e ainda outras coisas.³⁷⁴

Tudo isso provém entretanto, conforme o autor, não porque o ser humano não tenha sido efetivamente criado à imagem e semelhança de Deus – como alguns poderiam deduzir disso – mas porque sua natureza ficou privada da participação nos bens de Deus por se ter afastado d'Ele, em virtude do seu primeiro pecado.³⁷⁵ Gregório explica bem que não se trata propriamente da aquisição do que é mau, já que o mal não possui existência em si mesmo; mas de uma privação consequente a uma perda, gerada pelo afastamento voluntário da alma daquilo que é o bem.³⁷⁶

isso do Uno), ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido a matéria é 'má'; mas o mal não é uma força negativa que se oponha ao positivo, mas simplesmente é falta ou 'privação' do positivo.”: REALE, G.; ANTISERI, D. *Storia della Filosofia*., pp. 361-362. Quanto ao termo στερησις, privação, “na lógica aristotélica (*Categorias* 12a) tem um significado técnico de ausência, no sentido de perda daquilo que deveria estar presente”: MOSSHAMMER, A. A. *Male*., pp. 369-370.

³⁷¹ Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 6 (GNO III/4, 25).

³⁷² aqui se entra no importante tema da “participação em Deus”, a μετουσία τοῦ Θεοῦ, tão presente nas obras e na teologia do autor. Ainda que possa ser um outro, normalmente nos escritos de Gregório “o objeto da participação é na maioria Deus”: BALÁS, D. L. *Metousia* (μετουσία), p. 384.

³⁷³ Que inclui tanto a ausência de dores físicas quanto dos vícios ou paixões desordenadas.

³⁷⁴ Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 5 (GNO III/4, 18-19).

³⁷⁵ Que, em síntese, foi consequência, conforme o pensamento de Gregório, tanto do mau uso do livre-arbítrio da criatura humana, quanto de um engano da sua inteligência, provocado “pelo senhor da maldade” [τῷ τῆς κακίας ἀγκίστρῳ: Ibid., 21 (GNO III/4, 56)], movido de inveja por aquela ter sido criada “à semelhança da dignidade supereminente” [πρὸς τὴν ὑπερέχουσαν ἀξίαν ὁμοιωμένη: Ibid., 6 (GNO III/4, 23)].

³⁷⁶ “quando há um afastamento da alma do bem” (ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις.): Ibid., 5 (GNO III/4, 20).

Ora, como esse *status quo* não poderia se manter, porque seria incompatível com a bondade de Deus, “assim Ele previu sua reconvocação novamente ao bem”,³⁷⁷ previu que o ser humano “fosse de novo chamado à graça original por meio da conversão”.³⁷⁸ Desse modo, conclui Gregório essa terceira parte da obra, dando ensejo aos capítulos referentes à Encarnação do Logos, e propondo algumas questões que permitirão, na parte seguinte, enfrentar as objeções que se opõem àquele evento. Assim, volta mais uma vez a desenhar a dolorosa realidade em que se encontrou a natureza humana, por ter abandonado o bem. Desse modo se exprime:

(...) uma vez ocorrendo o afastamento do bem, toda forma de mal foi introduzida por via de consequência, assim como pelo dar as costas à vida é que se introduziu a morte, e pela privação da luz se seguiu a escuridão, e pela ausência da virtude se introduziu o mal, e todas as formas do bem se viram progressivamente substituídas pela série dos males que a ele se opõem. Aquele que tinha caído nestes (males) e em outros semelhantes, a partir da (sua) irreflexão, (...) por meio de quem precisava ser de novo chamado à graça original? A quem pertencia a restauração do decaído, o chamamento ao retorno do perdido, a condução do desviado? A quem mais senão precisamente ao Senhor da natureza? Ao único que havia doado a vida desde o princípio era possível e conveniente chamar de volta (à vida), ainda que já apagada, e é isso o que escutamos do mistério da verdade, que Deus criou o homem no princípio, aprendendo que Ele tinha salvo o que havia decaído.³⁷⁹

Não posso deixar de ver nesse trecho, além de uma significativa introdução ao bloco de capítulos seguinte, também uma íntima semelhança com o capítulo XV da obra. Se tal semelhança não ocorre tanto a nível terminológico (apesar do uso comum em ambos os trechos de palavras como “luz” [φῶς], “escuridão” [σκότος], seja no caso nominativo, seja declinadas; e derivados dos verbos “cair” [πίπτω] e “restaurar, soerguer” [ἀνορθόω]), ao menos acontece no que concerne ao teor. O trecho final acerca da criação e queda do ser humano é finalizado justamente por um gancho que conduz o leitor da obra a coligá-lo mentalmente com a necessidade

³⁷⁷ οὕτω καὶ τὴν ἀνάκλησιν αὐτοῦ πάλιν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθὸν κατενόησε: Ibid., 8 (GNO III/4, 34).

³⁷⁸ πάλιν πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν διὰ μετανοίας ἀνακαλέσασθαι: Ibid.

³⁷⁹ ἅπαξ δὲ τῆς τῶν ἀγαθῶν ἀναχωρήσεως δι’ ἀκολουθοῦ πασαν ἰδέαν κακῶν ἀντεισαγοῦσης, ὡς τῇ μὲν ἀποστροφῇ τῆς ζωῆς ἀντεισαχθῆναι τὸν θάνατον, τῇ δὲ στερήσει τοῦ φωτὸς ἐπιγενέσθαι τὸ σκότος, τῇ δὲ τῆς ἀρετῆς ἀπουσίᾳ τὴν κακίαν ἀντεισαχθῆναι καὶ πάσῃ τῇ τῶν ἀγαθῶν ἰδέᾳ τὸν τῶν ἐναντίων ἀνταριθμηθῆναι κατάλογον· τὸν ἐν τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐξ ἀβουλίας ἐμπεπτωκότα (...) διὰ τίνος ἔδει πάλιν πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν ἀνακληθῆσαι; Τίνι διέφερεν ἡ τοῦ πεπτωκότος ἀνόρθωσις, ἡ τοῦ ἀπολωλότος ἀνάκλησις, ἡ τοῦ πεπλανημένου χειραγωγή; Τίνι ἄλλῳ ἢ τῷ κυρίῳ πάντως τῆς φύσεως; Τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδωκότι μόνῳ δυνατὸν ἦν καὶ πρέπον ἅμα καὶ ἀπολομένην ἀνακαλέσασθαι, ὃ παρὰ τοῦ μυστηρίου τῆς ἀληθείας ἀκούομεν, Θεὸν πεποιηκέναι κατ’ ἀρχὰς τὸν ἄνθρωπον καὶ σεσωκέναι διαπεπτωκότα μανθάνοντες.: GREG. NYS., *or. cat.* 8 (GNO III/4, 35-36).

da ação reparadora do Logos criador em auxílio à sua criatura humana, achada em situação de apuros depois de se ter afastado do bem.

É do que o autor vai tratar na próxima parte, não sem antes enfrentar as objeções à Encarnação do Logos divino.

4.4.6

4ª. Parte: A salvação no Logos Encarnado (capítulos IX-XXXII)

A quarta parte da obra – cuja mudança de assunto é claramente indicada pela partícula de passagem μέχρι (“até aqui”),³⁸⁰ separando o discurso precedente do subsequente – é substancialmente dedicada ao Mistério da Encarnação do Logos divino. É nessa parte que se encontra o tema central desta tese, justamente no capítulo XV, em que o autor se dedica a falar acerca do motivo pelo qual Deus se fez homem.

Todavia, ele faz preceder tal assunto com um novo esforço de resposta a objeções que já há muito eram feitas contra tal profissão de fé cristã, que incluía não apenas o nascimento de Deus na carne humana, mas igualmente Sua Morte e Ressurreição. Mais que isso, incluía também o fato de ter prodigalizado a ressurreição – tema particularmente delicado para as antigas correntes filosóficas – aos seres humanos.

Chamo de um novo esforço, porque as objeções aqui expostas, e o empenho em lhes dar esclarecimento, não são absolutamente uma novidade do Nisseno, ou do seu tempo. Bastaria evocar aqui, à guisa de exemplo, o Κατὰ Κέλσου (o “Contra Celso”) de Orígenes, obra já citada neste estudo. Particularmente no seu livro IV, o alexandrino revela as ácidas acusações de Celso à fé, tanto de judeus quanto de cristãos, em ensinar a descida de Deus (ainda aguardada pelos judeus, e já crida pelos cristãos) entre os seres humanos. O que para Celso é definido como “algo tão vergonhoso, que não necessita da confutação de um grande discurso”,³⁸¹ é identificar a κάθοδος ou descida divina com uma diminuição do Ser de Deus, uma redução de sua Onipotência, e mesmo conceber mutável Aquele que, desde remotos tempos da Filosofia Antiga, vinha definido como o Imutável. Como conceder ao Totalmente Outro categorias absolutamente sensíveis, como o tempo, o espaço, a

³⁸⁰ Ibid., 9 (GNO III/4, 36).

³⁸¹ τοῦτ' αἰσχιστον, καὶ οὐδὲ δεῖται μακροῦ λόγου ὁ ἑλεγχος: ORIG., *c. cels.* IV, 2 (PG 11, 1029).

mudança? Além disso, Celso ainda questiona a finalidade por que Deus teria vindo ao mundo,³⁸² e por que “efetivamente agora, depois de tantos séculos, Deus se lembrou de tornar justa a vida dos homens”?³⁸³

Ora, passado um século da obra de Orígenes, e ainda mais do Ὁ Ἀληθὴς Λόγος (o “Discurso Verdadeiro”) de Celso, é curioso como o Nisseno precise voltar a enfrentar tais objeções, fato que demonstra serem bastante ocorrentes. Sabe-se da Patrologia, ou seja, dos escritos de alguns Padres, que nem a liberdade e os incentivos ao Cristianismo depois do assim denominado Edito de Milão de 313,³⁸⁴ e nem mesmo a proibição em todo o Império de atos de culto pagãos, em modo privado ou público, pela Constituição de 8 de Novembro de 392 pelo imperador Teodósio,³⁸⁵ impediram totalmente que as ideias do paganismo grassassem aqui e acolá pelo seu território.

Logo ao capítulo IX, Gregório pormenoriza o significado da Encarnação do Logos para o Cristianismo, e por que em nada ele possui de vergonhoso. Em primeiro lugar, e de modo bastante antropológico a meu juízo, o autor afirma que o “mistério da verdade se consolida”³⁸⁶ sobre os seguintes fatos da vida do Logos encarnado: seu nascimento humano, seu crescimento desde a primeira infância até a maturidade, o fato dele comer, beber, ter fadiga, ter sono, dor e lágrima, ter sofrido calúnia, ser levado a um tribunal; a cruz e a morte, a sepultura. E acrescenta:

De fato, penso que nenhum daqueles que refletem se antepõem a que, dentre todas as coisas, uma só é vergonhosa por natureza: o *páthos* que deriva do mal; mas aquilo que é diverso do mal é isento de toda vergonha; ao que não se mistura algo vergonhoso, se considera totalmente na porção do bem; (...) Ora, tudo o que se percebe no domínio do bem convém a Deus.³⁸⁷

³⁸² “Qual é o significado desta descida de Deus?” (Τίς ὁ νοῦς τοιαύτου καθόδου τῷ Θεῷ): Ibid., IV, 3 (PG 11, 1032).

³⁸³ Νῦν ἄρα μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα ὁ θεὸς ἀνεμνήσθη δικαιοῦσαι τὸν ἀνθρώπων βίον...; Ibid., IV, 7 (PG 11, 1037).

³⁸⁴ Mais propriamente hoje reconhecido como o rescrito de Nicomédia, de 13 de Junho de 313? Cf. BERARDINO, A. (cur. ed. ital.). *La Nascita di una Cristianità (250-430)*., p. 196.

³⁸⁵ Cf. Ibid., p. 384.

³⁸⁶ O verbo empregado aqui pelo autor é κρατύνω, em seu presente passivo, κρατύνεται, no senso de “se consolida”, “se torna forte”, ou ainda “encontra solidez em”: GREG. NYS., *or. cat.* 9 (GNO III/4, 36). Em outras palavras: a Encarnação do Logos, com todos os pormenores que se seguem no texto, é o que dá solidez, é o que alicerça a fé cristã. Por isso a gravidade em minimamente conspurcá-lo, ou em compreendê-lo de maneira distinta do que ele é!

³⁸⁷ Οὐδένα γὰρ ἀντερεῖν οἶμαι τῶν λελογισμένων, ὅτι ἐν κατὰ φύσιν μόνον τῶν πάντων ἐστὶν αἰσχρὸν τὸ κατὰ κακίαν πάθος· τὸ δὲ κακίας ἐκτὸς παντὸς αἰσχροῦ ἐστὶν ἀλλότριον· ὃ δὲ μηδὲν αἰσχρὸν καταμείκται, τοῦτο πάντως ἐν τῇ τοῦ καλοῦ μοίρᾳ καταλαμβάνει· (...) πρέπει δὲ Θεῷ πᾶν ὅτι περ ἂν ἐν τῇ τοῦ καλοῦ θεωρῇται χώρα· Ibid., (GNO III/4, 37).

Portanto, nenhuma daquelas etapas da vida humana, ou nenhum dos fatores que lhe sejam peculiares, é vergonhoso ou desonroso a Deus.³⁸⁸ São chamadas de *páthos* (πάθος) impropriamente, porque não são vícios.³⁸⁹ Mais exatamente, Gregório prefere chamar essas etapas próprias da vida humana, na *Oratio*, de *érgon* (ἔργον).³⁹⁰ Nenhum deles portanto é estranho ao Logos-Deus, porque foram criados enquanto elementos da constituição humana por Ele. Ora, se Ele é o Bem absoluto, seria um raciocínio redutível ao absurdo afirmar a contraditoriedade entre aqueles elementos humanos e o Logos-Deus. Ou seja, não há propriamente incompatibilidade entre aquilo que é de Deus, e aquilo que é do ser humano, justamente porque o que é do ser humano encontra a sua origem em Deus.

Uma vez tendo explicado isso, o autor passa a outras objeções. Assim, no capítulo X, ensina que a Encarnação não limita o Ser de Deus: ao se fazer ser humano, Ele não deixa de ser infinito. Para isso, faz duas comparações: como o fogo, completamente unido à matéria que o alimenta, é inseparável dela, embora continuem sendo duas realidades distintas; e tal como a alma unida totalmente ao corpo, embora não aprisionada por ele; assim também a união das duas naturezas no Logos encarnado.³⁹¹ Assim, conquanto a natureza divina, “de uma majestade mais alta”,³⁹² difira da natureza humana, “mortal e perecível”,³⁹³ pergunta o autor:

que é que nos impede, quando nós concebemos uma união e uma aproximação entre uma natureza que é divina e a humanidade, de salvaguardar uma ideia digna de Deus mesmo nesta aproximação, sendo persuadidos que a divindade não pode ser encerrada em limites, mesmo se estiver no homem?³⁹⁴

Gregório certamente tenha aqui se remontado à filosofia neoplatônica de Plotino,³⁹⁵ o qual, na quarta parte das *Enéades*, nega que a alma seja delimitada pelo

³⁸⁸ O termo usado no texto para o adjetivo “vergonhoso” é αἰσχρὸν: Cf. Ibid. Note-se que é o mesmo adjetivo empregado por Celso, diverso apenas pelo seu uso em grau superlativo (αἰσχιστον, como visto acima). É como se Gregório se contrapusesse a Celso; é como se dissesse que aquilo que os filósofos gregos julgam inapropriado a Deus, seja justamente o que enobrece a fé cristã: o fato de, embora sendo Deus, ter vivido as etapas da vida à semelhança da sua criatura racional.

³⁸⁹ Cf. MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci.*, p. 304.

³⁹⁰ Como bem explicará no capítulo XVI da obra: Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 16 (GNO III/4, 46).

³⁹¹ Note-se aqui uma clara divergência com o pensamento de Platão.

³⁹² μεγαλοπρεπέστερον τὴν θείαν φύσιν: GREG. NYS., *or. cat.* 11 (GNO III/4, 39).

³⁹³ θνητὴν καὶ ἐπίκηνον: Ibid.

³⁹⁴ τί κωλύει θείας φύσεως ἔνωσιν τινα καὶ προσεγγισμὸν κατανοήσαντας πρὸς τὸ ἀνθρώπινον τὴν θεοπρεπὴ διάνοιαν καὶ ἐν τῷ προσεγγισμῷ διασώσασθαι πάσης περιγραφῆς ἐκτὸς εἶναι τὸ θεῖον πιστεύοντας, καὶ ἐν ᾗ: Ibid., 10 (GNO III/4, 39).

³⁹⁵ Cf. GREGORIO DI NISSA. *La Grande Catechesi.*, p. 76, à nota 1.

corpo, justamente por ser uma realidade imaterial e, portanto, não sujeita às categorias próprias da matéria. De fato, assim se pronuncia Plotino a respeito:

É preciso dizer que absolutamente nenhuma das partes da alma e nem toda a alma está como que em um lugar no corpo. De fato, o lugar é aquilo que contém (algo), é o conteúdo de um corpo (...). Mas a alma não é um corpo, e não é contida, antes, é o que contém. (...) Mas não está no corpo como em um sujeito. De fato, aquilo que está em um sujeito é um acidente dele, como a cor e a forma; mas a alma é separável (deles). A alma não é como a parte no todo; de fato, a alma não é parte do corpo.³⁹⁶

Em seguida, entre os capítulos XI e XIII, Gregório afirma a verdade da manifestação de Deus na carne, por meio de provas *a posteriori*, isto é, “as maravilhas realizadas de acordo com as ações”³⁹⁷ da divindade (capítulo XII), ainda que considere o *quomodo* da união das duas naturezas algo que o ser humano não consegue compreender.³⁹⁸ A insistência do Nisseno sobre a autenticidade da Encarnação do Logos advém obviamente de mais um esforço de resposta a todos os seus contraditores. No que tange ao tema das ações divinas ou ἐνέργειαι, é muito interessante fazer notar que se trata de um argumento bastante presente na teologia trinitária do Nisseno, para provar a unidade de natureza das três Hipóstases da Trindade.³⁹⁹

Além disso, quanto ao emprego aqui do termo ἀνάκρασις (mistura, compenetração) para se referir à união das duas naturezas em Cristo, é bem verdade que poderia causar algum desconforto em quem considerasse o vocabulário usado pelo autor de maneira superficial e apressada. É preciso no entanto que se leve em consideração:

1º. o influxo terminológico da Filosofia sobre o autor;

2º. todo o contexto de seus escritos, e particularmente os exemplos apresentados.

³⁹⁶“Ολως μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν οὐδὲ πᾶσαν φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι ἐν τῷ σώματι. Περιεκτικὸν μὲν γὰρ ὁ τόπος, καὶ περιεκτικὸν σώματος (...). ἡ δὲ ψυχὴ, οὐ σῶμα, καὶ οὐ περιεχόμενον μᾶλλον, ἢ περιέχον. (...) Ἄλλὰ μὴν οὐδ’ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι. Τὸ γὰρ ἐν ὑποκειμένῳ, πάθος τοῦ ἐν ᾧ ὡς χρῶμα καὶ σχῆμα, καὶ χωριστὸν ἢ ψυχῇ· οὐ μὴν οὐδ’ ὡς ἐν ὅλῳ· οὐ γὰρ μέρως ἢ ψυχῇ τοῦ σώματος. PLOTINO. *Plotini Enneades*.

³⁹⁷ τὰ κατὰ τὰς ἐνεργείας θαύματα πεποιήμεθα: GREG. NYS., *or. cat.* 12 (GNO III/4, 40).

³⁹⁸ Literalmente, algo que nós, seres humanos, não conseguimos “abraçar com o olhar”, “apreender intelectualmente com a contemplação do olhar em um dado momento” (συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν, sendo συνιδεῖν o infinitivo aoristo de συνοράω, com evidente alusão ao ato de ver, contemplar): Ibid., 11 (GNO III/4, 39).

³⁹⁹ Afirma, por exemplo, o professor Moreschini: “No escrito *Ad Ablabium* Gregório reflete sobre a atividade de Deus e sublinha a unidade do querer e do agir das três Pessoas (...).”: MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci.*, p. 280.

Assim, na imagem do composto corpo-alma no capítulo X, ainda que incapaz de traduzir o modo de união das duas naturezas no Logos encarnado, o autor se utiliza da junção de uma realidade material com outra imaterial (e, portanto, de caráter mais elevado do que daquela de uma simples mistura de elementos materiais). Por outro lado, é preciso se considerar que a terminologia cristológica do autor, no que se refere à Encarnação, existe ainda *in fieri*, elaborada em uma época naturalmente anterior à controvérsia monofisita do século V.⁴⁰⁰ Por isso, a melhor via de solução para a sua reta compreensão terminológica continua sendo a consideração direta e *in totum* de sua obra.

Antes ainda do capítulo XIV, o autor alude mais uma vez, no capítulo XIII da *Oratio*, à questão da inexistência de um *páthos* vicioso nas atividades humanas do Logos encarnado: se ocorreram em sua manifestação terrena as mesmas etapas da vida humana – e isso caracteriza bem a verdade da Encarnação – há nessas, todavia, nuances que a destacam do aspecto corruptível presente nas criaturas humanas. Assim, o seu nascimento e morte são verdadeiros, mas com uma nota que os distingue da criatura humana: a ausência de *páthos* ou, em outras palavras, são sobrenaturais.⁴⁰¹ Mais à frente, no capítulo XVI da *Oratio*, o autor voltará a esse tema do *páthos*, explicando-o mais pormenorizadamente.

Depois de enfrentadas algumas objeções ao fato do Logos divino se ter feito ser humano, o autor se aplica a dar resposta ao motivo por que Deus se encarnou (capítulos XIV e XV). Pinta com cores fortes essa ação divina, professada pela fé cristã, mas odiosa e repugnante seja aos pensadores helênicos, seja aos judeus. A meu ver, Gregório tinge de maneira forte o ato de abaixamento (καταβῆναι) de Deus, a fim de acentuar, em contraface, a sua causa, isto é, a φιλιθρωπία do Logos.

De fato, o tema é introduzido na *Oratio* por uma sugestiva pergunta, que pode ser resumida naquela que, séculos mais tarde, ainda durante a Alta Idade Média, será tema de reflexão entre os teólogos: *cur Deus homo?*, por que Deus se fez

⁴⁰⁰ Afirmo de fato Claudio Moreschini, a respeito da Cristologia do Nisseno: “O termo ‘mistura’ volta incessantemente para sublinhar a união entre o homem e Deus, e é exatamente isso que suscitou problemas aos intérpretes, por causa do fato de que frequentemente a crítica interpreta a cristologia do IV século de um ponto de vista calcedonense. (...) E todavia se tenha presente que, para o Nisseno, essa mistura ocorre ‘sem confusão’ (...). Essa união faz sim que Cristo seja uma só pessoa, mesmo se não achamos em Gregório a expressão ‘uma só pessoa e uma só hipóstase em duas naturezas’, segundo a fórmula de Calcedônia.”: Ibid., pp. 298-299.

⁴⁰¹ Ao final do capítulo XIII, o autor justapõe as expressões ἔξω πάθους e μείζω τῆς φύσεως: GREG. NYS., *or. cat.* 13 (GNO III/4, 43-44).

homem? Gregório enfrenta portanto a delicada questão de dar resposta segundo creem os cristãos, ao motivo que teria feito o Ser mais sublime, o Totalmente Outro (para os de cultura helênica), o Absolutamente Santo (para os de cultura judaica), ter se abaixado a ponto de tocar no ser humano sujo pelo pecado. Assim, no capítulo XIV, aos adjetivos aplicados ao Ser divino (“ilimitado”, ἀχώρητον; “incompreensível”, ἀκατανόητον; “indizível”, ἀνεκκλήτουν; “acima de toda glória e toda máxima grandeza”, ὑπὲρ πᾶσαν δόξαν καὶ πᾶσαν μεγαλειότητα)⁴⁰² contrapõe as expressões mistura-se “à imundície da natureza humana” (τῷ λύθρῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως),⁴⁰³ “fusão com a baixeza” (τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἐπιμιξίᾳ),⁴⁰⁴ que retratam a razão pela qual o ato da Encarnação divina fosse rejeitada pelas correntes de pensamento a ele contemporâneas. Afinal, como conciliar a Inefabilidade divina com a miserável condição humana? É sobre isso que passo a tratar em seguida.

4.4.6.1

Ἀφιλανθρωπία do Logos no capítulo XV da *Oratio Catechetica Magna*, e de seus correspondentes na 4ª. Parte da obra

Trata-se do capítulo fundamentalmente motivador desse estudo. Indo diretamente ao assunto, Gregório encontra no Ser mesmo de Deus o motivo da Encarnação, e o modo de conciliar realidades talmente díspares: se é verdade que Deus é Inefável, não é menos verdade que é Amor e Benfeitor da criatura humana. E que seja seu Benfeitor, se deduz por meio das suas ações. Portanto, mais uma vez, *per viam analogiae*, o autor ensina que se vai dos benefícios ao Benfeitor. Assim afirma:

De fato, daquelas coisas de que nos beneficiamos, delas reconhecemos o benfeitor; pois, vendo os acontecimentos, conjecturamos, por analogia, a natureza do benfeitor por meio delas.⁴⁰⁵

E continua dizendo:

⁴⁰²Cf. Ibid., 14 (GNO III/4, 43). Perceba-se a sequência de adjetivos prefixados com α privativo, bastante característico da Teologia Apofática do autor.

⁴⁰³ Ibid. O termo λύθρον significa “sangue misturado à poeira ou ao suor”, “baba espumosa”, etc., e portanto algo sujo, imundo, nojento.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Ἀφ’ ὧν γὰρ εὖ πάσχομεν ἀπὸ τούτων τὸν εὐεργέτην ἐπιγινώσκομεν · πρὸς γὰρ τὰ γινόμενα βλέποντες, διὰ τούτων τὴν τοῦ ἐνεργοῦντος ἀναλογιζόμεθα φύσιν.: GREG. NYS., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 43).

Se portanto uma marca característica da natureza divina é a *φιλανθρωπία*, tu tens aquela razão que tu buscavas, tu tens a causa da presença de Deus entre os homens. Tinha de fato necessidade daquele que cura, a nossa natureza enfraquecida; tinha necessidade daquele que eleva, o homem na situação de queda; tinha necessidade daquele que cria a vida, aquele que tinha sido privado da vida; tinha necessidade daquele que reconduz ao bem, aquele que tinha se separado da participação do bem; precisava da presença da luz, aquele que estava encerrado na treva; buscava o redentor, o prisioneiro; o aliado na luta, o acorrentado; o libertador, o que detém o jugo da servidão; essas coisas são tão pequenas e indignas a ponto de Deus considerar mau o ato de descer em prol de uma visita à natureza humana, achando-se a humanidade em modo assim miserável e infeliz?⁴⁰⁶

Preferi conservar o mais possível, na minha tradução acima, aquela mesma ordem apresentada no texto original. Isso permite a constatação do uso de recursos de linguagem intencionais do autor para, como parece óbvio, fazer ressaltar a grandeza da *φιλανθρωπία* do Logos, e o imenso benefício com que locupletou a depauperada natureza humana. Note-se por exemplo o uso de repetidas anáforas, que fazem sobressair o papel restaurador do Logos. Igualmente o uso da segunda pessoa do singular, fazendo ressaltar um discurso de tipo direto, recurso que impacta mais quando se quer convencer ou esclarecer alguém.

Aí portanto está o motivo: não se pode excluir do Ser divino, pelo fato de ser Inefável, um outro aspecto que lhe é uma característica *per naturam*, isto é, a Bondade, a Beneficência. Trata-se de uma afirmação dada por suposto pelo autor, a qual, como foi apresentado nos primeiros capítulos desse estudo, já pertencia ao patrimônio apreendido tanto pela cultura filosófica helênica, quanto pela Revelação veterotestamentária. Além do mais, Gregório já havia provado, nos capítulos anteriores da *Oratio*, a natureza divina do Logos. E se – como pressuposto nos primeiros capítulos – na natureza divina não há menos nem mais, então se conclui que a sua Inefabilidade e a sua Onipotência se manifestam justamente no exercício da sua excelente Beneficência. E de que modo mais eloquente se faria expressa tal Beneficência à natureza humana reduzida ao estado sórdido, senão pela Onipotente

⁴⁰⁶ Εἰ οὖν ἴδιον γνώρισμα τῆς θείας φύσεως ἡ φιλανθρωπία, ἔχεις ὃν ἐπεζήτησας λόγον, ἔχεις τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ παρουσίας. Ἐδεῖτο γὰρ τοῦ ἰατρεῦοντος ἡ φύσις ἡμῶν ἀσθενήσασα, ἐδεῖτο τοῦ ἀνορθοῦντος ὁ ἐν τῷ πτώματι ἄνθρωπος, ἐδεῖτο τοῦ ζωοποιοῦντος ὁ ἀφαιμαρτῶν τῆς ζωῆς, ἐδεῖτο τοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἐπαινέοντος ὁ ἀπορρυεὶς τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας, ἔχρηζε τῆς τοῦ φωτὸς παρουσίας ὁ καθειργμένος τῷ σκότῳ, ἐπεζήτει τὸν λυτρωτὴν ὁ αἰχμάλωτος, τὸν συναγωνιστὴν ὁ δεσμώτης, τὸν ἐλευθερωτὴν ὁ τῷ ζυγῷ τῆς δουλείας ἐγκατεχόμενος· ἄρα μικρὰ ταῦτα καὶ ἀνάξια τοῦ θεοῦ δυσεπὶσθαι πρὸς ἐπίσκεψιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καταβῆναι, οὕτως ἐλεεινῶς καὶ ἀθλίως τῆς ἀνθρωπότητος διακειμένης; Ibid., (GNO III/4, 43-44). O substantivo ἀνθρωπότης possui o significado abstrato de “gênero humano”, “natureza humana”, e não o de “coletividade”, “somatório dos seres humanos”.

Magnitude de seu ato de descida (καταβῆναι), ou seja, de sua visita (ἐπίσκεψις) ao homem? Em outras palavras, pela obra de sua imensa φιλιανθρωπία?

O tema da φιλιανθρωπία do Logos reaparece em outros capítulos da 4^a. parte da *Oratio* (que passo a ver em seguida), bem como em outras obras do autor (como apresentarei no quarto capítulo da Tese). Assim é que no capítulo XX, o autor, ao relacionar o princípio da Unidade divina (que infere evidentemente na simultânea coexistência de todos os seus atributos) com a sua ação salvífica (que significativamente é ali denominado literalmente de “economia da presença que socorre”, τῆς παρούσης οἰκονομίας,⁴⁰⁷ e também “a economia segundo o ser humano”, ἡ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία⁴⁰⁸), faz compreender a necessidade da φιλιανθρωπία como causa eficiente da salvação humana. Ou, em outros termos: não seria suficiente mencionar, com os pensadores helênicos e com os judeus, a realidade da bondade divina; e nem mesmo seria coerente falar da boa intenção divina de querer salvar (isto é, elevar, promover, o ser humano), se a obra da φιλιανθρωπία não tivesse sido efetivada por meio de um testemunho de bondade tão manifesto (φανερωτέρα τῆς ἀγαθότητος μαρτυρία)⁴⁰⁹, a saber:

o ato (do Logos divino) se ter transformado o mesmo daquele que havia desertado para o Inimigo, sem que a (Sua) natureza, estável na bondade e na imutabilidade, fosse afetada pela volubilidade da conduta humana.⁴¹⁰

Portanto, acima de todo conceito pré-cristão ou humano a respeito da φιλιανθρωπία, aquela executada por Deus através de seu divino Logos ultrapassou todas as reservas humanas relativas à Sua Onipotência, sem deixar que essa fosse afetada: para salvar a humanidade decaída, o Ser divino se aproximou dela

⁴⁰⁷ GREG. NYS., *or. cat.* 20 (GNO III/4, 53).

⁴⁰⁸ Ibid., (GNO III/4, 54).

⁴⁰⁹ GREG. NYS., *or. cat.* 20 (GNO III/4, 54).

⁴¹⁰ Ibid. τὸ μεταποιηθῆναι αὐτὸν τοῦ πρὸς τὸ ἐναντίον αὐτομολήσαντος μὴδὲ συνδιατεθῆναι τῷ εὐμεταβλήτῳ τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως τὴν παγίαν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἀμετάβλητον φύσιν: Ibid. Embora a tradução em francês de Raymond Winling [“o fato de reivindicar, a título de propriedade pessoal, aquele que havia passado dele mesmo ao inimigo”, isto é, “le fait de réclamer à titre de propriété personnelle celui qui était passé de lui-même à l’ennemi”: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours Catéchétique*., p. 239], bem como aquela em alemão de Joseph Barbel [“receber de novo, em sua autoridade, aos desertores que haviam passado ao Inimigo”, isto é, “den zum Feind Übergelaufenen wieder in seine Gewalt zu bekommen”: GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede*., p. 62] distingam um pouco da minha, no entanto, faço notar a diferença de casos entre o pronome indefinido no caso acusativo αὐτὸν, e o particípio aoristo ativo no caso genitivo αὐτομολήσαντος, o que me fez propor essa diferença de tradução. Além disso, estando o verbo μεταποιέω no infinitivo aoristo passivo, não requer um complemento no genitivo, podendo dar ao verbo o significado geral de “transformar-se”.

demasiadamente, percorrendo o mesmo itinerário que o pecador fizera, caminhando a seu lado muito de perto, pretendendo para Si as consequências sofridas pela sua volúvel criatura, a fim de resgatá-la. Em uma palavra, diria que Gregório, na passagem acima, desejou recordar aquele enfoque acerca da Onipotência divina, que somente a Sagrada Revelação, em S. Paulo, conseguiu expressar: Deus, em seu Logos, escandalizou o ser humano, e surpreendeu a orgulhosa concepção racional humana acerca de Si mesmo, seu Criador!

Ora, essa mesma concepção do Deus surpreendente reaparece no capítulo XXIV, ao mencionar de novo o tema da *φιλανθρωπία* do Logos, agora, enquanto expressão, nada mais nada menos, que do poder de Deus! Ali, o Nisseno abisma ainda mais o seu discípulo e instrutor de Iniciação Cristã, ao afirmar que, muito mais do que os milagres, é no ato do humilde abaixamento que melhor se revela o poder de Deus. Nesse ato, o poder divino vem amalgamado, de modo altamente eloquente, com a sua *φιλανθρωπία*. No texto, Gregório diz:

(...) examinaremos ordenadamente os acontecimentos do mistério que se seguem, e nos quais a potência (divina) se mostra ao máximo unida à *φιλανθρωπία*. Primeiramente pois, o fato que a natureza onipotente tenha se abaixado à humildade da condição humana contém a prova de que a potência (divina) seja mais plenamente forte do que as grandezas e aspectos extraordinários dos milagres. (...) assim também, nem a extensão dos céus, nem o brilho dos astros, nem a ordem de todas as coisas, nem a dispensação contínua das coisas criadas, revelam tanto a supereminente potência divina quanto a condescendência (*συγκατάβασις*) pela fraqueza de nossa natureza; assim, nós vemos como Aquele que é elevado, se encontrando ao nível da baixeza, se deixa assim perceber na baixeza, sem decair de sua elevação; e como a divindade, estando estreitamente unida à natureza humana, tanto se torna isso, ainda que permaneça aquilo.⁴¹¹

Faço notar, ao final do trecho acima, o que diz o autor: “a divindade (...) se torna isso”, ou seja, natureza humana. Evidentemente não se deve interpretar essa frase no sentido de que o Logos tenha deixado de ser Deus, tenha perdido a natureza divina, e se transformado naquela humana. Trata-se de uma expressão que, embora não precisa segundo a compreensão posterior, é perfeitamente compreensível e

⁴¹¹ τὰ ἐφεξῆς τοῦ μυστηρίου διασκοπήσωμεν, ἐν οἷς μάλιστα δέικνται συγκεκριμένη τῇ φιλανθρωπίᾳ ἡ δύναμις. Πρῶτον μὲν οὖν τὸ τὴν παντοδύναμον φύσιν καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπότητος καταβῆναι ἰσχύσαι πλείονα τῆς δυνάμεως τὴν ἀπόδειξιν ἔχει ἢ τὰ μέγαλά τε καὶ ὑπερφυῆ τῶν θαυμάτων. (...) οὕτω καὶ τὴν θείαν τε καὶ ὑπερέχουσαν δύναμιν οὐκ οὐρανῶν μετέβη καὶ φωστήρων αὐγαὶ καὶ ἡ τοῦ παιτὸς διακόσμησις καὶ ἡ διηλεκτῆς τῶν ὄντων οἰκονομία τοσοῦτον ὅσον ἡ ἐπὶ τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἡμῶν συγκατάβασις δέικνυσιν, πῶς τὸ ὑψηλὸν ἐν τῷ ταπεινῷ γεινόμενον καὶ ἐν τῷ ταπεινῷ καθορᾶται καὶ οὐ καταβαίνει τοῦ ὕψους, πῶς θεότης ἀνθρωπίνῃ συμπλακεῖσα φύσει καὶ τοῦτο γίνεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν.: GREG. NYS., *or. cat.* 24 (GNO III/4, 61;62).

aceitável naquele momento.⁴¹² Mesmo assim, o autor não deixou de acrescentar: “ainda que permaneça aquilo”, isto é, Deus.

Note-se também neste capítulo o emprego dos dois termos afins: *φιλιανθρωπία* e *συγκατάβασις*. Esse último obteve boa acolhida mais tarde também na terminologia cristológica do Mistério da Encarnação, por exemplo, de um S. João Crisóstomo, que o utilizou especialmente em suas Homilias sobre o Evangelho de S. João. Todavia, embora se relacionem com muita proximidade semântica, não significam exatamente a mesma coisa: enquanto a *συγκατάβασις* consiste mais propriamente no efeito ou no evento da *οἰκονομία* pela qual Deus dispôs, em Seu Logos, o resgate da natureza humana; a *φιλιανθρωπία* foi a causa movente, eficiente, que propiciou tal condescendência. Ou seja, porque antes amou – justamente porque Ele é o Amor –, condescendeu.

Em que consistiu propriamente esse ato de *συγκατάβασις*, ensejado pela *φιλιανθρωπία* do Logos? Consistiu no fato de que, ao assumir a natureza humana, assumiu as etapas da existência dessa sua criatura: o nascimento, o crescimento desde a infância até à maturidade, e mesmo a morte. Assumiu todas as características da natureza humana, e desse modo, ao inocular o divino como antídoto na natureza adoecida pelo mal, diz o autor:

a pureza se une aos que estavam sujos de pecado, a vida aos que estavam mortos, (...) os desgarrados encontram o guia, de modo que o que é sujo fosse limpo, o desgarrado seja curado, e o que estava morto retorne à vida.⁴¹³

O trecho ecoa ainda aquilo que havia sido dito no capítulo XV da obra, no esforço de Gregório em mostrar que a Encarnação, propiciada por aquela que é uma característica própria do Logos divino, a *φιλιανθρωπία*, não contradiz uma outra que Lhe é atribuída por todos, ou seja, a Sua Onipotência; antes, é uma peculiaridade que corrobora ainda mais a potência divina, que é capaz de unir em seu Ser caracteres tão distintos quando na realidade humana.

⁴¹² Diz Joseph Barbel que, obviamente, a divindade “não se toma natureza humana, como aqui Gregório diz, sendo aparentemente um obiter dictum, mas que cabe ainda nesse tempo para um assunto e terminologia imprecisos”: GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede.*, p. 152, à nota 208.

⁴¹³ ἡ καθαρότης τῶν ἐξ ἁμαρτίας μολυνθέντων ἐφάπτεται, καὶ ἡ ζωὴ τεθνηκότων, καὶ ἡ ὁδηγία τῶν πεπλανημένων, ὥς ἂν ὁ τε μολυσμὸς καθαρευεῖται, καὶ ἡ πλάνη θεραπευθεῖται, καὶ εἰς τὴν ζωὴν τὸ τεθνηκὸς ἐπανέλθοι: GREG. NYS., *or. cat.* 24 (GNO III/4, 63).

Nesse sentido, me parece um tanto fora de propósito aquilo que a respeito comenta Joseph Barbel,⁴¹⁴ do momento em que a novidade cristã consiste exatamente em ir contra a corrente, em pôr em xeque o óbvio. Barbel afirma que, se fosse fácil provar o poder divino por meio dos acontecimentos propiciados pela *φιλανθρωπία* do Logos (nos quais a grandeza divina se mescla à debilidade humana), a Redenção não seria ainda hoje um acontecimento oculto para a maioria dos seres humanos. Ora, nisso justamente consiste o mistério da piedade: o fato de Deus ter se mostrado a todos os seres humanos, sim, como Onipotente, mas de uma Onipotência diversa daquela encerrada dentro do limitado conceito racional humano; uma Onipotência livre dos padrões da mente humana, já bastante subjugada na situação decadente da natureza pós-lapsária. É dado a isso compreender somente àqueles que dão o passo da fé. Sem tal abertura, permanecerá sim oculta, mas não por vontade d'Aquele que assumiu, por *φιλανθρωπία*, a limitação humana.

Ainda no capítulo XXVI da *Oratio*, a *φιλανθρωπία* do Logos reaparece associada aos atributos divinos da Justiça e da Sabedoria. Quanto à Justiça, porque não só Satã recebeu aquilo que lhe cabia: o Enganador primitivo do ser humano foi enganado. Quanto à Sabedoria, porque somente Deus possuía a competência e a sapiência suficientes para escolher o melhor caminho, a fim de salvá-lo. Todavia, a motivação agora deste capítulo surge a partir de uma objeção: Deus teria se utilizado da mesma arma com que Satã havia corrompido os seres humanos, isto é, do engano, da fraude?⁴¹⁵ Ou seja: como o mal penetrara na natureza humana por via do engano, igualmente Deus, escondendo seu Ser por detrás da carne humana, não teria feito o mesmo? Teria então pago com a mesma moeda? A *φιλανθρωπία* do Logos teria ocasionado uma ação fraudulenta contra o demônio, o qual, apesar de tudo, é também uma criatura de Deus? Diante de tal questionamento, assim se expressa o autor:

Mas aquele que olha para a verdade de tudo reconhecerá ao máximo existir também nisso a justiça e a sabedoria. De fato, pertence ao justo o dar a cada um de acordo com o mérito, e ao sábio o não desviar o que é justo, e nem separar o bom escopo da *φιλανθρωπία* da decisão conforme à justiça, mas os conciliar entre si habilmente,

⁴¹⁴ Cf. GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede.*, p. 152, à nota 204.

⁴¹⁵ Gregório utiliza o termo *παραλογισμός*, isto é, argumentação capciosa, engano, fraude: Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 26 (GNO III/4, 64).

retribuindo à justiça, conforme o mérito, e não abandonando a bondade do escopo da φιλιανθρωπία.⁴¹⁶

Gregório responde a essa objeção, portanto, seguindo a coerência lógica daquele princípio já apresentado no capítulo XX da *Oratio*, de que o agir de Deus, em perfeita consonância com a Unidade de seu Ser, não pode admitir, em suas ações *ad extra*, o exercício de alguns atributos divinos, em detrimento de outros.⁴¹⁷ Desse modo, ao exercer o amor, Deus não deixa de ser justo e sábio. Mas, em que consiste a Justiça, senão – conforme se afirma no texto acima – em pagar ou retribuir cada um segundo o seu mérito? Ora, se o “mérito” de Satã, no princípio dos tempos, consistiu em se apropriar da natureza humana, corrompendo-a pela via da astúcia, era justo, segundo o autor, que para resgatar essa mesma natureza, Deus igualmente usasse de astúcia. Todavia, a astúcia de Deus:

1º. foi exercida sem violência (em consonância com a sua bondade);

2º. mais que uma “compra” ou mero “resgate” jurídico,⁴¹⁸ a ação divina foi um ato de cura da natureza humana enferma, de sua libertação da sujeição ao mal;

3º. e, o que é ainda mais admirável, redundou em um efeito sanador não apenas para os seres humanos, mas também – conforme o pensamento do autor – para aquele mesmo “que havia produzido a nossa queda”, ou seja, o Maligno.⁴¹⁹

⁴¹⁶ 'Αλλ' ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν βλέπων πάντων μάλιστα καὶ τοῦτο τῆς δικαιοσύνης τε καὶ τῆς σοφίας εἶναι συνθήσεται. Δικαίου μὲν γάρ ἐστι τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ νέμειν, σοφοῦ δὲ τὸ μήτε παρatreπείν τὸ δίκαιον μήτε τὸν ἀγαθὸν τῆς φιλιανθρωπίας σκοπὸν ἀποχωρίζειν τῆς κατὰ τὸ δίκαιον κρίσεως, ἀλλὰ συνάπτειν ἀλλήλοις εὐμηχανῶς ἀμφοτέρω, τῇ μὲν δικαιοσύνῃ τὸ κατ' ἀξίαν ἀντιδιδόντα, τῇ δὲ ἀγαθότητι τοῦ σκοποῦ τῆς φιλιανθρωπίας οὐκ ἐξιστάμενον.: Ibid., (GNO III/4, 64-65).

⁴¹⁷ Afirma J. Barbel: “Que se precise tomar em conjunto os atributos de Deus, e que não devam ser deixados em seu isolamento, é boa tradição. O limitado pensamento humano imagina Deus indispensável na abundância de diversos conceitos de atributos, que possuem suas reais razões na plenitude do Ser divino. (...) Pensados separados pela sabedoria metafísica, eles aparecem como atributos, sem que exista uma verdadeira, real diferença. Gregório defendeu também de resto a opinião de que todos os atributos divinos formam uma unidade interior, e de que aliás, pela menção de um atributo divino, todos são pensados.”: GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede.*, p. 144, à nota 181.

⁴¹⁸ É conveniente dizer que essa teoria a respeito do resgate pago para a salvação do ser humano não aparece mais em nenhum outro lugar da obra de Gregório. Também não é dito que tal resgate seja pago ao demônio, e nem que esse ensinamento ocupe um lugar importante na Soteriologia do Nisseno. Sabe-se também que Gregório de Nazianzo se opôs duramente a essa teoria, por ser injuriosa a Deus, em sua *Oratio* 45, 22 (PG 36, 653). A respeito disso, Cf.: GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede.*, pp. 146-149, à nota 191; Cf. também: MATEO-SECO, L. F. *Diavolo.*, p. 228.

⁴¹⁹ “(...) em vista da salvação (...) não somente daquele que se tinha perdido (...), mas também daquele que tinha causado a nossa perda.” [...ἐπὶ σωτηρίᾳ (...) οὐ μόνον τὸν ἀπολωλότα (...), ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν τὴν ἀπώλειαν καθ' ἡμῶν ἐνεργήσαντα.]: GREG. NYS., *or. cat.* 26 (GNO III/4, 66).

Particularmente no que tange a esse terceiro ponto, devo ressaltar que se trata evidentemente do famoso tema da Apocatástase. Gregório, seguindo o otimismo de Orígenes (o qual, para se opor ao rígido predestinacionismo gnóstico, afirmou a restauração universal no fim dos tempos, bem como o completo triunfo do bem sobre o mal), vê na Apocatástase a consequência lógica da potência extraordinariamente salvífica da *φιλιανθρωπία* do Logos sobre os seres humanos. À guisa do fermento na massa, a força do amor de Deus penetraria pouco a pouco, mas sempre e irreversivelmente, sobre toda a criação, curando-a completamente dos efeitos do mal. Apesar da rejeição posterior a tal doutrina,⁴²⁰ – o que veio fomentar algumas tentativas em poupar Gregório da heterodoxia (particularmente da parte de Germano, patriarca de Constantinopla de 715 a 730), sob a hipótese de interpolação dos textos em que fala da Apocatástase – não se lhe pode todavia deixar de imputar esse ensinamento, já que “as concepções de Gregório sobre a restauração universal (...) se acham (...) também em outros de seus escritos”.⁴²¹ Mesmo assim, é muito pertinente questionar, até que ponto Gregório fale de uma Apocatástase universal, quase excludente do livre-arbítrio humano, haja vista o fato de que, mesmo na *Oratio*, o autor pressuponha tanto a imitação moral, quanto a sacramental de Cristo (no Batismo e Eucaristia), para que alguém tome parte na beatitude. Assim, afirma no capítulo XXXV da *Oratio*:

Aqueles sobre os quais a purificação do Batismo agiu como guia em acordo com o seu gênero de vida, o retorno (à vida) será conatural (com essa vida) a eles; a *apatheia* é estreitamente ligada à pureza, e não há dúvida, é na *apatheia* que reside a beatitude. Quanto àqueles aos quais as paixões os endureceram, e que não utilizaram nenhum meio para se purificarem da sujeira, nem a água mística, nem a invocação do poder divino, nem a emenda resultante do arrependimento, devem também necessariamente receber o lugar que corresponde à sua conduta.⁴²²

Ao invés disso, se pode pensar na Apocatástase dos seres humanos enquanto perfeição perdida na qual eles serão restaurados, uma vez que se submetam ao

⁴²⁰ Particularmente condenada nos “Anatematismos contra Orígenes”, do imperador Justiniano, proclamados no Sínodo de Constantinopla de 543, e provavelmente confirmados pelo Papa Vigílio (537-555), durante a sua permanência na capital do Império, entre 547 e 555. Cf. DS 409; 411.

⁴²¹ QUASTEN, J. *Patrologia*., p. 294.

⁴²² Εφ’ ὧν γὰρ κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἡ διὰ τοῦ λουτροῦ προκατηγήσατο κάθαρσις, πρὸς τὸ συγγενὲς τούτοις ἡ ἀναχώρησις ἔσται· τῷ δὲ καθαρῷ τὸ ἀπαθὲς προσκείωται, ἐν δὲ τῇ ἀπαθείᾳ τὸ μακάριον εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλεται. Οἷς δὲ προσεπαρώθη τὰ πάθη καὶ οὐδὲν προσήχθη τῆς κηλίδος καθάρσιον, οὐχ ὕδωρ μυστικόν, οὐκ ἐπίκλησις θείας δυνάμεως, οὐχ ἡ ἐκ μεταμελείας διορθωσις, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τούτους ἐν τῷ καταλλήλῳ γενέσθαι.: GREG. NYS., *or. cat.* 35 (GNO III/4, 91). Vale aqui recordar que Gregório, no capítulo XVI da *Oratio*, já havia distinguido o termo πάθος (ato da vontade que faz passar da virtude ao vício) do termo ἔργον (movimento inerente à natureza humana): Cf. Ibid., 16 (GNO III/4, 46).

senhorio de Cristo; e naquela do demônio, apenas enquanto uma hipótese da parte do autor.⁴²³

Ainda sobre a astúcia divina, Gregório utiliza uma imagem que lhe é muito peculiar e oriunda do *milieu* médico, do qual é um bom conhecedor.⁴²⁴ Ora, tanto o envenenador que intenciona matar, quanto o médico que intenciona curar, ambos fazem o idêntico procedimento de misturar algum fármaco a um alimento. A distinção quanto ao bem e ao mal não se acha no procedimento idêntico de ambos, mas na intenção diferente de cada um.⁴²⁵ Do mesmo modo, apesar de ter usado o mesmo procedimento de Satã, ao se fazer ser humano, Deus intencionou não a morte espiritual de suas criaturas, e sim sua salvação. Em outras palavras, Gregório argumenta, contra os que criticam o emprego da astúcia por parte de Deus, que existem dois tipos de astúcia: aquela que visa o mal contra alguém; mas também aquela que tem por finalidade a aquisição de um bem.

Nasce daqui mais uma polêmica: estaria Gregório corroborando a tese de que os fins justificam os meios? Bem, ainda que de fato o autor possa ter se equivocado, ou mesmo exagerado, é preciso que se julguem as coisas na medida (e não além) do que elas são. E, nesse caso, a “medida” equivale a uma comparação, a uma imagem, que não deve ser tomada tão literalmente. Como diz J. Barbel, a tentativa de se exagerar tanto a comparação empregada por Gregório pode o ter irritado.⁴²⁶ Em todo caso, como já disse acima, se trata de uma comparação isolada na vasta obra do autor, incapaz de desmerecer todo seu pensamento acerca da φιλιανθρωπία do Logos.

4.4.6.2

Os restantes capítulos da 4ª. Parte (capítulos XXVII-XXXII)

Nesses seis últimos capítulos da 4ª. Parte, Gregório dá continuidade ao seu esforço em dar resposta a mais algumas objeções. Assim é que o autor reafirma o princípio de que a Encarnação é uma verdadeira união da natureza divina com a

⁴²³ Muito significativo para a compreensão do que acabo de dizer será a leitura dos seguintes artigos: MASPERO, G. *Apocatastasi* (ἀποκατάστασις), pp. 91-100; e: MATEO-SECO, L. F. *Diavolo*., pp. 225-228.

⁴²⁴ Sobre isso, veja-se o que se diz em: GREGORIO DI NISSA. *Omellie sulle Beatitudini*., pp. 49-50, à nota 59.

⁴²⁵ Cf. GREG. NYS., *or. cat.* 26 (GNO III/4, 65).

⁴²⁶ “Die Versuchung, den Vergleich auf die Spitze zu treiben, mag Gr. gereizt haben.”: GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede*., p. 157, à nota 217.

humana, já que aquela assume de fato todas as propriedades desta, enquanto na condição “de vivente terrestre doente”.⁴²⁷ Mas não apenas: o Logos, ao se encarnar, assume todas as etapas da vida humana, pois nada é indigno de Deus, a não ser a maldade. Ora, esse ato de assumir todas as etapas da vida humana é expresso pelo autor com o termo *ἀσχολία*, que me parece bastante significativo. Esse termo, que a tradução em francês de Raymond Winling versa por “solicitude”,⁴²⁸ e aquela em alemão de Joseph Barbel por “ocupação, afazeres”,⁴²⁹ significa justamente a falta de tempo livre da parte de alguém, por motivo de sua dedicação e empenho em alguma ocupação. Portanto, a “*ἀσχολία* do poder divino”⁴³⁰ – que, a meu ver, é mais uma expressão que revela um dos efeitos da *φιλιανθρωπία* do Logos – consiste na total dedicação, no total interesse de Deus pelo resgate da sua criatura humana, perpetrado pela Encarnação do Logos.

Além disso, faço notar, no capítulo XXVII, aquela indireta e provável crítica ao Apolinarismo, como eu já havia apontado mais acima. E isso pelo fato de que, insistindo em dizer que a união do Logos se faz com o ser humano doente (para o qual Gregório usa os verbos *κάμνω*, “sofrer, ser doente” e *πονέω*, “ter fadiga, ser doente”),⁴³¹ e não com “um outro qualquer ser dos céus”,⁴³² nem “com um corpo celeste”,⁴³³ o autor parece reprovar uma possível afirmação do heterodoxo bispo de Laodiceia de que o corpo assumido por Cristo, na Encarnação, fosse perfeito, descido do céu.⁴³⁴

Mas Gregório se empenha em dar resposta ainda a mais outras objeções. Assim, no capítulo XXVIII, diante novamente da asserção de que seria indigno (*ἀπρεπές*) e mesmo vergonhoso (*αἰσχρόν*) à majestade da natureza divina um

⁴²⁷ τοῦ ἐπιγείου ζώου νενοσηκότος: GREG. NYS., *or. cat.* 27 (GNO III/4, 69).

⁴²⁸ GRÉGOIRE DE NYSSÉ. *Discours Catéchétique*., p. 269.

⁴²⁹ GREGOR VON NYSSA. *Op. cit.*, p. 71.

⁴³⁰ τῆς θείας δυνάμεως ἀσχολίας: GREG. NYS., *or. cat.* 27 (GNO III/4, 69).

⁴³¹ Cf. *Ibid.*

⁴³² ἕτερόν τι τῶν οὐρανίων: *Ibid.*

⁴³³ οὐρανίῳ σώματι: GREG. NYS., *or. cat.* 27 (GNO III/4, 69).

⁴³⁴ É muito duvidosa a atribuição a Apolinário dessa afirmação. Entretanto, ela foi compartilhada igualmente por Gregório de Nazianzo, em sua Epístola 101, 30, que igualmente rejeitou a ideia de um “corpo celeste” de Cristo. A questão parece surgir de uma expressão usada por Apolinário no seu “Sobre a Unidade do corpo em Cristo com a divindade” (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα), em que diz que o corpo de Cristo “é diverso de todo (outro) corpo” (διαλλάττει παντὸς σώματος), e ainda, que esse corpo “era descido do céu” (ἦν οὐρανία κάθοδος). Entretanto, em seu escrito a Joviano, o mesmo Apolinário afirma que “se alguém diz que a carne de Nosso Senhor veio do alto (...) a este a Igreja Católica condena” (εἴ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ἄνωθεν λέγει (...) τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία): Cf. SIMONETTI, M. (a cura di). *Il Cristo*., pp. 314; 322. Teria Apolinário mudado o seu pensamento?

nascimento como o dos seres humanos, o autor responde, como já dito antes, que a única coisa de fato vil ao Ser de Deus é a maldade. E conclui: “o mistério (da fê) diz que Deus se torna em um homem, e não na maldade”.⁴³⁵ Para salvar o ser humano, Deus assume todas as etapas da sua vida. E nenhuma delas lhe é indigna, porque todas foram por Ele criadas. Caso o fossem, tal acusação de indignidade recairia sobre o próprio Criador. Ao contrário, e como já havia dito antes, “uma só coisa é conveniente a Deus: o beneficiar aquele que precisa”.⁴³⁶ E isso que coisa aponta, senão um aspecto da φιλιανθρωπία da Encarnação do Logos?

Uma outra objeção: “se tal acontecimento é bom e digno de Deus, por que diferiu a ação benéfica?”⁴³⁷ Trata-se da questão do tempo ou do χαιρός da intervenção salvífica de Deus na história. Esse questionamento não era uma novidade na época do autor. Já era posto desde antes da vinda de Cristo, e foi motivo de reflexão e matéria de confronto na Apologética Patrística desde o início do Cristianismo.⁴³⁸ Gregório responde que foi “por causa da sabedoria d’Aquele que é útil por natureza”, isto é, daquele que promove sempre o que é mais conveniente,⁴³⁹ ou mesmo se poderia traduzir, por aquele que, justamente por ser sábio, não é inconveniente, mas sabe a hora certa, o momento correto e exato para que sua ação seja mais útil e benéfica. Desse modo, utilizando-se mais uma vez de seus conhecimentos de medicina, o autor explica a suposta letargia divina, comparando-a com a proposital estratégia do perito em saúde, o qual, diante do surgimento de uma “secreção maligna” (διεφθορώς χυμός)⁴⁴⁰ sobre a pele de um paciente, aguarda para tomar providência somente quando o seu agente, escondido sob aquela, se

⁴³⁵ τὸ δὲ μυστήριον ἐν ἀνθρώπῳ γένεσθαι τὸν Θεόν, οὐκ ἐν κακίᾳ λέγει: GREG. NYS., *or. cat.* 28 (GNO III/4, 71).

⁴³⁶ ἔν πρέπον ἐστὶ τῷ Θεῷ τὸ εὐεργετεῖν τὸν δεόμενον.: Ibid., 27 (GNO III/4, 70).

⁴³⁷ εἰ καλὸν καὶ πρέπον τῷ Θεῷ τὸ γινόμενον, τί ἀνεβάλετο τὴν εὐεργεσίαν;: Ibid., 29 (GNO III/4, 72).

⁴³⁸ Em uma longa e bastante explicativa nota, Joseph Barbel apresenta alguns exemplos extraídos tanto da Literatura Clássica quanto da Patrística, que bem demonstram o quanto essa pergunta era candente na Antiguidade. Foi matéria de interesse de Platão, de Cícero e outros estóicos. No Cristianismo, além da própria Sagrada Escritura, trataram dela autores ou obras como a Epístola a Diogneto, Irineu, Orígenes, Eusébio de Cesareia, Atanásio, Ambrósio, Agostinho. Em síntese, a resposta cristã, além daquela escriturística que exaltava a paciência e longanimidade divina para com os pecadores, versou sobre dois pontos: 1) os desígnios de Deus são insondáveis; 2) o tempo de Deus é diferente daquele do ser humano. Cf. GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede.*, pp. 166-168, à nota 237.

⁴³⁹ σοφία (...) τοῦ λυσιτελοῦντος τῇ φύσει: GREG. NYS., *or. cat.* 29 (GNO III/4, 72).

⁴⁴⁰ Ibid.

manifeste totalmente. Dessa forma, evitam a aplicação imediata de fármacos concentrados (τοῖς πυκνοῦσι)⁴⁴¹ sobre o indivíduo. E conclui:

já que a enfermidade do mal tomou como presa a natureza humana, o médico do Universo aguardou que não permanecesse em (nossa) natureza nenhuma forma escondida de perversidade.⁴⁴²

Mas, uma outra objeção: por que, após a cura portada pela Encarnação do Logos, os seres humanos ainda pecam?⁴⁴³ Agora, é o Gregório erudito que evoca sua formação cultural, fazendo memória da cultura antiga, que da observação dos animais extraíra para a humanidade grandes e importantes lições, e se utiliza da imagem da serpente⁴⁴⁴ – já conhecida no passado – que, uma vez golpeada na cabeça e morta, a cauda ainda conserva o seu impulso próprio e movimento vital.⁴⁴⁵

Mas, e o caso daqueles que já haviam abraçado a fé cristã, e depois a abandonaram? Gregório então recorda a vontade (προαίρεσις) e a autonomia (αὐτεξούσιον) humanas, bem como o fato de que o ser humano conserva a liberdade de seu pensamento (ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον).⁴⁴⁶ E o motivo vai sempre na linha da φιλιανθρωπία de Deus: por causa do excesso de estima aplicado ao homem!⁴⁴⁷

Mas, por que Deus, sendo Onipotente, não impõe a todos os seres humanos o domínio de sua Palavra, forçando aos que repudiaram a fé a aceitá-la à força? Novamente o autor recorda a liberdade humana, e acrescenta que a imposição à força roubaria o mérito ou “a glória dos que vivem retamente”.⁴⁴⁸ E, por outro lado, sendo livre, nenhum ser humano pode imputar à bondade divina a acusação de não crer.⁴⁴⁹ Coerente com a sequência lógica, Gregório reafirma o fato de que em Deus não pode haver divergência de atributos: sua Onipotência, unida à Bondade,

⁴⁴¹ Ibid., 29 (GNO III/4, 73).

⁴⁴² Ἐπειδὴ τοίνυν ἅπαξ ἐνέσκηψε τῇ ἀνθρωπότητος ἢ τῆς κακίας νόσος, ἀνέμεινεν ὁ τοῦ παντὸς θεραπευτὴς μηδὲν ὑπολειφθῆναι Ibid.

⁴⁴³ note-se a atualidade desse outro questionamento, ainda tão presente em nossos dias.

⁴⁴⁴ J. Barbel recorda a fábula de Esopo, em que a cauda de uma serpente, depois de ter, por teimosia, imposto a todos os demais membros do corpo a sua vontade, acabou guiando-os todos a um precipício, onde se despedaçaram. Mesmo assim, ela ainda se voltou contra e implorou à cabeça pela salvação.: Cf. GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede.*, p. 169, à nota 241.

⁴⁴⁵ τῷ ἰδίῳ θυμῷ καὶ τῆς ζωτικῆς κινήσεως: GREG. NYS., *or. cat.* 30 (GNO III/4, 74).

⁴⁴⁶ GREG. NYS., *or. cat.* 30 (GNO III/4, 75).

⁴⁴⁷ δι’ ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφῆκέ: Ibid.

⁴⁴⁸ τῶν κακωρθούντων ὁ ἔπαινος: Ibid., 31 (GNO III/4, 76). A expressão aparece duas vezes neste capítulo.

⁴⁴⁹ τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ τὸ ἔγκλημα: Ibid., 31 (GNO III/4, 77).

simultaneamente propõe a acolhida da fé por meio do anúncio da Palavra, sem todavia impô-la.

No último capítulo desta 4ª. Parte (XXXII), o autor enfrenta ainda mais uma objeção, fato que lhe enseja uma bela interpretação simbólica sobre a cruz. Em síntese, a questão é: o escopo da οἰκονομία ou Plano de Salvação não poderia ser atingido sem a morte ignominiosa da cruz? No fundo, a dificuldade apresentada é sempre aquela de coadunar a Majestade, a Onipotência e Inefabilidade do Ser Divino, com a humilhação do ato redentor do Calvário. A resposta do Nisseno segue o princípio igualmente já alegado anteriormente da ἀσכולία, segundo o qual Deus se desvelou totalmente pelo interesse de resgatar o ser humano decaído. E isso incluiu o fato de, “uma vez que tinha decidido compartilhar da humanidade, era necessário passar por meio de tudo o que é próprio da natureza (humana)”,⁴⁵⁰ precisou nascer e morrer como todo ser humano. É relevante que, ao usar o verbo γιγνώσκω (em seu particípio perfeito ativo) acompanhado com um acusativo e um infinitivo aoristo (de μετέχω), tal verbo adquira o valor semântico de “estabelecer, decidir”, fato que demonstra que o Logos (do qual a passagem faz inconfusa menção, por falar do assumir as etapas da vida humana) não executou sua missão passivamente, apenas como um cumpridor de uma missão para a qual fora enviado. Ao contrário, Ele, sempre por motivo da φιλανθρωπία, agiu assim porque o quis assim. Para resgatar a humanidade enferma, o Logos, movido pela φιλανθρωπία, conseqüente ao atributo da ἀγαθότης, próprio do Ser de Deus, estabeleceu para Si mesmo ter parte em todas as situações da existência humana, sem se tornar doente com o doente, mas recuperando ao doente a saúde! Gregório diz mais:

Porque era preciso ocorrer o retorno da morte (à vida) da nossa natureza toda inteira, por isso (o Logos divino), como se estivesse estendendo a mão ao que jazia, se curvando em direção ao nosso cadáver, se aproximou da morte a ponto de tocar o estado da morte e dar o princípio da ressurreição à natureza (humana) em seu próprio corpo, ressuscitando consigo o ser humano por inteiro com poder.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Τὸν γὰρ ἄπαξ μετασχεῖν ἐγνώκῳτα τῆς ἀνθρωπότητος διὰ πάντων ἔδει γενέσθαι τῶν ιδιωμάτων τῆς φύσεως: Ibid., 32 (GNO III/4, 77).

⁴⁵¹ Ἐπεὶ οὖν ὅλης ἔδει γενέσθαι τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν ἐκ τοῦ θανάτου πάλιν ἐπάνοδον, οἷον ἐλ χεῖρα τῷ κειμένῳ ὀρέγων διὰ τοῦτο πρὸς τὸ ἡμέτερον ἐπικύψας πτώμα, τοσοῦτον τῷ θανάτῳ προσήγγισεν ὅσον τῆς νεκρότητος ἄψασθαι καὶ ἀρχὴν δοῦναι τῇ φύσει τῆς ἀναστάσεως τῷ ἰδίῳ σώματι, ὅλον τῇ δυνάμει συναναστήσας τὸν ἄνθρωπον.: GREG. NYS., *or. cat.* 32 (GNO III/4, 78).

A título de comparação, exponho abaixo um trecho do capítulo XVI da *Oratio*, em que o autor já havia apresentado essa sua mesma ideia, com palavras semelhantes, ao falar da Ressurreição do Senhor. Ali dizia:

Com efeito, como no homem que nele mesmo reassumiu, a alma retornou ao corpo depois da separação da alma com o corpo, é em algum modo a partir deste princípio que a união do que tinha sido separado perpassa com poder a toda natureza humana igualmente.⁴⁵²

Note-se a semelhança das expressões utilizadas em ambos os trechos:

1) “o retorno da morte” (τὴν ἐκ τοῦ θανάτου πάλιν ἐπάνοδοι) X “a alma retornou ao corpo” (πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἐπανελθούσης);

2) “dar o princípio” (ἀρχὴν δοῦναι) X “a partir deste princípio” (ἀπὸ τινος ἀρχῆς);

3) “à natureza (τῇ φύσει)” e “o ser humano por inteiro” (ὅλον...τὸν ἄνθρωπον) X “a toda natureza humana” (εἰς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν);

4) “com poder” (τῇ δυνάμει) X “com poder” (τῇ δυνάμει).

Em outras palavras: por motivo desse “princípio” – isto é, o evento da Morte e Ressurreição do Logos Encarnado – desencadeia-se, a modo de uma ignição, um processo benéfico e irreversível de salvação a todos os seres cuja natureza é humana, ou seja, aquela mesma que foi curada pelo Redentor ao assumir o seu próprio corpo. Note-se o emprego do particípio aoristo *συναναστήσας*, em que se percebe claramente a prótese *συν-* aplicada ao verbo *ἀνίστημι*, justamente para indicar que, ao ressuscitar, o Logos encarnado realizou:

1º. um fato pontual no passado, mas cuja ação é indefinida quanto aos limites, e portanto sem parâmetros de duração;

2º. um ato compartilhado em favor da natureza humana *in totum*.⁴⁵³

Ele perpassa (*διαβαίνει*) diacronicamente, e a toda a humanidade, a partir do evento da Ressurreição.⁴⁵⁴ Mas, mais importante ainda para esse estudo: é que o

⁴⁵² Ἐν γὰρ τῷ ἀναληφθέντι παρ’ αὐτοῦ ἀνθρώπῳ πάλιν μετὰ τὴν διάλυσιν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἐπανελθούσης, οἷον ἀπὸ τινος ἀρχῆς εἰς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τῇ δυνάμει κατὰ τὸ ἴσον ἢ τοῦ διακριθέντος ἔνωσις διαβαίνει.: Ibid., 16 (GNO III/4, 49).

⁴⁵³ Diz Gregório que assim como a reação de um órgão do nosso corpo provoca uma sensação nele todo, assim para toda a natureza humana: “a Ressurreição de um só membro se estende ao todo” (ἢ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται): GREG. NYS., *or. cat.* 32 (GNO III/4, 78).

⁴⁵⁴ De fato, como afirma o Professor Claudio Moreschini, Gregório “retoma a concepção de seu mestre Orígenes, sustentando que a estreita união do elemento divino e daquele humano em Cristo ocorreu gradualmente, no senso de que a natureza humana de Cristo progrediu de uma condição dividida a uma unitária. (...) a união entre as duas naturezas em Cristo teria acontecido com a Ressurreição, não antes.”: MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci.*, p. 301. Justamente por motivo

Logos o realiza porque se curva a nosso favor, atingindo a baixeza de tocar a situação de morte. E o motivo é sempre aquele mesmo: a sua *φιλανθρωπία*.

Resta todavia ainda uma questão: mas, por que esse tipo de morte? Por que a cruz? Gregório então se aplica a fazer uma bela digressão a respeito da simbologia da cruz, à luz do conceito da *σύμπνοια* (“sintonia”, “acordo”, “harmonia”). Com seus quatro braços, atinge simbolicamente todos os recantos do Universo; mas igualmente o que está nos altos céus, ou nos abismos profundos subterrâneos e, enfim, todas as realidades da criação. Ela resume em si aquela largura, comprimento, altura e profundidade, dos quais nos fala o texto escriturístico de Ef 3, 18. Mas simultaneamente, unidos em um só ponto de convergência, expressa eloquentemente a missão redentora do Salvador. E conclui, dizendo:

(...) nós aprendemos (...) que aquele que sobre ela foi estendido no momento em que se realizava a economia segundo a morte, é aquele mesmo que religa e ajusta a si mesmo o Universo, reconduzindo por si mesmo à unidade as variadas naturezas dos seres em uma só sintonia (*σύμπνοιάν*) e harmonia.⁴⁵⁵

4.4.7

5ª. Parte: Batismo e Eucaristia (capítulos XXXIII-XXXIX)

Essa quinta parte aparece como consequência ou encadeamento lógico da ação salvífica do Logos encarnado, oferecida a toda criatura humana. Trata-se dos meios através dos quais, segundo o autor, cada criatura humana poderá ter acesso àquela salvação ao longo da história: o Batismo e o Corpo do Logos.⁴⁵⁶

De fato, ao considerar primeiramente o Batismo (*βάπτισμα*) – ao qual atribui igual e indiferentemente, além deste, os termos Iluminação (*φώτισμα*) e Regeneração (*παλιγγενεσία*) –,⁴⁵⁷ Gregório o trata como parte do ensinamento da

dessa assunção progressiva da natureza humana à divina, atingindo seu clímax com a Ressurreição, é que este evento se configura como o ponto de partida para a cura da humanidade.

⁴⁵⁵ (...) διδασκόμεθα (...) ὅτι ὁ ἐπὶ τούτου ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας διαταθεὶς, ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμόζων ἐστὶ, τὰς διαφόρους τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων.: GREG. NYS., *or. cat.* 32 (GNO III/4, 79-80).

⁴⁵⁶ “como foi dito pelo Logos: *Isto é o meu corpo*” (καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Λόγου ὅτι *Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*. : GREG. NYS., *or. cat.* 37 [GNO III/4, 97]). Note-se que fiz questão de conservar uma das expressões com que praticamente o autor se refere à Eucaristia nesses capítulos da *Oratio*. Chama-a também de “remédio” (ἁλεξητήριον: Ibid., [GNO III/4, 93]), “Pão santificado pelo Logos de Deus” [τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ ἁγιαζόμενον: Ibid., (GNO III/4, 96)].

⁴⁵⁷ Cf. Ibid., 32 (GNO III/4, 82).

fê ou “ensinamento místico”,⁴⁵⁸ enquanto “disposição salvífica divina que inclui o rito sagrado do lavacro”.⁴⁵⁹

Em síntese, se pode resumir o pensamento do autor em duas atitudes, por meio das quais ele compreende o acesso da pessoa humana à salvação portada pelo Logos através do rito batismal: a recriação, e a imitação de Cristo. Em que consiste a recriação ou regeneração batismal? Consiste em que “a oração a Deus, a invocação da graça celeste, a água e a fé são os meios pelos quais se realiza o mistério da regeneração”.⁴⁶⁰ Desse modo, um simples elemento como a água, por meio da potência divina que se faz presente – aquela mesma que transforma a semente humana no útero materno em um ser humano, pensante – se torna instrumento que gera a nova vida.⁴⁶¹ E a certeza dessa presença divina que transforma a água encontra seu fundamento na Encarnação: Aquele mesmo que se fez presente, entrando na história e assumindo a vida humana, prometeu que estaria sempre presente, quando Ele fosse invocado. E isso não pode ser mentira, já que, “aquele que se manifestou na carne é Deus”⁴⁶², e sendo Deus a Verdade, Ele não poderia mentir.

Mas, além disso, o Batismo foi um procedimento ou modo (τρόπον), concebido para assemelhar os atos do discípulo com os do Mestre.⁴⁶³ Ou seja, o Batismo faz com que os atos dos seguidores do Logos Encarnado se aprumem com os d’Ele. Em uma palavra, o Batismo propicia a “imitação” (μίμησις) de Cristo.⁴⁶⁴ Mas não basta o procedimento: é necessário ainda que os que o recebem se disponham voluntariamente a “traduzir em atos o exemplo que Ele deu”.⁴⁶⁵ A μίμησις portanto toca a duas partes, a fim de que produza seu efeito salvífico: da

⁴⁵⁸ μέρος...τῶν μυστικῶν διδαγμάτων: Ibid.

⁴⁵⁹ ἢ κατὰ τὸ λουτρόν...οἰκονομία: Ibid.

⁴⁶⁰ εὐχὴ πρὸς Θεόν, καὶ χάριτος οὐρανίας ἐπὶ κλησίς, καὶ ὕδωρ, καὶ πίστις ἐστὶ δι’ ὧν τὸ τῆς ἀναγεννήσεως πληροῦται μυστήριον: Ibid., 33 (GNO III/4, 82).

⁴⁶¹ Cf. Ibid., (GNO III/4, 82-83).

⁴⁶² Θεὸν εἶναι τὸν ἐν σαρκὶ φανερωθέντα: Ibid., 34 (GNO III/4, 84).

⁴⁶³ GREG. NYS., *or. cat.* 35 (GNO III/4, 86).

⁴⁶⁴ “Para Gregório, o Batismo é uma nova criação, que passa através da imitação (μίμησις) dos *acta et passa Christi*. E μίμησις é justamente o nome com o qual se designava naquela época o Batismo. (...) Toda a vida do cristão é para Gregório uma autêntica *imitatio Christi*, à qual se tem acesso através dos sacramentos, que restauram gradualmente a imagem originária do homem”: MASPERO, *G.Battesimo*, p. 115.

⁴⁶⁵ A frase inteira diz: “(...) todos os que são animados de um igual zelo pelo bem devem seguir, imitando cuidadosamente o guia que nos conduz à salvação, e traduzir em atos o exemplo que Ele deu.” (πάντας οἷς ἴση πρὸς τὸ ἀγαθόν ἐστιν ἡ σπουδὴ, ὁμοίως ἐπάναγκες διὰ μιμήσεως ἔπεσθαι τὸ παρ’ αὐτοῦ προδειχθὲν εἰς ἔργον ἄγοντας [GREG. NYS., *or. cat.* 35 (GNO III/4, 86-87)]).

parte do Logos, em garantir a presença de sua potência divina no rito batismal (fato que se realiza indubitavelmente, em virtude de sua promessa, e de ser Ele a Verdade). Da parte do discípulo, a constante e voluntária disposição⁴⁶⁶ de moldar o seu *modus vivendi* ao do Redentor, Aquele que liberta da “prisão sem saída da morte”,⁴⁶⁷ ainda que tal μίμησις, da parte do seguidor, nunca seja perfeita, mas esteja sempre *in fieri*.⁴⁶⁸

Todavia, não basta a recepção do Batismo. Para Gregório, a ele se vincula estreitamente o tomar como alimento o Corpo do Logos. O autor, depois de desenvolver um belo paralelo entre o alimento material do corpo humano, e o alimento dado pelo Senhor, resume desse modo a necessidade que os fieis dele recebam, ao dizer:

Como essa carne em que Deus habitou acolheu também este elemento para subsistência de Si mesmo, e como o Deus que se revelou, se misturou à natureza perecível para deificar junto com Ele a humanidade pela comunhão com a divindade, sendo a graça disso a todos os que acreditaram na economia da graça, (assim) Ele se implanta a Si mesmo por meio da carne que é a substância do vinho e do pão, misturando-se aos corpos dos fieis, a fim de que na união com o imortal também o homem seja partícipe da incorruptibilidade.⁴⁶⁹

Enfim, embora nessa 5ª. parte se encontre muito mais aquilo que se chamaria de Sacramentologia do autor na *Oratio*, não se pode todavia considerá-lo sem um particular liame com a sua Cristologia, já que é sempre em virtude da φιλανθρωπία do Logos que tais meios de união com o Ser de Deus foram disponibilizados na οἰκονομία divina em favor da salvação humana. Todavia, no final do capítulo XXXIX, o autor retoma a verdade acerca da divindade do Logos (e também do Espírito Santo): justamente seria vã a Esperança em uma mudança a um estado superior, se o Logos e o Espírito Santo tivessem a mesma condição dos seres

⁴⁶⁶ “A eficácia do que se realiza possui poder conforme a disposição do coração daquele que se aproxima da economia (do sacramento) (Κατὰ γὰρ τὴν διάθεσιν τῆς καρδίας τοῦ προσιόντος τῇ οἰκονομίᾳ καὶ τὸ γινόμενον τὴν δύναμιν ἔχει): Ibid., 39 (GNO III/4, 99-100).

⁴⁶⁷ τὴν ἀδιέξοδον τοῦ θανάτου φρουράν: Ibid., 35 (GNO III/4, 87). Igualmente, no capítulo XV, o Logos é denominado de “redentor” (τὸν λυτρωτὴν) e “libertador” (τὸν ἐλευθερωτὴν): Cf. Ibid., 15 (GNO III/4, 43).

⁴⁶⁸ Tem-se aqui uma sutil alusão ao famoso tema da ἐπέκτασις ou progresso espiritual do discípulo rumo à perfeição de seu Mestre. Trata-se de um importante tópico da espiritualidade do Nisseno.

⁴⁶⁹ Ἐπεὶ οὖν καὶ τοῦτο τὸ μέρος ἡ θεοδόχος ἐκείνη σὰρξ πρὸς τὴν σύστασιν ἑαυτῆς παρεδέξατο, ὃ δὲ φανερωθεὶς θεὸς διὰ τοῦτο κατέμεινεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικλήρῳ φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον, τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστίν, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακρινόμενος, ὥς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἐνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο.: GREG. NYS., *or. cat.* 37 (GNO III/4, 97-98).

humanos, isto é, se fossem apenas criaturas de Deus.⁴⁷⁰ Mais uma vez, ele não se deixa trair por alguma incoerência em sua sequência lógica de raciocínio.

4.4.8

6ª. parte: Moral e Escatologia (capítulo XL)

Essa parte se introduz novamente com uma espécie de fórmula de passagem, em que o autor revela seu desejo de expor algo mais acerca do ensinamento catequético.⁴⁷¹ Trata-se de um breve capítulo, no qual se acentua a coerência entre o ser cristão, e o agir cristão. De fato, o autor já havia introduzido o tema na parte anterior, no capítulo XXXV, e agora a ele retorna, porque considera “não suficiente”⁴⁷² o ensinamento da fé em que esse venha omitido. Embora não o diga explicitamente, Gregório deixa transparecer o complicado problema da cisão entre o ser e o agir. Além do aspecto concernente à incoerência moral, há igualmente aí uma questão teológica: se Deus é a Unidade por excelência – como ao longo de toda a obra o autor vem demonstrando –, e se a “Iniciação” (μύησις)⁴⁷³ deificou misticamente o fiel à imagem e semelhança do Ser divino, então o cristão, cuja vida seja como dantes, não melhor em virtudes, vive exatamente a contraditoriedade da verdade sobre Deus,⁴⁷⁴ e do efeito daquele banho místico.⁴⁷⁵ Ademais, tal fiel acaba por desdizer a obra da φιλανθρωπία do Logos, que assumiu a natureza humana justamente para libertá-la da submissão ao *páthos*.

Gregório nesse capítulo se utiliza de vários termos ou expressões para indicar essa transformação efetiva e moral ensejada pelo Batismo, os quais, em suma, se equivalem. São alguns dentre eles: μεταποιέω (“transformar-se”); μεταποίησις (“transformação”); ἀνακαινισμός (“renovação”); μεταβολή (“transformação”);

⁴⁷⁰ “na Esperança de mudança a algo melhor” (ἐν ἐλπίδι τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταστάσεως): Ibid., 39 (GNO III/4, 101).

⁴⁷¹ Reaparece aqui a partícula μέχρι, ou seja, “até aqui, até que”.

⁴⁷² (...) οὐ (...) αὐτάρκη: Ibid., 40 (GNO III/4, 102).

⁴⁷³ O autor usa explicitamente esse termo em Ibid., 40 (GNO III/4, 103).

⁴⁷⁴ Por isso, diz Gregório: “Aquele que se tornou filho de alguém está em estreita afinidade com seu pai. Se, portanto tu recebeste Deus e se tu te tomaste filho de Deus, mostra pela escolha da tua vontade o Deus que está em ti, mostra que Aquele que te gerou está em ti.” (Τὸ τέκνον γενόμενόν τινος ὁμογενὲς πάντως ἐστὶ τῷ γεννήσαντι. Εἰ οὖν ἔλαβες τὸν Θεὸν καὶ τέκνον ἐγένου Θεοῦ, δεῖξον διὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τὸν ἐν σοὶ ὄντα Θεόν, δεῖξον ἐν σεαυτῷ τὸν γεννήσαντα.): GREG. NYS., *or. cat.* 40 (GNO III/4, 104).

⁴⁷⁵ “(...) purificados por este banho místico (...)” (τῷ μυστικῷ τούτῳ λουτρῷ καθαροὶ): Ibid., 40 (GNO III/4, 103).

ἀναστοιχείωσις (“recriação”); ἀναγέννησις (“renascimento”); ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον μετάστασις (“a transformação para melhor”).⁴⁷⁶

Por fim, o autor, com base na Sagrada Escritura, fala dos temas escatológicos, relativos ao fim último dos seres humanos, enquanto consequentes à opção de vida que tenha eleito para si nesse mundo.

4.5

Conclusão do Terceiro Capítulo

Depois que foram vistos nos dois primeiros capítulos desta Tese os pressupostos ao tema da φιλανθρωπία do Logos na *Oratio Catechetica Magna* de S. Gregório de Nissa, passei a considerar, neste terceiro capítulo, a obra e o assunto em si. Desse modo, foi possível colher diretamente da fonte qual o pensamento do Capadócio a respeito. Percebi que, além de fazer jus à sua fama de teólogo especulativo, e da amplidão de cultura, o autor se mostrou igualmente um grande formador de instrutores à Iniciação Cristã – a μύησις, como ele mesmo denomina na obra – e zeloso Pastor de sua grei.

Antes de tudo, o estudo mais acurado da obra me fez corroborar a hipótese de que, além do aspecto prático-didático da formação de seus catequistas, exista uma intenção subliminar do autor em tornar mais compreensível e atrativa a transmissão do “mistério da piedade”.⁴⁷⁷ Para tanto, terá escolhido inteligentemente o termo φιλανθρωπία, mais afeito ao auditório proveniente do mundo cultural helênico, sem excluir os judeus que, a partir da diáspora, travam estreito contato e sofrem a influência do pensamento grego. Como se viu em sua biografia, Gregório e seus irmãos não eram uma exceção à regra. Antes, são igualmente frutos desse ambiente histórico, aproveitando o que se coaduna com a fé cristã, deixando de lado o refugio inaproveitável a essa.

Por isso, continuo a sustentar que, apesar de não se configurar como uma obra apologética, a *Oratio* possui sem dúvida muito de Apologética. Prova incontestável são as diversas objeções, sobre que o autor se debruça a dar esclarecimento. Antes: ainda no Prólogo, chamam à atenção as várias linhas de pensamento (heterodoxias)

⁴⁷⁶ Ibid., 40 (GNO III/4, 102-103).

⁴⁷⁷ Sobre os diferentes significados do termo μυστήριον em Gregório, leia-se o que se diz em: MASPERO, G. *Mistero* (μυστήριον), pp. 388-390. Na *Oratio*, o senso é claramente referente ao conteúdo revelado da fé, a ser transmitido e anunciado.

citadas explicitamente pelo Nissen, de cuja origem o autor não ignora provenham muitos de seus auditores, e que portanto não podem ser esquecidas pelos que pretendem formar os futuros cristãos.

No que tange à cronologia da obra, compartilhei da ideia de que ainda não é possível datá-la com segurança, mas que talvez pertença ao tempo do início das obras do autor. Gostaria apenas de acrescentar, ao lado dos argumentos já supracitados por eminentes estudiosos, algo que me chamou a atenção: um particular otimismo de Gregório no que tange à doutrina da Apocatástase no capítulo XXVI da obra (*Apocatástase como Salvação Universal*),⁴⁷⁸ em aparente oposição a um destino eterno de salvação ou punição, como consequência da opção livre e da responsabilidade de cada um. Seriam duas épocas distintas da obra? Haveria o “primeiro” e o “segundo” Gregório, por motivo de evolução do pensamento (como aliás ocorreu com S. Agostinho)?

Outro ponto importante são as duas dimensões da *φιλανθρωπία* do Logos: a da *θεολογία*, pois o Logos-criador cria o ser humano por amor; e a da *οἰκονομία*, em vistas à sua Redenção. Cheguei a elencar, a meu ver, quatro aspectos da *φιλανθρωπία* do Logos: ela é dinâmica, histórica, antropológica e afetiva. E o fato de ter por sujeito, na *οἰκονομία*, sempre o Logos divino, lhe faz superar suas noções pré-cristãs. Ela recapitula de tal forma a natureza humana doente, que até mesmo a morte física é vista como ocasião em que Deus manifesta a sua *φιλανθρωπία*.⁴⁷⁹ Por meio da decomposição da morte, assim como com um vaso de argila, o ser humano “é replasmado por meio da ressurreição”.⁴⁸⁰ Também é por causa dela que o ser humano é movido à conversão.⁴⁸¹

Portanto, não se trata apenas de reconhecer, com os gregos e judeus já em tempos passados, que Deus seja bom, e nem mesmo uma intenção de nos aprimorar à distância. A fé cristã afirma que, por motivo da *φιλανθρωπία* do Logos, Deus se fez um com o ser humano, tomando parte em todas as etapas de sua vida. Tocou a

⁴⁷⁸ Por duas vezes nesse capítulo, Gregório afirma isso: 1º, “em vista da salvação (...) também daquele mesmo que havia operado a nossa perda” (ἐπὶ σωτηρίᾳ...καὶ αὐτὸν τὸν τὴν ἀπώλειαν καθ’ ἡμῶν ἐνεργήσαντα): GREG. NYS., *or. cat.* 26 (GNO III/4, 66); 2º, “curando o próprio inventor do mal” (αὐτὸν τὸν τῆς κακίας εὐρετὴν ἰώμενος): Ibid., 26 (GNO III/4, 67).

⁴⁷⁹ “o que observa a dissolução do corpo (...) saiba discernir (...) a superabundância da benevolência divina” (ὁ πρὸς τὸν διάλυσιν βλέπων...ἐπισκεψάσθω...τὴν ὑπερβολὴν τῆς θείας εὐεργεσίας): GREG. NYS., *or. cat.* 8 (GNO III/4, 29).

⁴⁸⁰ διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀναπλασθείη: Ibid.

⁴⁸¹ Ibid., 8 (GNO III/4, 35-36). Esse texto foi citado acima.

situação de “cadáver” a que a humanidade tinha se reduzido, sem perder sua Onipotência. Antes: é justamente no abaixamento que mais se revela a sua potência divina! A φιλιανθρωπία do Logos se manifesta pela sua συγκατάβασις, se expressa na ἀσχολία pelos seres humanos. Esperou o χαῖρός devido, estendeu sua mão e se inclinou até à entrega da cruz, sobre a qual congregou toda a humanidade na unidade da salvação, desencadeada com o ἀρχή do evento da Ressurreição, enquanto princípio extensivo e irreversível a todos, em todos os tempos. Estabeleceu o τρόπον do acesso a tal benefício por meio do lavacro místico do Batismo, e do Corpo do Logos no pão e no vinho, mas também enquanto meios da μίμησις que regenera e conduz à beatitude, que é Ele mesmo, desde que, de sua parte, o ser humano delibere livremente um *modus vivendi* que, na medida da sua medida humana, transpareça em si mesmo. Aquele que, como magnificamente sintetiza Gregório, tem por nome φιλιανθρωπία!⁴⁸²

⁴⁸² “ἐς para quem a φιλιανθρωπία se fez nome.” (ὃ ὄνομα ἡ φιλιανθρωπία ἐγένετο.): GREG. NYS., *cant.* 4 (GNO VI, 4-5).

5

A doutrina cristológica da φιλανθρωπία do Logos em algumas outras obras de S. Gregório de Nissa. A relação com o conceito de οἰκονομία e com o mistério da Encarnação

No capítulo anterior, houve a oportunidade de se estudar o tema da φιλανθρωπία do Logos do modo como esse é considerado na *Oratio* e, portanto, em vista ao objetivo didático-catequético próprio da obra em prol dos seus destinatários. Ali, especificamente no capítulo XV da obra, a φιλανθρωπία é definida como a causa ou motivo da Encarnação, sempre dentro da grande οἰκονομία divina de resgatar a natureza humana tornada sem saúde por força do pecado. Algumas imagens usadas por Gregório chegavam mesmo a tornar como que visível a deplorável situação da natureza humana pós-lapsária, de modo que o homem era ali definido como doente, caído, sem vida, lançado às trevas, prisioneiro, escravo. Assim o desenhando, o autor acentuou ainda mais o princípio motivador que propiciou o compartilhamento da vida humana por parte do Logos-Deus. Foi profícuo – e acredito que original – ter lido a *Oratio* sob esse pano de fundo.

Mas o tema da φιλανθρωπία do Logos não se resume à *Oratio*. Ele reaparece em outras obras do Nisseno, seja naquelas de caráter apologético, seja nas de Exegese escriturística, seja particularmente nas pertencentes ao rico patrimônio da Espiritualidade do autor, de modo que a consideração dessas passagens permite uma apreensão mais abrangente do seu conceito. É bem verdade – e é preciso que se diga – que a φιλανθρωπία do Logos, bem como outros temas importantes da Cristologia do autor, não é apresentada a modo de um Tratado, isto é, de maneira ampla e sistemática, em sua vasta produção literária. Como em tantos outros casos, o tema aparece aqui e acolá, de modo que a pesquisa em outras obras do Nisseno se faz necessária para a sua melhor compreensão. E é esta a proposta desse quarto capítulo da Tese.

Na conclusão deste capítulo, e sempre a partir do tema da φιλανθρωπία do Logos no autor, será possível estabelecer melhor a relação entre esse tema, seja com

a οἰκονομία salvífica, seja com o evento da Encarnação, haja vista o estreito vínculo existente entre eles.

Passo então agora a considerar algumas das obras do Nisseno, em que o termo φιλανθρωπία, em seu sentido teológico – isto é, referente à beneficente ação divina em prol dos seres humanos – é considerado. Começo justamente com o *Contra Eunomium* (ou *Adversus Eunomium*), elencada como uma dentre as suas primeiras.

5.1

No *Contra Eunomium* I, II e III

O tema da φιλανθρωπία do Logos (e, como se verá mais adiante, da φιλανθρωπία do Ser mesmo de Deus), dentro da obra do Nisseno, aparece logo de início em meio à sua conhecida polêmica com o Arianismo Anomeu (ou simplesmente Anomeísmo) de Eunômio de Cízico. No princípio do capítulo 3 da tese, eu já havia aludido a essa heterodoxia, que exigiu dos Capadócijs, e particularmente do Nisseno, uma especial dedicação de seus esforços, no intuito de evidenciar seus erros. Mesmo porque, ao contrário de outros representantes da doutrina ariana (e até mesmo do próprio Ario, de quem o pensamento tomou o nome), o Anomeísmo de Eunômio se caracterizou por ser mais filosoficamente elaborado, mais racionalmente arquitetado, o que exigia da parte de seus opositores uma argumentação de cunho igualmente mais intelectual. Compreende-se daí o papel preponderante de Gregório nessa empresa.

Eunômio, originário da pequena cidade de Oltisérís,⁴⁸³ se transferiu posteriormente a Antioquia, onde estudou a doutrina de Aécio e conheceu o bispo ariano Segundo de Tolemeide. Foi ordenado diácono em 357 pelo bispo Eudóxio de Antioquia e, mais tarde, em 360, durante o sínodo de Constantinopla, foi elevado à cátedra episcopal de Cízico.⁴⁸⁴ Embora se saiba que tenha produzido uma vasta obra literária, chegaram até nós apenas alguns de seus escritos.⁴⁸⁵ Dentre eles, Eunômio publicou, em 361, a sua obra considerada como a mais importante: a

⁴⁸³ Esta é a notícia que Gregório nos dá, quando chama Eunômio de “homem de Oltisérís” em: GREG. NYS., *c. eun.* I, 34 (GNO I, 33). Raymond Winling diz em nota: “(...) localidade que se situa ‘nos confins da Capadócia e da Galácia’”: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 1-146., p. 138, à nota 1.

⁴⁸⁴ Manuel Mira, embora concorde com essa data, recorda porém que os historiadores Sócrates e Sozômeno indicam a data de sua ordenação episcopal como sendo o ano 366: Cf. M. MIRA. *Eunomio.*, p. 275.

⁴⁸⁵ Raymond Winling os cita em: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 1-146., pp. 30-31.

“Apologia” (Ἀπολογία). Uma vez tendo sido refutada por Basílio Magno nos seus três livros *Contra Eunomium* (Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου),⁴⁸⁶ compostos entre 363 e 365, o anomeu publicou então mais uma obra, a “Apologia da Apologia” (Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας), a qual, embora posteriormente desaparecida, teve a sorte de ser largamente conservada, graças ao *Contra Eunomium* (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοὶ λόγοι) de Gregório de Nissa.⁴⁸⁷ Mais tarde, em 383, Eunômio escreveu ainda a sua Profissão de Fé para se defender diante do Imperador Teodósio, o denominado Ἐκθεσις πίστεως.⁴⁸⁸

O pensamento de Eunômio pode ser sintetizado particularmente pelo conceito de “não-gerado” (ἀγεννησία).⁴⁸⁹ De fato, o anomeu identificava a não-geração em Deus Pai com a Sua Essência. Ao contrário do que ensinava Gregório – para quem *aghnēnētos* (ἀγέννητος), como aliás os demais nomes divinos, é uma qualidade ou um título ou uma concepção (isto é, uma ἐπίνοια) produzida pela abstração da mente humana, por meio do processo de analogia a partir daquilo que o ser humano conhece, para de forma real e verdadeira, porém muito limitada, se falar quem é Deus – Eunômio entendia ser *aghnēnētos* a Essência mesma de Deus. De fato, na “Apologia”, assim ele se exprime:

Quando portanto chamamos Deus de não-gerado, não consideramos que Ele deva ser cultuado com um nome somente segundo uma concepção humana, mas, na

⁴⁸⁶ Homônimos da futura obra de seu irmão Gregório.

⁴⁸⁷ Heinrich Dörrie explica que Eunômio buscou não somente fazer ressurgir o seu pensamento teológico depois da confutação de Basílio, mas também “o candente desejo inseparável de ser reabilitado como bispo, e reintroduzido em sua função”. O fato é que acabou por retardar tanto a publicação de sua defesa, que Basílio não pôde mais respondê-lo (em virtude da morte desse último): DÖRRIE, H. Gregor III (Gregor von Nyssa), col. 874. De fato, Quasten nos reporta a notícia, transmitida pelo historiador Sócrates, de que o povo de Cízico, não suportando mais a arrogância e as palavras vãs de seu bispo, o expulsou da cidade: Cf. QUASTEN, J. *Patrologia*., 1980, p. 310.

⁴⁸⁸ a data é controversa: segundo Hubertus Drobner, essa teria sido pronunciada no I Concílio de Constantinopla, em 381; para Claudio Moreschini, ela se difundiu depois desse Concílio; para Quasten, como disse acima, ela foi escrita em 383, em prol da defesa de Eunômio perante Teodósio; já Pierre Maraval afirma que Eunômio apresentou sua Profissão de Fé em 383, perante o Imperador em Constantinopla: Cf. ALDÁZ, J. I. R. *Refutatio confessionis Eunomii*., p. 483.

⁴⁸⁹ Mesmo que V. H. Drecoll afirme não ser seguro que Eunômio tenha usado tal conceito, mas sim expressões afins, tais como “o não-gerado” (τὸ ἀγέννητον) e “substância não-gerada” (ἀγέννητος οὐσία). Todavia, tal conceito aparece em Aécio, e na controvérsia com Basílio Magno. Em Gregório, vem referido apenas no *Contra Eunomium* e na *Refutatio Confessionis Eunomii*.: Cf. DRECOLL, V. H. Agennēsia (ἀγεννησία), p. 46. De fato, segundo o que relata Gregório no *Contra Eunomium* I, Eunômio teria citado o termo ἀγεννησία em sua “Apologia da Apologia”, ao debater contra Basílio.: Cf. GREG. NYS., c. *eun.* I, 475 (GNO I, 164).

verdade, o mais necessário de tudo é que se tribute o devido a Deus, isto é, a confissão do ser que Ele é.⁴⁹⁰

Ao afirmar, portanto que a Essência Divina consiste em ser o “não-gerado”, Eunômio conclui por suposto que Aquele que é o “gerado”, o Filho, é *anómoios* (ἀνόμοιος) ou dessemelhante ao Pai quanto à Essência. Em suma, Eunômio nega a igualdade de natureza entre o Pai e o Filho no mistério ontológico da Trindade. É por isso que Gregório, na linha de seu irmão Basílio Magno, e com o particular intuito de tomar-lhe a defesa *post mortem*, se dedica à tarefa de confutar as teses eunomianas, escrevendo justamente o *Contra Eunomium* entre os anos 380 e 383, subdividido em três obras ou volumes, sem contar a *Refutatio Confessionis Eunomii*.⁴⁹¹ Como afirma o Professor Simonetti, “em relação à confutação do irmão, aquela de Gregório é de dimensões muito mais amplas.”⁴⁹²

Ora, em que entra o tema da φιλιανθρωπία do Logos com a concepção anomeia, sumamente nominalista, a respeito do Ser de Deus? Uma primeira resposta diz respeito à identidade mesma constitutiva do Plano da Salvação: ao distinguir essencialmente o Pai e o Filho, toda a obra salvífica fica comprometida, pois que assim, uma mera criatura teria sido a protagonista desse ato de amor. Acerca disso, Gregório refletiu e falou suficientemente na *Oratio*.⁴⁹³ Seria, portanto a negação mesma do elemento central da Soteriologia cristã.

⁴⁹⁰ Ἀγένητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην σεμνύνειν οἰόμεθα δεῖν, ἀποτινύναι δὲ κατ' ἀλήθειαν τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα τῷ Θεῷ τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστὶν ὁμολογίαν.: C. EUN., apol. 8 (PG 30, 841).

⁴⁹¹ Quasten explica que Gregório escreveu quatro tratados em oposição a Eunômio, ou seja, três primeiros contra a “Apologia da Apologia”, e um quarto, a *Refutatio Confessionis Eunomii*, justamente para confutar a Profissão de Fé do bispo de Cízico, mas que não possui nenhuma relação com os demais. O terceiro tratado fora dividido em época muito antiga em dez livros. Todavia, esclarece Quasten: “Desgraçadamente, desde o século VI, a ordem destes livros foi embarçada. Parece que o segundo tratado, isto é, o segundo livro da série dos doze, não tenha gozado, por causa de seu caráter mais especulativo, do mesmo interesse dos outros nos mosteiros, e foi consequentemente substituído pela confutação da “Confissão de fé” de Eunômio, do mesmo Gregório. O segundo livro caiu no esquecimento (...). Quando, no século IX, o renascimento da erudição levou à sua redescoberta, foi simplesmente adicionado ao fim da coleção, como segunda parte do décimo segundo livro (12 B) ou, em outros manuscritos, como livro 13. Esta permaneceu a ordem de todas as edições de impressão do *Contra Eunomium* (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρήτικοὶ λόγοι) até à restauração da sucessão primitiva: 1, 12b, 3-12a, operada por Jaeger”: QUASTEN, J. *Patrologia*., pp. 260-261. Desse modo, a correspondência, incluídas as edições de *Gregorii Nysseni Opera* e da *Patrologia Graeca* é a seguinte: *Liber 1*= *Contra Eunomium I*= GNO I, 22-225= PG 45, 245-464; *Liber 12b*= *Contra Eunomium II*= GNO I, 226-409= PG 45, 909-1121; *Liber 3-12A*= *Contra Eunomium III*= GNO II, 3-311= PG 45, 572-908; *Liber 2*= *Refutatio Confessionis Eunomii*= GNO II, 312-410= PG 45, 463-572.

⁴⁹² SIMONETTI, M. *La Crisi Ariana nel IV Secolo.*, p. 466.

⁴⁹³ Gregório não se detém a respeito da possibilidade do próprio ser humano ser autor da sua salvação. Trata-se de um dado por suposto, sustentado sobre o “mistério da verdade”. Como ensina no capítulo VIII da *Oratio*, a situação caótica a que tinha chegado a natureza humana depois do

Mas, há um motivo provavelmente mais consentâneo com a noção mesma da *φιλιανθρωπία* do Logos, e que diz respeito também aos temas da Antropologia e da Filosofia da Linguagem no Nisseno: é que, para salvar os seres humanos, movido de amor, Deus quis se relacionar com o homem de modo humano! A respeito disso, existe um significativo trecho no segundo livro do *Contra Eunomium*, no qual o autor afirma:

(Eunômio) diz: mas porque Deus não despreza o colóquio com seus servos, é lógico julgar que Ele, desde o princípio, tenha introduzido os apelativos convenientes à criatura. O que pois diremos disto? Definimos que a *φιλιανθρωπία* é a causa de Deus estabelecer um colóquio com o ser humano. E porque não se admite que a pequenez das próprias medidas da natureza humana se sustente, e que atinja a supereminente natureza do Altíssimo, Ele mesmo, fazendo descer a potência *φιλιάνθρωπον* por graça desta ao gênero humano, à nossa fraqueza, distribui assim sua graça e utilidade a nós, o quanto que nos era possível receber. (...) como uma mãe misericordiosa que cobalucia em meio aos incompreensíveis vagidos dos bebês, assim Ele dá à natureza humana aquilo que é possível ela apreender; e por isso, nas várias manifestações de Deus aos homens, tanto se transfigura segundo o homem, quanto fala humanamente, e reveste-se de ira, de misericórdia, e de tais modos de afetos, para que, por todas as coisas que são congruentes com a nossa natureza, nossa vida infantil seja conduzida como pela mão, alcançando a natureza divina por meio das palavras da Providência.⁴⁹⁴

Nesse belíssimo texto, Gregório toca na questão daquilo que hoje são denominados os antropomorfismos da Sagrada Escritura, mas não exatamente como a Crítica Textual os entende na atualidade. Ele compreendeu naquela ocasião que nomes, qualidades e comportamentos divinos encontrados nas Escrituras são, de fato, atributos da inteligência humana que, a modo seu e segundo a sua curta capacidade, consegue dizer algo sobre o Ser Divino, ainda que em proporção muito

pecado era tal, que afirma: “somente ao que havia dado a vida na origem era possível e conveniente invocá-la de novo, ainda que já apagada, é o que ouvimos do mistério da verdade, nós que aprendemos que, no princípio, Deus criou o ser humano e o salvou, depois de decaído.” (Τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδωκότι μόνῳ δυνατὸν ἦν καὶ πρέπον ἅμα καὶ ἀπολομένην ἀνακαλέσασθαι, ὃ παρὰ τοῦ μυστηρίου τῆς ἀληθείας ἀκούομεν, Θεὸν πεποιηκέναι κατ’ ἀρχᾶς τὸν ἄνθρωπον καὶ σεσωκέναι διαπεπτωκότα μαινθάνοντες.): GREG. NYS., *or. cat.* 8 (GNO III/4, 36).

⁴⁹⁴ Ἀλλ’ ἐπειδὴ, φησὶν, οὐκ ἀναιίνεται ὁ θεὸς τὴν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ θεράποντας ὁμιλίαν, ἀκόλουθόν ἐστίν οἴεσθαι αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς τὰς προσφεύεις τῷ πράγματι τεθεῖσθαι προσηγορίας, τί οὖν καὶ πρὸς τοῦτο ἡμεῖς; τοῦ μὲν καταδέχθαι τὸν θεὸν τὴν πρὸς ἄνθρωπον ὁμιλίαν αἰτίαν εἶναι τὴν φιλιανθρωπίαν διοριζόμεθα. ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐνδέχεται τὸ τῇ φύσει βραχὺ τῶν ἰδίων μέτρων, ὑπεραρθῆναι καὶ τῆς ὑπερεχούσης φύσεως τοῦ ὕψους ἐφάψασθαι, τοῦτου χάριν αὐτὸς πρὸς τὸ ἡμέτερον ἀσθενὲς κατὰ γων τὴν φιλιάνθρωπον δύναμιν, ὡς ἡμῖν δυνατὸν ἦν δέξασθαι, οὕτω τὴν παρ’ ἑαυτοῦ χάριν καὶ ὠφέλειαν νέμει. (...) οἷόν τις μήτηρ εὖσπλαγχνος τοῖς ἀσήμοις τῶν νηπίων κινυζήμασι συνδιαψελιζομένη τοῦτο νέμει τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ὃ λαβεῖν δυνατῶς ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ποικίλαις πρὸς τοὺς ἀνθρώπους θεοφανείαις καὶ ὀργὴν καὶ ἔλεον καὶ τὰ τοιαῦτα ὑποδύεται πάθη, ὡς ἂν διὰ πάντων τῶν καταλλήλων ἡμῖν χειραγωγοῖτο ἡ νηπιώδης ἡμῶν ζωὴ, διὰ τῶν τῆς προνοίας λόγων τῆς θείας φύσεως ἐφαπτομένη: GREG. NYS., *c. eun.* II, 417-420 (GNO I, 348-349).

aquém ao que realmente Ele é. A inteligência humana, porém, é um dom dado por Deus aos seres humanos, e é Ele quem permite e dá condições aos mesmos seres humanos de falar d'Ele por meio de uma linguagem igualmente humana. Assim, os apelativos (τὰς προσηγοράς) ou comportamentos atribuídos pela Escritura ao Logos não devem fazer inferir disso, como pensou Eunômio, uma sua pretensa condição de criatura, mas sim a iniciativa divina de proporcionar colóquio com o ser humano, a quem seria impossível, por si só, efetivar isso.

Mas particularmente no trecho acima, Gregório compreende a relação estabelecida entre Deus e os seres humanos como consequência de Sua *φιλιανθρωπία*. Em outras palavras, ele a compreende “a modo patristico”, como se poderia dizer, isto é, em acordo com uma antiga concepção, bastante comum entre os Padres, de que a linguagem e os comportamentos de Deus em forma humana nas Escrituras são na verdade expressões da mediação do Logos que revela o Ser divino às suas criaturas humanas. Porém, a meu ver, Gregório dá um passo adiante: ele não diz simplesmente – como no passado – que o Logos era o que se manifestava nas Teofanias desde o Antigo Testamento, mas que o Logos, sendo o Criador da faculdade intelectual humana, permite que o Ser de Deus seja delineado com características sumamente humanas. Ou seja, essa silhueta em forma humana de Deus é obra humana, oriunda da mente do hagiógrafo, e não diretamente do Logos; mas indiretamente é obra do Logos, já que é fruto da atuação do intelecto humano, o qual é, por sua vez, obra do Logos. E nisto se contempla um eloquente gesto de sua *φιλιανθρωπία*: porque ama e quer salvar os seres humanos, vem ao seu encontro adaptando-se até mesmo à sua linguagem.

Ora, é nesse sentido que eu dizia acima que se encontra aqui um belo aspecto antropológico da *φιλιανθρωπία* do Logos no autor. Pois a mim parece ter Gregório conseguido explicar aquela noção do carisma da Inspiração que somente muito mais tarde se tentará elucidar, isto é, a da perfeita sintonia entre Autor e hagiógrafo nas Escrituras: nem Aquele tolhe o pleno uso da faculdade intelectual deste; e nem este diminui o supremo protagonismo e centralidade d'Aquele. E tudo isso é possível, repito, graças ao amor de Deus pela criatura humana, graças à *φιλιανθρωπία* do Logos!

E é de se fazer notar ainda a afetuosa imagem da mãe que, para se comunicar com seu recém-nascido, age quenoticamente, imitando-lhe a linguagem do

balbucio. De fato, já havia feito notar acima esse aspecto de caráter afetivo da doutrina da φιλιανθρωπία do Logos no autor, em que o símbolo ou a metáfora se prestam para elucidar o mistério cristológico.

Ainda sobre a Filosofia da Linguagem e a φιλιανθρωπία do Logos, a mesma obra, um pouco antes, encontra na pessoa do Apóstolo Paulo argumento para demonstrar a conveniência e a propriedade de se adaptar a Revelação ao modo humano de falar. Aliás, Paulo é, por sua vez, imitador do Senhor. Assim diz:

De fato, ninguém, por motivo de utilidade, suporia ser indigno da φιλιανθρωπία divina acomodar o discurso à capacidade dos ouvintes, já que também Paulo, o imitador do Senhor, sabe manejar harmoniosamente o discurso às condições dos ouvintes, feito leite para os pequenos, e alimento sólido para os perfeitos.⁴⁹⁵

Embora o texto se refira à φιλιανθρωπία divina em geral, todavia, ao evocar o Apóstolo Paulo, denominando-o de êmulo do Senhor (ὁ μιμητὴς τοῦ κυρίου, em que se nota a clara alusão ao Logos Encarnado), compara a sua vida e o seu modo adaptado de anunciar a Palavra de Deus aos seus ouvintes, com o do Senhor Jesus. Mas, o mais interessante é que o motivo, ou mais exatamente, o escopo desse modo de proceder é sempre o amor pelas criaturas humanas, em vista obviamente da sua salvação: a mensagem salvífica, uma vez decodificada e tornada acessível à compreensão humana, como uma mãe que conversa com o seu bebê, se torna instrumento eficaz para Deus se comunicar ao ser humano, permitindo que este, em contrapartida, possa atingir o mesmo Deus. Trata-se portanto de uma *enérgeia* (ἐνέργεια) ou ação da iniciativa divina, realizada visivelmente por meio do Logos, e causada pelo amor aos seres humanos.

Novamente, ainda dentro da polêmica com o Arianismo de Eunômio, Gregório falará, no *Contra Eunomium* III, da perfeita união das duas naturezas em Cristo sem confusão dos atributos (ἐπίνοιαι), seja os referentes à divindade, seja os referentes à humanidade. Nesse caso, chama a atenção o fato de que o autor fale que a união das duas naturezas se dá “em conformidade com a φιλιανθρωπία”, “segundo a φιλιανθρωπία”, “por φιλιανθρωπία” (κατὰ φιλιανθρωπίαν), sendo a expressão empregada como sinônimo de tantas outras, usadas mais amiúde pelo autor, tais como *míxis* (μίξις), *krásis* (κράσις), *hénosis* (ένωσις), *enanthópēsis*

⁴⁹⁵ τὸ μὲν γὰρ συνδιατίθεσθαι τῇ τῶν ἀκουόντων δυνάμει τὸν λόγον πρὸς τὸν τῆς ὠφελείας σκόπον, οὐδὲν ἂν τις ἀνάξιον τῆς θείας εἶναι φιλιανθρωπίας ὑποτυπῇσιν, ἐπεὶ καὶ Παῦλος ὁ μιμητὴς τοῦ κυρίου πρὸς τὰς τῶν ἀκουόντων ἕξεις οἶδεν ἁρμοδίως τὸν λόγον μεταχειρίζεσθαι, γάλα τοῖς νηπίοις γινόμενος καὶ στερεὰ τοῖς τελείοις τροφή: GREG. NYS., *c. eun.* II, 259 (GNO I, 302).

(ἐνανθρώπησις), etc. Acentua-se aqui portanto, interessante, não um dos termos que expressam o fato em si da união, mas aquele que indica a causa que o propiciou. Diz assim o autor:

(...) e, a fim de que ninguém atribua à natureza imperecível o sofrimento na cruz, se emende tal erro por meio de outras realidades mais claras, denominando tanto homem quanto Deus o próprio mediador de Deus e dos homens, para que as duas realidades sejam ditas a respeito de um só, entendendo-se o que convém a cada uma dessas realidades: a impassibilidade, a respeito da divindade; a economia segundo a passibilidade, a respeito da humanidade. Portanto, uma vez distinguido o atributo, a união é discernida segundo a φιλιανθρωπία (...).⁴⁹⁶

No fundo, Gregório deseja contradizer Eunômio, para quem o ato da Encarnação do Logos “segundo a φιλιανθρωπία” seria um sinal de fraqueza e, portanto, um indicativo da inferioridade substancial do Filho em relação ao Pai. Por isso mesmo, Eunômio não atribuíra a φιλιανθρωπία ao Pai.⁴⁹⁷ Com um simples silogismo, Gregório contesta o pensamento do anomeu, dizendo:

Se de fato a comunhão da carne é um mal, (então ela) testemunha a maldade no Unigênito de Deus; se porém a φιλιανθρωπία é algo bom, então demonstra ser o Pai impotente para o que é bom, dizendo não ser possível que Ele realize o mesmo favor por meio da carne. Verdadeiramente, quem não sabe, dentre todos, que a força criadora procede igualmente do Pai e do Filho na ação? Como diz (a Escritura), *assim como o Pai ressuscita os mortos e dá vida, assim também o Filho quer lhes dar vida*, dizendo evidentemente que somos nós os mortos, os decaídos da verdadeira vida. Assim pois, como o Pai dá vida, assim também não diversamente o Filho realiza o mesmo favor (...).⁴⁹⁸

Gregório raciocina em torno do conceito de bondade (ἀγαθός): se a φιλιανθρωπία é um mal, então se atribuirá ao Filho Unigênito de Deus uma ação (ἐνέργεια) má, por ter se feito homem por amor aos seres humanos (o que é cair no absurdo). Se é um bem, e não pode ser atribuída ao Pai, por ser um ato de fraqueza, então haveria algo bom para o qual o Pai seria impotente (outro absurdo). Mas se

⁴⁹⁶ καὶ ὡς ἂν μὴ τις τῇ ἀκηράτῳ φύσει τὸ κατὰ τὸν σταυρὸν πάθος προστρίβητο, δι' ἐτέρων τρανότερον τὴν τοιαύτην ἐπανορθοῦται πλάνην, μεσίτην αὐτὸν θεοῦ καὶ ἀνθρώπων καὶ ἄνθρωπον καὶ θεὸν ὀνομάζων, ἵνα ἐκ τοῦ τὰ δύο περὶ τὸ ἐν λέγεσθαι τὸ πρόσφορον νοοῖτο περὶ ἑκάτερον, περὶ μὲν τὸ θεῖον ἢ ἀπάθεια, περὶ δὲ τὸ ἀνθρώπινον ἢ κατὰ τὸ πάθος οἰκονομία. τῆς οὖν ἐπινοίας διαιρούσης τὸ κατὰ φιλιανθρωπίαν μὲν ἡνωμένον, τῷ δὲ λόγῳ διακρινόμενον (...): GREG. NYS., c. eun. III, 14-15 (GNO II, 138-139).

⁴⁹⁷ Cf. MASPERO, G. *Eunomio.*, p. 458.

⁴⁹⁸ εἰ μὲν γὰρ κακὸν ἢ τῆς σαρκὸς κοινωνία, τῷ μονογενεῖ θεῷ προσμαρτυρεῖ τὴν κακίαν· εἰ δὲ ἀγαθὸν ἢ φιλιανθρωπία, ἀδύνατον εἰς τὸ ἀγαθὸν ἀποδείκνυσιν τὸν πατέρα, λέγων μὴ ἂν αὐτὸν δυσνηθῆναι τὴν τοιαύτην χάριν διὰ σαρκὸς ἐνεργῆσαι. καίτοι τίς οὐκ οἶδε τῶν πάντων, ὅτι ἡ ζωοποιὸς δύναμις ὁμοίως ἐκ πατρός τε καὶ υἱοῦ πρόεισιν εἰς ἐνέργειαν; Ὡς περ γὰρ, φησὶν, ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ, ἡμᾶς δηλαδὴ νεκροὺς λέγων τοὺς τῆς ἀληθινῆς ἀποπεσόντας ζωῆς. εἰ οὖν ὥς περ ὁ πατὴρ ζωοποιεῖ, οὕτω καὶ οὐκ ἄλλως ὁ υἱὸς τὴν αὐτὴν ἐνεργεῖ χάριν (...): GREG. NYS., c. eun. III, 33-34 (GNO II, 302).

vê que é um bem, porque tanto o Pai quanto o Filho realizam ações através da carne (διὰ σαρκός): o Pai, criando; o Filho, encarnando-se, recriando, salvando. Note-se o emprego, no texto acima, do mesmo verbo “dar vida” (ζωοποιεῖν) aplicado seja para o Pai, seja para o Filho. O mesmo verbo, em seu pretérito presente, é igualmente utilizado no capítulo XV da *Oratio*, referido ao Logos, em seu ato salvífico de φιλανθρωπία.⁴⁹⁹

Tendo visto isso, passo agora a outras obras do Nisseno.

5.2

Na Refutatio Confessionis Eunomii

Dizia acima que, no ano de 383, Eunômio apresentou perante o Imperador Teodósio uma Exposição de Fé (ou Ἐκθεσις πίστεως), a fim de lhe explicar que coisa professava, especialmente quanto ao tema candente a respeito da identidade do Logos divino.⁵⁰⁰ Uma tal exposição perante a autoridade civil, embora possa parecer algo esdrúxulo nos dias atuais, é uma prática em nada desconhecida naquela ocasião, haja vista que, com a oficialização da fé católica como religião de Estado, as conclusões do ainda recém celebrado Concílio de Niceia, homologadas pelo Imperador, haviam se tornado igualmente leis de Estado. Assim sendo, a heterodoxia em relação a Niceia era tomada automaticamente como um crime de lesa-majestade.⁵⁰¹

Portanto, provavelmente ainda na segunda metade de 383 o mais tardar,⁵⁰² Gregório teria redigido a sua contestação à Profissão de Fé anomeia eunomiana, na *Refutatio Confessionis Eunomii*. Esta, se trata de um texto de caráter menos especulativo que o *Contra Eunomium*, mas enfrenta novamente as linhas mestras

⁴⁹⁹ “(...) aquele que havia perdido a vida tinha necessidade do que dá vida” (ἐδεῖτο τοῦ ζωοποιούντος ὁ ἀφαιμαρτῶν τῆς ζωῆς): GREG. NYS., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 43).

⁵⁰⁰ Afirma Charles Pietri que “Teodósio estava empenhado a eliminar as últimas resistências. Em Junho de 383, convocou a Constantinopla os chefes dos diversos partidos eclesiais e requisitou uma confissão de fé que explicitasse a sua teologia trinitária. Eunômio apresentou uma longa exposição (*Professio fidei*) que refutava toda concessão.”: BERARDINO, A. (cur. ed. ital.). *La Nascita di una Cristianità (250-430)*, p. 378. As resistências, a que Pietri se refere, se referem a Niceia, e mais especificamente à definição do ὁμοούσιος ou consubstancialidade do Filho e do Pai na Trindade.

⁵⁰¹ Não se trata igualmente de uma prática nova. Muito pelo contrário, um dos motivos pelos quais os cristãos foram levados à pena capital durante o paganismo foi exatamente o crime de *impietas*, isto é, a recusa ao culto de latria dirigido aos deuses do Pántheon romano, principalmente nas ocasiões de *supplicatio generalis*, imposta com força de lei pelos decretos imperiais. Tal recusa implicava, portanto em um ato de explícita desobediência a uma ordem imperial.

⁵⁰² Assim conclui, por exemplo, Pierre Maraval: Cf. ALDAZ, J. I. R. *Refutatio confessionis Eunomii*, p. 483.

do pensamento de Eunômio na sustentação de sua tese, que defendia a inferioridade do Filho em relação ao Pai na Trindade. Para Eunômio, em suma – bem como em geral para o pensamento subordinacionista do Anomeísmo – a geração do Filho da parte do Pai indicava um ato de criação, de cisão (e portanto distinção de naturezas), de diminuição do gerado em relação à sua origem, e distinção ou intervalo entre ambos. Alegavam-se versículos escriturísticos do Antigo e do Novo Testamentos, sem serem esquecidos aqueles em que, nos Evangelhos, Jesus diz que o Pai é maior do que Ele. Por isso, a *Refutatio* possui a peculiaridade de contestar o anomeu, utilizando-se mais frequentemente de argumentos extraídos da Sagrada Escritura que da reflexão filosófica (ainda que essa obviamente não tenha sido absolutamente descartada). Gregório, fundamentado na fé constante da Igreja, contradirá com textos da Escritura, como o de Jo 10, 30, em que o Senhor afirma ser um só com o Pai. Como no passado Orígenes já havia ensinado, Gregório acrescenta que a geração da qual se fala na Trindade é de caráter essencialmente distinto ao das criaturas e que, por esse motivo, o Unigênito não se distingue do que O gera quanto à natureza, mas somente quanto à hipóstase, já que se trata de uma distinção quanto à relação: O que é o princípio da geração, e O que é o gerado.

Porém, o mais interessante para o tema desse estudo é destacar que, em meio à disputa teológica com o anomeu, Gregório buscará mostrar como a manifestação do Logos na οἰκονομία salvífica, por motivo de sua φιλιανθρωπία, não desdizia a divindade do Filho. Para isso, o autor reevoca o pensamento de Orígenes, que descobre no processo gnosiológico da mente humana uma imagem da geração eterna.⁵⁰³ Em certa ocasião da obra, Gregório diz:

(...) por meio de tal modo de geração, se declara entender-se disso e com isso não haver nenhuma interposição de intervalo entre o Pai e o Mediador dele, que está com o Pai. E por causa da enorme φιλιανθρωπία, a graça do Espírito Santo dispôs os atributos divinos concernentes ao Unigênito para revelá-los a nós de muitos modos, e pôs também a imagem deixada na geração das coisas visíveis aquela que provém da mente e da palavra.⁵⁰⁴

⁵⁰³ “Ao apresentar a relação de origem do Filho a partir do Pai, Orígenes fala, segundo a tradição, de geração, mas é muito atento a depurar esse conceito de qualquer implicação de caráter ‘animal’ (...). Para apresentar a geração divina em forma o menos possível corpórea ele prefere fazer recurso a analogias extraídas da atividade do intelecto e fala de Cristo gerado do Pai *sicut e mente voluntas*.”: SIMONETTI, M. *La Crisi Ariana nel IV Secolo*, p. 13.

⁵⁰⁴ ...διὰ τοῦ τοιούτου τῆς γεννήσεως τρόπου δελοῦται, τὸ ἐξ ἐκείνου τε εἶναι καὶ μετ’ ἐκείνου νοεῖσθαι, μηδενὸς διαστήματος μεταξὺ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ μεσιτεύοντος. ἐπειδὴ δὲ διὰ πλείονα φιλιανθρωπίαν ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος χάρις πολλαχόθεν ἡμῖν ἐγγενέσθαι τὰς θείας περὶ τοῦ μονογενοῦς ὑπολήψεις ὠκονομήσατο, προσέθηκε καὶ τὸ λειπόμενον τῶν ἐν γεννήσει

Assim, apesar da altíssima inefabilidade do ato da geração eterna do Logos para a compreensão da inteligência humana, Gregório afirma no texto acima tê-la Deus deixado plasmada a modo de imagem nas gerações existentes em realidades visíveis, mas particularmente na geração da palavra (λόγος) consequente à atividade intelectual da mente humana (νοῦς).⁵⁰⁵ Mas, pergunta-se: em virtude de que Deus assim agiu, senão por motivo da “enorme φιλιανθρωπία”?

Vê-se portanto aqui, de modo muito significativo, como Gregório concebe ser a φιλιανθρωπία a causa da Revelação dessa íntima realidade do Ser mesmo de Deus. Ou, em outras palavras: se o Mistério Ontológico da geração do Logos no seio da Trindade foi revelado por Deus aos seres humanos, o motivo não é outro senão o amor pela criatura humana, o qual, por sua vez, é intencionado à salvação desse. Há portanto aqui um ensinamento por demais importante, que estabelece um liame entre Ontologia da Trindade, Soteriologia e φιλιανθρωπία: o conhecimento da verdade a respeito do Ser de Deus tem a ver diretamente com a salvação humana, e ambas, com o amor divino pelos seres humanos.

Ainda um pouco mais adiante, nessa mesma obra, a polêmica com Eunômio chega mesmo a suscitar uma suave ironia do Nisseno em relação ao seu adversário, o que vem feito a motivo da φιλιανθρωπία, quando diz:

De fato, qual coisa veio à existência a não ser pela bondade do Criador? A que se atribui a constituição ordenada da natureza humana, à pobreza ou à bondade do que a fez? (...) Nada existe que não tenha tido origem senão pela bondade do Criador.

θεωρουμένων εἶδος, τὸ ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου.: GREG. NYS., *ref. c. eun.* 96 (GNO II, 351-352).

⁵⁰⁵ Mais tarde, a mesma imagem da formação do verbo mental a partir da atividade intelectual da mente humana será utilizada por S. Agostinho, em sua tentativa de compreensão do Mistério da Trindade. Lê-se no conhecido texto do *De Trinitate* IX, 11, 16: “Do que foi dito, isto se colhe, porque quando a inteligência mesma se conhece e reconhece – conhecimento mesmo que tanto é seu verbo, quanto é a ela em absoluto equivalente, igual e idêntico; e não é um conhecimento de essência inferior, como é o do corpo, e nem de essência superior, como é o de Deus – este conhecimento, possuindo semelhança com aquela realidade que o produz, isto é, de quem ele é o produto, possui semelhança perfeita e igual pela qual a própria inteligência, que age conhecendo, é conhecida. O mesmo conhecimento é imagem e verbo, porque a partir dele, se exprime que ele é co-igual à inteligência, quando está em atividade de conhecimento, e aquilo que foi gerado é igual ao que gera.” (Ex quo colligitur, quia cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem; quia neque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis; neque superioris, sicut Dei. Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, cuius notitia est; haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa, quae novit, est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignenti aequale quod genitum est.): AUG., *trin.* IX, 11, 16 (PL 42, 970).

Portanto, como o Logos vigia tudo, assim o próprio Eunômio é agraciado pela φιλιανθρωπία do Filho.⁵⁰⁶

É bem verdade que se nota no texto uma equivalência conceitual entre os termos ἀγαθότης e φιλιανθρωπία. E nisso, já se percebe a inteligência do autor, ao fazer equivaler, no texto, o termo ἀγαθότης, atribuído aí à ação criadora de Deus (e, portanto, à natureza divina), ao termo φιλιανθρωπία, atribuído aí à ação providente do Logos, cujo clímax foi atingido por Seu ato redentor (o que Lhe põe em condição igualmente de equivalência com a mesma natureza divina).⁵⁰⁷

Entretanto, penso não ser indiferente que, ao se referir a Eunômio, Gregório tenha intencionalmente utilizado, ao invés de ἀγαθότης, o termo φιλιανθρωπία: nesse caso, justamente porque esse último termo não diz respeito simplesmente ao atributo da bondade, comum e genérico à natureza divina, mas àquela bondade salvífica que se realizou com o evento da Encarnação da Segunda Pessoa da Trindade, que é Deus (verdade essa justamente negada pelo ariano), é que o Nisseno, a meu ver, quis inteligentemente fazer seu adversário devedor. Ou, em outras palavras, como a dizer que Eunômio, ingrato, combatesse aquela mesma verdade da qual ele mesmo era devedor.

Assim, como na *Oratio*, o uso do termo φιλιανθρωπία não é aqui, a meu ver, aleatório, porque subjaz ao seu emprego uma intenção não somente teológica – o liame entre aquele termo e o evento da Encarnação do Logos – mas também destinatária, já que tem a ver, ainda que por motivos diversos, com aquele ao qual Gregório pretende atingir.⁵⁰⁸

Igualmente na *Refutatio*, a mesma φιλιανθρωπία, apresentada no capítulo XV da *Oratio* como causa de soerguimento dos decaídos pelo pecado, reaparece aqui como motivo propiciador do seu refrigério: se a rebeldia lhes provocara infortúnios, a φιλιανθρωπία divina lhes proporcionou o refrigério. Diz o autor:

⁵⁰⁶ τὶ γὰρ οὐχὶ τῇ ἀγαθότητι τοῦ πεποιηκότος ἦλθεν εἰς γένεσιν; τί νιν λογίζεται ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κατασκευή, πονηρία ἢ ἀγαθότητι τοῦ ποιήσαντος; (...) οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ τῇ ἀγαθότητι τοῦ πεποιηκότος ἔσχε τὴν γένεσιν. ὅπερ οὖν ἐπὶ πάντων ὁ λόγος ὄρᾳ, τοῦτο ὁ Εὐνόμιος τῷ υἱῷ ὑπὸ φιλιανθρωπίας χαρίζεται.: GREG. NYS., *ref. c. eun.* 129-130 (GNO II, 367).

⁵⁰⁷ Trata-se de ver mais uma vez que, à base do raciocínio de Gregório, se encontra o conhecido axioma filosófico “agere sequitur esse”.

⁵⁰⁸ E o motivo está no fato de que, para Eunômio, a Encarnação do Logos, indicada por meio do termo φιλιανθρωπία, demonstrava justamente a debilidade e, por conseguinte, a inferioridade desse perante Deus Pai.

Mas a recuperação dos que sofrem possui o acordo da φιλανθρωπία de Deus, já que o que aprendemos das profecias também assim se compreende, como diz a Palavra: ‘puseste as aflições de costume sobre os nossos ombros; tendo os homens cavalcado sobre as nossas cabeças, passamos pelo fogo e pela água, mas Tu nos conduziste ao refrigério’.⁵⁰⁹

O texto faz explícita referência ao Salmo 65,11.12,⁵¹⁰ no qual o autor sagrado faz um belo ato de confiança na proteção de Deus sobre o Povo. É digno de referência o que se diz na nota “d” da Bíblia de Jerusalém, ao explicar o motivo pelo qual esse Salmo foi indicado por manuscritos gregos e pela Vulgata com o título de “Salmo da ressurreição”.⁵¹¹ É bem verdade que aqui, o texto de Gregório faz referência mais propriamente ao poder restaurador do Espírito Santo sobre os decaídos, e a φιλανθρωπία de que se fala diz respeito à natureza divina em sua Unidade. Mas não deixa de ser significativo que ela seja entendida como estando de acordo com o plano divino de recuperação do ser humano, do qual o Logos é o protagonista por excelência. E não se deve esquecer igualmente que a *Refutatio* é uma obra de confutação ao pensamento ariano, oposto à divindade do Logos.

Cabe enfim dizer, pelo que afirmei no parágrafo anterior, e apenas a guisa de conhecimento, que a *Refutatio*, ao contrário do *Contra Eunomium*, é uma obra que trata mais amplamente a respeito da natureza divina do Espírito Santo.

Passo à próxima obra.

5.3 No De Beneficentia

O *De Beneficentia*, igualmente conhecido como o primeiro sermão *De Pauperibus Amandis*, ou ainda como o primeiro sermão *De Pauperibus Amandis et Benignitate Complectendis*,⁵¹² se trata de uma homilia pronunciada pelo Nisseno,

⁵⁰⁹ ἡ δὲ τῶν ποινούντων ἀνάκτησις τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας τὴν ὁμολογίαν ἔχει, εἵπερ ὁ παρὰ τῆς προφητείας ἐμάθομεν καὶ οὗτος ἐνόησε, καθὼς ὁ λόγος φησὶν ὅτι Ἐθου θλίψεις ἐπὶ τῶν νώτων ἡμῶν, ἐπεβίβασας ἀνθρώπους ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ἡμῶν, διήλθομεν διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος, καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν.: GREG. NYS., *ref. c. eun.* 226 (GNO II, 407).

⁵¹⁰ A numeração do Salmo é evidentemente aquela da Septuaginta.

⁵¹¹ Na verdade, a nota “d” da Bíblia de Jerusalém se refere mais propriamente ao versículo 9 do Salmo, que diz: “é ele que nos mantém vivos (...)”. A nota afirma: “‘vivos’. lit.: ‘na vida’. De onde o título ‘Salmo da ressurreição’ que mss gregos e a Vulg. dão a este salmo”. De fato, a Septuaginta de Rahlfs’ diz: “daquele que pôs a minha alma em vida...” (τοῦ θεμένου τὴν ψυχὴν μου εἰς ζωὴν...).

⁵¹² QUASTEN, J. *Patrologia*., p. 283.

certamente por ocasião da Quaresma, ainda que estudiosos divirjam quanto à data de tal composição.⁵¹³

De fato, a explícita menção aos temas tradicionais desse período litúrgico – isto é, à oração, à esmola e ao jejum – deixam pouca opção a que se pense em um contexto diverso do quaresmal. Fazendo alusão ao texto de Mt 25, acerca do Juízo Final, o autor insistirá em uma prática penitencial que tenha em vista a generosidade para com as necessidades de tantos depauperados em seu tempo: nus, sem-teto, doentes, a quem, em certa altura do sermão, Gregório denomina como sendo os inumeráveis Lázarus que jazem às portas dos cristãos em seu tempo.⁵¹⁴ Assim, ao jejum corporal, o autor ensina ser necessário corresponder com um jejum espiritual, ou seja, a generosidade para com os carentes. Tal atitude deve ter por modelo a “bondade da beneficência”⁵¹⁵ de Deus, que é o primeiro exemplo disso, e de quem o cristão deve aprender o exercício de tal virtude. Acima de tudo, o cristão se recorde da fugacidade dessa vida presente, e que importa sobretudo conseguir alcançar a cidadania do céu, que a ele foi proporcionada pela *φιλιανθρωπία* do Senhor Jesus. Diz o texto final do sermão:

De fato, (o cristão) vê como em um espelho o Rei dos reis e o Juiz dos juízes. Também busca o mundo perfeito, tendo o cuidado dos mandamentos, para conseguir total e continuamente a vida de cidadão lá do alto, a qual oxalá todos nós alcancemos pela graça e *φιλιανθρωπία* do Senhor Nosso Jesus Cristo, a Quem a glória pelos séculos. Amém.⁵¹⁶

Vemos no texto tanto a ideia de que o acesso à cidadania celeste é propiciado pela *φιλιανθρωπία* do Logos, enquanto obra da sua graça, quanto o fato de que é sob o impulso dessa mesma *φιλιανθρωπία*, transformada em critério fundamental do juízo escatológico do Logos, conforme Mt 25, que o cristão deve pautar a sua vida, com a prática permanente da beneficência aos necessitados. Trata-se portanto de

⁵¹³ J. Daniélou a coloca como sendo provavelmente do ano 382, enquanto Cavalcanti a coloca para os últimos anos do império de Valente (que morreu em 378), durante os quais houve uma grave crise econômica, social e política. Cf. MOUTSOULAS, E. *De Beneficentia*., p. 200.

⁵¹⁴ Cf. GREG. NYS., *benef.* (GNO IX/1, 105). O texto desse sermão, editado por Adrianus van Heck em GNO, não possui numeração de parágrafos. A indicação numérica em arábico aqui citada corresponde à página do volume IX/1 de GNO.

⁵¹⁵ “que nós aprendamos a bondade da beneficência” (*μαθεῖν ἡμᾶς εὐποιίας χρηστότητα*): Ibid.. (GNO IX/1, 100).

⁵¹⁶ ἐνοπτρίζεται γὰρ τὸν βασιλέα τῶν βασιλέων καὶ τὸν κριτὴν τῶν κριτῶν καὶ ζητεῖ τὸν τέλειον κόσμον τῶν ἐντολῶν κομισάμενος ἀπελθεῖν ἄρτιος καὶ ἀνελλιπὴς τῆς ζωῆς τῆς ἐκεῖσε πολίτης, ἥ ν γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν χάριτι καὶ φιλιανθρωπία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.: Ibid. (GNO IX/1, 108).

uma reciprocidade: porque foi beneficiado com a possibilidade do acesso pleno à cidadania do Reino no fim dos tempos, justamente por motivo da *φιλιανθρωπία* do Logos, é necessário que, desde agora, no mundo presente, o cristão demonstre a acolhida à graça da *φιλιανθρωπία*, imitando em sua vida esse mesmo *modus operandi* de seu Senhor, enquanto norma e critério de seu agir.

5.4 Na Epistula 3

Trata-se de uma carta do Nisseno, muito rica no que concerne ao seu pensamento cristológico. Nela, Gregório retoma a sua explicação a respeito da perfeita união das naturezas por força da Encarnação do Logos, união essa que em nada diminuiu a infinita grandeza da divindade do Logos, ainda que tenha compartilhado perfeitamente todos os processos típicos da vida humana. De fato, afirma no texto:

Por isso, aquelas coisas que são específicas da nossa natureza, a Escritura narra a respeito d’Ele também sem nenhuma vergonha: o comer, o beber, o sono, a fadiga, a nutrição, o progresso, o crescimento da estatura corpórea, tudo por meio do que a nossa natureza se caracteriza, exceto a tendência ao pecado; o pecado é com efeito um insucesso da natureza, não uma (sua) especificidade, assim como a doença e a deformidade não cresceram junto conosco desde o início, mas acontecem contra a natureza.⁵¹⁷

Constate-se primeiramente o emprego do adjetivo “específicas” (*ἰδία*) – referido aqui à natureza humana – já utilizado por Gregório no capítulo XV da *Oratio*, ao definir a *φιλιανθρωπία* do Logos como uma sua “propriedade específica” (*ἰδιον γνώρισμα*).⁵¹⁸ Portanto, se pode deduzir com tranquilidade o liame entre a *φιλιανθρωπία* do Logos, e todas as características humanas “que a Escritura narra a respeito d’Ele”. Em outras palavras: há uma clara correspondência entre “*φιλιανθρωπία* do Logos” e “coisas que são específicas da nossa natureza”. Ou ainda: não há como separar o amor do Redentor pelos seres humanos, daquele

⁵¹⁷ διὰ τοῦτο ὅσα τῆς φύσεως ἡμῶν ἰδία, ἀνεπαισχύντως καὶ περὶ αὐτὸν ἱστορεῖ ἡ γραφή, τὴν βρώσιν τὴν πόσιν τὸν ὕπνον τὸν κόπον τὴν τροφήν τὴν προκοπὴν τῆς σωματικῆς ἡλικίας τὴν αὔξησιν, πάντα δι’ ὧν ἡ ἡμετέρα χαρακτηρίζεται φύσις, πλὴν τῆς κατὰ ἁμαρτίαν ὁρμῆς· ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀπότευγμα φύσεώς ἐστιν, οὐκ ἰδίωμα, ὡς καὶ ἡ νόσος καὶ ἡ πῆρωσις οὐκ ἐξ ἀρχῆς ἡμῶν συμπεφυκεν, ἀλλὰ παρὰ φύσιν συμβαίνει. GREG. NYS., *ep.* 3, 17 (GNO VIII/2, 24).

⁵¹⁸ Ainda que Gregório, nesse parágrafo do capítulo XV da *Oratio*, tenha dito que a *φιλιανθρωπία* é uma característica específica da natureza divina, em sua Unidade, todavia, é bastante claro que o autor esteja aí se referindo ao Deus Encarnado.

compartilhamento com todas as etapas específicas da condição e da vida humanas (o que Gregório denomina, como foi visto no capítulo 3 da tese, com o termo ἔργον, em preferência a πάθος, pelo fato deste último poder incluir também a ideia de mal, de algo vicioso).

Por outro lado, não se pode deixar de ver nesse texto a coerência do pensamento de Gregório, cujo argumento já havia sido considerado no capítulo IX da *Oratio* (como visto acima, no capítulo 3 desta tese), ou seja, o fato de não existir incongruência entre a divindade do Logos, e o seu compartilhamento com todas as etapas e elementos da vida humana. Se se comparam os dois textos – isto é, o da carta acima, com o do capítulo IX da *Oratio* ao qual me referi – se notará a profunda semelhança entre os dois, inclusive no que tange ao emprego seja de termos comuns, seja de termos semelhantes quanto ao conceito, como se pode ver abaixo:

<p>Por isso, aquelas coisas que são específicas da nossa natureza, a Escritura narra a respeito d’Ele, também sem nenhuma vergonha: o comer, o beber, o sono, a fadiga, a nutrição, o progresso, o crescimento da estatura corpórea, tudo por meio do que a nossa natureza se caracteriza, exceto a tendência ao pecado; o pecado é com efeito um insucesso da natureza, não uma (sua) especificidade, assim como a doença e a deformidade não cresceram junto conosco desde o início, mas acontecem contra a natureza.⁵¹⁹</p>	<p>(Esses são) os fatos (...) nos quais sobretudo o mistério da fé se fundamenta: o nascimento humano (do Logos), o crescimento desde a infância até a maturidade, o comer e o beber, a fadiga, o sono, a dor, a lágrima, a calúnia e o tribunal, a cruz, a morte, e a deposição no túmulo; (...) com efeito, creio que ninguém dentre os que tenham refletido conteste que somente uma coisa dentre todas é vergonhosa por natureza, que é o πάθος conforme o mal; mas o que está isento de maldade é diverso de todo o mal; (...) o nascimento, o processo de criação, o crescimento, o desenvolvimento rumo ao aperfeiçoamento da natureza, a prova da morte, o retorno da morte, ou seja, se os fatos mencionados se consideram existir fora da maldade, concordarão necessariamente que o que é diverso da maldade não é vergonhoso.⁵²⁰</p>
---	---

E se se tomam em paralelo os textos originais, a supramencionada semelhança se torna ainda mais evidente. Fiz questão de acentuá-la, sublinhando os termos comuns aos dois textos (“natureza”, φύσις; “comer”, βρώσιν; “beber”, πόσιν; “sono”, ὕπνος; “fadiga”, κόπος; “crescimento”, αὔξησις), e pondo em negrito os termos semelhantes, seja quanto à morfologia, seja quanto ao conceito (o pronome

⁵¹⁹ GREG. NYS., *ep.* 3, 17 (GNO VIII/2, 24).

⁵²⁰ GREG. NYS., *or. cat.* 9 (GNO III/4, 36; 37; 38).

demonstrativo “aquelas coisas”, ὅσα e o particípio presente médio-passivo substantivado de εἶρω “os fatos mencionados”, εἰρημένα; o advérbio “sem nenhuma vergonha, desavergonhadamente”, ἀνεπαισχύντως e o adjetivo “vergonhoso”, αἰσχρόν; os substantivos “nutrição”, τροφή e “processo de criação”, ἀνατροφή; os substantivos “progresso”, προκοπή e “desenvolvimento”, πρόοδος), como vem mostrado abaixo:

<p>διὰ τοῦτο ὅσα τῆς φύσεως ἡμῶν ἴδια, ἀνεπαισχύντως καὶ περὶ αὐτὸν ἱστορεῖ ἡ γραφή, τὴν βρώσιν τὴν πόσιν τὸν ὕπνον τὸν κόπον τὴν τροφήν τὴν προκοπὴν τῆς σωματικῆς ἡλικίας τὴν αὔξησιν, πάντα δι' ὧν ἡ ἡμετέρα χαρακτηρίζεται φύσις, πλὴν τῆς κατὰ ἀμαρτίαν ὁρμῆς· ἡ γὰρ ἀμαρτία ἀπότευγμα φύσεώς ἐστιν, οὐκ ἰδίωμα, ὡς καὶ ἡ νόσος καὶ ἡ πῆρωσις οὐκ ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν συμπέφυκεν, ἀλλὰ παρὰ φύσιν συμβαίνει.⁵²¹</p>	<p>τὰ ἐφεξῆς (...) δι' ὧν μάλιστα τὸ μυστήριον τῆς ἀληθείας κρατύνεται· γένεσις ἀνθρωπίνη καὶ ἡ ἐκ νηπίου πρὸς τελείωσιν αὔξεις, βρώσις τε καὶ πόσις, καὶ κόπος, καὶ ὕπνος, καὶ λύπη, καὶ δάκρυον, συκοφαντία τε καὶ δικαστήριον, καὶ σταυρός, καὶ θάνατος, καὶ ἡ ἐν μνημείῳ θέσις· (...) Οὐδένα γὰρ ἀντερεῖν οἶμαι τῶν λελογισμένων, ὅτι ἐν κατὰ φύσιν μόνον τῶν πάντων ἐστὶν αἰσχρόν τὸ κατὰ κακίαν πάθος· τὸ δὲ κακίας ἐκτὸς παντὸς αἰσχροῦ ἐστὶν ἀλλότριον· (...) τὴν γέννησιν, τὴν ἀνατροφήν, τὴν αὔξησιν, τὴν πρὸς τὸ τέλειον τῆς φύσεως πρόοδον, τὴν τοῦ θανάτου πείραν, τὴν ἐκ τοῦ θανάτου ἐπάνοδον, ἢ, εἰ ἔξω κακίας εἶναι τὰ εἰρημένα συντίθενται, οὐδὲν αἰσχρόν εἶναι τὸ κακίας ἀλλότριον ἐξ ἀνάγκης ὁμολογήσουσι.⁵²²</p>
---	---

O mais interessante, entretanto, é que a reapresentação desse argumento cristológico por parte de Gregório na *Epistula* 3 surgiu por ocasião da correspondência com três piedosas senhoras, Eustáthia, Ambrósia e Basilissa,⁵²³ a respeito de sua viagem à Terra Santa, e particularmente a Jerusalém, de onde o autor havia retornado após uma experiência certamente não muito agradável.⁵²⁴ O motivo exato desse insucesso da missão, que lhe havia sido solicitada pelos que presidiam a Igreja de Jerusalém,⁵²⁵ não é ainda de todo conhecido, ainda mais porque o próprio Gregório não revela em suas cartas (particularmente a *Epistula* 2 e a *Epistula* 3) que

⁵²¹ Id., *ep.* 3, 17 (GNO VIII/2, 24).

⁵²² Id., *or. cat.* 9 (GNO III/4, 36; 37; 38).

⁵²³ Apenas transliterei os três nomes, pondo-os em seu caso nominativo: Cf. GREG. NYS., *ep.* 3, *incipit* (GNO VIII/2, 19).

⁵²⁴ Tive ocasião de mencionar essa viagem de Gregório a Jerusalém, quando tratei de sua biografia, no capítulo 3 desta tese.

⁵²⁵ De fato, Gregório diz, em sua *Epistula* 2, ter sido solicitado como mediador de uma situação atribulada, pelos que presidiam (προεστῶσι) a Igreja de Jerusalém: Cf. Ibid., 2, 12 (GNO VIII/2, 17).

coisa teria sido.⁵²⁶ O fato é que, embora fale, na *Epistula* 3, a respeito do mérito daqueles que visitam os Lugares Santos, relativiza no entanto o valor dessas peregrinações. Mais importante do que ter ele estado ali *in loco*, foi o fato de ter se encontrado com aquelas senhoras, e de ter aprofundado, através dessa experiência, a certeza acerca da grande *φιλιανθρωπία* do Senhor. Assim se expressa o autor:

O encontro de pessoas de bem que me são caras e as marcas da grande *φιλιανθρωπία* do Senhor para conosco reveladas nestes lugares foram para mim um motivo de grande alegria e felicidade. Por meio de ambas me foi manifestado com efeito o que é a festa segundo Deus, e de ver os símbolos salutareis do Deus que nos vivificou, e por meio do Qual encontrar almas nas quais se vê espiritualmente tais sinais da graça do Senhor, que eles dão a crer que é no coração daquele que possui Deus que verdadeiramente estão Belém, o Gólgota, o Monte das Oliveiras, a Anástasis.⁵²⁷

Note-se que mais uma vez, Gregório prefere utilizar o termo *φιλιανθρωπία* ao invés de *ἀγάπη*, ainda que falando a pessoas cristãs. É de se recordar, como já explicado acima, ainda no capítulo 1 da tese, o uso que Gregório faz de *φιλιανθρωπία*, enquanto aplicado apenas em sentido univalente de amor descendente, ao contrário de *ἀγάπη*, com sua ambivalência, no Nisseno, tanto de amor ascendente quanto descendente. Além disso, como igualmente já explicado, o fato de *φιλιανθρωπία* ser um termo mais apropriado à compreensão dos não-cristãos não significa que ele seja exclusivo da literatura não-cristã. Antes, além de toda herança bíblica, foi visto quanto foi utilizado pela Literatura Patrística. Era portanto de conhecimento dentro do âmbito cristão.

Mais propriamente aqui, e de especial interesse para essa tese, o termo é claramente conectado à missão salvífica do Logos encarnado, cuja realização histórica se deu justamente nos Lugares Santos. Ali, como diz o autor, estão

⁵²⁶ Pierre Maraval conjectura um provável choque de posição teológica entre os Nicenos radicais, de tendência cristológica do tipo *Logos-sárx*, e Gregório, de tendência cristológica do tipo *Logos-ánthropos*. Além disso, também o fato de, embora sendo um bispo estrangeiro, ter sido solicitado a agir como interventor nos conflitos entre Cirilo, bispo de Jerusalém, e os adversários deste (o clero de Jerusalém?), o que pode ter sido visto pelo mesmo Cirilo como uma ingerência em sua diocese: Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE. *Lettres.*, pp. 35-38. Já Manuel Mira supõe que os adversários teológicos de Gregório, que lhe impuseram hostilidades, teriam sido judeo-cristãos existentes em Jerusalém: Cf. MIRA, M. *Gerusalemme.*, p. 296.

⁵²⁷ Ἡ μὲν τῶν ἀγαθῶν καὶ καταθυμίων μοι συντυχία καὶ τὰ γνωρίσματα τῆς μεγάλης τοῦ δεσπότου ὑπὲρ ἡμῶν φιλιανθρωπίας τὰ ἐν τοῖς τόποις δεικνύμενα τῆς μεγίστης ἐγένετό μοι χαρᾶς τε καὶ εὐφροσύνης ὑπόθεσις· δι' ἀμφοτέρων γὰρ ἐδηλώθη μοι ἡ κατὰ θεὸν ἐορτή, διὰ τε τοῦ ἰδεῖν τὰ σωτήρια σύμβολα τοῦ ζωοποιήσαντος ἡμᾶς θεοῦ καὶ διὰ τοῦ ψυχαῖς συντυχεῖν ἐν αἷς τὰ τοιαῦτα τῆς τοῦ κυρίου χάριτος σημεῖα πνευματικῶς θεωρεῖται, ὥστε πιστεύειν ὅτι ἀληθῶς ἐν τῇ καρδίᾳ ἐστὶ τοῦ τὸν θεὸν ἔχοντος ἡ Βηθλεὲμ ὁ Γολγοθᾶς ὁ Ἑλαιὼν ἡ Ἀνάστασις· GREG. NYS., *ep.* 3, 1 (GNO VIII/2, 19-20).

impressas as “marcas” (γνωρίσματα)⁵²⁸ históricas da φιλιανθρωπία do Logos. É como se Gregório quisesse dizer que, além de serem as provas incontestas do evento do amor de Deus pelos seres humanos, aqueles lugares falam por si mesmos, proclamando e testemunhando essa verdade aos que ali vão como peregrinos. Ainda assim, é a bondade daquelas cristãs que fala ainda mais alto, pois é por meio de tal bondade que a φιλιανθρωπία do Logos se torna mais eloquente, superando assim a própria geografia dos acontecimentos.

O autor aqui novamente, como no capítulo XV da *Oratio*, denomina o Logos Encarnado como vivificador, denominando-o claramente “Deus que nos vivificou” (ζωοποιήσαντος ἡμᾶς θεοῦ), e empregando mais uma vez o verbo ζωοποιέω, aqui em seu participio aoristo ativo, no genitivo singular. Ali, compartilhando com o ser humano as etapas de sua vida, no histórico e visível exercício de sua φιλιανθρωπία, o Logos lhe propicia ser partícipe da verdadeira vida.

5.5 No In Diem Luminum

O sermão *In Diem Luminum* ou *In Baptismum Christi Oratio*, pronunciado por Gregório a 6 de Janeiro de 383,⁵²⁹ visava se dirigir principalmente a neófitos, mas também a catecúmenos. Apesar do contexto litúrgico em que foi proferido tenha sido o da Epifania, tal homilia se dedica mais propriamente a mostrar a seus ouvintes a eficácia sobrenatural do sacramento do Batismo. Nesse sentido, há em seu bojo uma rica catequese a respeito da água, permeada com exemplos extraídos do Antigo Testamento, os quais, por meio de uma exegese de método teorético (típico no autor),⁵³⁰ trazem por escopo render clara a sua potência restauradora.

⁵²⁸ Note-se o emprego pelo autor do mesmo termo γνώρισμα, como no capítulo XV da *Oratio*, para se referir à φιλιανθρωπία do Logos.

⁵²⁹ Cf. MOUTSOULAS, E. *In Diem Luminum*., p. 334.

⁵³⁰ Conforme a Exegese Patrística, o termo *theoría* (θεωρία), isto é, “contemplação”, consiste, *grosso modo*, na busca do sentido espiritual de passagens da Sagrada Escritura. De fato, afirma o Professor S. Lilla: “(...) em Gregório de Nissa (...) o termo *t.* designa (...) o método exegético que consente na descoberta do significado espiritual da Escritura.”: LILLA, S. *Theoria*., col. 5345. A *theoría* foi o método exegético escolhido de preferência à *analoghía* (ἀναλογία) pelos autores antioquenos, que viam no uso desta última (em larga escala aplicada pelos Padres alexandrinos) um excessivo distanciamento do sentido literal e histórico de um texto bíblico. Apesar de permanecer fiel a Orígenes, no que tange à busca de um sentido espiritual em textos da Escritura, Gregório de Nissa possui – como, por exemplo, o demonstra em sua obra *De Hominis Opificio* – um caráter muito mais “científico”, com tratamento mais orgânico e coerente. No fim, Gregório declara de haver evitado a alegoria (τροπική ἀλληγορία) e de se ter concentrado na letra (λέξις) da narração, harmonizando com ela (τῷ γράμματι) a φυσική θεωρία, isto é, a explicação aprofundada da realidade natural”: SIMONETTI, M. *Lettera e/o Allegoria*., p. 145.

É muito significativa por exemplo, a respeito do que acabo de dizer, a interpretação místico-contemplativa que o autor dá à água em 1 Rs 18, 34, que por três vezes o profeta Elias mandara lançar sobre a vítima sacrificial no monte Carmelo, quando se confrontou com os profetas de Baal: assim como aquela “água mística” (como a denomina ali), lançada por três vezes, atraíra sobre o animal imolado o fogo divino do céu, assim a água do Batismo, lançada por três vezes sobre o catecúmeno, faz se derramar sobre ele o fogo do Espírito Santo. Assim, da mesma forma como a água do sacrifício de Elias prefigurara o sacramento do Batismo, o autor intuiu igualmente mostrar o quanto a Escritura já revelara, desde o Antigo Testamento, e ainda que de maneira não plena, esse sacramento. Nesse mesmo sentido, na sequência do texto, o autor dirá:

E estas coisas, quão grandes são em exemplos: de fato, não é nosso objetivo agora direcionar o discurso da fé, mas retomemos no tempo presente a hipótese proposta. Acho de fato que os Evangelhos não anunciaram a graça do Batismo depois da cruz, mas que a Sagrada Escritura prefigurou por toda parte, antes da Encarnação do Senhor, a imagem do nosso renascimento, não revelando claramente a figura, mas, antes, indicando por enigma a *φιλιανθρωπία* de Deus.⁵³¹

Note-se o claro relacionamento que o autor faz, neste trecho, entre Batismo-renascimento-*φιλιανθρωπία*, de modo a englobar mais uma vez, no conceito de *φιλιανθρωπία*, a noção de ação salvífica. E, digo, mais que isso: não somente a noção, mas a identificação entre graça e *φιλιανθρωπία*, de modo a que se possa com tranquilidade depreender que a graça que nos torna salvos é o ato extremado de amor por nós, consumado sobre a cruz.

Mais interessante ainda é perceber que, na linha constante da Tradição Patrística, o autor mencione com tranquilidade a prefiguração da graça batismal salvífica, portada pela cruz redentora de Cristo em virtude de sua *φιλιανθρωπία*, já no Antigo Testamento. É como se dissesse ser impossível não depreender dos exemplos mencionados do Antigo Testamento a presença, ainda que em germe, da Revelação da graça batismal salvífica. Digo, na linha constante da Tradição Patrística porque, já na era dos Padres Apologetas (e, portanto, já no século II), em

⁵³¹ Καὶ ταῦτα μὲν ὅσον ἐν ὑποδείγμασιν· οὐ γὰρ νῦν ἡμῖν σκοπὸς τὸν τῆς πίστεως ἀπευθύειν λόγον, πρὸς δὲ τὸν ἐνεστῶτα καιρὸν καὶ τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν ἀναδράμωμεν. εὐρίσκω γὰρ ὅτι τὴν τοῦ βαπτίσματος χάριν οὐ τὰ μετὰ τὸν σταυρὸν ἐκήρυξεν εὐαγγέλια, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου πανταχοῦ ἡ παλαιὰ γραφή τῆς παλιγγενεσίας ἡμῶν προετύπωσε τὴν εἰκόνα οὐ τηλαυγῶς τὴν μορφήν ἐμφανίζουσα, αἰνίγμασι δὲ τοῦ θεοῦ τὴν φιλιανθρωπίαν προὑποφαίνουσα.: GREG. NYS., *diem lum.* (GNO IX, 230).

virtude do confronto com os grupos gnósticos e marcionitas, os Padres insistiram em afirmar a unidade entre os dois Testamentos da Sagrada Escritura. E, a fim de corroborar essa verdade, não hesitaram em fazer correspondências entre textos, fatos, personagens e imagens de ambos os Testamentos.⁵³²

Além disso, faço notar que – é bem verdade – ao termo φιλιανθρωπία, o autor associe o genitivo “de Deus” (τοῦ θεοῦ), e não “do Logos” (τοῦ λόγου), o que poderia denotar uma alusão, no texto supramencionado, à φιλιανθρωπία divina relativa à Essência mesma do Ser de Deus, na sua Unidade, e não especificamente àquela do Logos encarnado. Todavia, é notória a conexão com a expressão imediatamente anterior “Encarnação do Senhor”, o que, somado a todo o contexto, evidencia que a φιλιανθρωπία da qual o autor se refere é sem dúvida aquela do Logos encarnado.

5.6

No In Inscriptiones Psalmorum

Trata-se de ensaios compostos pelo autor, com o intuito de comentar os títulos dos Salmos, tal como eram apresentados na Septuaginta.⁵³³ Apesar de ser uma produção de ordem exegetica, o autor depreendeu, seja a partir da disposição com que os Salmos são expostos na Escritura, seja da ordem com que eles se sucedem em cada uma das cinco seções em que são distribuídos segundo uma antiga e tradicional subdivisão judaica,⁵³⁴ seja da sucessão das expressões proféticas nelas

⁵³² Compreende-se por isso o uso bastante aplicado na Exegese Patrística, já desde o século II (por exemplo, em S. Justino), do recurso exegetico da Tipologia, por meio da qual se associavam com toda tranquilidade fatos, coisas e pessoas, a modo de face – contra-face, entre o Antigo e o Novo Testamentos, como por exemplo, Adão-Cristo; Eva-Maria; etc.

⁵³³ Afirma P. van Imschoot: “Os títulos dos salmos são, com toda probabilidade, dos últimos colecionadores, não dos próprios autores dos salmos. No TM estes títulos faltam em 35 salmos. Geralmente contêm o nome do autor ao qual o salmo é atribuído, indicações a respeito das circunstâncias em que teria sido composto e certas expressões obscuras sobre a execução musical e o uso litúrgico no culto. Como essas já não eram mais compreendidas pelos tradutores gregos, podemos concluir que são antigas. Por isso não é justo desprezar as indicações que estes títulos contêm a respeito do autor, a não ser quando o próprio texto faz supor com suficiente certeza que o salmo é de data mais recente.”: VAN IMSCHOOT, P. Salmos. Livro dos., col. 1367.

⁵³⁴ Essas cinco seções são (segundo a numeração da Septuaginta): 1ª. do Salmo 1 ao 40; 2ª. do Salmo 41 ao 71; 3ª. do Salmo 72 ao 88; 4ª. do Salmo 89 ao 105; 5ª. do Salmo 106 ao 150: Cf. DOLIDZE, T. In Inscriptiones Psalmorum., p. 338. Admite-se que tal subdivisão tenha querido imitar o Pentateuco, enquanto o livro, em sua totalidade, seja o fruto do trabalho de vários escritores e colecionadores que, desde o século XIII a.C., até provavelmente o século III a.C., tenham produzido coleções, até serem estas finalmente reunidas em um único livro.: Cf. ELLIS, P. F. *Os Homens e a Mensagem do Antigo Testamento.*, pp. 113-114.

contidas, uma ordem lógica ou ἀκολουθία⁵³⁵ com escopo de caráter espiritual. Esse escopo consiste, segundo o autor, em portar o orante dos Salmos, bem como de seus respectivos títulos, através de uma escada espiritual, cujos degraus lhe conduzem pedagogo à perfeição e à felicidade divina, até uni-lo ao próprio Ser de Deus.

Trata-se de mais um belo ensinamento do autor, típico de sua teologia e de sua espiritualidade: a denominada ἐπέκτασις ou progresso espiritual em direção a Deus. A noção não é de todo original sua, já que a literatura cristã hauriu, especialmente da Sagrada Escritura, imagens que expressam a ascensão da alma humana rumo ao seu Fim último. O próprio Gregório se baseia na passagem de Fl 3,13, em que o Apóstolo Paulo menciona explicitamente o seu avanço em direção a Cristo. Há todavia uma peculiaridade nesse progresso, uma espécie de tensão dinâmica entre o já possuir, e o ainda não possuir a Cristo totalmente. É justamente esse sentido que, segundo a interpretação de Gregório, o encadeamento lógico dos Salmos com seus títulos traduz: assim como o fim de um é ensejo para galgar um outro, em crescente nível de elevação espiritual, assim também se dá com o ser humano que se decida a encetar a via da perfeição cristã: ascende sempre mais, até possuir a Deus nos céus. E, mais que isso: para Gregório, esse progresso é infindo, mesmo no céu, de modo que, ainda que saciado ali pela posse de Deus, o ser humano jamais se enfadará de Sua presença, jamais sofrerá de um κόπος ou fastio de Deus.⁵³⁶

Todavia, no que tange ao interesse deste estudo, está o fato de que, para o autor, o progresso é fruto não do esforço ascético do ser humano, mas do Logos que o atrai pelo amor.⁵³⁷ E mais: tal atração não se identifica com aquela mencionada

⁵³⁵ Já tive a oportunidade, no capítulo 3 desta tese (ao tópico 4.3, em nota de rodapé), de explicar a grande importância da ἀκολουθία ou sequência lógica na obra do Nisseno.

⁵³⁶ Em uma consideração imediata e superficial, poder-se-ia ver no conceito da ἐπέκτασις de Gregório um influxo do conceito metafísico neoplatônico da ἐπιστροφή, segundo o qual a δύναμις divina, que é amor (ἔρως), move a Si todos os seres, em um processo de retorno, de um voltar-se ao Primeiro Princípio, o qual é amor, bem e belo absoluto.: Cf. LILLA, S. *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*., pp. 217-218. Todavia, como afirma Igor Pochoshajew, é justamente o fato de uma ascensão e de um progresso sem fim da alma a Deus, mesmo no céu (em virtude de Deus ser ilimitado), aquilo que demonstra uma decisiva diferença entre Gregório e autores neoplatônicos, tal como Porfírio.: POCHOSHJEW, I. *Porfírio*., p. 473. Nesse sentido, Gregório se distingue igualmente da noção de κόπος ou fastio sofrido pelas almas em uma preexistência junto a Deus, segundo o pensamento de Orígenes.

⁵³⁷ Conforme diz o Pe. Mateo-Seco, “é muito importante ter presente que, falando da *epektasis*, G. não pensa no esforço ascético do homem, mas na ‘atração’ que o Verbo exercita sobre a alma: não acabou de superar um degrau da escada do amor, o Verbo a atrai de novo, como se estivesse ainda

pelos filósofos, fruto de um ato humano, isto é, fruto da mera contemplação da beleza, mas de um ato cuja iniciativa é do Logos-Deus. Desse modo, considerando-se que o progresso do qual aqui se fala se refere à semelhança sempre e mais da natureza humana, decaída pelo pecado, àquela natureza perfeitíssima do Supremo Bem; e que tal progresso é na verdade uma consequência da iniciativa de Deus, não é difícil deduzir disso o estreito vínculo entre o progresso da ἐπέκτασις, bastante considerado pelo autor na obra em tela, e a φιλιανθρωπία do Logos. Ou seja, justamente porque a Inefável Transcendência do Ser de Deus, sem que se perdesse, se tornou presença na vida humana, por motivo da φιλιανθρωπία do Logos, foi possível ao ser humano trilhar a via da elevação, do progresso. E, ao percorrê-la, simultaneamente fosse sendo transformado para melhor (ou, em outras palavras, fosse curado).

É nesse sentido que Gregório, comentando nessa obra o Salmo 106 da Septuaginta, assim se expressa:

Com efeito, diz, ‘Ele saciou a alma vazia e a alma faminta, encheu de bens’. De novo, de um outro modo, ele põe sob os olhos a maldade de (nossa) natureza e expõe detalhadamente a φιλιανθρωπία divina, por meio da qual a (nossa) natureza se transmuta para melhor. (...) e comenta o modo da salvação; mas a narração é, sem dúvida, um Evangelho, já que o salmista diz: ‘Ele enviou sua palavra, Ele os curou e os arrancou das desgraças’. Tu vês a Palavra viva e animada, enviada para a salvação daqueles que se perdem e arrancando da perdição aquele que nela está mergulhado.⁵³⁸

O autor, no trecho acima, está comentado primeiramente o versículo nono do Salmo 106 da Septuaginta, e depois, o versículo vigésimo desse mesmo Salmo. Note-se nele, implicitamente, o claro movimento descendente-ascendente: à medida em que o amor descendente da φιλιανθρωπία divina vai ao encontro e toma conta da alma vazia e faminta, esta se transmuta de sua condição má para o que é melhor. Tal ação é definida pelo autor como um ato salvífico.

Todavia, indo mais adiante, no mesmo capítulo oitavo da primeira parte da obra, Gregório continua o comentário, referindo-se agora ao versículo vigésimo do

nos primórdios da vida espiritual. O Verbo chama a alma de quando em vez, dando-lhe forças para uma nova ascensão.”: MATEO-SECO, L. F. *Epektasis* (ἐπέκτασις), p. 244.

⁵³⁸ Ἐχώρτασε γάρ, φησίν, ψυχὴν κενὴν καὶ ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν. πάλιν ἑτέρῳ πρότῳ τὴν συμφορὰν τῆς φύσεως ὑπ’ ὅψιν ἄγει, καὶ τὴν θείαν ἐκδιηγεῖται φιλιανθρωπίαν, δι’ ἣν ὁ πρὸς τὸ κρεῖττον ἢ φύσιν μετασκευάζεται. (...) καὶ διηγεῖται τῆς σωτηρίας τὸν τρόπον· εὐαγγέλιον δὲ ἀντικρὺς ἐστὶν ἡ διήγησις· Ἀπέστειλε γάρ, φησί, τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτοὺς καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν· ὁρᾷς ζῶντα καὶ ἔμψυχον λόγον ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀπολλυμένων ἀποστελλόμενον καὶ τῆς φθορᾶς τὸν ἐν αὐτῇ γεγονότα ρυόμενον.: GREG. NYS., *inscr.* 1, 8 (GNO V, 56; 58).

Salmo. E vê aí, sem qualquer dificuldade, em germen, uma notícia da Encarnação do Logos antecipada no Antigo Testamento: a palavra, cujo envio salvífico vem ali mencionado, é o Logos mandado da parte do Pai, que cura e salva a natureza humana decaída. Portanto, a φιλιθρωπία divina que, há pouco, era dita ser a causa do progresso da natureza humana de uma situação pior a uma melhor, é mais propriamente aquela realizada pelo Logos na plenitude dos tempos. É também de se notar que a σωτηρία, fruto da φιλιθρωπία do Logos, é mais uma vez, como na *Oratio*, vista como uma ação de cura, com o emprego do verbo depoente ιάομαι (curar), ali, na forma de seu aoristo.

Mais adiante, concluirá esse discurso de maneira muito bela, referindo-se de novo à φιλιθρωπία divina como um bem que, já tendo sido adquirido em favor dos seres humanos, não deve ser perdido. Assim diz:

Quem é sábio e guardará estas coisas? E compreenderá as misericórdias do Senhor? (...) O que é a sabedoria, e o que é a guarda dos bens? É o fato de não se ter a inconsciência da φιλιθρωπία divina. Porque aquele que compreendeu aquilo que lhe coube em sorte não rejeitaria o bem com o qual ele é honrado. Mas aquele que é portador da incompreensão da graça se convencerá semelhantemente aos cegos, quando, tomando na mão uma pérola, uma esmeralda ou uma pedra preciosa, a lançam fora como se fossem um cascalho vulgar, e por ignorância de sua beleza são lesados de sua posse involuntariamente.⁵³⁹

Como em outras passagens, não se especifica, no texto acima, que a φιλιθρωπία da qual se fala seja a do Logos. É de se notar, porém, que o trecho pertence ao mesmo contexto do capítulo oitavo da primeira parte da obra, na qual o autor, como visto no texto anterior mais acima, se referia à φιλιθρωπία salvífica do Logos. Aqui, a etapa de ascensão rumo a Deus é mencionada em termos de posse de consciência do ato salvífico de iniciativa do Logos, enquanto gesto de sabedoria do ser humano, à semelhança de um experto que reconhece o valor de pedras preciosas.

⁵³⁹ Τίς σοφὸς καὶ φυλάξει ταῦτα· καὶ συνήσουσι τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου; (...) τίς δὲ ἡ σοφία καὶ τίς ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν φυλακή; τὸ μὴ ἀσυνέτως τῆς θείας φιλιθρωπίας ἔχειν. ὁ γὰρ συνεὶς ὡς τετύχηκεν οὐκ ἂν πρόουτο τὸ ἀγαθὸν οὐ ἤξιωται. ὁ δὲ ἀσυνέτως ἔχων τῆς χάριτος ταῦτόν πείσεται τοῖς τυφλοῖς, οἱ μαργαρίτην ἢ σμάραγδον ἢ τινα τῶν τιμίων λίθων ἐν χερσὶ λαβόντες, ὡς ψηρῖδά τοῦ κάλλους ἀκουσίως ζημιωθέντες τοῦ κτήματος.: GREG. NYS., *inscr.* 1, 8 (GNO V, 64-65).

5.7

No De Beatitudinibus

Consiste em mais uma obra do Nisseno de cunho ao mesmo tempo exegetico e espiritual, fruto de suas homilias a respeito do sermão do Senhor sobre as Bem-Aventuranças, no trecho de Mt 5, 3-11. Enquanto consideradas por extenso, e analisadas todas e *in specie*, tais Homilias são consideradas como as mais antigas sobre o Sermão da Montanha que tenham chegado até os dias atuais.⁵⁴⁰ Não se sabe ao certo a data ou ocasião em que foram pronunciadas, mas há um consenso entre os estudiosos de que pertença ao início de sua carreira como escritor e logo após ter sido eleito bispo de Nissa e, portanto, na segunda metade do ano 370.⁵⁴¹

Como solitamente ocorre em seus escritos, a Exegese é aqui lida e posta a serviço da Espiritualidade, no sentido de que o autor interpreta *in crescendo*, da primeira à oitava Bem-Aventura, o progresso espiritual (ἐπέκτασις) do ser humano rumo ao ápice, rumo à felicidade ou beatitude – que é o Ser mesmo de Deus⁵⁴² – a modo de degraus de uma escada: desse modo, uma Bem-Aventura faz ascender e dá acesso sucessivamente a outra. Ele diz:

A ordem das Bem-Aventuranças me parece que esteja disposta a modo de degraus, tornando fácil à razão a subida de uma a outra. Por meio de uma necessária lógica dos pensamentos, aquele que se liga com o sucessivo é o que subiu à primeira Bem-Aventura através da inteligência.⁵⁴³

Desse modo, Gregório faz uma sublimação espiritual (ἀναγωγή) da própria sequência com que as Bem-Aventuranças são dispostas no texto bíblico, extraindo até mesmo dessa disposição textual uma utilidade (ὠφέλεια) para o bem do ser humano.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ de fato, tanto Clemente de Alexandria quanto Orígenes já haviam falado sobre esse tema. Todavia, Clemente ou o havia tratado *in genere*; ou *in specie*, mas somente algumas Bem-aventuranças escolhidas. Quanto a Orígenes, infelizmente, seu Comentário a respeito do tema se perdeu.: Cf. DOUGLASS, S. De Beatitudinibus., p. 199.

⁵⁴¹ Cf. Ibid.

⁵⁴² “Pois o que é verdadeiramente beato, é o próprio Ser divino.” (Τὸ μὲν οὖν μακαριστὸν ἀληθῶς, αὐτὸ τὸ Θεῖόν ἐστιν.): GREG. NYS., *beatitud.* 1 (PG 44, 1197).

⁵⁴³ Δοκεῖ μοι βαθμίδων δίκην ἢ τῶν μακαρισμῶν διακεῖσθαι τάξεις, εὐεπίβατον τῷ λόγῳ δι’ ἀλλήλων ποιούσα τὴν ἄνοδον. Τὸν γὰρ τῷ πρώτῳ διὰ τῆς διανοίας ἐπιβεβηκότα μακαρισμῷ, δι’ ἀναγκαίας τινὸς τῆς τῶν νοημάτων ἀκολουθίας ὁ μετ’ ἐκεῖνον ἐκδέχεται: Ibid., 2 (PG 44, 1208).

⁵⁴⁴ Tal como Orígenes, que compreendia possuir cada passo, cada palavra da Sagrada Escritura, a sua ὠφέλεια ou utilidade.

Todavia, é na sétima Homilia dessa obra – que no total compendia oito – que Gregório fará menção à *φιλιανθρωπία* do Logos. De fato, desde a primeira Homilia, o autor atribui a Deus-Logos a tarefa de conduzir o ser humano, à guisa de um pedagogo, ao cume do monte, de onde, livre da escuridão do mal, “é iluminado por toda parte pelo raio da verdadeira luz”.⁵⁴⁵ Como afirma explicitamente o autor, é “o Logos que nos conduz ao mais alto da escada das Bem-Aventuranças”.⁵⁴⁶

Mas nessa sétima Homilia, na qual o autor está a refletir sobre a afirmação do Senhor em Mt 5,9 (“Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus”), Gregório dirá que é por força da graça, que é dado ao ser humano se tornar filho de Deus. Isso é um dom.⁵⁴⁷ Tal graça ou dom divino consiste em imitar o verdadeiro Filho de Deus e promotor da paz, tornando-se assim ele mesmo também um promotor da paz e filho de Deus. E conclui:

Portanto, aquele que (...) unindo por meio de benevolência e paz o que pertence à mesma estirpe, e que conduz os homens à harmonia da amizade, não realiza uma obra de uma potência que é divina, expulsando os males da natureza humana, portando em substituição a comunhão dos bens? Por isso, Ele chama filho de Deus o promotor da paz, porque se torna imitador do verdadeiro Filho de Deus aquele que agracia essas coisas à vida dos homens. ‘Bem-aventurados pois os promotores da paz, porque serão chamados eles mesmos filhos de Deus’. Quem são estes? São os imitadores da *φιλιανθρωπία* divina, os que mostram a atividade própria da divindade na própria vida.⁵⁴⁸

Portanto, são filhos de Deus aqueles que, por força do dom da graça, imitam Aquele que é o verdadeiro Filho de Deus por natureza, no exercício de sua *φιλιανθρωπία*. Como, por causa dela, o Filho de Deus deu a paz a todos os seres humanos, pela entrega de sua vida como um dom, na cruz; assim, movidos pelo mesmo exemplo, são adotados por Deus, por serem feitos semelhantes ao Filho por natureza do Pai. Perceba-se no mesmo texto, em relação de estreita proximidade, as expressões “imitador do verdadeiro Filho de Deus” e “imitadores da

⁵⁴⁵ ἀπανταχόθεν δὲ τῇ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀκτῖνι περιλαμπόμενον: Ibid., 1 (PG 44, 1193).

⁵⁴⁶ ὁ πρὸς ὑψηλότερα τῆς τῶν μακαρισμῶν κλίμακος χειραγωγῶν ἡμᾶς λόγος: Ibid., 4 (PG 44, 1232).

⁵⁴⁷ “o tornar-se filhos de Deus (...) (é) dom sobre a esperança, (é) graça sobre a natureza.” (τὸ υἱὸν γενέσθαι...ὕπερ ἐλπίδα τὸ δῶρον, ὑπὲρ τὴν φύσιν ἢ χάρις.): Ibid., 7 (PG 44, 1277).

⁵⁴⁸ Ὁ τοίνυν...δι’ εὐνοίας τε καὶ εἰρήνης συνδεσμῶν τὸ ὁμόφυλον καὶ εἰς φιλικὴν ὁμοφωνίαν τοὺς ἀνθρώπους ἄγων, ἂρ’ οὐχὶ θείας ὄντως δυνάμεως ἔργον ποιεῖ, τὰ μὲν κακὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὑπερорίζων, ἀντεισάγων δὲ τὴν τῶν ἀγαθῶν κοινωνίαν; Διὰ τοῦτο υἱὸν θεοῦ τὸν εἰρηνοποιὸν ὀνομάζει, ὅτι μιμητὴς γίνεται τοῦ ἀληθινοῦ υἱοῦ ὁ ταῦτα τῇ τῶν ἀνθρώπων ζωῇ χαριζόμενος. Μακάριοι τοίνυν οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται. Τίνες οὗτοι; Οἱ μιμηταὶ τῆς θείας φιλιανθρωπίας, οἱ τὸ ἴδιον τῆς θείας ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ ἰδίου δεικνύντες βίου.: GREG. NYS., *beatitud.* 7 (PG 44, 1289).

φιλιανθρωπία divina”, do que se pode denotar uma identidade entre ambas. Portanto, se pode deduzir que a φιλιανθρωπία divina da qual o autor aqui fala seja aquela do Logos.

Gregório chega mesmo a ser ainda mais explícito, e entende a φιλιανθρωπία como sendo a causa eficiente da parentela (συγγένεια) do ser humano com Deus, tornando-o, de uma natureza corruptível, efêmera e mortal, em um deus.⁵⁴⁹ Assim, ele diz:

Que coisa existe de tal graça a se achar digna para uma (justa) ação de graças? Qual voz, qual pensamento, qual movimento de reflexão, através do qual se celebrará a abundância da graça? O homem sai da própria natureza, se tornando imortal de mortal, incorruptível de corruptível, de efêmero, eterno, e em suma, de homem, um deus. (...) Por causa da φιλιανθρωπία, conduz a natureza, que havia sido desonrada a partir do pecado, a uma proximidade de honra igual à Sua própria. Se de fato igualmente Ele agracia aos homens a familiaridade daquilo que Ele mesmo é por natureza, que outra coisa promete senão uma honra igual, por meio do parentesco?⁵⁵⁰

Desse modo, se tem aqui mais um efeito da φιλιανθρωπία divina: o estabelecimento de um parentesco, de um ingresso na intimidade do Ser de Deus, propiciada por iniciativa divina.

É bem verdade que o texto acima não se refere somente à φιλιανθρωπία da Segunda Pessoa, mas àquela da natureza divina. Todavia, no *De Beatitudinibus*, como acima fiz notar, é sempre o Logos que, como pedagogo, conduz o ser humano à união com o Ser de Deus. Desse modo, se depreende a função medianeira do Logos, no exercício da sua φιλιανθρωπία, por meio da qual se efetivou a acessibilidade do ser humano ao divino, ao tornar o ser divino tangível em sua carne. Ou seja, em outras palavras: ao tornar sua φιλιανθρωπία em οἰκονομία, histórica e concretamente realizada e plenificada na Encarnação, o Logos ensejou o acesso do humano ao divino.

⁵⁴⁹ Note-se que, ao contrário da concepção filosófica de συγγένεια da Antiguidade Clássica, aqui ela é fruto de uma ação do próprio Deus: a do amor pelas suas criaturas humanas. É Deus que, por meio de seu Logos Redentor, admite à sua parentela o ser humano que estava enfermo, decaído, pelo pecado.

⁵⁵⁰ Τί τῆς χάριτος ταύτης ἔστιν εὐρεῖν εἰς εὐχαριστίαν ἐπάξιον; Ποίαν φωνήν, ποίαν διάνοιαν, ποίαν ἐνθυμήσεως κίνησιν, δι' ἧς τὴν τῆς χάριτος ὑπερβολὴν ἀνυμνήσει; ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ καὶ ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος καὶ ἐξ ἐφημέρου αἰδῖος καὶ τὸ ὅλον θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος....Εἰς τὸ ὁμοτίμον ἑαυτῷ σχεδὸν τὴν ἐξ ἁμαρτίας ἀτιμωθεῖσαν φύσιν ὑπὸ φιλιανθρωπίας ἄγει. Εἰ γὰρ ὅπερ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν, τούτου τὴν οἰκειότητα τοῖς ἀνθρώποις χαρίζεται, τί ἄλλο ἢ οὐχὶ ὁμοτιμίαν τινὰ διὰ τῆς συγγενείας κατεπαγγέλλεται;: GREG. NYS., *beatitud.* 7 (PG 44, 1280).

Também é verdade que a Filosofia Clássica já falara de um parentesco ou συγγένεια entre Deus e o homem, por motivo de sua faculdade intelectual. Nessa obra de Gregório, entretanto, a συγγένεια se trata de um parentesco consequente à μίμησις do verdadeiro Filho de Deus, μίμησις essa que é um dom de Deus que se revela por meio do Logos e, portanto, proporcionada por sua graça, e que faz do ser humano, enquanto possível, um igual a Deus.

Passo agora a mais uma obra do autor.

5.8 No *Commentarius in Canticum Canticorum*

Segundo as pegadas da Literatura Patrística, Gregório de Nissa desenvolveu por bem quinze homilias, a obra exegética (mas indubitavelmente também mística) que expressa o seu comentário a um dos livros da Sagrada Escritura mais considerados pelo cristianismo primitivo.⁵⁵¹ De fato, junto ao *De Vita Moysi*, o conjunto das Homilias de que se compõe o *Commentarius in Canticum Canticorum* é interpretado pelo autor como indicativo do processo de ascensão espiritual do ser humano, ou progresso espiritual (ἐπέκτασις), cujo clímax, jamais terminado (conforme há pouco eu expliquei), se dá na união mística da criatura com o seu Criador,⁵⁵² que lhe orna com a sua Beleza.

No que tange a tal união – e a despeito das discussões feitas pelos estudiosos, se a obra consistiria em uma exposição sistemática em forma de tríade desse processo de ascensão espiritual (como pensou J. Daniélou) ou não (segundo autores como Mühlenberg e outros) –⁵⁵³ interessa mais a esse estudo o fato da visão surpreendentemente econômica do autor, segundo o qual “a carne e a história são o único caminho para unir-se a Deus”.⁵⁵⁴ Ou seja: coerente com a sua Teologia Apofática, e diversamente a outros autores, Gregório compreende o clímax do progresso espiritual da criatura humana em direção ao seu Criador como a união

⁵⁵¹ Sobre isso, afirma P. Meloni: “A história da interpretação do C. deve se fundar sobre todas as alusões e citações e reflexões hermenêuticas disseminadas nas obras dos Padres, além dos *Comentários ao Cântico*”. A afirmação deixa clara a ideia de que, para além das obras exclusivamente dedicadas a comentar esse livro escriturístico, existem *passim* diversas alusões ou mesmo exegeses de versículos desse livro, espalhadas nas obras da Idade Patrística: Cf. MELONI, P. *Cantico dei Cantici*., col. 857.

⁵⁵² Cf. MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci*., p. 328.

⁵⁵³ Cf. *Ibid.*, pp. 328-329.

⁵⁵⁴ MASPERO, G. *In Canticum Canticorum*., p. 331.

esponsal de amor que se dá entre ambos “na sombra”. Quer dizer: é na sombra da Revelação Divina que ocorreu na carne, por meio da Encarnação do Logos, que se torna possível a experiência mística do encontro Criador-criatura.

Assim, distanciando-se da Mística gnosiológica típica de autores como Orígenes – segundo o qual a união espiritual do ser humano com Deus se dá na contemplação intelectual do Ser Absoluto – Gregório, ao contrário, “deixa lugar a uma espiritualidade estática do amor, em uma fusão admirável de posse e desejo, de estabilidade e de movimento”,⁵⁵⁵ que possui seu ponto máximo, nesse mundo, no evento da Encarnação, mas cujo progresso (ἐπέκτασις) perdurará infinitamente no céu.

E por que é a Encarnação a porta perfeita de acesso à experiência de união com a natureza inefável de Deus? Porque, sendo carnal, e vivendo nas trevas, não seria possível tal união ao ser humano, se o fosse de outro modo. Assim, Gregório vê no Logos encarnado o grande ponto de encontro daquela união, pois em Cristo se unem perfeitamente o divino e o humano, o criado e o Incriado.⁵⁵⁶

É pois em torno a tal concepção que se pode compreender a noção da φιλιανθρωπία do Logos, mencionada nessa obra do Nisseno. Em Cristo, Deus se dá a experimentar plenamente ao humano (portanto, união mística econômica, histórico-salvífica, e não contemplação intelectualista), sem todavia deixar-se apropriar por ele (portanto, aspecto apofático). É pois a Encarnação uma Revelação “na sombra”, que simultaneamente esconde e mostra o Ser mesmo de Deus sob o “véu” da carne e da história, graças à acessibilidade propiciada pela φιλιανθρωπία do Logos. De fato, Gregório dirá na *Oratio X* de seu Comentário:

A descida designa a obra da φιλιανθρωπία: já que diversamente não há como nós sejamos elevados até o Altíssimo, se não se inclina para baixo o Senhor que eleva os humildes, por isso a alma que propende às alturas pede a guia pela mão d’Aquele que está no alto, e O implora que desça da sua própria majestade, a fim de que se torne acessível aos que estão em baixo.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Ibid. Note-se que o autor do artigo foi preciso ao usar o termo “espiritualidade”, e não “contemplação intelectual” do amor, indicando com isso que, para Gregório, a união da alma com Deus se trata mais de uma experiência afetiva que mental.

⁵⁵⁶ Cf. Ibid., p. 333.

⁵⁵⁷ ἡ δὲ κατάβασις τὸ τῆς φιλιανθρωπίας ἔργον διασημαίνει· ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλως ἀναληφθῆναι ἡμᾶς πρὸς τὸν ὕψιστον, εἰ μὴ πρὸς τὸ χθαμαλὸν ἐπικλιθεῖν ὁ Ἀναλαμβάνων τοὺς πραεῖς κύριος, διὰ τοῦτο ἡ ἀνιούσα πρὸς τὸ ἄνω ψυχὴ τὴν παρὰ τοῦ ὑπερκειμένου χειραγωγίαν προσκαλουμένη ὑποκαταβῆναι αὐτὸν τοῦ ἰδίου μεγέθους εὐχεται, ἵνα τοῖς κάτω ἐφικτὸς γένηται.· GREG. NYS., *cant.* 10 (GNO VI, 304-305).

Note-se como é claro no texto acima, por um lado, a inatingibilidade do Ser divino e, em consequência, a Sua inacessibilidade à criatura humana; quanto, por outro lado, a iniciativa inaugurada pelo ato divino da descida ou κατάβασις, bem definida pelo autor como a obra da φιλιανθρωπία divina do Logos. Não se nega a parte de colaboração humana, cuja alma deve propender às alturas. Todavia, sem que ocorra a inclinação do Senhor, a fim de guiar, a modo de um pedagogo, aqueles que desejam se elevar às alturas, o seu acesso ao Altíssimo é impossível.

E que essa descida se refira à Encarnação do Logos se pode comprovar, para além de todo o contexto da obra, pela continuação da reflexão, na qual Gregório, estando a comentar Ct 4,16-5, 2a, associa a entrada do amado no jardim à vinda do Senhor. De fato, as imagens ali são referidas a Cristo: o vinho e o leite são citados enquanto alimentos messiânicos;⁵⁵⁸ os perfumes e frutos são aqueles produzidos pelos fieis amigos e discípulos para o seu Senhor, tal como o fez o Apóstolo Paulo; os bons alimentos são entendidos como aqueles oferecidos a Cristo, em sua fome e sede, conforme Mt 25,35. Enfim, na continuação da mesma Homilia, Gregório, um pouco mais adiante, se refere explicitamente ao Logos, e à “sóbria embriaguez” que Ele concede aos seus amigos pois, assim como o vinho, por assim dizer, faz o espírito humano sair de si mesmo, assim também, alimentado pelo Logos, esse mesmo espírito sai de si mesmo, ao se converter, purificado, do mal ao bem.

Nisso consiste então o discurso do autor a respeito da ação do Esposo-Logos sobre a Esposa-Alma humana,⁵⁵⁹ o qual, por causa de sua φιλιανθρωπία, torna-a bela. De fato, comentando Ct 1,5-8 na *Oratio II*, Gregório assim diz:

Amemos teus úberes mais que o vinho, porque a retidão te amou. A noiva descreve, em modo poético, para suas discípulas, um acréscimo no discurso da maravilha a respeito dela, a fim de que aprendamos melhor a incomensurável φιλιανθρωπία do esposo, que por amor reveste de beleza aquela que ele ama. ‘Não vos admireis’, ela diz, ‘se a retidão me amou, mas que, sendo morena de pecado e vivendo na escuridão através de ações, me fez bela pelo amor, trocando (Ele) a (sua) própria beleza pela minha feiúra. De fato, tendo transferido para si mesmo a sujeira dos meus pecados,

⁵⁵⁸ Cf. Jl 4,18.

⁵⁵⁹ Conforme diz Quasten, segundo Gregório, “o Cântico dos Cânticos representa a união amorosa entre Deus e a alma, sob a figura do matrimônio...e esta ideia predomina no seu Comentário, enquanto Orígenes, principalmente nas Homilias sobre o mesmo argumento...prefere reconhecer a Igreja na esposa do Cântico, interpretação que Gregório não transcura, mas limita a um papel menos importante”.: QUASTEN, J. *Patrologia*. Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia. Genova-Milano, v. 2: Marietti, 1980, p. 269.

concedeu-me ser partícipe da (sua) própria pureza, compartilhando da (sua) própria beleza Aquele que inicialmente, de feia, me fez charmosa, e assim me amou’.⁵⁶⁰

Vê-se portanto, no texto acima, aquele que é um dos efeitos da φιλιανθρωπία do Logos-esposo sobre a alma que dele se aproxima, da alma que a Ele se volta: a purificação do seu pecado. Provavelmente, em uma alusão ao Quarto Cântico do Servo de Javé,⁵⁶¹ segundo uma interpretação de cunho cristológico – comum na Exegese Patrística – Gregório se refere àquela troca que, mais que uma simples entrega mútua de dons, se tratou de um injusto e desproporcional escambo entre o Criador e a criatura, pois Aquele aceita assumir a feiúra daquela, adquirida por motivo dos seus pecados, a fim de torná-la bela com a Sua beleza. Além disso, se note que o amor do esposo se dirige à alma humana em sua situação de “feiúra”. Ou seja, ama-a em sua condição pós-lapsária ou, como disse o autor no capítulo XV da *Oratio*, desce ao seu encontro “achando-se a humanidade em modo assim miserável e infeliz.”⁵⁶²

É óbvio que não se pode deixar de intuir também aqui – bem como em geral na obra do Nisseno – o influxo do pensamento grego, e particularmente platônico, que associou bondade e beleza, o famoso par καλὸς καὶ ἀγαθός (o Belo e o Bem).⁵⁶³ Todavia, e em acordo com aquilo que eu já havia comentado (com base no texto do capítulo 11 do *De Virginitate* de Gregório de Nissa),⁵⁶⁴ se vê claramente no texto acima que o autor mostra que não é graças ao mero esforço humano (ἄσκησις), e muito menos por um retorno provocado por força de lembranças de um mundo idílico vivido no passado, como ensinava Platão (ἀνάμνησις), mas sim por força de um ato de ἀντάλλαγμα, isto é, de troca (nesse caso, desproporcional e mesmo injusta), realizado por motivo da φιλιανθρωπία do Logos, que a natureza humana vem tornada bela.

⁵⁶⁰ Ἀγαπήσωμεν μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον, ἐπειδὴ σὲ ἡ εὐθύτης ἠγάπησεν, ἡ δὲ προσθήκη ποιῇ ταῖς μαθητευομέναις τοῦ περὶ αὐτὴν θαύματος, ὥς ἂν μᾶλλον μάθοιμεν τὴν ἀμέτρητον τοῦ νυμφίου φιλιανθρωπίαν τοῦ διὰ τῆς ἀγάπης ἐπιβαλλόντος τῇ ἀγαπηθείσῃ τὸ κάλλος· μὴ θαυμάσητε γάρ φησι, ὅτι ἐμὲ ἡ εὐθύτης ἠγάπησεν, ἀλλ’ ὅτι μέλαιναν οὖσαν ἐξ ἁμαρτίας καὶ προσωκλειωμένην τῷ ζόφῳ διὰ τῶν ἔργων καλὴν διὰ τῆς ἀγάπης ἐποίησε τὸ ἴδιον κάλλος πρὸς τὸ ἐμὸν αἶσχος ἀνταλλαζόμενος. μεταθεῖς γὰρ πρὸς ἑαυτὸν τὸν τῶν ἐμῶν ἁμαρτῶν ῥύπον μετέδωκέ μοι τῆς ἑαυτοῦ καθαρότητος κοινωνίᾳ με τοῦ ἑαυτοῦ κάλλους ἀπεργασάμενος, ὃς πρῶτον ἐποίησεν ἐξ εἰδεχθοῦς ἐρασμίαν καὶ οὕτως ἠγάπησεν.: GREG. NYS., *cant.* 2 (GNO VI, 46).

⁵⁶¹ Diz Is 53,2: “Ele...não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair o nosso olhar...”.

⁵⁶² GREG. NYS., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 44). Texto original já citado anteriormente, à nota 406.

⁵⁶³ Fiz referência a isso no tópico 2.2.3 desta tese, ao aludir à noção do Bem e do Belo no *Fedro* e no *Ménon* de Platão.

⁵⁶⁴ Cf. tópico 2.2.2, à nota 53.

Muito significativo ainda é o fato de que Gregório termine a *Oratio II*, como no caso da *Oratio X* acima mencionada, se referindo a Mt 25. Neste caso, a alma humana, purificada pelo Esposo, ouve de sua doce voz, junto com as demais ovelhas, a suave sentença do versículo 34: “Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo”.

Igualmente mais adiante, o autor continua a tratar das consequências da *φιλανθρωπία* do Logos sobre a alma humana, em um desdobramento de caráter moral-soteriológico: uma vez tornada mais nobre ou veneranda pela *φιλανθρωπία* do Logos, seu divino Esposo, a alma humana, ao se aproximar da Igreja, se empenha em salvar igualmente a todos, à imitação de seu Senhor. Assim afirma na *Oratio VII*:

O Logos, portanto, ao mostrar esta *φιλανθρωπία* da esposa, que, à imitação do Senhor, quer também “que todos se salvem, e cheguem ao conhecimento da verdade”, a torna mais veneranda, fazendo-se o arauto e o pintor de sua beleza.⁵⁶⁵

Perceba-se a particular beleza do texto, que apresenta o encadeamento sucessivo e lógico de causa e efeito entre o Logos e a alma humana que dele se aproxima e, em seguida, da alma humana e toda a coletividade dos seres humanos, já que o Logos a torna portadora de salvação à humanidade por meio de sua beleza moral, fruto da libertação de seus vícios. Trata-se assim de uma estética de ordem sobrenatural, concedida à alma humana, porém de caráter em nada intimista, nem mesmo elitista, mas de caráter difusivo: a união da alma com o Logos, seu Sumo Bem, redundava em benefício compartilhado a todos os seres humanos. Assim, à imitação da *φιλανθρωπία* de seu Senhor, ela se torna igualmente sujeito da *οἰκονομία* salvífica.⁵⁶⁶

É sob essa vertente, que interliga *φιλανθρωπία* e *οἰκονομία* salvífica, que o autor, na *Oratio XIV*, identifica o Logos com o bom samaritano da parábola de Lc

⁵⁶⁵ Τὴν οὖν τοιαύτην φιλανθρωπίαν τῆς νύμφης ὁ λόγος ἀποδεξάμενος ὅτι κατὰ μίμησιν τοῦ δεσπότου καὶ αὐτὴ Πάντας θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, σεμνοτέραν αὐτὴν ἀπεργάζεται κῆρυξ τοῦ κάλλους αὐτῆς καὶ ζωγράφος γινόμενος:: GREG. NYS., *cant.* 7 (GNO VI, 214-215).

⁵⁶⁶ “Ainda que o trecho supracitado, da sétima Homilia sobre o Cântico dos Cânticos, não possua imediatamente um cunho eclesiológico, todavia não é difícil extraí-lo por dedução, sob duas vertentes: a da comunhão dos santos (menos explícita no texto), e a da missão (mais explícita no texto). Quanto à primeira, consiste no fato de que, tornada bela pela *φιλανθρωπία* do Logos, a alma humana enobrece e eleva toda a Igreja. Quanto à segunda, por imitação do seu Esposo (o Logos *φιλάνθρωπος*), ela se torna co-partícipe em sua missão salvífica, enquanto instrumento para a Redenção de todo o corpo eclesial.

10. Este, atento e pleno de compaixão pela sua criatura relegada a situação de tamanha penúria em sua natureza decaída, lhe vai ao encontro e lhe resgata, dando-lhe uma condição elevada. Assim diz, portanto, ao comentar Ct 5,13-16:

‘E quem é meu próximo?’ Em tal caso, o Logos expõe, sob a forma de uma narração, toda a φιλόανθρωπον οἰκονομίαν: Ele conta a descida do alto de um homem, a emboscada dos ladrões, a remoção da veste incorruptível, as feridas do pecado, o progresso da morte – em parte – da natureza, tendo permanecido imortal a alma; a vã passagem da Lei, já que nem o sacerdote e nem o levita curaram as chagas do que estava derrubado pelos ladrões.⁵⁶⁷

Portanto, em um inteligente paralelismo, Gregório associa a queda material do desafortunado viajante que descia de Jerusalém a Jericó, com a queda moral da natureza humana, causada pelo pecado. O Logos, no papel de bom samaritano, se atém cuidadosamente à natureza humana decaída, “desce” por amor a ela. A veste incorruptível – isto é, a graça – é parcialmente perdida por motivo do pecado, introduzindo a morte para o ser humano, mas ele se liberta através da οἰκονομία salvífica ou φιλόανθρωπον οἰκονομία do Logos.

Note-se, no texto acima, a alusão a um dos aspectos da οἰκονομία salvífica divina, que o é igualmente da φιλιανθρωπία do Logos: o aspecto terapêutico, que sana a natureza humana tornada doente pelo pecado. Há portanto aqui um liame com o capítulo XV da *Oratio*, que dá ao Logos o título de “aquele que cura”.⁵⁶⁸ Sua φιλιανθρωπία tem um efeito sanador, terapêutico, porque sua grandeza se abaixa, tornando-o próximo, acessível. Essa proximidade, que tornou fácil a possibilidade da cura dos seres humanos, cumpriu-se plenamente com a Encarnação. Tal evento é obra portanto de sua própria predisposição, isto é, daquilo que Ele mesmo planejara para a restauração humana. Essa é a sua οἰκονομία.

Por fim, em uma bela síntese entre Mística e Cristologia, Gregório assim se referirá ao Logos-Esposo da alma humana-Esposa, na *Oratio IV*:

⁵⁶⁷ Καὶ τίς ἐστί μου πλησίον; τότε ἐν διηγνήματος εἶδει πᾶσαν τὴν φιλόανθρωπον οἰκονομίαν ὁ λόγος ἐκτίθεται, τὴν ἄνωθεν κάθοδον τοῦ ἀνθρώπου διηγησάμενος καὶ τὴν τῶν ληστῶν ἐνέδραν καὶ τὴν τοῦ ἀφθαρτοῦ ἐδύματος περιαίρεσιν καὶ τὰ τῆς ἁμαρτίας τραύματα καὶ τὸ εἰς ἡμῖν τῆς φύσεως προχωρήσαι τὸν θάνατον τῆς ψυχῆς ἀθανάτου διαμεινάσης καὶ τοῦ νόμου τὴν ἀνωφελῆ πάροδον οὔτε ἱερέως οὔτε Λευῖτου τὰς πληγὰς τοῦ παραπετωκότος τοῖς λησταῖς θεραπεύσαντος·: GREG. NYS., *cant.* 14 (GNO VI, 427). O participio perfeito ativo de παραπίπτω (isto é, παραπετωκότος) bem demonstra a continuidade da condição em que o homem havia sido lançado: foi derrubado, e permanecia derrubado, sem dar sinais de poder levantar-se, até que lhe chegasse efetivamente o socorro.

⁵⁶⁸ ἰατρεύοντος: Id., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 43).

Aquilo que existe neste mundo possui valor somente na imaginação presunçosa dos que creem ser aquilo que essa coisa é. Tu, ao contrário, és verdadeiramente belo; e não somente belo, mas tu és a essência mesma da beleza. Tu és sem cessar assim, tu és sempre o que tu és. Tu não és nem o que produz flor por um tempo, e nem ao invés o que a produz contra o tempo; mas, ao contrário, tu és o que adequa o tempo à eternidade de vida: Tu tens por nome *φιλιανθρωπία*.⁵⁶⁹

Muito interessante que o termo *ώρα*, que aqui traduzo por “tempo”, possa significar igualmente “idade da juventude” e, por conseguinte, “beleza, graça, elegância”. Isso significa que o anseio de todo ser humano, de uma vida que não apenas não termine, mas que seja igualmente livre de sua caducidade, é justamente o fruto com que o Esposo regala a sua esposa, a alma humana, na íntima união mística que entre eles se dá. Ele é pois o propiciador da qualidade plena de vida à natureza humana, mesmo depois de sua queda, exatamente porque a faz partícipe do que Ele mesmo é, por força do vínculo da Encarnação, por força da moção de seu amor.

Além disso, é por força da experiência de sua *φιλιανθρωπία* que o Ser divino, impossível de ser definido ou apropriado, se faz ser experimentado. Assim, segundo o autor, como ao ser humano é impossível dar qualquer nome a Deus, de modo que se tornasse dominado por aquele, se compreende que a sua afirmação “Tu és Aquele para quem a *φιλιανθρωπία* é um nome” ou “Tu tens por nome *φιλιανθρωπία*” quer dizer, na verdade, que a *φιλιανθρωπία* do Logos se trata mais de uma experiência que de um conceito. Assim, acerca do amor do Logos pela sua criatura humana, não se tem uma definição racional, mas um encontro, uma percepção mística, uma experiência.⁵⁷⁰

5.9 Conclusão do Quarto Capítulo

Depois de ter considerado o tema da *φιλιανθρωπία* do Logos mais especificamente na *Oratio Catechetica Magna* no capítulo 3 desta tese, considere

⁵⁶⁹ τὸ γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τετιμημένον ἐν μόνη τῇ οἰήσει τῶν νομιζόντων εἶναι τὸ εἶναι ἔχει. σὺ δὲ ἀληθῶς εἶ καλός, οὐ καλὸς μόνον ἀλλ’ αὐτὴ τοῦ καλοῦ ἡ οὐσία, αἰεὶ τοιοῦτος ὑπάρχων, πάντοτε ὧν ὅπερ εἶ, οὔτε κατὰ καιρὸν ἀνθρώπων οὔτε ἐπὶ καιροῦ πάλιν ἀποβάλλον τὸ ἄνθος, ἀλλὰ τῇ ἄιδιότητι τῆς ζωῆς συμπαρατείνων τὴν ὥραν· ᾧ ὄνομα ἡ φιλιανθρωπία ἐγένετο.: GREG. NYS., *cant.* 4 (GNO VI, 106-107).

⁵⁷⁰ Como afirma Hans Urs von Balthasar, em sua conhecida introdução a uma seleção de textos dessa obra de Gregório, o ser humano “em tudo e através de tudo, faz a experiência do bem-amado, do eterno Tu. Não é a dinâmica da ascensão que, em definitivo, o importa: pouco lhe importa pensar, ele quer amar.”: GRÉGOIRE DE NYSSE. *Le Cantique des cantiques.*, p. 11.

útil no capítulo que agora encerro a leitura e consideração de outras obras do mesmo autor, nas quais foi possível expandir e aprofundar ainda mais o assunto e, por conseguinte, melhor elucidar o propósito desse estudo. Consequentemente, isto propiciou expor o vínculo existente entre a φιλιθρωπία do Logos, a οἰκονομία e a Encarnação.

Em primeiro lugar, se pode dizer que a φιλιθρωπία é uma afirmação a respeito do Ser mesmo de Deus e de seu Logos, presente nas obras do autor. De fato, em diálogo com sua irmã Macrina, diz Gregório no *De Anima et Resurrectione*:

E de fato, a vida da natureza transcendente é amor, porque o que é belo e bom é absolutamente amável para os que o conhecem: ora, a divindade conhece a si mesma, e tal conhecimento se torna amor. Pelo que, aquilo que é conhecido é belo por natureza, e a insolente saciedade não possui relação com o que é verdadeiramente belo; e não interrompendo saciedade alguma a amável disposição ao que é belo, a vida divina sempre se exercerá por meio do amor, a qual é bela por natureza (...). E porque (...) o humano é de algum modo afim com Deus, (...) a alma é por absoluta necessidade atraída para o divino, e também a Ele congênera.

E completa: “(...) a potência divina, por φιλιθρωπία, atrai para si, expurgados os elementos irracionais e acidentais, o que lhe é próprio”.⁵⁷¹

Há, portanto um *proprium*, isto é, uma especificidade do ser humano que lhe faz congênera ou afim com Deus. Mas o interessante para o presente estudo é, em primeiro lugar, que Gregório relembre, primeiramente, que o íntimo do Ser de Deus se identifica com o amor (ἀγάπη). O amor é o específico ontológico do Ser divino.

Mas, em segundo lugar, no que tange ao ser humano, o exercício desse ἀγάπη divino se dá por motivo da φιλιθρωπία. Ou seja, a φιλιθρωπία é a causa do ἀγάπη dinâmico e econômico de Deus relativo ao ser humano. Todavia, como em Deus não há nem um antes e nem um depois, depreende-se que a φιλιθρωπία seja uma realidade em Deus, mesmo antes que o ser humano existisse. Disso decorre

⁵⁷¹ Ἡ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν, ἐπεὶ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι· γινώσκει δὲ αὐτὸ τὸ Θεῖον· ἡ δὲ γνώσις ἀγάπη γίνεται. Διὸ τὸ καλὸν ἐστὶ τῇ φύσει τὸ γινωσκόμενον, τοῦ δὲ ἀληθῶς καλοῦ ὁ ὕβριστής οὐ προσάπτεται κόρος· κόρου δὲ τὴν ἀγαπητικὴν πρὸς τὸ καλὸν σχέσιν οὐ διακόπτουτος, αἰεὶ ἡ θεία ζωὴ δι’ ἀγάπης ἐνεργηθήσεται, ἡ καλὴ τε κατὰ φύσιν ἐστὶ (...) Ἐπεὶ (...) οἰκεῖον δὲ πῶς τῷ Θεῷ τὸ ἀνθρώπινον, (...) ἔλκεται κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην πρὸς τὸ θεῖον τε καὶ συγγενὲς ἡ ψυχὴ. (...) ἡ θεία δύναμις ὑπὸ φιλιθρωπίας ἐκ τῶν ἀλόγων τε καὶ ὑλικῶν συμπτωμάτων ἐφέλκεται τὸ ἴδιον.: GREG. NYS., *an. et res.* 28-35.39.40.49-50 (PG 46,96-97). Justifico o uso do participio “expurgados” na minha tradução, porque pretendi tomar mais evidente o complemento de origem existente no texto, introduzido pela preposição ἐκ, igualmente como um complemento de movimento figurado, em que o autor, como se pode compreender do contexto, pretendeu mostrar a purificação ou expurgo realizado pela φιλιθρωπία divina naquelas criaturas racionais – os seres humanos – que são atraídos pela natureza divina.

que, afirmar a *φιλιανθρωπία* do Logos divino incorre necessariamente em afirmar a do Pai, ao contrário do que pensava Eunômio, bem como a do Espírito Santo, para que não se cinda a natureza ontológica de Deus.

Ao contrário, afirmar a distinção de naturezas entre o Pai e o Filho, como queria o anomeu, consistiria em:

1º. negar a *φιλιανθρωπία* do Pai e, por conseguinte, restringir de algum modo o que Deus é por essência, *ἀγάπη*;

2º. admitir no Ser mesmo de Deus uma relação de subordinação, admitir um superior e um inferior em Deus;

3º. comprometer toda a *οἰκονομία* ou obra soteriológica do Logos encarnado: seria assim uma mera criatura o protagonista da *φιλιανθρωπία*, isto é, do ato de amor-redentor? Seria a consagração absoluta do antropocentrismo moderno e contemporâneo, o homem salvo pelo *nudus homo*, o homem como causa de sua absoluta felicidade? O homem, deus de si mesmo? Seria a Cristologia redutível a um mero e frio deísmo?;

4º. pôr em xeque, por outro lado, a *φιλιανθρωπία* divina manifesta na história, fato que redundaria negar que Deus tenha querido, sem deixar de ser o que Ele mesmo é, portar felicidade ao ser humano por meio do próprio ser humano. A consequência imediata desse tipo de raciocínio é dupla: a) a negação da Encarnação do Logos; b) a renúncia à justa centralidade e enobrecimento do ser humano na História – enquanto instrumento, e não causa – de sua felicidade;

5º. negar que Deus tenha querido, a modo de um pedagogo, reconduzir a Si os seres humanos, de modo delicado e paciente.

Pelo contrário, a *φιλιανθρωπία* do Logos, pelo que se pode deduzir das obras de Gregório:

1º. ensinou, na Sagrada Escritura, a adaptação da linguagem ao ser humano, por iniciativa divina (conforme diz *Contra Eunomium* II, 259);

2º. é por isso mesmo um fator explicativo, a meu ver, do carisma da Inspiração: Deus revela sua mensagem salvífica a modo humano, por motivo de sua *φιλιανθρωπία* (como visto no texto de *Contra Eunomium* II, 417-420);

3º. encerra em sua noção um aspecto afetivo. Isso introduz, segundo penso, um elemento de primordial importância para uma Cristologia da atualidade, que implicaria em extrair dela noções de caráter mais afetivo que especulativo

(conforme a imagem da mãe que adapta a linguagem para se relacionar com seu recém-nascido, empregada por Gregório igualmente em *Contra Eunomium* II, 417-420, como visto acima);

4º. produz vida, e a recria (emprego do verbo ζωοποιέω em *Contra Eunomium* III e na *Epistula* 3, tal como na *Oratio* XV);

5º. é a causa da Revelação das relações *ad intra* do Ser ontológico de Deus (como se depreende da *Refutatio* 96);

6º. é um tema que, no autor, inclui também uma dimensão moral: ela deve ser imitada pelos cristãos, especialmente em sua sensibilidade para com os pobres (conforme visto no *De Beneficentia*). Tal imitação (μίμησις) torna o ser humano congênere de Deus (συγγενέας), faz dele um deus (conforme visto no *De Beatitudinibus*);

7º. inclui a noção de compartilhamento com tudo o que é próprio do ser humano: comer, beber, cansar-se, etc. (conforme visto na *Epistula* 3);

8º. é uma característica ou marca essencial (γνώρισμα) do Logos divino, como ensina a *Oratio* XV, dentro do âmbito da οἰκονομία pois, como visto acima, a *Epistula* 3 define γνώρισμα como as “marcas históricas da φιλανθρωπία do Logos”;

9º. causa o renascimento (παλιγγενεσία), cuja imagem (εἰκόν) vem plasmada no Batismo. Ou, em outros termos: o Batismo, ao retratar externamente um morrer e renascer, realiza e confere realmente o renascimento sobrenatural em Cristo. Mas isso ocorre, graças à φιλανθρωπία do Logos (conforme visto no *In Diem Luminum*). Interessante fazer notar o caráter atemporal desse renascimento, por força do Batismo, o qual pode ser conferido aos seres humanos de todos os tempos (mesmo que o evento da Encarnação, clímax da φιλανθρωπία do Logos, se tenha dado em um tempo histórico específico);

10º. propiciou a presença terapêutica do Logos, que sana a natureza humana decaída (fiz menção ao emprego explícito do verbo ἰάομαι no *In Inscriptiones Psalmorum*. A mesma noção terapêutica da φιλανθρωπία do Logos se encontra igualmente na *Oratio* XV), e a faz progredir (ἐπέκτασις) rumo à união mística com Deus. Nesse mundo, o ponto máximo da ἐπέκτασις foi o evento da Encarnação (como visto no *Commentarius in Canticum Canticorum*);

11°. possui igualmente uma propriedade de caráter estético: o Logos encarnado assume sobre si a feiúra da natureza humana, feita assim por força do pecado, a fim de torná-la bela e jovem.

12°. enseja a ascensão ou progresso espiritual (ἐπέκτασις) do ser humano rumo à posse de Deus, que, mesmo no céu, não terá fim, mas se prolongará infinitamente, pois o Ser Divino é ilimitado.

Passo agora à Conclusão Geral deste estudo.

6 Conclusão

A *Oratio catechetica magna* de Gregório de Nissa traduz a intenção manifesta de adaptar a catequese a um ambiente bem especificado. Trata-se nesse caso de intelectuais embebidos de neoplatonismo. Gregório se coloca de imediato em seu modo de pensar e de raciocinar e utiliza os seus mesmos argumentos para demonstrar a verdade da fé, elucidar algumas dificuldades mais específicas, pôr acento sobre pontos para eles mais importantes, etc... Ele nos dá assim um exemplo interessantíssimo de adaptação pastoral.⁵⁷²

Esta afirmação de Jean Daniélou e Régine du Charlat a respeito da *Oratio* traduz, de maneira muito significativa, a primeira das conclusões que pude extrair desse estudo sobre a φιλανθρωπία do Logos, particularmente desenvolvido a partir do décimo quinto capítulo dessa obra de São Gregório de Nissa. De fato, dotado de um intelecto privilegiado,⁵⁷³ Gregório elege um termo que abrange tanto o universo bíblico-cristão, quanto aquele da cultura pré-cristã, a fim de cooptar mais facilmente os ouvintes catecúmenos, provenientes de origens diversas (que os autores do texto acima, de maneira genérica, denominam de “intelectuais embebidos de neoplatonismo”, mas que na verdade procedem de um leque bem mais amplo de ideias e culturas).

Tratava-se, na Capadócia de então, de um auditório ainda incipiente na fé cristã, mas não propriamente desinformado da cultura da época, pois era capaz de “manifestar a própria desaprovação ou aborrecimento com acenos, murmurações ou bocejos durante as prédicas do bispo, e todavia dotado de uma intranscurável capacidade de compreender e de seguir ensinamentos mesmo árduos”.⁵⁷⁴ Isso tornava a missão catequética ainda mais exigente, e requeria do catequista uma aguçada sensibilidade e acurada perspicácia a traduzir o “mistério da fé” – expressão empregada por Gregório para se referir ao conteúdo a ser transmitido – em termos acessíveis à compreensão. Para um mestre da fé menos atento a essa

⁵⁷² DANIÉLOU, J.; DU CHARLAT, R. *La catechesi nei primi secoli.*, p. 28.

⁵⁷³ A tal ponto que “Balthasar vê nele o mais ‘profundo’ dos Padres gregos que tenham existido até o quarto século”: IDE, P. La trilogie patristique de Balthasar (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime), p. 722.

⁵⁷⁴ MORESCHINI, C. *I Padri Cappadoci.*, p. 20.

necessidade de seus ouvintes, poderia se fazer urgente o emprego imediato do termo ἀγάπη, mais consentâneo com o universo bíblico-cristão, no que tange ao discurso acerca do amor divino descendente pelos seres humanos. Mas o alcance dos discípulos, ao menos de início, redundaria indubitavelmente menor. A paciência e a inteligência típicas de um refinado didáscalo como Gregório soube encontrar na Sagrada Escritura, sobretudo na Epístola a Tito, um termo que, embora em seu predicado pré-cristão não reunisse toda a grandeza de significado do cristianismo, pudesse servir no entanto de terreno fértil para nele se introjetar a noção divina do amor pelos seres humanos. Um termo que se prestava a ser a ponte perfeita entre os dois mundos, o da cultura grega, e o cristão.

De fato, foi visto, ainda no primeiro capítulo da tese, que as noções não-cristãs dos pressupostos de φιλανθρωπία não conseguem traduzir – a não ser provavelmente, e de modo em extremo tímido, no ἔρως φιλανθρωπότατος de Platão, ou na benevolência à distância dos deuses – a imensidade do caráter oblativo e de compartilhamento da vida humana expressa pela φιλανθρωπία do Logos divino. Ainda assim, segundo mesmo o parecer de um pensador de altíssimo quilate como Aristóteles, não há como existir amizade entre seres tão mais elevados em bondade – os deuses – e os humanos, ao afirmar, na Ética a Nicômaco:

Mas a igualdade não parece assumir a mesma forma nos atos de justiça e na amizade. Com efeito, nos primeiros o que é igual no sentido primário é o que está em proporção com o mérito, ao passo que a igualdade quantitativa é secundária; mas na amizade, a igualdade quantitativa é primária, e a proporção ao mérito, secundária. Isso se torna claro quando há uma grande distância entre as partes no que se refere à virtude, ao vício, à riqueza ou outra coisa qualquer; pois nesse caso já não são amigos e nem sequer esperam sê-lo. E a situação é manifesta acima de tudo quando se trata dos deuses, que nos ultrapassam imensamente em tudo o que é bom.⁵⁷⁵

Mas Gregório fez mais: se houvesse seguido as pegadas da Literatura Patrística a ele anterior, poderia ter simplesmente empregado ἀγάπη, e mesmo ἔρως, para se referir ao amor descendente de Deus. Porém, mais uma vez, o Nisseno, por ter diante dos olhos o público seu contemporâneo a ser introduzido na fé, escolhe para a *Oratio* nem aquele termo, que expressa o idílico amor agápico, ainda que

⁵⁷⁵ οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἐν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρῶτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως. δηλοῦν δ' ἂν πολὺ διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τινος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσὶν ἄλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτ' ἐπὶ τῶν θεῶν· πλείστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν.: ARIST., *ét. nic.* 1158b, 25-30.

aproximado à realidade carnal humana pela Encarnação do Logos; e nem o flagrante amor “erótico”, ainda que purificado pela lança do amor puro de Deus. Prefere o equilíbrio do termo *φιλανθρωπία*, mesmo que também esse careça de ser amplificado pela novidade cristã.

Donde vem o equilíbrio desse termo, senão daquelas noções dele apreendidas (não univocamente), e que são na verdade pontos de contato entre os dois universos, o pré-cristão e o cristão, e servem para os conectar? São elas: a presteza no auxílio e socorro aos seres humanos da parte da divindade (no cristianismo, a graça portada pelo Logos para salvar sua criatura humana); o ensejo à posse da verdade, tornando o ser humano mais virtuoso (no cristianismo, a imitação do Logos, que se faz visível para ser seguido); a construção de uma estratégia em prol do beneplácito dos inferiores (no cristianismo, a *οἰκονομία* redentora); a solidariedade entre os seres humanos (no cristianismo, a ocupação em prol da vida do outro, o compartilhamento de vida, *ἀσכולία*).

Mas a tese demonstrou igualmente o vínculo da *φιλανθρωπία* do Logos com o patrimônio judaico-helenístico, através do conceito de “estreita relação” (*ὁμολογία*) entre o Ser de Deus e a criatura humana, por iniciativa do mesmo Deus. Mais que uma estreita relação, o livro da Sabedoria aponta para a inabitação divina no ser humano (ainda que esse se refira somente aos justos no Antigo Testamento). Do mesmo modo, provém do Judaísmo Helenista a noção, já acima mencionada na cultura grega, de uma *φιλανθρωπία* exercitada pelos governantes em favor de seus súditos, só que aprimorada pelo conceito da *imitatio Dei*, cujo fundamento é inequivocamente a bondade de Deus para o seu Povo de Israel. É óbvio que a Revelação veterotestamentária já apresente aqui um acréscimo importante, cujo teor é claramente de caráter vertical, teológico: o parâmetro divino, e não humano, de bondade. Todavia, nesse sentido, o avanço cristão é consideravelmente mais significativo, do momento em que, no Novo Testamento, o Logos ama o ser humano em sua condição de decaído e, por sua causa, dispõe a *οἰκονομία* que o salva, entra em sua história pela Encarnação, se faz presente e compartilha o seu cotidiano.

É sob esse sentido que, a meu ver, a Cristologia de S. Gregório de Nissa, estudada sob a ótica da *φιλανθρωπία* do Logos, possui toda uma novidade, e adquira um *plus* em relação inclusive à de antecessores seus, como S. Clemente de Alexandria, Orígenes, e mesmo de S. Atanásio, o qual, como afirmei na conclusão

do terceiro capítulo, tangencia a intuição profundamente humana, profundamente antropológica, do Nisseno. Por isso mesmo, a novidade do presente estudo não está no fato de se ter considerado a φιλιθρωπία do Logos como um dos aspectos da Cristologia do autor – fato que já seria inusitado, haja vista a não farta bibliografia específica sobre esse tema, em comparação com outros dessa área da Teologia – ou como um dos seus argumentos, mas como o critério fundamental da existência mesma da Cristologia: Gregório deixou claro que, por motivo de sua φιλιθρωπία, Cristo não apenas se importou à distância com o ser humano decaído, mas se tornou seu Salvador pelo fato de vivenciar cada aspecto, cada pormenor do existir humano.

Mais que isso, o fato de se considerar a Cristologia sob a ótica do amor à criatura humana na *Oratio*, como ficou claro para mim, indica alguns elementos que denotam uma mente por demais à frente de seu tempo. Não digo que Gregório os tenha intencionado mencionar, mas que, à distância e inconscientemente, tenha deixado a seus pósteros, através do avanço de sua percepção intelectual, o ensejo para desenvolvê-los, ainda que em um futuro muito distante do dele.

O que quero dizer é que o modo amplo como usa o termo e desenvolve o tema, faz da sua Cristologia o que hoje se denomina com o adjetivo “inculturada”. Ele percebe, atento ao modo de agir divino, que o verdadeiro catequista que pretenda falar do evento cristológico, e ser compreendido, precisa decodificar a imutabilidade do dogma em termos apreensíveis pela cultura de seu tempo.

Por outro lado, há na Cristologia do autor, vista sob essa ótica apresentada pela *Oratio*, um dado por demais importante para os tempos hodiernos: ela é eminentemente uma Cristologia antropológica! Fugindo da tradicional visão da Escola de Alexandria – do qual Gregório é sem dúvida um devedor – o autor, a meu parecer, não apenas desenvolve uma Cristologia de tipo *Logos-ánthropos*, mas explora fortemente a humanidade do Redentor, não apenas enquanto instrumento para a salvação da humanidade, mas enquanto causa essencial da sua libertação e cura. O “por que ter vergonha da relação estreita com a natureza humana?”⁵⁷⁶ da *Oratio* XV, que propicia o desenvolvimento do tema da παρουσία de Deus no capítulo seguinte, até chegar à descrição de pormenores da vida do Logos divino feito homem, indica a ousadia intelectual desse Padre, mas ao mesmo tempo acentua um aspecto tão humano da Cristologia, que julgo não deveria ser

⁵⁷⁶ GREG. NYS., *or. cat.* 15 (GNO III/4, 45).

menosprezado no discurso e no estudo teológicos contemporâneos. É mesmo impressionante como o autor não tenha o menor escrúpulo em citar, no capítulo XVI da *Oratio*, o exercício das funções humanas mais vitais, tal como o processo natural da ingestão e da evacuação dos alimentos, como não inconvenientes a Deus.

E que dizer, ainda dentro desse âmbito antropológico, da vertente afetiva de sua Cristologia, que talvez tenha ficado mais explícita quando se tratou do tema da *φιλανθρωπία* do Logos em outras de suas obras, como o *Contra Eunomium*? Em um mundo cada vez mais caracterizado pela linguagem metafórica, simbólica e afetiva, penso que Gregório ajude a dar um contributo importante, a partir do distante quarto século, para o desenvolvimento de uma Cristologia que, sem abandonar o especulativo, não se esqueça de considerar um conhecimento que se dê mais pela experiência do Absoluto, que por um discurso sobre Ele.

Percebi igualmente um liame entre o tema da *φιλανθρωπία* do Logos, e o carisma sobrenatural da Inspiração (como fiz notar na Conclusão do quarto capítulo), no que tange ao modo adaptado à capacidade humana com que o Logos divino se revelou às suas criaturas racionais desde o Antigo Testamento, e no Novo, não apenas lhes falou fisicamente, quanto foi imitado, por exemplo, pelo Apóstolo Paulo, o “imitador do Senhor” (conforme dito em *Contra Eunomium* II).⁵⁷⁷ O motivo está no fato de que, ao inspirar o hagiógrafo,⁵⁷⁸ a moção divina própria desse carisma atue, sem entretanto se fazer indiferente ao modo de expressão daquele.⁵⁷⁹ Antes, por motivo de sua *φιλανθρωπία*, e por meio da potência sobrenatural reveladora do Espírito Santo, o Logos dá ao ser humano acesso ao Pai, já que o

⁵⁷⁷ GREG. NYS., *c. eun.* II, 259 (GNO I, 302).

⁵⁷⁸ com o termo “hagiógrafo”, não pretendo aqui entrar na consideração mais atualizada da teologia escriturística a respeito do carisma da Inspiração, que considera o seu influxo não apenas sobre um indivíduo, mas sobre toda a comunidade de fé, e nem sobre a questão acerca do seu influxo no que tange à origem, transmissão e crescimento do texto do livro bíblico, desde a primeira mão de sua confecção, até sua composição final. Veja, a respeito disso, bem como de outros aspectos da atual teologia sobre o carisma da Inspiração, o que se diz em: W. J. HARRINGTON. *Chave para a Bíblia*, pp. 37-40; GRECH, P. *Il Messaggio Biblico e la sua Interpretazione*., pp. 287-298.

⁵⁷⁹ Como bem afirma Prosper Grech, embora geralmente se atribua “a inspiração ou a revelação ao Espírito Santo, (...) sendo uma operação *ad extra*, a revelação é obra da Santíssima Trindade”: Ibid., p. 288. Por isso, apesar de que, *stricto sensu*, o carisma da Inspiração deva ser mais propriamente coligado à *φιλανθρωπία* da natureza divina como tal; e também de que, em especial, os Padres tenham se referido ao Espírito Santo como Aquele que falou por meio da boca dos profetas [Cf. , a esse respeito, o que se diz em: GRIBOMONT, J. *Scrittura (Sacra)*., col. 4795], todavia, foi visto em *Contra Eunomium* II, 417-420 (que, aliás, se trata de uma obra de conteúdo sobretudo cristológico), como Gregório associa a adaptação divina à linguagem humana à *φιλανθρωπία* do Logos, enquanto obra de sua *οἰκονομία* salvífica.

hagiógrafo é capacitado a transformar em linguagem humana, com seus diversos gêneros literários, a experiência e a mensagem salvífica divinas.⁵⁸⁰

Outra vertente muito interessante a respeito do assunto, diz respeito à relação existente entre a φιλανθρωπία do Logos e a Doutrina Social (como se depreende especialmente do *De Beneficentia*): Gregório exorta os cristãos a imitarem o amor divino pelos seres humanos, no exercício da sensibilidade pelas necessidades materiais dos pobres, tendo diante dos olhos antecipadamente, a modo de um espelho, o Juízo escatológico do Logos divino, tal como é apresentado em Mt 25. É preciso amar o próximo, e perceber-lhe as necessidades, porque o Juiz desse tribunal é o mesmo Filantropo, e o critério de salvação reside na imitação daquilo que Ele mesmo é.

Outros elementos da φιλανθρωπία do Logos, colhidos da *Oratio*, mas também das outras obras do Nisseno consideradas nesse estudo, não podem ser esquecidos nesta Conclusão: ela é criadora e recriadora da vida. No princípio, com o Pai e o Espírito Santo, criou tudo *ex nihilo*. Mas essa ação diz respeito não somente a um ato pontual, já que o amor do Logos recria, recapitula, regenera e conserta (ato da παλιγγενεσία), e promove constantemente aquilo que, por motivo da queda humana, foi prejudicado, e se tornou enfermo. Nesse sentido, ela é igualmente terapêutica, ela sana, porque faz o Logos divino um com o seu criado, e gera o refrigério ou elevação do moral (ἀναψυχή) dos decaídos.⁵⁸¹ Ela é a propiciadora a que Deus Encarnado tenha deixado as suas marcas históricas nesse mundo (γνώρισμα econômico). Ela promove o progresso espiritual rumo ao encontro místico com o Criador (ἐπέκτασις).

E por fim, penso que seja ainda por demais atual a relação existente entre a Cristologia do Nisseno, vista sob a ótica da φιλανθρωπία do Logos, e a Estética Teológica: ao curar o ser humano decaído, plasmando nele o que Ele mesmo é, o Logos lhe configura sua beleza e sua eterna juventude. É óbvio que a beleza de que

⁵⁸⁰ Novamente afirma Grech: “(...) o ‘profeta’, assim chamaremos o homem que recebe uma revelação, é aquele que é tornado capaz de colher as manifestações extraordinárias de Deus e transformá-las em linguagem, a linguagem da fé. Ele corresponde à voz da presença de Deus e se faz de alto-falante aos outros homens, embora mantendo as limitações da sua personalidade. (...) Deste modo, a inefabilidade de Deus se torna linguagem humana com toda a sua limitação, que faz uso do símbolo e da analogia para ser compreendido por mentes que não podem sair das suas estruturas mentais humanas.”: GRECH, P. *Il Messaggio Biblico e la sua Interpretazione*., p. 288.

⁵⁸¹ De fato, o termo ἀναψυχή, conforme sua etimologia, aponta justamente para a noção de soerguimento moral. Mais um tema por demais atual, em tempos de tantas prostrações humanas psicológicas, a ser aprofundado ulteriormente pela Cristologia contemporânea.

aqui se fala é aquela metafísica, e ainda mais, sobrenatural, mas que se expande e atrai, porque carente de maldade. Caberá, como tarefa à Teologia de tempos vindouros, um olhar mais acurado sobre esse aspecto da Cristologia, de algum modo já pressentido pelo grande Doutor de Nissa.

7 Referências Bibliográficas

7.1 Fontes

AGOSTINHO. *De Trinitate* (PL 42, 819-1098).

_____. *Epistula CCLVIII* (PL 33, 1071-1073).

ALLENBACH, J.; BENOÎT, A.; BERTRAND, D. A.; HANRIOT-COUSTET, A.; MARAVAL, P.; PAUTLER, A.; PRIGENT, P.; SCOPELLO, M. *Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Basile de Césarée. Grégoire de Nazianze. Grégoire de Nysse. Amphiloque d'Iconium. Paris, v. 5: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

AMBRÓSIO DE MILÃO. *De Officiis Ministrorum Libri Tres* (PL 16, 23-184).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1158b, 25-30. Parcialmente disponível em: <http://el.wikisource.org/wiki/%CE%97%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%AC_%CE%9D%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BC%CE%AC%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1/8>. Acessado em 19/05/2015.

ATANÁSIO. *De Incarnatione Verbi* (PG 25, 96-198).

ATANÁSIO. *Oratio Contra Gentes* (PG 25, 4-96).

BÍBLIA. Inglês. *Bible Works*. Bible Works, LLC Version 5. 0. 020W CD-ROM. Bigfork, MT: Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2001.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Cohortatio ad Gentes* (Protreptico) (PG 8, 49-246).

_____. *Paedagogus* (PG 8, 247-684).

_____. *Stromata I-IV* (PG 8, 685-1382).

_____. *Stromata V-VIII* (PG 9, 9-602).

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia*. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Barcelona: Herder, 2000².

DIONÍSIO AREOPAGITA. *De Divinis Nominibus* (PG 3, 585-996).

EUNÔMIO DE CÍZICO. *Apologeticus* ou *Apologia* (PG 30, 835-868).

GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Epistulae* (PG 37, 21-388).

GREGÓRIO DE NISSA. *Contra Eunomium III* (vulgo *libri III-XII*) (GNO II, 3-311).

_____. *Contra Eunomium libri, I* (vulgo *liber I*) (GNO I, 22-225).

_____. *Contra Eunomium libri, II* (vulgo *liber XII B*) (GNO I, 226-409).

_____. *De Anima et Resurrectione* (PG 46,12-160).

_____. *De Beatitudinibus* (PG 44, 1193-1302).

_____. *De Beneficentia* (vulgo *De pauperibus amandis oratio I*) (GNO IX/1, 93-108).

_____. *De Virginitate* (GNO VIII/1, 247-343).

_____. *De Vita Macrinae* (GNO VIII/1, 347-414).

_____. *De Vita Moysis* (PG 44, 297-430).

_____. *Epistulae* (GNO VIII/2).

_____. *In Canticum Canticorum* (GNO VI).

_____. *In Diem Luminum* (vulgo *In Baptismum Christi Oratio*) (GNO IX, 221-242).

_____. *In Ecclesiasten Homiliae* (GNO V, 277-442).

_____. *In Inscriptiones Psalmorum* (GNO V, 24-175).

_____. *Oratio Catechetica Magna* (GNO III/4, 5-106).

_____. *Refutatio Confessionis Eunomii* (vulgo *liber II*) (GNO II, 312-410).

INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Ad Romanos* (PG 5, 685-696).

ORÍGENES. *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum tomus X* (PG 13, 835-904).

_____. *Commentarium in Canticum Canticorum* (PG 13, 61-198).

_____. *Contra Celsum* (PG 11, 641-1632).

_____. *De Principiis* (PG 11, 107-414).

_____. *Ex Libris Origenis in Epistolam ad Hebraeos* (PG 14, 1307-1310).

_____. *Homiliae in Genesim* (PG 12, 145-262).

PLUTARCO. Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς στωικῶν. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/stoicien2sgr.htm>> Acessado em: 04/04/2013.

_____. Πολιτικά Παραγγέλματα. Disponível em: <<http://www.skoulasprint.it/versione-plutarco/consigli-politici-plutarco.html>>. Acessado em 05/03/2013.

TEODORO O ESTUDITA. *Sermones Catechetici* (PG 99, 505-688).

7.2

Traduções

7.2.1

Atanásio

D'ALEXANDRIE, Athanase. *Contre les Païens et Sur l'Incarnation du Verbe*. Sources Chrétiennes, v. 18. Paris: Cerf, 1946.

_____. *Sur l'Incarnation du Verbe*. Sources Chrétiennes, v. 199. Paris: Cerf, 2011.

SANTO ATANÁSIO. *Contra os pagãos*. A Encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de S. Antão. Coleção Patrística, v. 18S. Paulo: Paulus, 2002.

7.2.2

Clemente de Alexandria

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. Fuentes Patristicas, v.5. Madrid: Ciudad Nueva, 2009².

_____. *El Protréptico*. Fuentes Patristicas, v.21. Madrid: Ciudad Nueva, 2008 ().

_____. *Stromata I. Cultura y Religión*. Fuentes Patristicas, v.7. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.

_____. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Fuentes Patristicas, v.15. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.

7.2.3

Gregório de Nissa

GRÉGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I*. 1-146. Texte grec de W. Jaeger (GNO I, 1). Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. Sources Chrétiennes, v. 521. Paris: Cerf, 2008.

_____. *Contre Eunome I*. 147-691. Texte grec de W. Jaeger (*GNO I*, 1). Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. Sources Chrétiennes, v. 524. Paris: Cerf, 2010.

_____. *Discours Catéchétique*. Texte grec de E. Mühlenberg (*GNO III*, IV). Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. Sources Chrétiennes, v. 453. Paris: Cerf, 2000.

_____. *Homélies sur l'Écclesiaste*. Texte grec de l'édition P. Alexander. Introduction, traduction, notes et index par Françoise Vinel. Sources Chrétiennes, v. 416. Paris: Cerf, 1996.

_____. *La Catéchèse de la foi*. Introduction de Jean-R. Armogathe. Traduction d'Annette Maignan. Notes, plan de travail de A. G. Hamman. Les Pères dans la foi, v. 6. Paris: Desclée De Brouwer, 1978.

_____. *Le Cantique des cantiques*. Texte présenté par Hans Urs von Balthasar. Traductions de Christian Bouchet. Notes et guide thématique d'A.-G. Hamman. Les pères dans la foi. Paris: Brépols, 1992.

_____. *Lettres*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Sources Chrétiennes, v. 363. Paris: Cerf, 1990.

_____. *Sur les Titres des Psaumes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard. Sources Chrétiennes, v. 466. Paris: Cerf, 2002.

GREGOR VON NYSSA. *Die große katechetische Rede*. Oratio Catechetica Magna. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel. Bibliothek der Griechischen Literatur, v. 1. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1971.

GREGORIO DI NISSA. *La Grande Catechesi*. Traduzione, introduzione e note a cura di Mario Naldini. Collana di Testi Patristici, v. 34. Roma: Città Nuova, 1982.

_____. *Omélies sur les Béatitudes*. A cura di Chiara Somenzi. Letture Cristiane del Primo Millennio, v. 47. Milano: Paoline, 2011.

_____. *Sull'Anima e la Resurrezione*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani-Il Pensiero Occidentale, 2007.

7.2.4

Inácio de Antioquia

IGNACE D'ANTIOCHE. POLYCARPE DE SMYRNE. *Lettres*. Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, O. P. Sources Chrétiennes, v. 10. Paris: Cerf, 1958³.

7.2.5 Orígenes

ORIGÈNE. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques tome I*. Sources Chrétiennes, v. 375. Paris: Cerf, 1991.

_____. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques tome II*. Sources Chrétiennes, v. 376. Paris: Cerf, 1992.

_____. *Commento al Cantico dei Cantici*. Traduzione introduzione e note a cura di Manlio Simonetti. Testi Patristici, v. 1. Roma: Città Nuova, 2005⁵.

_____. *Contre Celse tome II (Livres III et IV)*. Sources Chrétiennes, v. 136. Paris: Cerf, 1968.

_____. *Traité des Principes tome I (Livres I et II)*. Sources Chrétiennes, v. 252. Paris: Cerf, 1978.

_____. *Traité des Principes tome II (Livres I et II)*. Sources Chrétiennes, v. 253. Paris: Cerf, 1978. 257pp. ()

_____. *Homélies sur la Genèse*. Sources Chrétiennes, v. 7bi. Paris: Cerf, 2003.

_____. *Homélies sur l'Exode*. Sources Chrétiennes, v. 321. Paris: Cerf, 1985.

_____. *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu tome I (Livres X et XI)*. Sources Chrétiennes, v. 162. Paris: Cerf, 1970.

_____. (a cura di Emanuela Prinzivalli). *Omélies sui Salmi*. Homiliae in Psalmos XXXVI – XXXVII – XXXVIII. Biblioteca Patristica, v. 18. Firenze: Nardini, 1991.

7.2.6 Platão

PLATON. *Oeuvres Complètes* (traduction nouvelles et notes par Léon Robin avec la collaboration de M. - J. Moreau). Bibliothèque de la Pléiade, v. 1. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Oeuvres Complètes*. Traduction nouvelles et notes par Léon Robin. Bibliothèque de la Pléiade, v. 58. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Oeuvres Complètes*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Tome IV, 2^e. partie. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1951⁵.

_____. *Diálogos*. O Banquete-Fédon-Sofista-Político. Coleção: Os Pensadores, v. 3. S. Paulo: Abril Cultural, 1972.

7.2.7 Plotino

PLOTINO. *Enneades*. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=GYIUAAAcAAJ&pg=PA408&dq=enneades+IV&hl=pt-BR&sa=X&ei=hCJSVNT3GcLfsAS8YD4Cw&ved=0CEwQ6AEwBg#v=onepage&q=enneades%20IV&f=false>. Acessado em 30/10/2014.

7.2.8 Plutarco

PLUTARQUE. *Préceptes de l'Administration Publique* 798a-825f. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/preceptesadm.htm>. Acessado em 02/04/2013.

_____. *Oeuvres Morales de Plutarque, traduites du grec par Ricard*. Paris, tome 5: Lefèvre, 1844. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/stoiciens.htm#III>. Acessado em 04/04/2013.

7.3 Estudos

ALAND, B. Marcione - Marcionismo. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. v. 2. Genova-Milano: Marietti, 2007² aggiornata e aumentata, col. 3020-3024.

ALDAZ, J. I. R. *Refutatio confessionis Eunomii*. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 483-488.

BALÁS, D. L. *Gregor von Nyssa*. In: MÜHLER, G. *Theologische Realenziklopädie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1985, pp. 173-181.

_____. *Metousia* (μετουσία). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 384-385.

BERARDINO, A. (cur. ed. ital.). *La Nascita di una Cristianità (250-430)*. Storia del Cristianesimo, v. 2. Roma: Borla-Città Nuova, 2000.

_____. (cur.). *Patrologia*. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (†750). I Padri Orientali. v.5. Genova-Milano: Marietti, 2000.

_____.; A. DI PILA, G. (cur.). *Atlante Storico del Cristianesimo Antico*. Bologna: EDB, 2010.

BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (org.). *Comentário Bíblico*. Profetas Posteriores. Escritos. Livros Deuterocanônicos. v. 2. S. Paulo: Loyola, 2001³.

BOUCHET, J. R. La vision de l'économie du salut selon saint Grégoire de Nysse. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 68, pp. 613-644, 1968.

BRANDÃO, J. S. Eros. In: *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 2000⁴, pp. 356-359.

BRISSON, L. Eros. In: BONNEFOY, Y. *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique A – J*. v. 1. Paris: Flammarion, 1981, pp. 351-359.

_____. Platon. In: BONNEFOY, Y. *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique K – Z*. v. 2. Paris: Flammarion, 1981, pp. 268-275.

BRONTESI, A. La soteria in Clemente Alessandrino. *Analecta Gregoriana*, Roma, v. 186, series Facultatis Theologicae, sectio B, n. 60, 1972.

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (dir.). *Comentario Biblico "San Jeronimo"*. t. IV. Madrid: Cristiandad, 1972.

CALVO, J. M. Z. A amizade do sábio em Plotino, *Journal of Ancient Philosophy*. Madrid, v. 2, 2008. Disponível em: <<http://www.filosofiaantiga.com/documents/Plotino-Zamora.pdf>>. Acessado em: 07/02/2013.

COCCHINI, F. Amore. In: CASTAGNO, A. M. (a c. di). *Origene Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2000, pp. 4-6.

_____. *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006.

CORBELLINI, V. A Impotência da Encarnação do Verbo em São Gregório de Nissa. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. V, n. 9, pp. 101-112, 2010.

_____. A Doutrina da Encarnação do Verbo no *Adversus Eunomium* de São Gregório de Nissa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, fasc. 258, 2005, pp. 357-375.

COYLE, J. K. Mani – Manichei – Manicheismo. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. v. 2. Genova-Milano: Marietti, 2007² aggiornata e aumentata, col. 2991-3000.

CROUZEL, H. *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier, 1956.

DANIÉLOU, J. Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze. *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*, Amsterdam, v. 19, pp. 31-41, 1965.

_____. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970. Parcialmente disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=o-KC4sgvdpUC&pg=PA181&dq=lebourlier+a+propos&hl=pt-BR&sa=X&ei=4RQaVO7NM->

KasQSt_4H4BA&ved=0CEgQ6AEwBg#v=onepage&q=lebourlier%20a%20propos&f=false>. Acesso em:17/09/2014.

_____. *Origène. Il Genio del Cristianesimo*. Roma: Archeosofica di S. Palamidessi & C. s. n. c., 1991 (I Grandi della Fede).

_____.; DU CHARLAT, R. *La Catechesi nei Primi Secoli*. Corso di Jean Daniélou redatto da Régine du Charlat, v. 1. Torino: Elle Di Ci, 1982 (*Momenti di Storia della Catechesi*).

DOLIDZE, T. In *Inscriptiones Psalmorum*. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 337-340.

DÖRRIE, H. Gregor III (Gregor von Nyssa). In: TH. KLAUSER et alii (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. v. 12. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1983, col. 863-895.

DOUGLASS, S. De Beatitudinibus. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 198-200.

DRECOLL, V. H. Agennêsia (ἀγεννησία). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 46-47.

DROBNER, H. R. *Gregor von Nyssa: die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner. Leiden: Brill, 1982. Parcialmente disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=6nF1wLaADDoC&pg=PA121&dq=lebourlier+a+propos&hl=pt-BR&sa=X&ei=4RQaVO7NM-KasQSt_4H4BA&ved=0CCsQ6AEwAg#v=onepage&q=lebourlier%20a%20propos&f=false>. Acesso em:17/09/2014.

_____. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

EDWARDS, M. J. Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos. *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*, Leiden-Boston-Köln, v. 54, pp. 159-177, 2000.

ELLIS, P. F. *Os Homens e a Mensagem do Antigo Testamento*. Aparecida: Santuário, 1985.

ERLER, M.; GRAESER, A (orgs.). *Filósofos da Antigüidade – II*. Do helenismo até a Antigüidade tardia. Uma introdução. História da Filosofia, v. 2. S. Leopoldo: Unisinos, 2002.

FERRER, E. La Presencia del Estoicismo en el Pensamiento de Gregorio de Nisa. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. V, n. 9, pp. 113-123, 2010.

FIASSE, G. La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxes et interpretations. *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, t. 97, n. 3-4, pp. 459-482, 1999.

GASPARRO, G. S. Anima. In: CASTAGNO, A. M. (a c. di). *Origene Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2000, pp. 16-21.

_____. Caduta. In: CASTAGNO, A. M. (a c. di). *Origene Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2000, pp. 49-53.

GIANNARELLI, E. *Catechesi e Funzione Catechetica dell'Esegesi in Gregorio di Nissa*. Insegnamento cristiano e generi letterali. In: FELICI, S. (cur.). *Esegesi e Catechesi nei Padri (secc. II-IV)*. Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma 26-28 marzo 1992. Roma, v. 106: LAS, 1993 (Biblioteca di Scienze Religiose), pp. 131-145.

GIL-TAMAYO, J. A. Akolouthía (ἀκολουθία). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 49-55.

GNILKA, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, v. 3. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*. Estrutura e Método Dialético. S. Paulo: Loyola, 2002.

GRECH, P. *Il Messaggio Biblico e la sua Interpretazione*. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi. Bologna: Dehoniane, 2005.

GRIBOMONT, J. Basilio di Cesarea di Cappadocia. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. v. 1. Genova-Milano: Marietti, 2006² aggiornata e aumentata, col. 724-731.

_____. Gregorio di Nissa. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. v. 2. Genova-Milano: Marietti, 2007² aggiornata e aumentata, col. 2466-2473.

_____. Macrina. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. V. 2. Genova-Milano: Marietti, 2007² aggiornata e aumentata, col. 2963.

_____. Nauczazio. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. V. 2. Genova-Milano: Marietti, 2007² aggiornata e aumentata, col. 3428.

_____. Pietro II di Sebaste. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Genova-Milano, v. 3: Marietti, 2008² aggiornata e aumentata, col. 4089.

_____. Scrittura (Sacra). In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Genova-Milano, v. 3: Marietti, 2008² aggiornata e aumentata, col. 4791-4797.

GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451). Biblioteca Teologica, v. 18. Brescia, v. I t. I: Paideia, 1982.

_____. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451). Biblioteca Teologica, v. 19. Brescia, v. I t. II: Paideia, 1982.

HAMMAN, A. Celso. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. V. 1. Genova-Milano: Marietti, 2006² aggiornata e aumentata, col. 979-980.

HARRINGTON, W. J. *Chave para a Bíblia. A revelação. A promessa. A realização.* S. Paulo: Paulinas, 1985².

IDE, P. La trilogie patristique de Balthasar (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime). Une première ébauche de sa théologie de l'amour. *Gregorianum*, Roma, v. 93, f. 4, pp. 711-744, 2012.

LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1951⁶ revue et augmentée.

LIENHARD, J. T. Amicizia, Amici. In: FITZGERALD, A. D. (ed.). *Agostino dizionario enciclopédico.* Roma: Città Nuova, 2007, pp. 174-175.

LILLA, S. Dionigi Areopagita (Pseudo). In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.* V. 1. Genova-Milano: Marietti, 2006² aggiornata e aumentata, col. 1433-1442.

_____. *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano. Letteratura Cristiana Antica – Nuova serie.* Brescia: Morcelliana, 2005.

_____. Theoria. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.* Genova-Milano, v. 3: Marietti, 2008² aggiornata e aumentata, col. 5344-5346.

LÍNDEZ, J. V. *Sabedoria. Grande Comentário Bíblico,* v. 10. S. Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Sabiduría.* In: FARMER, W. R.; LEVORATTI, A. J.; McEVENUE, S.; DUNGAN, D. L. (dirs.). *Comentario Bíblico Internacional.* Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI. Navarra: Verbo Divino, 2003³.

LÓPEZ, F. G. *O Pentateuco.* Introdução à Leitura dos Cinco Primeiros Livros da Bíblia. *Introdução ao estudo da Bíblia,* v. 3b. S. Paulo: Ave-Maria, 2004.

LUCK, U. φιλανθρωπία, φιλανθρώπως. In: MONTAGNINI, F. (cur.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento.* Brescia, v. 14: Paideia, 1984, col. 1101-1114.

MACHO, A. D. *Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento con la colaboración de Maria Angeles Navarro Profesora Titular de Lengua y Literatura Hebreas en la Universidad Complutense de Madrid y Miguel Perez Fernandes Director del Centro Bíblico Español de Jerusalén.* Madrid, t. I: Cristiandad, 1984.

MARA, M. G. Amicizia. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.* V. 1. Genova-Milano: Marietti, 2006² aggiornata e aumentata, col. 241-243.

MARAVALL, P. Cronologia delle opere. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario.* Roma: Città Nuova, 2007, pp. 180-190.

MASPERO, G. Amore (ἀγάπη, ἔρως). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario.* Roma: Città Nuova, 2007, pp. 60-66.

_____. Apocatastasi (ἀποκατάστασις). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario.* Roma: Città Nuova, 2007, pp. 91-100.

_____. Battesimo. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 115-117.

_____. In Canticum Cantorum. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 330-334.

_____. Mistero (μυστήριον). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 388-390.

_____. Oikonomia (οἰκονομία). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 418-423.

_____. Philantrôpia (φιλανθρωπία). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 457-460.

MATEO-SECO, L. F. Creazione. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 157-164.

_____. Diavolo. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 225-228.

_____. Epektasis (ἐπέκτασις). In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 243-247.

_____. *Estudios sobre la Cristologia de San Gregorio de Nisa*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1978.

_____. Nomi Divini. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 409-416.

MAZZAROLO, I. *Nem Aqui, nem em Jerusalém*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2001.

MEES, M. Clemente di Alessandria. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. V. 1. Genova-Milano: Marietti, 2006² aggiornata e aumentata, col. 1066-1073.

MELONI, P. Cantico dei Cantici. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. V. 1. Genova-Milano: Marietti, 2006² aggiornata e aumentata, col. 855-860.

MIRA, M. Gerusalemme. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 296.

MORA, J. F. Amor. In: MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. t. I. S. Paulo: Loyola, 2004², pp. 106-113.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. S. Paulo: Loyola, 2008

_____. *I Padri Cappadoci*. Storia, letteratura, teologia. Roma: Città Nuova, 2008.

MOSSHAMMER, A. A. Male. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 367-373.

MOUTSOULAS, E. De Beneficentia. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007.

_____. In Diem Luminum. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 334-335.

MÜLLER, G. φιλανθρωπία. In: *Lexicon Athanasianum*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1952, col. 1537.

PASQUATO, O. Catechesi. In: A. DI BERARDINO. *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Genova-Milano: Marietti, 2006² aggiornata e aumentata, col. 915.

POCHOSHAJEV, I. Porfirio. In: MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. *Gregorio di Nissa Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007, pp. 472-474.

PREUSS, H. D. *Teología del Antiguo Testamento*. Yahvé elige y obliga. Bilbao, v. 1: Desclée de Brouwer, 1999.

PRINZIVALLI, E. Fuoco. In: CASTAGNO, A. M. (a c. di). *Origene Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2000, pp. 177-181.

QUASTEN, J. *Patrologia*. Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia. v. 2. Genova-Milano: Marietti, 1980.

_____. *Patrologia*. Fino al Concilio di Nicea. v. 1. Genova-Milano: Marietti, 1980.

REALE, G. *Platão*. História da Filosofia Grega e Romana, v. 3. S. Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. S. Paulo: Loyola, 1997.

REALE, G. – ANTISERI, D. *Storia della Filosofia*. Dall’Antichità al Medioevo. Storia della Filosofia, v. 1. Brescia: La Scuola, 2004¹⁰.

RIST, J. M. A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*, Amsterdam, v. 20, n. 4, pp. 235-243, 1966.

RYBOLTD, J. E. *Sabedoria*. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (org.). *Comentário Bíblico*. Profetas Posteriores. Escritos. Livros Deuterocanônicos. S. Paulo: Loyola, v. 2, 2001³, pp. 399-415.

SCIACCA, M. F. *História da Filosofia*. Antigüidade e Idade Média. v. 1. S. Paulo: Mestre Jou, 1962.

SIMONETTI, M. Gregorio il Taumaturgo. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. v. 2. Genova-Milano: Marietti, 2007² aggiornata e aumentata, col. 2474-2477.

_____. *La Crisi Ariana nel IV Secolo*. Studia Ephemerides “Augustinianum”, v. 11. Roma: Augustinianum, 1975.

_____. *Lettera e/o Allegoria*. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica. Studia Ephemerides “Augustinianum”, v. 23. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1985.

_____. Sabellio-Sabelliani. In: DI BERARDINO, A. (dir.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Genova-Milano, v. 3: Marietti, 2008² aggiornata e aumentata, col. 4631-4632.

SIMONETTI, M. (a cura di). *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*. Milano, v. II: Arnoldo Mondadori Editore, 2003⁵.

STEINMUELLER, J. E. Ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν in extra-biblical and biblical sources. *Miscellanea Biblica et Orientalia*, Roma, pp. 404-423, 1951.

STOEBE H. J. ἡ ἀρετὴ ἡ ἀρετὴ Bondad. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid, v. 1: Cristiandad, 1978, col. 832-861.

TAYLOR, A. E. *Plato. The Man and his work*. London – New York: Methuen, 1986.

VAN IMSCHOOT, P. Salmos. Livro dos. In: VAN DEN BORN, A. (red.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1987⁴, col. 1367-1370.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981².

VÖLKER, W. Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa. *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*, Amsterdam, v. 9, pp. 103-128, 1955.

WARNACH, V. *Agape*. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Düsseldorf: Patmos – Verlag, 1951.

ZUR MÜHLEN, K.-H. *Jesus Christus*. In: MÜHLER, G. *Theologische Realenziklopädie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987, pp. 670-772.