

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ALYSSON GAMBARTI ALVES



THEOSIS:

O LUGAR DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NOS ESTUDOS DE RELIGIÃO A PARTIR
DA TEOLOGIA ORTODOXA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 04/04/2024.

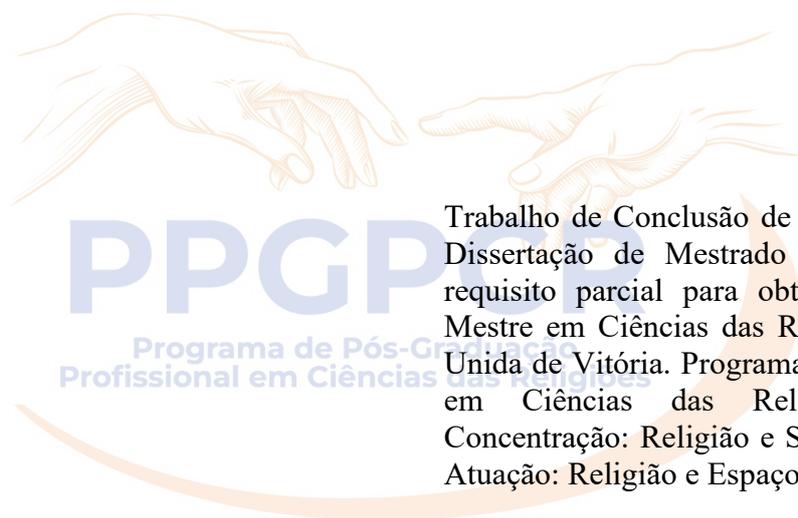
VITÓRIA-ES

2024

ALYSSON GAMBARTI ALVES

THEOSIS:

O LUGAR DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NOS ESTUDOS DE RELIGIÃO A PARTIR
DA TEOLOGIA ORTODOXA



Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Atuação: Religião e Espaço Público.

Orientador: Graham Gerald McGeoch

VITÓRIA-ES

2024

Alves, Alysson Gambarti

THEOSIS / O lugar da experiência religiosa nos estudos de religião a partir da Teologia Ortodoxa / Alysson Gambarti Alves. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2024.

vii, 89 f. ; 31 cm.

Orientador: Graham Gerald McGeoch

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2024.

Referências bibliográficas: f. 86-89

1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Experiência religiosa. 4. Estudos de religião. 5. *THEOSIS* e definição. 6. Teologia. 7. Teologia Ortodoxa. - Tese. I. Alysson Gambarti Alves. II. Faculdade Unida de Vitória, 2024. III. Título.

ALYSSON GAMBARTI ALVES

THEOSIS:

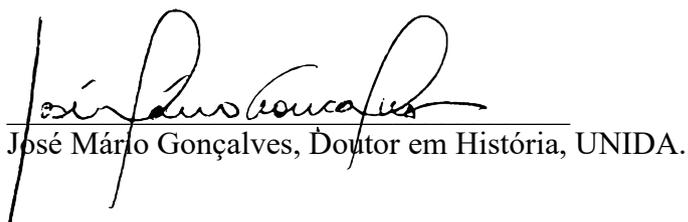
O LUGAR DA EXPERIENCIA RELIGIOSA NOS ESTUDOS DA RELIGIÃO A PARTIR
DA TEOLOGIA ORTODOXA



Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Atuação: Religião e Espaço Público.

Data: 04 abr. 2024.


Graham Gerald McGeoch, Doutor em Teologia, UNIDA (presidente).


José Mário Gonçalves, Doutor em História, UNIDA.


Cleusa Caldeira, Doutor em Teologia.

AGRADECIMENTOS

Desenvolver uma pesquisa acadêmica é, por si só, uma tarefa que exige muito trabalho. São várias leituras e compreensões que precisam ser processadas, levando quem se arrisca neste campo quase à exaustão. Acredito que muitos, senão todos, tenham se encontrado em algum momento com a famigerada pergunta “o que foi que arrumei para mim?”, ou então, “será que posso desistir?”. Passada a tormenta, é ótimo olhar para o produto final e sentir orgulho por não ter desistido. Mais importante ainda é olhar para trás e reconhecer que não se caminha sozinho.

Em poucas e sinceras palavras, gostaria de agradecer a todos os envolvidos, mesmo correndo o risco de não conseguir nomear a todos. A estes, desde já meu agradecimento e desculpa caso não sejam mencionados aqui.

À minha família, muito obrigado pelo apoio e pela paciência. Mariana, minha esposa, obrigado pelo imenso suporte, sem você eu certamente não conseguiria chegar a quase nada do que conquistamos juntos. Eu te amo. Ulisses, meu querido pai, obrigado pelo interesse constante, pelas perguntas e todas as conversas sobre temas que sei que o senhor nunca nem sonhou em debater. Sua vibração foi meu combustível e seu olhar de orgulho meu maior objetivo. Papai, conseguimos, seremos mestres.

À Faculdade Unida de Vitória, que me tanto me apoiou desde a graduação, minha imensa gratidão pela confiança da Bolsa de Estudos. Tenho muito orgulho de todo o aprendizado e espero carregar esse nome aonde for, fazendo jus à qualidade de tudo que me proporcionaram.

Aos professores e amigos, agradeço grandemente todo o conhecimento compartilhado em sala de aula e a todos os bons momentos fora dela. Mais do que o conteúdo acadêmico, todas as nossas conversas contribuíram muito para a minha formação como pessoa. Em especial pela orientação, Prof. Graham, que tanto confiou em minha capacidade mesmo quando eu mesmo duvidava e pela paciência compreender o tempo que precisei entre uma entrega de material e outra.

Por fim, à toda a equipe Unida, com quem tive o prazer de trabalhar e conviver, sobretudo a equipe do PPG. Prof. Osvaldo, Prof. David e Luana, muito obrigado pela amizade e aprendizado. Saibam que você fizeram muita diferença e que os carrego com um apreço gigantesco.

RESUMO

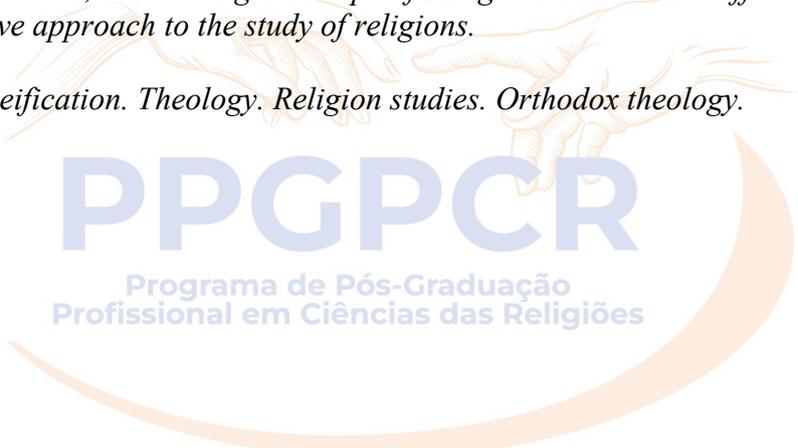
A pesquisa a seguir explora a *theosis* (deificação) na Teologia Ortodoxa Oriental, com ênfase em sua relevância para os estudos de religião e a compreensão de seu papel na experiência religiosa cristã. A questão central investiga de que maneira as Ciências das Religiões podem incorporar a vivência religiosa em suas análises, sem comprometer o rigor acadêmico ao abordar aspectos metafísicos. A hipótese propõe que essa experiência pode servir como uma chave hermenêutica essencial para entender a fé (em seu aspecto individual) e seu impacto nas práticas e visões de mundo (enquanto manifestação coletiva). Este estudo busca, sobretudo, compreender como a *theosis* influencia diretamente a relação entre o sagrado e a vida individual/social dos fiéis. Teoricamente, o trabalho apoia-se na fenomenologia da religião de Mircea Eliade, examinando as dimensões histórica, fenomenológica e hermenêutica do fenômeno religioso. A metodologia inclui uma revisão histórica da *theosis*, além de uma análise crítica de textos teológicos, considerando a manifestação do sagrado na vida prática dos cristãos ortodoxos. Os principais achados mostram que a *theosis* desempenha um papel central na tradição ortodoxa, proporcionando uma visão única da relação entre Deus e o ser humano, marcada por uma união mística e transformadora, distinta das concepções ocidentais. A pesquisa também revela a importância de reconhecer a experiência religiosa como uma ferramenta legítima e valiosa nos estudos acadêmicos, ampliando as perspectivas das Ciências das Religiões e oferecendo uma abordagem mais inclusiva e integradora para os estudos de religiões.

Palavras-chave: Deificação. Teologia. Estudos de religião. Teologia Ortodoxa.

ABSTRACT

The following research explores theosis (deification) in Eastern Orthodox Theology, with an emphasis on its relevance for religious studies and its role in understanding Christian religious experience. The central question investigates how Religious Studies can incorporate religious experience into their analyses without compromising academic rigor when addressing metaphysical aspects. The hypothesis proposes that such experience can serve as an essential hermeneutical key to understanding faith (in its individual aspect) and its impact on practices and worldviews (as collective manifestations). This study primarily seeks to understand how theosis directly influences the relationship between the sacred and the individual/social life of believers. Theoretically, the work is based on Mircea Eliade's phenomenology of religion, examining the historical, phenomenological, and hermeneutical dimensions of the religious phenomenon. The methodology includes a historical review of theosis, along with a critical analysis of theological texts, considering the manifestation of the sacred in the practical life of Orthodox Christians. The main findings show that theosis plays a central role in the Orthodox tradition, offering a unique perspective on the relationship between God and humanity, marked by a mystical and transformative union, distinct from Western conceptions. The research also highlights the importance of recognizing religious experience as a legitimate and valuable tool in academic studies, broadening the scope of Religious Studies and offering a more inclusive and integrative approach to the study of religions.

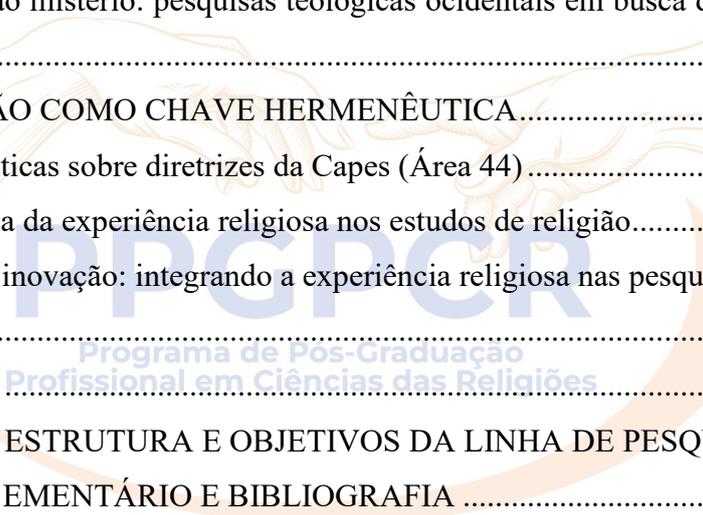
Keywords: Deification. Theology. Religion studies. Orthodox theology.



PPGPCR
Programa de Pós-Graduação
Profissional em Ciências das Religiões

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 DESENVOLVIMENTO DA DEIFICAÇÃO NA TRADIÇÃO CRISTÃ.....	17
1.1 Uma leitura cristã de Platão.....	18
1.2 De Alexandria para a Capadócia	20
1.3 Máximo, o Confessor, e a união e distinção cristológica	32
1.4 Gregório Palamas e as energias divinas	40
2 UM CAMINHO EPISTEMOLÓGICO ENTRE ORIENTE E OCIDENTE	49
2.1 Florovsky: um retorno à tradição patrística.....	50
2.2 Lossky: a teologia mística na vida da igreja.....	56
2.3 Um retorno ao mistério: pesquisas teológicas ocidentais em busca da experiência de Deus	61
3 A DEIFICAÇÃO COMO CHAVE HERMENÊUTICA.....	69
3.1 Reflexões críticas sobre diretrizes da Capes (Área 44).....	70
3.2 A importância da experiência religiosa nos estudos de religião.....	75
3.3 Propostas de inovação: integrando a experiência religiosa nas pesquisas em CdR	78
CONCLUSÃO.....	83
REFERÊNCIAS	86
APÊNDICE A – ESTRUTURA E OBJETIVOS DA LINHA DE PESQUISA.....	90
APÊNDICE B – EMENTÁRIO E BIBLIOGRAFIA	92



INTRODUÇÃO

Estudar religiões não é, e acredito que nunca será, uma tarefa simples. Existem sempre questões complexas permeadas por dualismos entre conhecimento científico e senso comum, objetividade e subjetividade, confessionalidade e não confessionalidade, etc. Entretanto, estudar religiões constitui uma etapa fundamental na compreensão de qualquer cultura ou organização social. Não há como se fazer Ciências Humanas, ao menos não uma de qualidade, sem passar pela sua influência presente na humanidade em todos os tempos.

Antes de prosseguirmos para a pesquisa em si, faz-se necessário uma breve introdução para fundamentar a abordagem do pesquisador e, principalmente, situar o/a leitor/a oferecendo de forma preliminar chaves para leitura desse trabalho, que navegará entre campos complexos cujas relações não estão definitivamente delineadas. A chave mais importante consiste nos seguintes pontos: 1) essa pesquisa tratará de um tema puramente teológico (*theosis*/deificação), 2) presente, sobretudo, no Cristianismo Ortodoxo Oriental, 3) feita por um pesquisador ocidental, 4) na perspectiva de um cientista da religião. Aqui está o fundamento dessa proposta. Considerado o desafio, começamos pela primeira relação: estudar um tema teológico, sob o olhar de um cientista da religião. Ademais, a pergunta problema se localiza na relação entre a experiência religiosa e sua capacidade de moldar visões de mundo diferentes, ou seja, a forma como cada fiel experimenta sua fé, sua linguagem metafísica e sua mística influenciam diretamente em sua conduta na vida prática e, portanto, nas relações com a sociedade e cultura. Nosso questionamento principal é: como as Ciências das Religiões pode contribuir para que a experiência religiosa¹ seja abordada nos estudos de religião e como ela pode considerar os aspectos metafísicos dessas experiências sem perder seu caráter acadêmico-científico?

Seja a religião formada por estruturas das mais rudimentares às mais complexas, é inegável sua presença na história e seu papel como ferramenta de análise e construção de realidades. Considerando a necessidade de seu estudo, fica então a pergunta: como estudar religião?

Não é objetivo deste trabalho tratar em detalhes da complexidade em torno da(s) metodologia(s) de estudo de religiões, contudo, é de interesse destacar as principais áreas que

¹ O termo *experiência religiosa* será abordado nesta pesquisa como o tipo de experiência com o sagrado capaz de influenciar e/ou alterar a visão de mundo daquele que crê. Esta pesquisa considera a experiência religiosa como algo que acontece em um campo metafísico, mas que possui implicações diretas no real, seja individual ou coletivamente. Para tanto, a *fé cristã* será abordada em sua dimensão de crença.

se propõem a essa empreitada: a Teologia e as Ciências das Religiões². Para esta discussão, ainda que superficial e introdutória, propomos como fundamento o *Documento de Área 44: Ciências da Religião e Teologia*³ composto pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que faz considerações e coordena as diretrizes dos cursos de pós-graduação dessa área. Existe uma extensa discussão a respeito da relação entre CdR e Teologia em diversos textos que (pelo menos alguns) também serão trabalhados nesta pesquisa, contudo, a escolha primária do documento da CAPES se faz relevante devido à condição de mestrando do pesquisador e sua atenção aos parâmetros fundamentais que regulam os trabalhos de pesquisa dos PPGs da área no Brasil.

O documento da CAPES agrupa o trabalho de ensino, pesquisa e extensão da área das CdR e a Teologia em oito subáreas, cada uma com seus respectivos temas correlatos⁴. As oito subáreas são comuns às duas áreas, CdR e Teologia, entretanto, ao tratar da caracterização do profissional/pesquisador(a), o documento faz uma clara diferença de abordagem entre os perfis dos que atuam com cada uma. Consideramos que a chave para a diferença entre as abordagens está na descrição do perfil do pós-graduando/a em que se lê, para CdR e Teologia, respectivamente:

O/A pós-graduando/a em Ciência(s) da(s) Religião(ões) pesquisa o fato religioso, a experiência religiosa, os fenômenos, as experiências, os conteúdos, as expressões, os textos reconhecidos como sagrados, as tradições e narrativas orais, as linguagens, as culturas religiosas e as tradições de sabedoria, *considerados em perspectivas externas, de perfil não normativo*, em diálogo com outros saberes acadêmico-científicos, com ênfase em investigações de natureza qualitativa e quantitativa, podendo também ser de natureza teórica ou aplicada, a partir de abordagens teórico-metodológicas próprias das escolas que constituem o campo de estudos da(s) religião(ões), suas subáreas e disciplinas auxiliares.

[...]

O/A pós-graduando/a em Teologia pesquisa criticamente a inteligência da fé, os conteúdos, as doutrinas, as tradições, os textos reconhecidos como sagrados, as linguagens de tradições específicas, assim como as experiências que o ser humano desenvolve com o que reconhece e professa como sagrado e outras práticas socioculturais, *a partir de perspectivas internas* e em diálogo com as demais ciências, com outras culturas, tradições e religiões, considerada a diversidade de abordagens teórico-metodológicas de escolas e campos de estudos teológicos. A área não apenas reconhece como também propõe e fomenta o debate plural no campo teológico, sendo

² A nomenclatura da área já constitui uma problemática em si devido seus diferentes arranjos: Ciência(s) da(s) Religião(ões). Para este trabalho seguiremos com a opção Ciências das Religiões, ou sua sigla CdR. Para ver mais sobre as considerações dos diferentes arranjos do nome da área veja: LIMA, Marcelo Ayres Camurça Lima. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de um programa de pós-graduação da área. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 197-232.

³ COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES. *Documento de Área 44: Ciências da Religião e Teologia*. Brasília: MEC, 2019. [online]

⁴ CAPES, 2019, p. 3-4.

possível a utilização do termo teologias para se considerar os discursos atinentes às distintas escolas e diferentes perspectivas religiosas. [grifo nosso].⁵

Com base no texto do documento, a diferença básica de abordagem está na *posição do pesquisador/a* em relação ao objeto. Por um lado, temos uma postura de afastamento nas CdR onde o pesquisador/a observa e analisa o fenômeno/fato religioso⁶ em perspectiva externa ao objeto e não-normativa; por outro lado, a Teologia estuda o mesmo objeto, mas em perspectiva interna a ele. Dessa forma, deve haver clara diferença nos discursos produzidos por cada abordagem. Esta pesquisa dará destaque para o *perfil não normativo* das CdR.

Acreditamos que a produção de uma pesquisa que relacione Teologia e CdR deve ter clareza quanto ao percurso metodológico que fará. Portanto, optamos por fazer considerações sobre cada área separadamente, para então definir o percurso pelo qual passará esta pesquisa ao relacioná-las.

Uma vez que o objeto dessa pesquisa é um conteúdo profundamente teológico presente, sobretudo, no cristianismo ortodoxo oriental, partiremos de considerações sobre o papel da Teologia como ciência pelo qual seus pensadores, os teólogos, trabalharam a religião cristã na elaboração de seu conteúdo e epistemologias. Para fundamentar a relevância de se observar o trabalho produzido pelos teólogos ao longo do desenvolvimento do objeto desta pesquisa, optamos pela obra de David Tracy, *A imaginação analógica*⁷.

Em sua obra, Tracy faz um panorama sobre a publicidade⁸ e o dever da Teologia, e por sua vez, do teólogo⁹, frente às transformações e ao pluralismo inevitavelmente presente na sociedade/cultura. O autor expõe algumas avaliações sociológicas das contribuições e desafios relativos ao pluralismo e propõe que o teólogo se veja diante de três públicos sociais distintos: a *sociedade ampla*, a *academia* e a *igreja*. Obviamente o tema do pluralismo se concentra na contemporaneidade e nos desafios da sociedade globalizada atual. Entretanto, sua proposta de avaliação sobre a atuação dos teólogos frente aos desafios de seu tempo não se restringe apenas ao tempo atual. Não é errado afirmar que toda a história da Teologia está permeada por

⁵ CAPES, 2019, p. 4-5.

⁶ Para esta pesquisa consideraremos os termos *fenômeno ou fato religioso* como o conjunto de tudo aquilo relativo à religião (a experiência religiosa, os fenômenos, os conteúdos, as expressões, os textos reconhecidos como sagrados, as tradições e narrativas orais, as linguagens, as culturas religiosas e as tradições de sabedoria, etc.) que possa ser observado e analisado de forma empírica e objetiva, como objeto capaz de ser estudado tanto pelas CdR quanto pela Teologia, com foco, entretanto, à abordagem das CdR.

⁷ TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

⁸ Publicidade, aqui, está relacionada a todo o papel da teologia de pensar, comunicar e interagir com a realidade e a sociedade.

⁹ O texto faz menção apenas da expressão *teólogo*, no masculino. Seguiremos essa linha para manter as referências feitas ao texto, mas essa pesquisa reconhece a necessidade de destaque à participação feminina de *teólogas* que também contribuíram para a formação do pensamento teológico cristão em todos os tempos.

transformações, debates, conflitos de ideias, envolvimento/relacionamento com culturas de locais geograficamente distintos, etc. Apesar do termo *pluralidade* ser algo da atualidade, não seria anacronismo considerar o trabalho dos teólogos de tempos passados sob a perspectiva proposta por Tracy. De fato, podemos observar que as propostas cristãs para a Teologia comumente vieram de controvérsias que envolviam os mesmos públicos propostos por Tracy. Segundo ele, “todo o teólogo deve encarar honestamente as pretensões a sentido e verdade de todos os três públicos: os paradigmas da verdade na tradição da igreja, os paradigmas dos empreendimentos racionais na academia, os modelos de racionalidade nos três domínios coincidentes da sociedade contemporânea”.¹⁰

Dessa maneira, podemos concluir que o trabalho do teólogo se constitui como algo importante ao lidar com a religião dentro dos limites de sua contemporaneidade e de influenciar diretamente a produção de conteúdo que atenda às necessidades da sociedade, da academia e da igreja de seu tempo. Essa afirmação é importante, pois é a partir dela que essa pesquisa fará o estudo do trabalho teológico feito por pensadores que fundamentaram uma das principais doutrinas do cristianismo ortodoxo oriental.

Retomando aos públicos propostos por Tracy, a sociedade ampla¹¹ é o termo mais abrangente para a totalidade dos domínios presentes em uma sociedade, sejam eles o técnico econômico, o político ou cultural, dos quais daremos destaque para os dois últimos. Segundo o autor, “o domínio da cultura é onde ocorre em primeira linha tanto a participação nos símbolos como a reflexão crítica sobre eles, incluindo os símbolos religiosos”¹², dessa forma Tracy defende a atuação do teólogo no desempenho de seu papel como intérprete e participante da formulação dos símbolos religiosos e seu compromisso com o envolvimento e participação do papel religioso na construção e interpretação da realidade.

Quanto ao público da academia¹³, o autor defende a posição da Teologia como disciplina acadêmica que pertence, sim, às universidades modernas, mesmo com a opção de muitas delas pela transição para o campo dos estudos de religiões (CdR)¹⁴. Essa parte da obra fundamenta a relevância desta pesquisa e reforça o limite fundamental entre as áreas. Justamente por seu perfil não normativo, o estudo de religiões fornece material para que diferentes teólogos possam

¹⁰ TRACY, 2006, p. 68.

¹¹ TRACY, 2006, p. 26-42.

¹² TRACY, 2006, p. 37.

¹³ TRACY, 2006, p. 42-53.

¹⁴ A expressão *estudos religiosos* ou *estudos de religião* usados nesta pesquisa são equivalentes à própria área das CdR, equivalentes aos termos em inglês *Religious Studies* ou *Study of Religions*.

fundamentar suas teorias e construir conhecimento em cima da *neutralidade*¹⁵ do trabalho feito por um cientista das religiões.

Sobre a relação do teólogo com o público igreja¹⁶, o autor inicia seu argumento delimitando o que seria o público em questão:

Nosso interesse primeiro não reside numa teologia adequada da igreja, mas na igreja como fenômeno sociológico, isto é, como um dos três públicos de toda a teologia. Em termos sociológicos, a igreja funciona para o teólogo, a exemplo da sociedade e da academia, como um ‘grupo de referência’ ou um ‘outro generalizado’ [...] ao qual é dirigido o discurso teológico. Mais exatamente, a igreja como público pode ser considerada uma ‘comunidade do discurso moral e religioso’ que o teólogo profere.¹⁷

Uma vez reconhecida a importância do papel da religião na interpretação da realidade e na construção de mundos, é preciso estender nossa atenção para o público igreja como um espaço fundamental do trabalho do teólogo e, conseqüentemente, do cientista da religião. A expressão “‘comunidade do discurso moral e religioso’ que o teólogo profere”, presente na citação acima, define o papel da igreja nas transformações sociais e culturais de qualquer sociedade, em qualquer tempo e local, principalmente as que envolvem ações morais ou éticas. Ademais, essa comunidade é influenciada pelo discurso proferido pelo teólogo, logo, aqui reside o interesse do cientista das religiões em estudar o conteúdo intelectual produzido por esses pensadores. O discurso de um teólogo não produz apenas conteúdo religioso abstrato, antes, porém, produz ações concretas na sociedade, que vão além dos limites dos espaços religiosos e que fazem parte da história da humanidade.

Feitas as considerações sobre a relevância, para esta pesquisa, do estudo da Teologia e do trabalho dos teólogos, passemos às considerações sobre as CdR. As CdR se constituem como uma ciência acadêmica recente, com nascimento no século XIX, que ainda carrega incertezas quanto aos métodos que lhe configuram.¹⁸ Pierre Gisel, ao escrever sobre o processo de transição dos estudos em Teologia para as CdR em universidades na Europa, faz considerações sobre a clareza metodológica da disciplina no contexto das Ciências Humanas.

Notemos que, em nossos dias, o que pode constituir uma ciência das religiões como disciplina não é tão claro. A sociologia da religião e uma sociologia, aplicada, neste caso, as realidades do fato religioso; e se o trabalho neste campo puder modificar tal

¹⁵ Reconhecemos a complexidade do termo *neutralidade*. Obviamente todo o trabalho de pesquisa possui um viés e carrega parte do olhar do(s) pesquisador(es), todavia, consideremos o termo no contexto da opção pela não crença, nem na adoção de valores empíricos, reais ou absolutos para o conteúdo teológico trabalhado.

¹⁶ TRACY, 2006, p. 54-67.

¹⁷ TRACY, 2006, p. 54.

¹⁸ Para ver mais sobre o desenvolvimento histórico das CdR e suas metodologias veja: DIERKEN, Jörg. Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: Definindo suas Relações. *Numen*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1 e 2, p. 9-44, 2009; GISEL, Pierre. Teologia e Ciências das Religiões: por uma oposição em perspectiva. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 120, p. 165-192, mai./ago. 2011.

ponto interno a sociologia, a disciplina não ficará menos sociológica. Acontece o mesmo, *mutatis mutandis*, com as outras ciências humanas, como, por exemplo, a psicologia da religião, e igualmente a antropologia cultural, que trabalham, certamente, as disposições simbólicas de fundo que comandam a relação com o mundo, consigo próprias e com as alteridades, mas sem centrar-se no fato religioso como tal, o qual se encontra mesmo descentrado e restituído a disposições e a cartografias mais amplas. Porém, se se diz – ou quando se diz – *ciência da religião*, a incerteza é maior: o que dizer de seu método? E, relacionado a isto, o que dizer de seu objeto (um ‘objeto’, neste caso, é construído e não equivale então a um ‘campo’)? [grifo do texto].¹⁹

Gisel propõe que diferentemente das demais áreas das Ciências Humanas, as CdR não possuem um método claro que a configure como ciência. No trecho acima ele fundamenta este argumento no fato de que outras ciências humanas interagem com a realidade sem que a religião seja o tema central, mas secundário; dessa forma, as variações de aspectos nos objetos e abordagem trabalhadas por cada área não alteram sua essência como ciência.

Vejamos o exemplo da psicologia. Essa ciência trata de questões, por vezes, abstratas e que estão para além de aspectos da fisiologia humana, que não são estudadas objetivamente pela medicina, tais como emoções, sentimentos, o inconsciente, traumas, etc. Ainda assim, há nela modelos arquetípicos e paradigmas que lhe permitem propor um modelo de psique ideal de análise que resista às variações geográficas, sociais e culturais. Uma teoria sobre o comportamento da mente humana pode ser aplicada em qualquer lugar, com as devidas adaptações a particularidades. Dessa forma, quando a psicologia estuda o fenômeno religioso, as variações religiosas e de fenômenos não interferem em sua base como ciência, nem a tornam menos psicológica. O mesmo acontece com as demais áreas.

Por outro lado, as CdR têm como tema central o fenômeno (ou fato) religioso e, portanto, as variações desses fenômenos podem alterar a forma como o cientista analisa seu objeto. A dificuldade da delimitação do método reside no fato de que, em se tratando do estudo de religião(ões), não há uma linha clara de separação entre as áreas das Ciências Humanas, mas sim uma área cinzenta delimitada pelo complemento *da(s) religião(ões)* ao radical que caracteriza a área. Dessa forma, existe a antropologia e a antropologia da religião; a psicologia e a psicologia da religião; a sociologia e a sociologia da religião; a história e a história [comparada] da religião, etc. Cada área possui seu conjunto de métodos particulares e que, por vezes, os aplica sobre o objeto religião sem que este desconfigure o método da área em si. Sendo assim, o cientista da religião se vê sem espaço para compor um método próprio sem que caia em uma área previamente estabelecida.

¹⁹ GIESEL, 2011, p. 168.

Com esse desafio exposto, entendemos que não há apenas um caminho, ou apenas uma metodologia de se fazer CdR. Portanto, para esta pesquisa optamos por utilizar como referencial teórico a *fenomenologia da religião* de Mircea Eliade, especialmente baseando-se em sua obra *Origens: história e sentido na religião*²⁰. Reconhecemos que se trata de uma obra antiga, porém, continua um clássico importantíssimo para as CdR que não pode ser ignorado. Como fundamento do método, seguiremos a linha proposta por Eliade de estudo do fenômeno religioso em três perspectivas: histórica, fenomenológica e hermenêutica²¹.

A perspectiva histórica tem como foco a reconstrução de um plano de fundo que localize a pesquisa num tempo e espaço, remontando seu contexto de debate, afinal, todo o acontecimento da trajetória humana se dá num contexto histórico que envolve aspectos sociais, econômicos e culturais. No caso específico do nosso objeto, buscaremos pelo contexto de debates entre teólogos e filósofos antigos de onde se fundamentou a ideia da doutrina da deificação.

Para a perspectiva fenomenológica, consideraremos a forma como o fenômeno religioso se manifesta. Para tanto, ressaltamos que apesar do conteúdo religioso ser baseado em uma matriz metafísica, para um cientista da religião a realidade metafísica desta crença deve ser colocado em suspensão, porém, sem que o valor do conteúdo se perca. Em outras palavras, é preciso considerar o valor de significado da experiência religiosa em si, considerando o campo da religião como um campo da ciência, do contrário, restará apenas a dessacralização da religião em ciências humanas e se perderá todo um universo de possibilidades de estudo das transformações humanas pela religião ao se descartar a experiência religiosa como objeto de fundamental valor e estudo. Apesar da necessidade de construção de conhecimento positivo por parte da academia, é preciso considerar que o fenômeno religioso opera primeiramente em um nível metafísico (ou espiritual) e que seu entendimento só é possível quando o pesquisador o toma, mesmo que momentaneamente, como uma verdade que ultrapasse os limites da ciência positiva. Nesse sentido, o fenomenólogo é aquele que entra no campo sagrado para compreendê-lo, sem, entretanto, ser totalmente absorvido por ele. Ele opera no limite entre o cientista e o fiel.

As duas perspectivas anteriores são arrematadas pela terceira, a hermenêutica. Essa perspectiva é o principal objetivo da pesquisa, mas que não seria possível sem as duas anteriores. Na hermenêutica são estudados os valores de significado dos fenômenos das experiências religiosas. Avaliar o conteúdo de um fenômeno religioso constitui um grande

²⁰ ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. São Paulo: Edições 70, 1989.

²¹ Para mais detalhes sobre o assunto ver: ELIADE, 1989, p. 15-25.

desafio ao pesquisador, porém, extremamente necessário. É a partir do significado absorvido pelo público (sociedade, academia ou igreja) que ocorrem ações posteriores que moldam a história. Daí a importância de se compreender um fenômeno religioso. Quando um mensageiro propaga uma mensagem de valor religioso que diz ter recebido da divindade, mais importante do que testificar a veracidade da comunicação entre humano e divino, ou mesmo sua existência de caráter positivo; é estudar o significado dessa mensagem observando seu contexto histórico, a forma como se deu essa transmissão e, especialmente, sua recepção pelo público que, agora, agirá de uma determinada forma com base na interpretação do significado deste fenômeno. Aqui habita o papel do pesquisador e seu compromisso científico. Aqui se encaixa a proposta de um cientista da religião, que se propõe a estudar o fenômeno religioso dentro de seu campo, reconhecendo nele o valor, mas sem legislar diretamente sobre seu conteúdo.

É válido, então, recapitularmos o argumento construído até aqui. Retomando a chave de leitura em quatro partes, mencionada anteriormente: 1) essa pesquisa tratará de um tema puramente teológico (*theosis*/deificação), 2) presente, sobretudo, no Cristianismo Ortodoxo Oriental, 3) feita por um pesquisador ocidental, 4) na perspectiva de um cientista da religião.

A fundamentação do papel da Teologia e do trabalho do teólogo feita por Tracy nos permite atender à necessidade do estudo do conteúdo teológico de nosso objeto de pesquisa, uma vez que este possui capacidade de dialogar e influenciar comportamentos na sociedade ampla, na academia e na comunidade da igreja, produzindo efeitos que estão para além do caráter de crença, e que podem ser estudados objetivamente enquanto se faz CdR.

A relação de dicotomia entre Ocidente e Oriente deve ser considerada durante a leitura desta pesquisa devido à distância de pensamento das partes. Ficará claro durante a pesquisa que a visão de mundo dessas partes possui diferenças fundamentais que dificultam a compreensão plena do objeto e, portanto, constituem-se como um desafio para o pesquisador. Não será, entretanto, objetivo deste trabalho construções elaboradas sobre esse afastamento, isso constitui uma extensa pesquisa por si só. Aqui, o tema será tratado de forma a evidenciar pontos importantes dessa distância de pensamentos, buscando responder, ainda que superficialmente, como a experiência de fé ortodoxa acerca da deificação a permitiu moldar uma visão de mundo que se difere do cristianismo ocidental e como essa visão de mundo, a partir da fé, produz transformações e condutas práticas na vida e sociedade.

Quanto à perspectiva do cientista da religião, fica definido que o referencial teórico da fenomenologia da religião de Eliade serão os óculos pelo qual o pesquisador deverá analisar seu objeto, mantendo como foco os parâmetros de estudos históricos, fenomenológicos e

hermenêuticos do objeto de pesquisa, sempre à devida distância como um observador crítico-descritivo.

Por fim, esta pesquisa seguirá a proposta de fazer uma brevíssima reconstrução do desenvolvimento histórico da doutrina de deificação no primeiro capítulo, buscando, para tanto, o trabalho dos principais autores reconhecidos pela história da Teologia da Igreja Ortodoxa Oriental, seu contexto histórico e debates que fundamentaram suas propostas para a igreja. No segundo capítulo faremos uma ponte epistemológica entre Oriente e Ocidente vendo como teólogos e teólogas contemporâneos entendem o valor da experiência religiosa na transformação da teologia cristã e da sociedade em geral. Ao final, o terceiro capítulo visa atender à proposta do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões, cujo foco dessa pesquisa é a área profissional de pesquisadores e professores das áreas de Teologia e Ciências das Religiões, onde se propõe um estudo do documento da Área 44 com sugestão de propostas futuras que considerem a experiência religiosa como ponto fundamental a ser considerado nos estudos de religião no Brasil a fim de contribuir com a área e com a forma que os cursos de PPG organizam suas estruturas e propostas acadêmicas. Não é nossa pretensão tentar reinventar a forma como os estudos religiosos são feitos no Brasil, mas contribuir com a ampliação das possibilidades de pesquisa através da consideração dos estudos das experiências religiosas como uma possibilidade a mais e que, talvez, permita que as CdR construam métodos científicos próprios que não sejam limitados apenas aos métodos das Ciências Sociais positivas.

1 DESENVOLVIMENTO DA DEIFICAÇÃO NA TRADIÇÃO CRISTÃ

Pensar sobre o tema da doutrina da deificação²² é, sobretudo, pensar sobre a salvação cristã e a experiência de/com Deus. Curiosamente, esse pensamento não segue a mesma lógica em todo o cristianismo. É interessante de se observar, ainda mais para as CdR, como uma religião que possui as mesmas bases histórias lê de modos diferentes seus textos sagrados e os escritos de seus principais pensadores e líderes históricos. À parte das divisões atuais do cristianismo, sobretudo no que diz respeito às suas diferentes denominações, a principal divisão que nos interessa nesta pesquisa é a que se faz entre Ocidente e Oriente²³. Mesmo antes da divisão oficial da Igreja Cristã no século XI – muito antes – as interpretações das Escrituras e as produções de argumentos para fundamentação das doutrinas cristãs já demonstravam uma lacuna que se ampliou à medida que novos desafios surgiam. Muito disso se deve às diferentes controvérsias entre as doutrinas oficiais do cristianismo e outras interpretações que foram combatidas e classificadas como heresias ao longo da história da Igreja. Aqui já temos o primeiro ponto a ser considerado em nosso referencial teórico mencionado na introdução: a história das doutrinas cristãs se deu em cenários de conflitos argumentativos/teológicos. Isto nos ajudará a compreender *como* e *por que* o cristianismo seguiu rotas diferentes em seu desenvolvimento.

Retomando o tema da deificação e seu papel na experiência de/com Deus, a expressão *de/com* é proposital. Apesar de parecerem sinônimos, ela apresenta duas possibilidades epistemológicas completamente diferentes em relação à posição de Deus na experiência daquele que crê. Essa diferença se configura como a principal base do distanciamento entre Oriente e Ocidente, pois está intimamente relacionada com as ideias de *imanência* e *transcendência* do Deus cristão. Apesar de ambas poderem ser interpretadas como uma experiência direta de Deus, a preposição *de* indica a ideia de uma experiência de intimidade que ultrapassa a barreira da distinção, que está ligada à imanência e, por sua vez, ao Oriente. A preposição *com* indica a ideia de uma experiência de proximidade, mas que apresenta uma distinção e separação entre as pessoas, ligada à transcendência e, por sua vez, ao Ocidente. Em outras palavras, o Oriente entende a experiência de Deus como uma união entre Deus e o ser humano, enquanto o Ocidente entende a experiência com Deus como uma aproximação entre

²² Nesta pesquisa alternaremos o uso dos termos *theosis* (transliteração do grego) e *deificação* (tradução direta) para evitar repetições. Sobre as palavras em grego, daremos preferência às transliterações no corpo do texto e citaremos suas formas em caracteres gregos em nota de rodapé apenas quando necessário.

²³ Esse tema será melhor tratado no capítulo 3, mas é importante ressaltar que ele será mencionado com frequência ao longo de toda a pesquisa.

as partes. Nossa pesquisa se concentrará no primeiro cenário e tentaremos apresentar os argumentos históricos para tal proposta.

Existe uma série de pensadores que poderiam ser citados nesta pesquisa, mas buscaremos nos concentrar naqueles cujos trabalhos marcaram a história do Oriente, fazendo, por vezes, citações de leituras adicionais. Outra justificativa para nossa seleção está na disponibilidade de acesso às obras dos pensadores, mesmo que traduzidas do original para outras línguas. Infelizmente, pensadores orientais antigos não são encontrados com facilidade em língua portuguesa, portanto ficaremos com suas traduções em inglês. Neste capítulo, daremos destaque ao pensamento dos pais gregos²⁴ da Capadócia²⁵, Máximo, o Confessor, e Gregório Palamas.

1.1 Uma leitura cristã de Platão

Primeiramente, é importante ressaltar duas chaves fundamentais para a compreensão do cristianismo da antiguidade, 1) ele segue as propostas adotadas pelos Grandes Concílios²⁶, como resultado do combate às suas respectivas controvérsias, e 2) a forte influência do platonismo e sua metafísica, principalmente quanto à divisão dos mundos em *sensível* e *inteligível* e a ascensão da alma do primeiro para o segundo. Segundo Norman Russel²⁷, os capadócijs construíram seu pensamento em linha com o trabalho desenvolvido anteriormente em Alexandria, sobretudo nas obras de Orígenes e Atanásio²⁸, ao adaptar o platonismo ao entendimento cristão.

Em sua obra *Timeu* (Τίμαιος)²⁹, Platão propõe o processo de criação do mundo e de todas as coisas que o habitam. Platão não é nosso objeto de pesquisa diretamente, mas é de nosso interesse fazer uma breve observação sobre sua divisão do mundo. Segundo o modelo

²⁴ Esse termo é comumente usado para designar trabalho de pensadores cuja cultura e escrita é a grega, como referência à porção oriental do cristianismo. Ele serve como oposição aos *pais latinos*, referente aos pensadores ocidentais, que escreveram suas obras em Latim.

²⁵ A Capadócia, atual Turquia, foi um berço importante para o desenvolvimento do pensamento teológico no cristianismo oriental antigo, fornecendo líderes e defensores notáveis que desempenharam um papel crucial na preservação da ortodoxia cristã.

²⁶ Os Grandes Concílios da Igreja, no cristianismo antigo, foram assembleias de líderes eclesiásticos, teólogos e representantes das comunidades cristãs, convocadas para discutir e decidir questões teológicas, doutrinárias e disciplinares que afetam a fé e a prática da igreja. Entre seus principais objetivos estavam a resolução de controvérsias, definição da autoridade normativa, busca pela unidade da igreja e legado histórico e teológico.

²⁷ RUSSEL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2004.

²⁸ Para mais informações sobre o pensamento desses autores acerca da deificação conferir: Orígenes (RUSSEL, 2004, p. 140-154.) e Atanásio (RUSSEL, 2004, p. 166-188.).

²⁹ PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: CECH, 2011.

platônico, o mundo das coisas sensíveis, o mundo em que vivemos, é passível de transformações e inconstâncias. Dessa forma, esse mundo não pode se apresentar como o detentor da Verdade única (outro tema caro para Platão). Em sua disputa contra os sofistas, ele propõe a existência de outro mundo, superior, onde habita tudo o que é permanente, constante e, portanto, verdadeiro, o Mundo das Ideias. É nesse mundo inteligível que estão todos os modelos perfeitos de todas as coisas. O que se vê no mundo sensível são apenas cópias imperfeitas daquilo que existe perfeitamente no outro mundo. A grande questão para Platão é como acessar esses modelos perfeitos? Segundo ele, esse acesso é feito pelo conhecimento do mundo inteligível, e da verdade, pelo filósofo.³⁰

Outro tema que merece ser mencionado é o da *imortalidade da alma*³¹. Para Platão, a alma é uma entidade imaterial e eterna, que existia antes de nascermos e continua a existir após a morte do corpo físico. Segundo sua *teoria da reminiscência*, Platão argumenta que a alma humana já possui conhecimento do mundo inteligível antes de nascer, pois existiu em um estado de contemplação dessas realidades eternas, mundo das Ideias. No entanto, ao encarnar em um corpo físico e se envolver com o mundo sensível, a alma esquece esse conhecimento prévio.

O processo de aprendizado e aquisição de conhecimento, de acordo com Platão, é, portanto, um processo de lembrar, ou reminiscência, das verdades que a alma já conhece. As experiências que temos no mundo material podem atuar como estímulos para despertar as memórias latentes das Ideias que a alma contemplou antes de nascer.

Retomando à leitura cristã de Platão, por que esses temas são importantes? A leitura cristã do platonismo irá ressignificar os temas e elementos mencionados acima por meio de uma substituição por seus próprios conceitos e doutrinas, mantendo a mesma estrutura básica. O mundo das Ideias, perfeito e eterno, será substituído pelo mundo celestial, onde Deus e seus seres celestes habitam. O mundo sensível será considerado como algo corrompido, mal, que precisa ser restaurado pela ação divina. Sobretudo no Ocidente, essa separação levará à dicotomia entre alma e corpo carnal como algo irreconciliável. A alma humana continua sendo uma parte do modelo perfeito que habita no mundo inteligível, porém, ela parte de uma fonte verdadeira que é o próprio Deus, dessa forma, após a morte a alma não apenas retorna para o mundo das ideias, como diria Platão, mas retorna para o próprio Deus, o qual é a fonte de todas as coisas.

³⁰ A ideia de que o filósofo é o único capaz de fazer o caminho do conhecimento em direção à verdade é trabalhada no Livro VII de *A República* de Platão (PLATÃO. *A República*. São Paulo: Lafonte, 2019. p. 237-269.)

³¹ Sobre a imortalidade da alma temos o texto presente no Livro X de *A República* (PLATÃO, 2019, 333-364.) e no texto *Fédon* (PLATÃO. *Diálogos*: O banquete; Fédon; Sofistas; Político. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 61-132.)

É importante carregarmos essa releitura durante nossa pesquisa, pois ela será a principal base de interpretação dos textos antigos. Evidentemente a marca platônica ficará cada vez mais opaca, sendo sobreposta pelas interpretações posteriores dos teólogos cristãos, porém, a compreensão da estrutura que habita por trás dos argumentos nos ajudará a identificar os pontos de aproximação ou afastamento entre as teorias. Não nos esqueçamos, também, que os argumentos formulados pelo cristianismo são permeados por disputas contra outros pensadores, considerados heréticos, que, por vezes, se utilizavam das mesmas fontes de pensamento para a formulação de seus próprios argumentos. Entender as fontes nos ajuda a identificar as nuances e particularidades no pensamento de cada pensador.

1.2 De Alexandria para a Capadócia

Os pais capadócius construíram seus pensamentos em cima de trabalhos da tradição de Alexandria. Nesta pesquisa daremos ênfase aos pensadores da Capadócia, fazendo as devidas relações com o trabalho dos alexandrinos. Não cabe aqui uma extensa discussão sobre a vida de cada um, mas sim àquilo que toca diretamente o tema da deificação. Apesar do termo grego *theosis* não ser frequentemente usado nos trabalhos, a ideia que permeia seus escritos está cheia de imagens que remontam uma experiência direta de intimidade de Deus.

Segundo John A. McGukin, o entendimento da tradição ortodoxa considera o conceito de deificação como

o processo de santificação dos cristãos pelo qual eles se tornam progressivamente conformados a Deus; uma conformação ultimamente demonstrada na gloriosa transfiguração dos ‘justos’ no reino celestial, quando a imortalidade e uma visão (e conhecimento e experiência) mais perfeita de Deus são claramente manifestas na glorificação (*doxa*) dos fiéis.³²

Os termos *conformação* e *transfiguração* são caros para o tema da deificação. Ao se observar os textos da tradição ortodoxa, é neles que se condensa a ideia da possibilidade de uma união com Deus que transforma a vida dos fiéis ainda enquanto vivos neste mundo e que será ultimamente completa na instauração do Reino de Deus previsto pelas Escrituras. Obviamente que a interpretação dessa união/conformação/transfiguração não será unânime na Teologia. Os

³² “the concept of deification is the process of the sanctification of Christians whereby they become progressively conformed to God; a conformation that is ultimately demonstrated in the glorious transfiguration of the ‘just’ in the heavenly kingdom, when immortality and a more perfect vision (and knowledge and experience) of God are clearly manifested in the glorification (*doxa*) of the faithful.” (tradução livre). MCGUCKIN, John Anthony. The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians. In: CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.). *Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 95.

conflitos nos argumentos giram em torno, principalmente, da possibilidade de assimilação entre Deus e ser humano e as implicações disto para a vida do fiel, sobretudo quando tratada na vida terrena. No trabalho dos teólogos que serão citados encontramos argumentos que justifiquem os dois casos. Os argumentos sobre a possibilidade de assimilação, ou contato direto, entre Deus e humano encontram uma base maior acordo, variando apenas a criatividade das interpretações e explicações, mas que, no fundo, circulam em torno da mesma base: o ser humano pode chegar a Deus porque foi criado à sua imagem e semelhança e redimido em Cristo. É na questão dos desdobramentos em vida que as discordâncias são mais nítidas, variando entre as possibilidades de transformação meramente conceituais, como que de uma expectativa de completude futura, mas que se manifesta em vida através da transformação do pensamento e da conduta moral na busca por uma vida de virtudes; e a possibilidade de uma transformação antropológica, ainda em vida, como forma de manifestação da presença de Deus no humano, assim como Cristo viveu no Monte Tabor, o humano é transformado pela luz divina. Mais sobre isso será tratado adiante.

Quando pesquisamos sobre os pais capadócijs, comumente encontramos os nomes de Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa. Neste trabalho daremos destaque aos dois últimos. Apesar de sua importância para a tradição oriental, Basílio não será objeto de estudo nesta pesquisa devido ao seu uso da ideia de *theosis*. Para ele, o *tornar-se Deus* não ocorre antropologicamente, mas apenas como um título figurativo, onde a aproximação da criação com Deus se dá pela prática da moral e da virtude. Apesar de sua origem oriental, sua visão casa melhor com o que é tratado pela tradição ocidental, que será melhor desenvolvida por Agostinho e depois Aquino.³³

Nosso interesse de pesquisa é buscar pelos autores que debateram a ideia de deificação em outros termos, sobretudo nos que fogem ao conhecimento natural e da moralidade apenas, mas que buscam por uma epistemologia da experiência mística e seus desdobramentos na vida dos indivíduos que a vivem. Buscamos pelos argumentos que fundamentaram a tradição ortodoxa da experiência de um Deus presente, acessível pela ação do Espírito e pela economia salvífica da Trindade através da encarnação de Cristo.³⁴

³³ COLLINS, Paul M. *Partaking in divine nature*. Deification and communion. London: T&T Clark, 2010. p. 65-69.

³⁴ Para maiores informações sobre a vida e obra de Basílio recomendamos as leituras: KHARLAMOV, Vladimir. Basil of Caesarea and the Cappadocians on the Distinction between Essence and Energies in God and Its Relevance to the Deification Theme. In: KHARLAMOV, Vladimir (ed.). *Theosis*. Deification in Christian Theology. Cambridge: James Clarke & Co., 2012. p. 100-145. Esse texto também dará uma introdução interessante sobre as emanações energéticas de Deus na criação, tema que nesta pesquisa será trabalhado quando falarmos sobre Gregório Palamas mais adiante. E também: RUSSEL, 2004, p. 206-213.)

Os capadócius estabeleceram um entendimento da deificação, condicionado pelo platonismo, como uma aproximação possível entre o humano e divindade. Na verdade, essa busca foi concebida como o verdadeiro propósito da vida humana: atingir a semelhança e a assimilação com Deus. Em seus escritos fica claro que Deus permanece inacessível em sua essência, portanto não dá na tradição ortodoxa um entendimento de que o ser humano pode, em qualquer instância, se tornar Deus. De fato, esse pensamento é combatido pelos teólogos, quando a ideia de *theosis* é comparada com a de *apotheosis*. A prática helenística de tomar figuras humanas e elevá-las ao título de divindade é considerada blasfêmia pelos cristãos, sendo esse tema um dos motores para controvérsias com não-cristãos da antiguidade.

Para a tradição ortodoxa, a deificação se expressa na experiência de um Deus que se manifesta dentro do mundo, mais precisamente na vivência da igreja, na prática da oração e dos sacramentos do batismo e da eucaristia. Essa vivência está na base do que é comumente chamado de *teologia mística* da Igreja Oriental. Apesar do termo *mística* – para um olhar ocidental - parecer como um mero adjetivo que qualifica o modo como a *teologia* é feita, eles não podem ser considerados separados. A mística não é apenas um adjetivo, ela é parte constituinte da própria teologia, sem o qual esta não existiria. Os teólogos e teólogas da tradição ortodoxa levam a sério a relação com o mistério como algo que não pode ser racionalizado apenas pelo conhecimento natural, pois, de fato, não o é. A experiência e o conhecimento de Deus precisam, necessariamente, ser vividos e compreendidos numa ótica que extrapola os conceitos filosóficos ou científicos, pois se configuram como variáveis que não possuem controle epistemológico. Não há, aqui, o interesse de se comprovar a veracidade científica da experiência vivida porque ela, em si, é um evento de vivência. Essa configuração dá à tradição uma liberdade e variedade de vivências que confundem o ocidente, mas que são tomados como parte da verdadeira fé cristã ortodoxa. Apesar da presença de Deus no mundo e sua interpretação pelos sentidos naturais, sua essência permanece *numinosa*. Diversos autores da Teologia, CdR e literatura debateram, e ainda o fazem, o tema da experiência de Deus e seus mecanismos de interpretação. Os místicos ocidentais foram os que mais se aproximaram da tradição ortodoxa, mas sua história e práticas não resistiram ao humanismo renascentista e iluminista, posteriormente.³⁵

Partindo de Alexandria, Orígenes interpreta a proposta de Platão sobre o retorno da alma à sua condição pura no mundo das Ideias e a associa ao retorno da alma à sua condição antes

³⁵ Sobre a mística cristã ocidental recomendamos a leitura da série *The Presence of God: A History of Western Christian Mystics*, de Bernard McGinn. Especificamente sobre sua resistência e declínio, recomendamos os volumes 6 e 7.

da queda. Gregório Nazianzeno faz uma adaptação em seu conceito de theosis partindo de Orígenes, mas dando ênfase na ação de Deus em purificar a alma e divinizá-la. Em seu Timeu (90A-B-C)³⁶, Platão propõe que, uma vez que a alma nos foi dada pela divindade e que esta faz parte do mundo da Verdade, apenas aqueles que se dedicam aos pensamentos verdadeiros serão capazes encontrar pensamentos imortais e divinos, cuidando, assim, da parte divina que há em si. Note que a alma foi dada por uma divindade, e só pode atingir pensamentos imortais e divinos porque uma vez esteve no mundo superior. Essa lógica remonta a necessidade de um compartilhamento de características essenciais entre o que está no mundo sensível e o que é no mundo inteligível. Essa aproximação só se torna possível mediante a condição de *um igual que reconhece outro igual*. Dessa forma, a interpretação cristã propõe que para que o humano se una a Deus, ou que, sua alma seja restaurada por Deus, é preciso que esta alma já carregue em si a condição de fazer parte da natureza divina.

Para toda a tradição cristã, a encarnação de Cristo é um dos eventos mais importantes da história humana e do cumprimento da vontade divina. É na tradição ortodoxa que ela ganha ainda mais destaque, pois é pela encarnação e pelo fato de Deus ter se feito humano que há a possibilidade da divinização do humano de alguma forma. Para a ortodoxia, é a encarnação que fundamenta o argumento de que a criatura possui elementos do seu próprio criador. Se para Platão a lógica de ascensão da alma se dá no fato desta já fazer parte do mundo inteligível e apenas retornar para ele, para os cristãos sua ascensão é possível porque o próprio Deus a colocou no humano, no ato de sua criação à *imagem e semelhança* (Gn. 1,26), e o confirmou na encarnação de Cristo de forma que a própria criação natural da forma humana seja glorificada pela presença de Deus.

Ainda em Alexandria, Orígenes propõe em seu escrito *Contra Celso* (*Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον τοῦ Κέλσου ἀλεθῆ λόγον*) que:

a natureza divina e a natureza humana começaram a se entrelaçar, para que a natureza humana, pela participação na divindade, seja divinizada, não só em Jesus, mas também naqueles todos que, com fé, adotam o gênero de vida que Jesus ensinou e eleva até à amizade por Deus e à comunhão com ele quem vive conforme os preceitos de Jesus.³⁷

De acordo com Paul M. Collins, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa “utilizam o conceito da deificação como meio de exprimir a grande e mística visão de Orígenes do mistério

³⁶ PLATÃO, 2011, p. 206-207.

³⁷ ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística, vol. 20.). p. 228

cósmico e do longo caminho da alma para a união com Deus nesse mistério”³⁸, sobretudo em sua interpretação do platonismo.

Atanásio também foi uma fonte de inspiração para os escritos dos capadócijs. Na verdade, Atanásio é amplamente conhecido na tradição ortodoxa por sua defesa do cristianismo e valorização da doutrina da encarnação. No início do argumento 11 da obra *A encarnação do verbo* (*Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπέσεως τῷ Λόγος καὶ τῆς δια σόματος πρὸς ἐμᾶς ἐπιφάνειας αὐτοῦ*), ele defende a ideia de que a capacidade – ou mesmo possibilidade – de conhecimento de Deus por parte do humano está no fato do próprio Deus tê-lo feito para isto.

1. Quando Deus, dominador do universo, por meio do Verbo criou o gênero humano, considerou a fraqueza de sua natureza, incapaz de conhecer por si mesma o Criador, e até de ter de Deus o mínimo conceito. De fato, Deus é inciado, os homens foram criados do nada. Deus é incorpóreo e os homens foram dotados de corpo. Em resumo, é muito grande a incapacidade da parte das criaturas de compreender e conhecer o Criador. Deus, porém, em sua bondade, teve ainda compaixão do gênero humano, e não deixou os homens privados deste conhecimento, a fim de não julgarem, por sua vez, inútil a existência.
2. Com efeito, de que valia terem sido criados, se desconhecessem o Criador? Ou como os homens seriam dotados de razão, se não conhecessem o Verbo do Pai, por meio do qual foram feitos? Não teriam vantagem alguma sobre os irracionais, se nada conhecessem além das coisas terrestres. E por que Deus os teria criado, se não tivesse querido dar-se a conhecer?
3. Por isso, a fim de evitar que tal acontecesse, em sua bondade, fê-los partícipes de sua própria imagem (cf. Gn 1,26-27), nosso Senhor Jesus Cristo e criou-os a sua imagem e semelhança. Desta forma, por meio de tal graça, conheceriam a imagem, isto é, o Verbo do Pai, e poderiam por ele conceber a ideia do Pai. Esse conhecimento de seu Criador faria com que vivessem verdadeiramente prósperos e felizes.³⁹

Nesse pequeno trecho, Atanásio estabelece uma série de argumentos que, mesmo que comuns a outros pensadores, servirão como base para desdobramentos importantes sobre a doutrina de deificação para a ortodoxia. Conceitos como natureza *criada e incriada*, serão retomados quando falarmos das *energias* de Deus em Palamas. Queremos dar destaque aqui à importância da encarnação do Verbo como ato de completude da vontade divina de que sua criação o conheça. Para Atanásio, se não fosse pela vontade do próprio Deus de deixar em sua criação as marcas de sua própria pessoa, esta não teria capacidade reconhecê-lo, e se não fosse pela encarnação do Verbo, a criação não poderia, de fato, conhecê-lo. Cabe aqui o questionamento sobre a necessidade da encarnação, uma vez que o humano já possui em si a semelhança de Deus. Atanásio continua seu argumento tratando do afastamento do humano de Deus, para então retomar e concluir que a encarnação é a prova viva, física e visual, da

³⁸ “use the conceptuality of deification as a means of expressing Origen’s great and mystical vision of cosmic mystery and of the soul’s long journey to union with God within that mystery”. (tradução livre) COLLINS, Paul M. Partaking in divine nature. Deification and communion. London: T&T Clark, 2010. p. 67.

³⁹ SANTO ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, vol. 18) p. 139.

possibilidade de o humano conhecer a Deus. A encarnação de Cristo diviniza a natureza da carne e deixa claro que o objetivo último da criação é conhecer e retornar para seu criador. Em outras palavras, Atanásio argumenta que o humano possui em si tudo o que é necessário para conhecer a Deus, mas que ao se afastar dele, foi preciso que Deus se revelasse em carne para deixar claro qual o caminho. Esse resgate demonstra um movimento duplo da ação divina, na compreensão cristã, em que o primeiro diz respeito a Deus conceder parte de si à criatura, o segundo diz sobre a ação divina de revelar-se claramente na forma de criatura. A essa ação, os cristãos dão o nome de *dom da graça* de Deus.

Esse argumento é completo no argumento 54, onde Atanásio estipula o que ficou conhecido na tradição ortodoxa como *fórmula de troca* em que a encarnação é tratada como ao ato supremo da graça divina e de seu plano de salvação para a criação.

Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível. Suportou ultrajes da parte dos homens, para que participemos da imortalidade. Com isso nenhum dano suportou, sendo impassível e incorruptível, o próprio Verbo e Deus. Mas, em sua própria impassibilidade guardou e preservou os homens sofredores, em prol dos quais tudo isso suportara.⁴⁰

Gregório de Nazianzo compartilha do pensamento de Atanásio e propõe em sua *Oração 29.19* (*Λόγος 29: Πρὸς τὸν θεῖον λόγον καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ Χριστὸν τίτλος*) sua versão da fórmula de troca:

Aquele que agora desprezais foi outrora transcendente, superior até a vós. Aquele que é atualmente humano era incomposto [*não composto por partes*]. Ele permaneceu o que era; o que não era, ele assumiu. Não é necessário um ‘porque’ para a sua existência no princípio, pois o que poderia explicar a existência de Deus? Mas, mais tarde, ele se fez ser por causa de algo, a saber, a vossa salvação, a vossa, que o insultam e desprezam a sua divindade por isso mesmo, porque ele assumiu a vossa corporeidade grosseira. Por meio da razão, ele se relacionou com a carne, fazendo-se Deus na terra, que é o Homem: Homem e Deus misturados. O homem e Deus misturaram-se. Eles tornaram-se um todo único, predominando o lado mais forte, para que eu pudesse ser feito Deus na mesma medida em que ele foi feito homem.⁴¹

Em sua visão fica claro que o objetivo último da encarnação é a salvação da criação. Para a ortodoxia, a doutrina da salvação é mais do que apenas o perdão dos pecados, é a

⁴⁰ SANTO ATANÁSIO, 2002, p. 198.

⁴¹ “He whom presently you scorn was once transcendent, over even you. He who is presently human was incomposite. He remained what he was; what he was not, he assumed. No “because” is required for his existence in the beginning, for what could account for the existence of God? But later he came into being because of something, namely your salvation, yours, who insult him and despise his Godhead for that very reason, because he took on your thick corporeality. Through the medium of the mind he had dealings with the flesh, being made that God on earth, which is Man: Man and God blended. They became a single whole, the stronger side predominating, in order that I might be made God to the same extent that he was made man”. (tradução livre). ST GREGORY OF NAZIANZUS. *On God and Christ*. The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2002. p. 71.

completa transformação da criação. Neste sentido, o *tornar-se Deus* não se apresenta como um movimento de enaltação do ser humano e sua ascensão à posição de comparação com Deus, como na *apotheosis*, mas sim como o retorno da criação à sua condição original antes da queda. A salvação se apresenta, então, como um processo contínuo de aperfeiçoamento da (con)vivência contínua de Deus e na iluminação da alma por sua luz divina.

Gregório de Nazianzo utiliza uma linguagem poética para descrever seu pensamento e lança mão de elementos comuns na tradição cristã, como o uso da imagem de Deus como sendo a luz não-criada. Em sua *Oração 21 (Υπὲρ τοῦ Υἱοῦ)* ele propõe a ideia de que Deus é inteligível para a alma da mesma forma que o Sol é visível para as coisas sensíveis, retomando a interpretação platônica da *Alegoria da Caverna* do Livro VII de *A República*.

1. [...] Porque Deus é para as coisas inteligíveis o que o Sol é para as coisas dos sentidos. Um ilumina o mundo visível, o outro o invisível. Um faz com que os nossos olhos corporais vejam o Sol, o outro faz com que a nossa natureza intelectual veja Deus. E, como aquilo que dá às coisas que veem e são vistas o poder de ver e ser visto, é ele próprio a mais bela das coisas visíveis; assim Deus, que cria, para aqueles que pensam, e para aquilo que é pensado, o poder de pensar e ser pensado, é ele próprio o mais elevado dos objetos do pensamento, em quem todo o desejo encontra o seu limite, para além do qual não pode ir mais longe. Pois nem mesmo o mais filosófico, o mais penetrante, o mais curioso intelecto tem, ou pode ter, um objeto mais elevado. Pois este é o máximo das coisas desejáveis, e aqueles que chegam a ele encontram um descanso completo da especulação.⁴²

Neste pequeno trecho, Gregório define conceitos fundamentais para a tradição ortodoxa, principalmente a imagem de Deus como a mais bela das coisas e como fim último de todo o desejo e intelecto. O tema da beleza é bastante trabalhado pela Filosofia, não apenas a cristã, em que a *beleza-em-si* é tratada como um dos seres ontológicos que habitam no mundo inteligível e do qual procede toda a interpretação da estética, dos sentidos, e do que alimenta a boa conduta que será trabalhada adiante pela ética. Nesse contexto, Deus é tomado como aquele que é, ao mesmo tempo, a fonte e destino do desejo, aquele dá e para o qual se volta o intelecto. Essa imagem é fundamental para a compreensão da ideia de deificação em Gregório de Nazianzo e para a tradição ortodoxa. A compreensão e participação humana de Deus só é possível porque o próprio Deus é quem origina o desejo e o atrai para si. O ser humano criado

⁴² “1. [...] For God is to intelligible things what the sun is to the things of sense. The one lightens the visible, the other the invisible, world. The one makes our bodily eyes to see the sun, the other makes our intellectual natures to see God. And, as that, which bestows on the things which see and are seen the power of seeing and being seen, is itself the most beautiful of visible things; so God, who creates, for those who think, and that which is thought of, the power of thinking and being thought of, is Himself the highest of the objects of thought, in Whom every desire finds its bourne, beyond Whom it can no further go. For not even the most philosophic, the most piercing, the most curious intellect has, or can ever have, a more exalted object. For this is the utmost of things desirable, and they who arrive at it find an entire rest from speculation.” (tradução livre). NEWADVENT. [site institucional]. *Oration 21*. [online].

à imagem e semelhança, por conter parte de Deus nele mesmo, é inspirado a buscar e conduzido a encontrar Deus por iniciativa do próprio Deus. Do contrário, o conhecimento seria inútil e o humano jamais encontraria sentido para sua vida, seguindo o que Atanásio havia estipulado anteriormente.

O trecho termina com o encontro de um descanso completo da *especulação*. Deixamos a palavra *especulação* para seguir a tradução do inglês, contudo vale o comentário de que outras traduções apontam para o original grego com a palavra *theoria*, que está ligada a ideia de *contemplação*. Este termo carrega um sentido muito mais coerente com a proposta de Gregório, e da tradição ortodoxa, pois no ato de contemplação de Deus há, como o texto sugere, a transposição do limite da razão e capacidade humana, que são limitados às suas condições de natureza criada. A partir do momento em que se contempla verdadeiramente a Deus, o humano é transformado e sua alma, de natureza incriada, encontra sua parte de origem que é o próprio Deus. No entendimento de Gregório é nesse movimento que acontece a deificação. A luz divina guia a alma de volta a si e transforma a natureza humana, a criada, em algo o mais próximo possível do próprio Deus.

Aqui está a limitação. No processo de deificação, a iluminação da alma pela luz divina é limitada pela natureza humana. Desta forma, o humano nunca será Deus, mas sim o mais próximo o possível disto, permanecendo Deus um desejo interminável e último, inalcançável e inconfundível em sua essência. Sobre isso, Gregório continua em sua Oração 21:

2. Quem quer que tenha sido permitido escapar, pela razão e pela contemplação, da matéria e dessa nuvem ou véu carnal (seja qual for o nome que se dê a isso) e manter comunhão com Deus, e ser associado, tanto quanto a natureza humana pode alcançar, com a mais pura Luz, abençoado é ele, tanto por sua ascensão de lá, quanto por sua deificação aqui, que é conferida pela verdadeira filosofia, e por se elevar superior ao dualismo da matéria, através da unidade que é percebida na Trindade. E quem quer que tenha sido corrompido por estar ligado à carne, e tão oprimido pelo barro que não pode olhar para os raios da verdade, nem se elevar acima das coisas de baixo, embora seja nascido do alto e chamado para as coisas de cima, eu o considero miserável em sua cegueira, mesmo que ele seja abundante nas coisas deste mundo; e ainda mais, porque se diverte com a sua abundância, e é persuadido por ela de que outra coisa é bela em vez da que é realmente bela, colhendo, como pobre fruto da sua pobre opinião, a sentença das trevas, ou o vê-lo como fogo, quem não reconheceu como luz.⁴³

⁴³ “Whoever has been permitted to escape by reason and contemplation from matter and this fleshly cloud or veil (whichever it should be called) and to hold communion with God, and be associated, as far as man's nature can attain, with the purest Light, blessed is he, both from his ascent from hence, and for his deification there, which is conferred by true philosophy, and by rising superior to the dualism of matter, through the unity which is perceived in the Trinity. And whosoever has been depraved by being knit to the flesh, and so far oppressed by the clay that he cannot look at the rays of truth, nor rise above things below, though he is born from above, and called to things above, I hold him to be miserable in his blindness, even though he may abound in things of this world; and all the more, because he is the sport of his abundance, and is persuaded by it that something else is beautiful instead of that which is really beautiful, reaping, as the poor fruit of his poor opinion, the sentence of darkness, or the seeing

Gregório reconhece, inclusive, a possibilidade de que o ser humano sequer encontre a Deus por estar demasiadamente envolvido com a natureza criada, dando margem para a compreensão do que livre arbítrio cristão. Gostaríamos de enfatizar o trecho sobre a superação da dualidade da matéria. Para ele, a iluminação da alma, pela prática da contemplação de Deus, produz no humano uma transformação que o leva além da natureza criada, mas que não a despreza completamente. Sua compreensão da deificação, portanto, é tomada como uma iluminação que causa a transformação ainda em vida, na natureza criada, daquele que é assimilado a Deus em sua luz. Essa transformação, para Gregório, é apenas uma amostra do que será ainda maior na vida futura ou no tempo da volta de Cristo, mas que começa na transformação da vida do fiel e é expressa em sua conduta de uma vida moral. Há aqui uma valorização da natureza criada como algo que não é completamente desprezível, mas que faz parte da criação que será completamente restaurada por Deus em seu *kairós*. Esse entendimento lança a base da diferença de interpretação entre Oriente e Ocidente sobre a natureza humana e sua relação com Deus.

Enquanto Gregório de Nazianzo está mais próximo de Atanásio, Gregório de Nissa aproxima-se de Orígenes e sua visão platônica da ascensão da alma. O nisseno adota um uso comedido do termo *theosis*, apesar de tratar amplamente do tema da deificação. Em seu lugar, aplica o conceito de *metousia theou* como *participação em Deus*. Sua teologia da deificação tem como marca a possibilidade da participação humana na natureza divina, mas enfatiza a demarcação e distância entre a natureza criada e incriada. Em outras palavras, há em sua teologia a devida distinção entre as naturezas, de forma que Deus permanece inalcançável em sua essência e, ainda assim, paradoxalmente acessível.

Gregório de Nissa concorda com a interpretação de Orígenes sobre a necessidade de uma semelhança entre as partes como fator condicionante da possibilidade de uma aproximação entre Deus e o humano. Em seu escrito *A Grande Catequese (Oratio catechetica magna)*⁴⁴ ele reitera a presença de parte do próprio Deus na natureza criada e dá a ela o critério de possibilidade de união. Contudo, diferente de Gregório de Nazianzo, que possui uma visão mais poética e filosófica sobre a essa união, o nisseno enfatiza a participação em Deus através da prática dos sacramentos da *oração*, do *batismo* e da *eucaristia* como principais condicionantes e mesmo provas da presença de Deus no humano. É na prática dos sacramentos, da moral e da

Him to be fire, Whom he did not recognize as light.” (tradução livre). NEWADVENT. [site institucional]. *Oration 21*. [online].

⁴⁴ GREGÓRIO DE NISSA. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patristica, vol. 29.) p. 285-387.

vida cristã que está o caminho para Deus. Como em sua Teologia, Deus permanece inalcançável em sua essência, a busca por ele se torna, então, uma atividade ilimitada que já se inicia na vida neste mundo.

Em seu escrito *A Criação do Homem*, sobretudo os primeiros capítulos, Gregório de Nissa toma a proposta do texto de Gênesis sobre imagem e semelhança e propõe um cenário em que Deus passa para sua criação partes de suas características ontológicas (essenciais). Enquanto tais características são próprias de Deus, os humanos possuem algo que como cópias (semelhança) daquilo é próprio de seu criador. Este é, então, o dom da participação humana na natureza divina.⁴⁵

Ele também argumenta que, uma vez que a natureza divina é não possui limites, seus dons também não. Logo, aquilo que há no ser humano, apesar de limitados pelo corpo criado, pode ser aperfeiçoado ilimitadamente. Essa configuração abre espaço para o pensamento de constante vivência e busca pelo aperfeiçoamento da relação e experiência de Deus, mas sem nunca alcançar inteiramente. Uma busca que faz parte do propósito ontológico do ser humano, voltar para Deus, e que começa ainda em vida, perdurando para a vida no Reino de Deus. Daí a linha de separação, apesar da possibilidade de uma união com Deus, o humano nunca será como Deus em sua essência, pois estará, sempre, passos atrás daquele que é ilimitado por natureza.

Iniciando pelo batismo, Gregório argumenta que:

Com efeito, os adversários ouvem dizer de nossa parte um raciocínio tal como este: ‘Na passagem do ser mortal à vida (*zōen*), visto que o primeiro nascimento (*genéseos*) encaminhava para uma vida (*bíon*) mortal, era lógico que se inventasse outro nascimento, que não começasse pela corrupção e que não terminasse na corrupção, mas que conduzisse o ser nascido a uma vida (*zōen*) imortal, a fim de que, como o nascido de nascimento mortal necessariamente é mortal, assim também o nascido de nascimento que não admite corrupção fosse superior à corrupção da morte’. Quando, portanto, eles ouvem esses e outros discursos semelhantes e recebem uma primeira instrução sobre a forma [do Batismo], quando se diz a eles que uma oração a Deus, a invocação da graça celeste, e a água e a fé, são meios com os quais se realiza o mistério da regeneração, mostram-se céticos considerando a realidade visível, pois, quando se realiza de modo material, não é adequado à promessa divina.⁴⁶

O batismo marca, então, o símbolo da regeneração humana que, pela fé, transforma e dá nova vida ao humano. A diferença entre vida moral (*bios*) e vida imortal (*zōen*) é fundamental, pois apresenta a dupla natureza humana transformada pelo batismo e dá ao fiel à possibilidade inicial de participação na natureza divina, pois mais do que uma decisão da razão natural, a regeneração pelas águas e pela fé remetem à imagem da própria criação do Gênesis e

⁴⁵ GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 49-165.

⁴⁶ GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 362-363.

depois à restauração pelo Dilúvio. Embora o texto não traga esses elementos de forma explícita, é necessário reconhecer a presença deste imaginário na tradição judaico-cristã.⁴⁷ É pela ação do batismo que a presença de Deus no ser humano é *ativada* de certa maneira. Daí, inclusive, que partem as discussões posteriores sobre a possibilidade ou não de salvação apenas pelo batismo.

Sobre a oração, temos que:

1. Mas eles procuram uma prova de que Deus se faz presente quando é invocado para a santificação da ação que se realiza. Quem está interessado nisto releia novamente o que já foi examinado anteriormente. A demonstração do caráter verdadeiramente divino da potência que a nós se manifestou na carne constitui um apoio da presente questão. 2. Uma vez demonstrada a divindade daquele que se manifestou na carne revelando a sua natureza mediante os milagres realizados ao longo de sua vida, demonstrou-se, ao mesmo tempo, também, que Ele está presente nos eventos toda vez que é invocado. Como todo ser tem alguma característica que revela a sua natureza, assim também o próprio da natureza divina é a verdade. Ora, ele prometeu que estará sempre ao lado daqueles que o invocarem e no meio de seus fiéis e permanecerá em todos e estará unido a cada um.⁴⁸

Na oração está o ato de invocação da presença divina. Como prometido por Cristo, sua presença se manifesta naqueles que o invocam e traz consigo as marcas divinas que ele próprio carrega. A ideia da presença de Deus – e aqui podemos complementar como sendo a ação do Espírito Santo – manifesta naquele que a compartilha as características de sua própria divindade, que não é controlada pelo humano que a tem, mas que este serve apenas como um condutor da graça da presença divina incitado pela oração.

Neste contexto, a oração não é aplicada como uma invocação que condiciona a ação da divindade ao seu conteúdo, mas o contrário, no advento da presença divina, causada pela invocação, está a transformação do humano que, este, sim, é condicionado a transformar-se conforme com a manifestação da graça que lhe repousa.

Sobre a eucaristia:

1. Mas, uma vez que o ser humano é duplo, composto da mistura de uma alma e de um corpo, é necessário que aqueles que são objeto da salvação tenham contato por meio de ambos com Aquele que conduz à vida. Quando, portanto, a alma se uniu a Ele mediante a fé, n'Ele encontra os princípios da salvação; porque a união com a vida implica a participação na vida; o corpo, porém, possui outro modo de participar e de unir-se ao Salvador.

[...]

12. Como esta carne na qual Deus desceu também acolheu este elemento necessário para a subsistência, e Deus, por outro lado, ao manifestar-se, se misturou à natureza

⁴⁷ Sobre o tema da relação entre batismo, regeneração e águas da criação, recomendamos a leitura de ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercury, 1992. Nesta obra, Eliade faz uma reconstrução sobre a presença das *águas do caos* no imaginário antigo como símbolo da fonte da criação, de onde a divindade traz à tona, a partir do caos, uma criação constituída por ordem (*kosmos*).

⁴⁸ GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 365.

perceível em vista de deificar juntamente com ele a humanidade mediante a participação na divindade; por essa razão Ele se doa como uma semente, segundo o plano salvífico da graça, em todos os crentes mediante a carne, que se compõe de vinho e de pão, e se une ao corpo dos crentes, para que também o homem, pela união com o que é imortal, tenha parte na incorruptibilidade. Esses são os dons que Ele concede transformando a natureza dos elementos em seu corpo imortal com a potência de sua bênção.⁴⁹

A dupla natureza humana, corpo e alma, nos conduz por conceitos dualísticos de natural e divino, mortal e imortal. Essa dualidade é tomada por Gregório para fundamentar a necessidade de Deus ter encarnado em Cristo, unindo assim das duas naturezas em um único ser. O mistério da encarnação é a fonte teológica para a explicação da possibilidade da deificação, como já dito anteriormente, contudo, em Gregório de Nissa há a necessidade de um ato simbólico que permita ao humano participar da graça divina, além do batismo e da oração. Se, para ele, no batismo está o ato ativador da presença divina na natureza humana e na oração está a invocação desta presença, é na eucaristia que se encontra a completude deste movimento.

Devido à natureza humana ser corruptível, ele entende como necessidade a presença de um ato salvífico que permaneça na prática da vida cristã que o relembre de sua comunhão com Deus. A eucaristia é entendida, então, como esse momento de comunhão em que Deus transforma elementos naturais (pão e vinho) em algo que participe de seu plano salvífico sobrenatural, unindo o que é moral ao que é imortal. Assim como foi na encarnação, na eucaristia o ser humano tem a completude do plano salvífico de união com Deus e deificação de sua natureza.

Dessa forma, entendemos que, na visão de Gregório de Nissa, a deificação é mais do que um processo filosófico ou de contemplação, uma vez que a transformação que começa ainda na vida terrena é marcada pela presença de ações práticas que marcam a vida cristã e se expressam na conduta e vida moral. Nesse sentido, a salvação se mostra como um processo contínuo de manifestação da presença de Deus no fiel, através de sua vida e seus atos, segundo o exemplo de Cristo e a ação do Espírito Santo.

1.[...] Com efeito, o modo utilizado para realizar a nossa salvação se fez eficaz não tanto pela força dos preceitos de um ensinamento quanto pelos atos realizados por Aquele que viveu em comunhão de vida com o homem, a fim de que, mediante a carne por ele assumida e deificada com ele, fosse salva também, ao mesmo tempo tudo o que é aparentado à carne e é da mesma natureza que ela; por essa razão, era necessário conceber uma forma em que as ações de quem segue e de quem precede como guia contivessem algum parentesco e semelhança. É preciso agora ver com quais traços apareceu Aquele que se colocou como guia da nossa vida, para que, como diz o

⁴⁹ GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 373; 379.

Apóstolo, sobre o exemplo do autor da nossa salvação, a imitação por parte daqueles que seguem, tenha bom êxito.⁵⁰

Podemos concluir que para Gregório, a busca por Deus, na prática dos sacramentos e da vida moral cristã, produz uma transformação que começa ainda em vida e é levada às últimas consequências na vida futura e na restauração de toda a criação com a ressurreição. Ele entende que a restauração da humanidade está relacionada à própria graça de Deus e que esta mesma graça já estava presente antes da queda. Desta forma, a ressurreição seria o símbolo cabal da restauração e união com Deus, que começa na vida moral do indivíduo e termina com a transformação do corpo ressurreto, juntamente com a completude do plano divino na remissão de todas as coisas em Cristo.⁵¹

1.3 Máximo, o Confessor, e a união e distinção cristológica

Máximo⁵² é um dos principais nomes da teologia bizantina. Vivendo em um período conturbado da história do cristianismo (séculos VI e VII) foi o responsável pela defesa dos dogmas cristãos elaborados nos concílios⁵³ contra as controvérsias acerca das naturezas, formas e vontades de Cristo, sobretudo o Monotelismo⁵⁴. Para entendermos seu pensamento acerca do tema da deificação é necessário, primeiro, entendermos sua cristologia.

Os teólogos citados anteriormente participaram de uma fase do cristianismo ainda sem sérias fragmentações. As decisões do Concílio de Nicéia (325 a.D.) lançaram bases que orientaram o cristianismo como um movimento único, seguindo a catolicidade e a tradição apostólica da Igreja. É a partir do Concílio de Éfeso (431 a.D.) e, sobretudo, do Concílio de Calcedônia (451 a. D.) que as fragmentações começam oficialmente a serem significativas. Os debates acerca do tema da cristologia colocam o cristianismo diante de diferentes interpretações que afetaram não apenas a vida teológica da Igreja, mas também a dinâmica da vida política do Império Bizantino.

⁵⁰ GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 366-367.

⁵¹ O termo utilizado por Gregório para propor essa ação última da deificação é *anakephakaiosis*, como referência ao texto de Efésios 1,10 em que o apóstolo Paulo apresenta a ideia de remissão de todas as coisas em Cristo, tanto no céu quanto na terra, segundo o plano divino.

⁵² Sobre a vida de Máximo, ver mais em: LOUTH, Andrew. *Maximus the Confessor*. London; New York: Routledge, 1996. p. 3-17.

⁵³ Sobre a autoridade dos pais do oriente e as contribuições dos concílios recomendamos PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, o espírito do cristianismo oriental 600-1700*. São Paulo: Shedd Publicações, 2015. p. 33-30; e BATHRELLOS, Demetrios. *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press Inc., 2004. p. 9-59.

⁵⁴ Sobre as controvérsias acerca da cristologia recomendamos PELIKAN, 2015, p. 61-114; BATHRELLOS, 2004, p. 60-98.

Nesse contexto, Máximo ganha o título de *O Confessor* graças à sua defesa dos dogmas cristãos acerca da união hipostática em Cristo. Partindo da ideia de que a Trindade se manifesta em três pessoas, hipóstases, mas que possui apenas uma essência comum, Máximo defende que em Cristo há a presença de uma relação perfeita entre suas naturezas divina e humana. É através dessa proposta que Máximo justifica e constrói seus argumentos sobre a possibilidade da deificação, pois da mesma maneira que Cristo contempla divindade e humanidade em um só ser, há para os cristãos a possibilidade de participação na natureza divina, uma vez que o corpo físico e o cosmos foram deificados nele.

Para a teologia de Calcedônia, há uma diferença entre natureza e hipóstase/pessoa. A primeira se refere ao que é universal, a segunda ao que é particular. Segundo Andrew Louth

A pessoa contrapõe-se à natureza: diz respeito à forma *como somos* (o modo, ou tropos), e não *o que somos* (princípio, ou logos). Quando ele encarnou - quando assumiu a natureza humana - o Verbo tornou-se tudo o que nós somos. Mas fez isso à sua maneira, porque é uma pessoa, tal como nós somos humanos à nossa maneira, porque somos pessoas.⁵⁵

Nesse sentido, Máximo constrói sua defesa da cristologia considerando que as hipóstases/pessoas representam aquilo que há de particular, o modo como se vive, e natureza como algo universal, aquilo que compartilhamos com outros, o que compõe o que somos. Em Cristo, a união hipostática ganha destaque, pois mesmo que ele tenha assumido para si a universalidade da natureza humana, em sua pessoa ele manteve a distinção do que lhe é divino. Dessa forma temos a imagem de uma figura descrita por Máximo como *união sem confusão* em que Cristo une em apenas uma hipóstase/pessoa as duas naturezas.

De acordo com Elena Vishnevskaya

Máximo aceita que as penetrações divina e humana não podem ser iguais - elas diferem a um nível de raiz, em conformidade com as essências das suas respectivas naturezas. No entanto, o que Máximo estabelece é a reciprocidade ativa das duas naturezas, que se harmonizam na hipóstase do Logos.⁵⁶

⁵⁵ “Person is contrasted to nature: it is concerned with the way we are (the mode, or tropos), not what we are (principle, or logos). When he became incarnate—when he assumed human nature—the Word became everything that we are. But he did it in his own way, because he is a person, just as we are human in our own way, because we are persons.” (tradução livre). LOUTH, 1996, p. 57. [grifo nosso].

⁵⁶ “Maximus accepts that the divine and the human penetrations cannot be alike - they differ at a root level, in conformity with the essences of their respective natures. Nonetheless, what Maximus does establish is the active reciprocity on the part of both natures, which are harmonized in the hypostasis of the Logos.” (tradução livre). VISHNEVSKAYA, Elena. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor. In: CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.). *Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 133.

Esse movimento de reciprocidade é tratado por Máximo como um movimento de *perichoresis*. Essa expressão é fundamental para se compreender o pensamento de Máximo, pois é a partir da doutrina da união hipostática que ele tratará da possibilidade de deificação humana, sendo que ela só se torna possível pela iniciativa divina de unir a si a natureza humana na encarnação do verbo.

Apesar do termo *perichoresis*⁵⁷ nos conduzir para uma interpretação de *dançar ao redor de algo*, no trabalho de Máximo ele é melhor compreendido como um movimento de *interpenetração* em que a natureza divina e humana de Cristo interagem de forma harmônica, como em uma dança, sem que haja alteração de uma ou outra. De acordo com Melchisedec Törönen

a interpenetração é muito semelhante à ‘união sem confusão’. E, normalmente, onde o termo *perichoresis* aparece no texto de Máximo, também está presente a frase ‘união sem confusão’. Máximo usa a *perichoresis* para descrever a interpenetração de naturezas essencialmente diferentes. Com a interpenetração, as naturezas são totalmente unidas, mas não alteradas enquanto naturezas. A integridade tanto da união como da distinção é fortemente enfatizada. Máximo tem o cuidado de destacar este ponto, deixando claro que há uma *peri-chôrêsis*, mas não uma *meta-chôrêsis*, ou seja, há uma interpenetração, mas não uma mudança de uma natureza na outra.⁵⁸

Em sua obra, Máximo constrói seus argumentos contra as controvérsias que pregavam que em Cristo havia apenas uma natureza, uma energia ou apenas uma vontade. Um exemplo é a obra *Ambigua ad Iohannem 5*, em que ele reinterpreta uma passagem de Dionísio, o Areopagita, sobre *energia e atividade teândrica*.

Ele [Dionísio] argumenta, no que se segue, que ser chamado de alguém que existe humanamente é propriamente seu, dizendo: ‘Nós não limitamos nossa definição de Jesus ao plano humano’, pois não decretamos que ele é um mero homem, rompendo a união que transcende o entendimento. Pois usamos o nome de ser humano para Aquele que é Deus por natureza e que verdadeiramente partilhou o nosso ser de uma forma essencial, e não apenas porque é a causa da humanidade. Pois ele não é apenas homem, porque é também o próprio Deus, ‘nem para além do ser’, porque é também ele próprio um homem, existindo nem um simples homem nem um simples Deus, ‘mas um que é, de diferentes maneiras, verdadeiramente homem e amante do homem’. Com efeito, a partir da sua infinita saudade do ser humano, ele próprio se tornou por natureza aquilo por que ansiava, não sofrendo nada na sua própria natureza no seu

⁵⁷ Para as traduções das partes deste termo sugerimos sua divisão em *peri,,,,, pericore,uo e coreu,w* respectivamente em MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. (coords.). *Dicionário grego-português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006. p. 59, 78, 244.

⁵⁸ “As a notion, interpenetration is very similar to ‘union without confusion’. And normally where the term *perichoresis* appears in Maximus’ text, there also the phrase ‘union without confusion’ is present. Maximus uses *perichoresis* to describe the interpenetration of essentially different natures. With the interpenetration, natures are utterly united but not altered qua natures. The wholeness of both the union and the distinction is strongly emphasized. Maximus is careful to point this out by making it clear that there is a *peri-chôrêsis* but not a *meta-chôrêsis*, that is, there is an interpenetration but not a change of one nature into the other.” (tradução livre). TÖRÖNEN, Melchisedec. *Union and Distinction in the thought of St Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 122.

inexprimível esvaziamento, nem mudando nada do que é humano através da sua inefável assunção, nem diminuindo de modo algum a natureza, que o Verbo suporta corretamente como sua constituição.⁵⁹

Para Máximo, a *atividade teândrica* citada por Dionísio é interpretada como a prova da existência harmônica das duas naturezas de Cristo, de modo que uma não altera a outra, mas coexistem no mistério da encarnação. Óbvio que entendemos a complexidade da interpretação desta proposta por um viés lógico, uma vez que a própria doutrina da encarnação de Cristo só é válida no ambiente de fé em que ela é aceita. Contudo, Máximo utiliza um exemplo interessante para argumentar a possibilidade dessa existência pericorética das naturezas inalteradas de Cristo

E talvez aquele que entendeu tenha usado o termo ‘teândrico’, como apropriado a este mistério, para que ele pudesse tornar claro o modo de troca que está de acordo com a união inefável, que faz com que o que naturalmente pertence a cada parte de Cristo seja intercambiável com a outra, sem mudar e distorcer cada parte na outra ao nível do *logos* da natureza. Pois é como o fio de uma espada mergulhada no fogo se torna ardente e o calor adquire um fio cortante (pois assim como o fogo está unido ao ferro, assim também o calor ardente do fogo está ao fio do ferro, e o ferro se torna ardente pela sua união com o fogo, e o fogo adquire um fio cortante pela união com o ferro). Nenhum deles sofre qualquer alteração pela troca com o outro em união, mas cada um permanece inalterado em seu próprio ser enquanto adquire a propriedade de seu parceiro em união.⁶⁰

No exemplo, a espada que apenas cortava agora queima, e o fogo que apenas queimava agora corta. Nesta interação, ambos permanecem com suas naturezas intactas: a espada ainda é espada e o fogo continua fogo, mas agora compartilham características mútuas em um mesmo corpo. Da mesma forma, Máximo propõe que as naturezas de Cristo coexistam em seu corpo humano, mas que em nada altera sua divindade. Fica claro em sua obra que, ao nível de

⁵⁹ “*He [Denys] contends in what follows that to be called one who exists humanly is properly his, saying, ‘We do not confine our definition of Jesus to the human plane’, since we do not decree that he is a mere man, severing the union that transcends thought. For we use the name human being of the One who is God by nature and who truly shared our being in an essential way, not simply because he is the cause of humankind. For he is not man only, because he is also God himself, ‘nor beyond being only’, because he is also himself a man, if there exists neither mere man nor bare God, ‘but one who is in different ways truly man and the lover of man’. For out of his infinite longing for humankind he has himself become by nature that for which he longed, neither suffering anything in his own nature in his inexpressible self-emptying, nor changing anything of what is human through his ineffable assumption, nor in any way diminishing nature, which the Word properly supports as constituting it.*” (tradução livre). LOUTH, 1996, p. 170.

⁶⁰ “*And perhaps the one who understood used the appellation ‘theandric’, as appropriate to this mystery, so that he might make plain the mode of exchange that accords with the ineffable union, that makes whatever naturally belongs to each part of Christ interchangeable with the other, without changing and distorting each part into the other at the level of the logos of nature. For it is just like the way the cutting edge of a sword plunged in fire becomes burning hot and the heat acquires a cutting-edge (for just as the fire is united to the iron, so also is the burning heat of the fire to the cutting-edge of the iron, and the iron becomes burning hot by its union with the fire, and the fire acquires a cutting-edge by union with the iron). Neither suffers any change by the exchange with the other in union, but each remains unchanged in its own being as it acquires the property of its partner in union.*” (tradução livre). LOUTH, 1996, p. 176.

hierarquia, a natureza divina se sobressai à humana, e este é o mistério da deificação. Apesar de sua divindade, Cristo adota para si as características da natureza humana, sem sobreposição, mas em complemento, algo que, mesmo para o cristianismo, seria impensável ou desnecessário, daí talvez as controvérsias sobre sua natureza e vontade. Entretanto, Máximo recorre ao pensamento dos pais que vieram antes dele, como Gregório de Nazianzo, e às escrituras para justificar o mistério da encarnação através *kenosis* de Cristo, que por meio da graça divina esvaziou-se de si, para assumir a forma humana.

Em seu escrito *Ambiguum 3*, Máximo faz um comentário ao texto de Gregório *Oração 29* tratando do tema da *kenosis* como o meio pelo qual Cristo fez possível sua união hipostática e, a partir dela, abriu a possibilidade da deificação do humano, mais uma vez ressaltando a importância de se entender a dupla natureza de Cristo e como elas interagem.

Foi, então, o próprio Verbo, que rigorosamente sem mudança esvaziou-se até o limite de nossa natureza passível. Ao assumir a carne, Ele sujeitou-se verdadeiramente a ser percebido pelos [1040C] sentidos, e por isso foi chamado de ‘Deus visível’ e ‘Deus na terra’. Através da carne, que por natureza é passível, Ele manifestou Seu poder infinitamente imensurável, pois ‘ela’ - obviamente a carne - foi ‘misturada com Deus e Ele se tornou um, o lado mais forte predominando’, precisamente porque foi assumida pelo Verbo, que a deificou identificando-a com Sua própria hipóstase. O mestre diz, além disso, que Ele se tornou ‘um’ (ou seja, um único sujeito), mas não um único objeto, indicando o facto de que, mesmo na identidade da única hipóstase, a diferença natural das naturezas unificadas permanece inconfundível, uma vez que uma (ou seja, o único sujeito) é indicativa da hipóstase e a outra (ou seja, o único objeto) da natureza.⁶¹

Assim como nos teólogos mencionados anteriormente, é difícil – ou impossível – separar a ideia de deificação do pensamento platônico acerca do retorno da alma para o Mundo das Ideias, entretanto, em Máximo é possível perceber um afastamento do posicionamento de retorno da alma para Deus como algo determinado ontologicamente. Através das ideias de *perichoresis* e *kenosis*, Máximo nos conduz a um pensamento de movimentação ativa por parte do ser humano. Não é apenas uma característica intrínseca da alma, mas uma atividade volitiva por parte do ser humano, que busca atender a um tipo de chamado de Deus. Seguindo o exemplo de Cristo, que em amor e graça, esvaziou-se de si para unir-se à natureza humana,

⁶¹ “It was, then, the Word Himself, who strictly without change emptied Himself to the limit of our passible nature. By taking on flesh He subjected Himself truly to being perceived by [1040C] the senses, and so was called the “visible God” and “God on earth.” Through the flesh, which by nature is passible, He manifested His infinitely immeasurable power, for “it”—obviously the flesh—was “blended with God and He became one, the stronger side predominating,” precisely because it was assumed by the Word, who deified it by identifying it with His own hypostasis.

The teacher says, moreover, that He became “one” (i.e., a single subject), but not a single object, pointing to the fact that even in the identity of the one hypostasis, the natural difference of the unified natures remains unconfused, since the one (i.e., the single subject) is indicative of the hypostasis and the other (i.e., the single object) of nature.” (tradução livre). MAXIMOS THE CONFESSOR. *On difficulties in the Church Fathers*. The Ambigua. v. 1. Editado e traduzido por Nicholas Constas. Cambridge: Harvard University Press, 2014. p. 19.

permanecendo Deus, da mesma forma o humano deveria esvaziar-se de si, ou melhor, de suas paixões para alcançar a deificação. Entendemos que a princípio essa lógica parece como algo que envolve um tipo de troca em que o humano esvazia-se de suas paixões e em retorno é deificado, entretanto, com base nos textos, percebemos que esse movimento não se baseia na simples troca, mas no livre-arbítrio. Ao renunciar suas paixões carnis, intrínsecas à natureza humana contaminada pelo pecado, o humano exerce sua liberdade e, na busca por purificação, encontra-se com Deus. Importante ressaltar que para esse período o uso do termo *paixão* está ligado à *páthos* que, para o entendimento antigo, está relacionado àquilo que te toma involuntariamente. Na tradição antiga, as paixões são comumente relacionadas a algo ruim que corrompem a santificação da alma, dessa forma, Máximo, entre outros, recomenda que uma vida de busca por Deus e pelo esvaziamento de si passa irremediavelmente por uma vida de *ascese*.

Segundo Andrew Louth:

Mas, desde o início, a sua teologia ascética está firmemente enquadrada num contexto teológico: a teologia ascética diz respeito à forma como chegamos a conhecer Deus, não se trata de uma espécie de técnica espiritual; chegar a conhecer Deus é uma questão de experiência, não de especulação; para um cristão, chegar a conhecer Deus é responder a um Deus que se deu a conhecer.⁶²

Dessa forma, entendemos que a vida ascética para Máximo está ligada a uma vida de experiência com Deus que, de alguma maneira, se relaciona com as condutas morais e éticas, contudo, o foco não está na conduta em si, mas na busca ativa da experiência de Deus, que por sua graça e por Cristo deifica o humano com sua união. Em outras palavras, a encarnação de Cristo manifesta a magnitude da graça divina e a participação humana na união contempla a liberdade humana de participar ou não deste ato. O resultado desse movimento, segundo Máximo, ao citar Gregório de Nazianzo, é a aproximação recíproca – ou proporcional – entre Deus e humano.

Quanto às palavras: ‘para que eu seja feito Deus na mesma medida em que Ele foi feito homem’, não são para mim, pois estou manchado pelo pecado e totalmente desprovido de apetite pelo que é vida no verdadeiro sentido. Em vez disso, são mais apropriadas para vós, pois, através do abandono completo da natureza, sois conhecidos apenas pela graça [1040D] e sois destinados a ser glorificados pelo seu poder, na mesma medida em que Aquele que é Deus por natureza se fez carne e partilhou da nossa fraqueza. Pois, na medida do Seu *esvaziamento*, Ele medirá em troca, como Ele sabe, a divinização daqueles que estão a ser salvos pela graça, que se tornarão ‘inteiramente semelhantes a Deus e inteiramente contendo Deus, e só Deus,

⁶² “But from the beginning his ascetical theology is firmly set against a theological background: ascetical theology is about how we come to know God, it is not about some kind of spiritual technique; to come to know God is a matter of experience, not speculation; for a Christian to come to know God is to respond to a God who has made himself known” (tradução livre). LOUTH, 1996, p. 33.

pois esta é a *perfeição* a que se dirige àqueles' que acreditam que esta promessa será verdadeiramente cumprida. [1041A].⁶³

No trecho acima percebemos a relação de reciprocidade e proporcionalidade proposta por Máximo, pois apesar do amor de Deus atrair o humano como um ímã, sendo Deus considerado a própria fonte da vida e da alma humana, a aproximação é um ato de liberdade e completude em que o humano escolhe viver uma vida baseada nas virtudes essenciais de Deus, expressas em Cristo como exemplo perfeito⁶⁴, em constante transformação de si no processo de deificação.

A ideia do livre-arbítrio é fundamental no pensamento de Máximo. Ela está presente tanto na natureza divina quanto na humana, pois suas vontades são livres. É através dessa liberdade que o movimento de união se torna ainda mais complexo, pois não há uma ligação direta, movida por uma natureza incontestável. O movimento de união entre criador e criatura se dá no exercício da liberdade e da graça que, apesar de existir um movimento de aproximação de retorno da alma à sua fonte de vida, ele não é imposto, mas desejado. No exercício da liberdade está o desejo, a graça do amor divino e a vontade humana de retorno a Deus.

Além da prática das virtudes no exemplo de Cristo, Máximos guarda lugar em sua obra para a ação dos sacramentos como o batismo e a eucaristia. Não entraremos em detalhes neste ponto, pois suas colocações casam coerentemente com o que já foi abordado nessa pesquisa no pensamento dos capadócijs. Cabe, entretanto, complementar que para Máximo, a igreja, sendo o corpo de Cristo, manifesta a graça de Deus através de seus sacramentos para abrir a participação voluntária da comunidade e no desenvolvimento da reciprocidade da ação pericótética da presença de Deus no meio dela.

Gostaríamos, ainda, de finalizar esta seção com duas citações. Primeiro de Andrew Louth:

⁶³ “As for the words, ‘so that I might be made God to the same extent that He was made man,’ they are not mine to utter, since I am stained by sin and utterly devoid of appetite for what is life in the true sense. Instead, they are more appropriate for you, for through the complete abandonment of nature you are known by grace alone, [1040D] and you are destined to be glorified by its power to the same degree as He who is God by nature became flesh and shared in our weakness. For to the degree of His self-emptying He shall measure out in return, as He knows, the divinization of those who are being saved by grace, who will become ‘wholly like God and wholly contain God, and God alone, for this is the perfection to which hasten those’ who believe that this promise will truly be fulfilled. [1041A]” (tradução livre). MAXIMOS THE CONFESSOR, 2014, p. 19, 21.

⁶⁴ A proposta de Cristo como essência de todas as virtudes está em sua *Ambigua* 7: “The essence in every virtue is the one Logos of God—and this can hardly be doubted {1081D} since the essence of all the virtues is our Lord, Jesus Christ, as it is written: God made Him our wisdom, our righteousness, our holiness, and our redemption.” [A essência em cada virtude é o único Logos de Deus - e isto dificilmente pode ser posto em dúvida [1081D], uma vez que a essência de todas as virtudes é Nosso Senhor, Jesus Cristo, como está escrito: Deus fez d'Ele a nossa sabedoria, a nossa justiça, a nossa santidade e a nossa redenção.]. (tradução livre). MAXIMOS THE CONFESSOR, 2014, p. 103.

o objetivo é a deificação, que é vista como a consequência (e o objetivo) da Encarnação; e como a Encarnação do Filho envolveu o seu auto-esvaziamento (*kenosis*), assim a nossa deificação envolve a nossa *kenosis*, o auto-esvaziamento das paixões. O caminho para cima é o caminho para baixo: a *kenosis* do Filho exige a *kenosis* dos filhos adotivos; a manifestação d'Aquele 'mais belo que os filhos dos homens' exigem o 'cultivo da beleza que lhes é dada pela graça', através da aceitação da graça oferecida e da prática dos mandamentos.⁶⁵

Aqui, Louth resume o processo de deificação encontrado no pensamento de Máximos em que a *kenosis* é a chave para a união entre Deus e humano, movida pela graça e manifesta na prática dos sacramentos. Para tanto, é necessário compreender no pensamento de Máximo a dinâmica do movimento pericorético da união hipostática de Cristo como chave para a possibilidade de união divino-humana.

Em tempo, gostaríamos de citar o pensamento de Hans Urs von Balthasar em um livro fundamental sobre o pensamento de Máximo, o qual deixamos como recomendação de leitura para aprofundamento no tema:

A lei cósmica da expansão e da contração, da diástole e da sístole, que mencionamos anteriormente, é agora traduzida para os termos da história da salvação e recebe aqui o seu significado final: Deus une-nos a todos na unidade consigo mesmo, por amor de si mesmo, exatamente na mesma medida em que se estendeu, por amor de nós, na lei da sua condescendência. Este auto-aniquilamento é um processo mútuo, mas que, pela sua própria natureza, repousa sobre a prioridade absoluta do próprio esvaziamento de Deus. O homem 'é transformado na Divindade através da destruição das suas susceptibilidades passionais, na mesma medida em que o Logos de Deus renunciou voluntariamente à sua própria glória e, ao tornar-se verdadeiramente homem, aniquilou-se a si próprio ao entrar no processo transformador da história da salvação'. A precisão quase geométrica deste motivo, que se repete continuamente, é prova suficiente de quanto toda a concretização da nossa salvação assenta na articulação da Encarnação.⁶⁶

Nesse trecho, Balthasar associa o movimento de união entre Deus e humano, de deificação, ao objetivo último da *salvação e redenção do cosmo*.

⁶⁵ "the goal is deification, which is seen as the consequence (and purpose) of the Incarnation; and as the Incarnation of the Son involved his self-emptying (*kenosis*), so our deification involves our *kenosis*, the self-emptying of the passions. The way up is the way down: the *kenosis* of the Son demands the *kenosis* of the adopted sons; the manifestation of the One 'more beautiful than the sons of men'² calls for the 'cultivation of the beauty given to them by grace', through their acceptance of the grace offered and the practice of the commandments." (tradução livre). LOUTH, 1996, p. 34.

⁶⁶ "That cosmic law of expansion and contraction, diastole and systole, which we mentioned earlier, is thus now translated into the terms of salvation history and receives here its final meaning: God gathers us all together into unity with himself, for its own sake, to precisely the same degree as he has spread himself out, for our sakes, in the law of his condescension. This self-annihilation is a mutual process, yet it rests, by its very nature, on the utter priority of God's own self-emptying. Man "is changed into the Divinity through the destruction of his passionate susceptibilities, to the same degree that God's Logos willingly gave up his own sheer glory and in truly becoming man annihilated himself by entering the transforming process of salvation history." The almost geometrical precision of this motif, which continually reappears, is sufficient proof of how much the entire realization of our salvation turns on the hinge of the Incarnation" (tradução livre). BALTHASAR, Hans Urs von. *Cosmic Liturgy*. The Universe according to Maximus the Confessor. San Francisco: Ignatius Press, 2003. p. 281.

1.4 Gregório Palamas e as energias divinas

O desenvolvimento do pensamento teológico do cristianismo se deu em meio a conflitos de acusações e defesas das doutrinas cristãs. Interessantemente, diversas controvérsias ocorreram dentro do próprio cristianismo e não contra personagens e ideias externas a ele. O século XIV foi palco de disputas que marcaram a história da Ortodoxia, como as acusações de Barlaam, de Calábria, contra o misticismo dos monges hesicastas de Monte Athos e as acusações de Gregório Akindynos contra a doutrina da Luz Não-Criada em que Gregório Palamas se levanta como principal defensor das doutrinas e do pensamento ortodoxo. Palamas foi um proeminente monge de Monte Athos e, posteriormente, Arcebispo de Tessalônica, sendo considerado pela Igreja Ortodoxa um dos principais defensores de sua fé.⁶⁷

Apesar de também estarem envolvidos em algum tipo de controvérsia cristã, os teólogos mencionados até esse ponto da pesquisa produziram seu trabalho em um contexto de maior liberdade em defender suas ideias sem extrema necessidade de argumentos fortemente fundamentados filosoficamente, usando como artifício argumentos da própria fé, o que por vezes permitia mais de uma interpretação. Isso não diminui sua complexidade e importância de forma nenhuma, entretanto, ressaltamos esse ponto para esclarecer que esse não foi o caso de Palamas. Seus adversários eram versados na cultura grega e nos ensinamentos do Monte Athos, um dos principais centros monásticos do pensamento ortodoxo. Nesse contexto, Palamas teve que se valer uma linguagem extremamente técnica e fortemente embasada nas categorias filosóficas de seu tempo para elaborar argumentos que combatessem com exatidão as acusações de seus oponentes. Como resultado, sua obra é marcada por uma complexidade e hermeticidade filosófica que desafiam seus leitores. Nesta seção daremos ênfase ao conceito de *energias divinas* e seus desdobramentos sobre temas já mencionados, como a teologia da Trindade e suas hipóstases, e, sobretudo, no tema da participação humana no processo de deificação.

Quanto as obras, duas destacam-se devido à densidade de seus argumentos e por reunirem, de certa forma, um resumo sobre o pensamento de Palamas em suas disputas: *The Triads* e *The One Hundred and Fifty Chapters*⁶⁸. Estas são obras com linguagem mais técnica,

⁶⁷ Sobre a vida de Palamas recomendamos a leitura da primeira parte de: MEYENDORFF, John. *A study of Gregory Palamas*. Leighton Buzzard: St. Vladimir's Seminary Press, 1964. Essa obra, apesar de antiga, é considerada um clássico pioneiro nos estudos de Palamas e Meyendorff um de seus principais estudiosos.

⁶⁸ Optamos por utilizar o nome das obras em inglês pois foram as que tivemos acesso durante a pesquisa e por não haver, até o momento, nenhuma tradução reconhecida para o português. Seguem as respectivas referências:

voltadas especialmente para estabelecer seu pensamento e contrapor os argumentos de Barlaam e dos akidynistas, respectivamente. Há também uma obra em língua inglesa, *The Homilies*⁶⁹ com um conjunto de homilias feitas por Palamas com um trato mais pastoral e uma linguagem mais acessível aos fiéis das comunidades pela qual circularam.

Fizemos questão de destacar essa pequena introdução sobre Palamas para reforçar sua importância para a teologia ortodoxa e oferecer algumas indicações de leituras e estudos sobre o autor, uma vez que seu trabalho é pouco divulgado na teologia ocidental, principalmente no Brasil.

Para entendermos seu pensamento, primeiro é preciso estabelecer explicações, ainda que superficial, de alguns conceitos importantes. Primeiramente, Palamas é fiel à tradição dos Padres capadóciotes e muito de seu trabalho segue o pensamento de Máximo. Neste ponto é possível dizer que Palamas não acrescenta conceitos inovadores, porém retoma temas importantes como a teologia trinitária, a encarnação como evento principal na economia da salvação e as explicações relativas às hipóstases divinas, dando a eles explicações ainda mais elaboradas e fundamentadas com argumentos teo-filosóficos necessários para o uso em suas defesas. É no uso das categorias do pensamento filosófico grego que ele inova e acrescenta ao trabalho de seus antecessores novos conceitos no contexto da teologia, como, por exemplo, a ideia de *energias divinas*. Para tanto, Palamas retoma categorias filosóficas como *substância* e *essência*, já trabalhados por seus antecessores, mas que valem uma rápida explicação para chegarmos ao conceito de *energia*.

Filosoficamente, substância e essência não são a mesma coisa, embora estejam intimamente relacionadas. A substância se refere à *natureza fundamental e independente* de um objeto ou entidade. É o que faz com que algo seja o que é, e é a base sobre a qual todos os outros atributos e características de um objeto são fundamentados. A substância é o *que é* de um objeto, a sua realidade mais básica, portanto, são individuais e particulares, o que significa que cada objeto é uma substância distinta e única. A essência, por outro lado, está relacionada à natureza fundamental e *identidade* de uma substância. É o que torna uma substância o que é, sua característica essencial que a distingue de outras substâncias. A essência é a resposta para a pergunta *o que é isso?* e envolve as características que são intrínsecas e necessárias para a

GREGORY PALAMAS. *The Triads*. Mahwah: Paulist Press, 1983; GREGORY PALAMAS. *The One Hundred and Fifty Chapters*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

⁶⁹ GREGORY PALAMAS. *The Homilies*. Dalton: Mount Thabor Publishing, 2009.

existência da substância, portanto, a essência é a qualidade que dá forma à substância e determina sua identidade única.⁷⁰

Outro termo aristotélico que aparece na obra de Palamas é *acidente*, que são características ou propriedades que pertencem a uma substância específica. Os acidentes não existem por si só, existem em relação a uma substância, sendo divididos em categorias que, para nosso interesse nesta pesquisa, Palamas e seus antecessores enfatizam a categoria de *relação e criação*, que se refere às relações de uma substância com outras e ao poder de criação presente em Deus. Essas categorias são fundamentais para compreendermos a possibilidade e característica da natureza divina criar e relacionar-se com a natureza criada. Apesar da tecnicidade desses temas, esse arcabouço filosófico nos permite compreender que, na visão ortodoxa, a filosofia e a lógica grega são ferramentas poderosas na compreensão de realidades que transcendem o mundo natural, mas que elas são limitadas em si mesmas quando não associadas à experiência mística. A principal crítica que Barlaam faz contra os monges hesicastas é que eles afirmavam a possibilidade de se experimentar uma experiência com Deus na realidade física, no próprio corpo e na visão da luz divina. Segundo Palamas, Barlaam estava reduzindo o conhecimento de Deus ao nível da dialética e de uma experiência de Deus apenas no intelecto, de modo que Palamas reforça sua defesa dos hesicastas afirmando que essas experiências eram vividas na realidade da vida divina, aonde as energias divinas agem diretamente na transformação do corpo natural que, agora transformado, experimenta da natureza divina como na hipóstase da encarnação de Cristo.

Encontramos os argumentos para o tema acima em sua *Capita 150.134*⁷¹

Embora todos os seres, bem como as realidades, que são posteriormente observadas na substância, possam ser incluídos em dez categorias, a saber, substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, ação, afeição, posse e situação, Deus é uma substância transcendente na qual se observam apenas relação e criação, que não produzem nela qualquer composição ou alteração. Pois Deus cria todas as coisas sem ser afetado de modo algum na substância. Ele é também Criador, princípio e mestre em relação à criação, na medida em que esta tem a sua origem nele e é dependente dele. Mas também é nosso Pai, porque nos concede o renascimento pela graça. Ele é Pai também em relação ao Filho, que não tem origem temporal alguma, e Filho em relação ao Pai, e o Espírito como enviado do Pai, coeterno com o Pai e o Filho, pertencente a uma e mesma substância. Aqueles que afirmam que Deus é apenas substância, sem nada observado nele, estão representando Deus como não tendo nem criação, nem operação, nem relação. Mas se aquele que eles consideram Deus não possui essas coisas, ele não é ativo, nem Criador, nem possui uma energia. Mas também não é princípio, criador e mestre, nem é nosso Pai pela graça. Pois como

⁷⁰ Para um melhor entendimento desse tema recomendamos a leitura do Livro Sétimo (Zeta) da obra *Metafísica* de Aristóteles em: ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 285-365.

⁷¹ Sempre que nos referirmos à obra *The One Hundred and Fifty Chapters*, para facilitar a compreensão das referências dentro do texto, usaremos o título *Capita 150*, como na bibliografia estudada, de modo a referência ao capítulo específico do texto será apontado após o ponto, como no exemplo: *Capita 150.134*.

poderia ele ser estas coisas se não tem relação e criação observadas na sua própria substância? O caráter tri-hipostático da Divindade é eliminado se a relação não for observada na substância de Deus. E aquele que não é tri-hipostático nem mestre do universo não é nem mesmo Deus. Portanto, aqueles que assim sustentam as opiniões de Barlaam e Akindynos são ateus.⁷²

No trecho, Palamas deixa clara sua visão da transcendência de Deus em sua substância e, ao mesmo tempo, sua capacidade criadora e relacional na ação presente da Trindade através das energias divinas. Nesse ponto vale lembrar que para a ortodoxia Deus deve ser visto sempre na Trindade, na coerência pericorética entre as hipóstases, nunca separadas individualmente. Esse é um dos pontos que gera complicações para a compreensão ocidental de modo que, normalmente, entende-se o conceito de pessoa (que é sinônimo de hipóstase) segundo o entendimento iluminista em que o termo se refere a um indivíduo autônomo, logo, a cooperação entre três hipóstases é comumente setorizada no entendimento ocidental como se Pai, Filho e Espírito Santo estivessem separados de alguma maneira e a figura de Deus acaba sendo reduzida, normalmente, à hipóstase do Pai. Esse assunto já foi trabalhado anteriormente, mas vale mencionar a explicação dada por Palamas em sua *Capita 150.132*

Em Deus, as propriedades hipostáticas são referidas como relações mútuas e as hipóstases são distintas umas das outras, mas não em substância. Mas por vezes Deus é também referido em relação à criação. Pois não é como eterno, pré-eterno, poderoso e bom que Deus, a Trindade santíssima, pode ser referido como Pai, pois não é cada uma das hipóstases, mas apenas uma das três é o Pai, de quem e para quem as realidades subsequentes são referidas. No entanto, ele poderia ser chamado de Pai e Trindade em relação à criação, porque há uma obra dos três trazida à criação a partir do nada absoluto e por causa da adoção de filhos pela graça dada em comum pelos três. Com efeito, os textos bíblicos ‘O Senhor teu Deus é um só Senhor’ e ‘Pai nosso que estás nos céus’ chamam à Santíssima Trindade o nosso único Senhor e Deus e também o nosso Pai que nos faz nascer de novo pela sua graça. Mas, como já dissemos, só o Pai é chamado Pai em relação ao Filho consubstancial. Em relação ao Filho e ao Espírito, ele é também chamado de princípio. O Pai é também princípio em relação à criação, mas como Criador e mestre de todas as criaturas. Assim, sempre que o Pai é chamado de tais coisas em relação à criação, o Filho também é princípio e não há dois princípios, mas um só. Porque o Filho também é chamado princípio na sua relação com a criação, tal como um mestre em relação aos seus servos. Portanto,

⁷² “*Although all beings, as well as those realities that are subsequently observed in substance, can be included within ten categories, namely, substance, quantity, quality, relation, place, time, action, affection, possession and situation, God is a transcendent substance in which there are observed only relation and creation, which do not produce within it any composition or alteration. For God creates all things without being affected at all in substance. He is also Creator, principle and master in relation to creation in that it has its origin in him and is dependent on him. But he is also our Father because he grants us rebirth by grace. He is Father, too, in relation to the Son who has no temporal origin whatever, and Son in relation to the Father, and the Spirit as one sent forth from the Father, coeternal with the Father and the Son, belonging to one and the same substance. Those who assert that God is substance alone with nothing observed in him are representing God as having neither creation and operation nor relation. But if the one they consider God does not possess these things, he is neither active nor Creator nor does he possess an energy. But neither is he principle, Creator and master, nor is he our Father by grace. For how could he be these things if he does not have relation and creation observed in his own substance? The trihypostatic character of the Godhead is eliminated if relation is not observed in God's substance. And one who is not trihypostatic nor master of the universe is not even God. Therefore, those who thus hold the opinions of Barlaam and Akindynos are atheists*”. (tradução livre). GREGORY PALAMAS, 1988, p. 239, 241.

o Pai e o Filho, juntamente com o Espírito, na sua relação com a criação, constituem um princípio, um mestre, um Criador, um Deus e Pai, provedor e governante, etc. - e nenhum deles é uma substância, pois não teria sido referido em relação a outro se de fato fosse sua substância.⁷³

Palamas estabelece que na Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo representam hipóstases distintas, mas com a mesma substância. Dessa forma, a relação entre elas é de igualdade e harmonia, mesmo na separação das pessoas, tendo no Pai a própria fonte de sua divisão hipostática.

Quanto à sua relação com a natureza criada, a ideia de separação é suspensa, pois nessa condição as hipóstases representam a mesma fonte, o mesmo princípio. Assim, a forma correta da criatura se referir ao Criador deve conter a figura da Trindade, *Pai e a Trindade*, uma vez que elas compartilham a mesma substância única e que, mesmo que cada hipóstase possua suas características próprias, todas representam o mesmo princípio em relação à criação.

Resta-nos o questionamento de como então somos alcançados pela ação divina das hipóstases, de forma que a substância de Deus permaneça transcendente? Segundo Palamas, a natureza criada é alcançada pela ação das energias divinas que emanam da fonte da Trindade. De certa maneira já tocamos nesse assunto com os teólogos anteriores dizendo que a natureza criada é unificada a Deus pelo processo de deificação e união entre as naturezas divinas e humana da mesma forma como se deu em Cristo, entretanto, as explicações feitas por Palamas e seu uso do termo *energias divinas* oferecem uma compreensão com argumentos lógicos melhor embasados filosoficamente, o que nos oferece uma compreensão que vai além da pura crença no mistério divino. Logicamente, Palamas não exclui de forma alguma a relação experiencial do mistério, pelo contrário, ele a sustenta e busca através da lógica explicar a seus opositores com argumentos filosóficos aquilo que, para ele, já acontece na realidade da vida e na experiência de Deus.

⁷³ *"In God the hypostatic properties are referred to as mutual relations and the hypostases are distinct from one another but not in substance. But sometimes God is also referred to in relation to creation. For it is not as eternal, pre-eternal, mighty and good that God the all-holy Trinity can be referred to as Father, for not each of the hypostases but one of the three is the Father, from whom and unto whom subsequent realities are referred. However, he could be called Father and Trinity in relation to creation because there is one work of the three brought forth into creation from absolute nothingness and for the sake of the adoption of sons by the grace given in common by the three. For the scripture texts, "The Lord your God is one Lord" and "Our Father who art in heaven," call the Holy Trinity our one Lord and God and also our Father who brings us to new birth by his grace. But, as we have said, the Father alone is referred to as Father in relation to the consubstantial Son. In relation to the Son and the Spirit he is also called principle. The Father is also principle in relation to creation but as Creator and master of all creatures. Thus, whenever the Father is called these things in relation to creation, the Son too is principle and there are not two principles but one. For the Son too is called principle in the capacity of his relation to creation, just like a master in relation to his servants. Therefore, the Father and the Son, together with the Spirit, in their relation to creation constitute one principle, one master, one Creator, one God and Father, provider and ruler, etc.—and not one of these is a substance, for it would not have been referred to in relation to another if indeed it were his substance".* (tradução livre). GREGORY PALAMAS, 1988, p. 237.

A palavra utilizada por Palamas em seus textos é *energeias*, o que comumente é traduzido como energias, entretanto, essa tradução pode provocar (como provocou) interpretações que sugerem que as energias divinas seriam como algo que se projeta de Deus, como partições, como coisas criadas e, portanto, diferentes da essência não-criada de Deus. Para um melhor entendimento, concordamos com a proposta de Torstein Theodor Tollefsen em sua obra *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, que propõe uma interpretação de *energeias* como *atividades*, como algo que emana diretamente do próprio Deus e tem força de ação autônoma⁷⁴. Dessa forma, pensamos ser mais simples compreender a ação das energias divinas nos textos de Palamas, das quais, uma das melhores imagens encontra-se na comparação com o Sol e sua ação sobre a natureza. Em *Capita 150*, Palamas usa essa figura nos capítulos 68, 92, 93 e 94. Em *Capita 150.92* temos que

Assim como o Sol, na medida em que, sem diminuição, dá uma quantidade de calor e de luz aos que dele participam, dispõe dessas atividades como energias naturais e essenciais, assim também as comunicações divinas, na medida em que, sem diminuição, pertencem àquele que as dá, são energias naturais e essenciais de Deus e, portanto, são também incriadas. Assim como não resta nenhum vestígio da luz Solar quando o Sol está sob a terra e abandona os que estão sobre a terra, é impossível que o olho que um dia desfrutou desse raio não se misture com ele e, através dele, se una àquilo que faz a luz se derramar. O calor do Sol e os efeitos que ele produz para a geração e o crescimento das criaturas sensíveis, quando reúne as múltiplas diferenças de humores e qualidades, não abandonam essas criaturas, mesmo quando não há contacto com o Sol através do raio. Da mesma forma que numa obscura imagem sensível, apenas aqueles que se encaminham para a Luz sobrenatural e diviníssima participam puramente da graça divinizadora e estão assim unidos a Deus. Todas as outras coisas são efeitos da energia criadora, surgidas do nada pela graça como um dom gratuito, mas não tornadas resplandecentes pela graça que é um nome para o brilho de Deus.⁷⁵

Sendo assim, as energias divinas não podem ser vistas como entidades adicionais a Deus, mas como sua própria ação divinizadora, pelo qual Deus cria e participa da criação. Segundo Palamas, no texto de *Capita 150.73-78*⁷⁶, a ação divinizadora das energias divinas está

⁷⁴ TOLLEFSEN, Torstein Theodor. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. New York: Oxford University Press. p. 186.

⁷⁵ “Just as the sun, in that without diminution it bestows a measure of warmth and light upon those who participate, possesses these activities as natural and essential energies, so too the divine communications, in that without diminution they inhere in the one who bestows participation, are natural and essential energies of God, and therefore are also uncreated. Even as there is not a trace left of the sun's light when the sun is under the earth and abandons those upon the earth, it is impossible for the eye that once enjoyed this ray not to be mingled with it and through it to be united with what causes the light to pour forth. The warmth of the sun and the effects brought about by it for the generation and growth of sensible creatures when it brings together the manifold differences of the humours and qualities do not abandon these creatures even when there is no contact with the sun through the ray. In the same manner as in an obscure sensible image, only those who set their path towards the supernatural and most divine Light participate purely in divinizing grace and are thereby united with God. All other things are effects of the creative energy, brought forth from nothing by grace as a free gift but not made resplendent by the grace which is a name for the radiance of God”. (tradução livre). GREGORY PALAMAS, 1988, p. 191, 193.

⁷⁶ GREGORY PALAMAS, 1988, p. 169-175.

acessível aos seres humanos através da graça e do amor divino que *ativam* aquilo que já é divino no humano devido sua criação à imagem e semelhança de seu criador, seguindo a tradição dos Padres ortodoxos. Já na obra *Triads*⁷⁷, a seleção de dos textos III.ii.5-18 e III.iii.5-15 estão dedicadas ao estabelecimento de sua defesa dos hesicastas com foco sobre a essência e as energias de Deus.

Os argumentos de Palamas sobre a participação humana na natureza divina, sobre a deificação, encontram seus maiores exemplos na vida e experiências espirituais dos monges hesicastas do Monte Athos. Retomando a controvérsia com Barlaam, Palamas defende fortemente a realidade da experiência divinizadora ser algo que acontece no corpo daquele que a vive. Para ele, os monges hesicastas dedicavam-se à mística cristã de tal forma que experimentavam em seus corpos a transfiguração necessária para que sua natureza humana fosse preenchida pela natureza divina, permitindo-lhes viver tais experiências não apenas no intelecto, mas no corpo. Nesse ponto, os argumentos de Palamas, seguindo seus antecessores, gira em torno da imagem presente nos evangelhos da transfiguração de Cristo no Monte Tabor.

Em *Capita 150.146-150*⁷⁸ encontramos os argumentos sobre como a luz da transfiguração de Cristo afetou os apóstolos e como, da mesma forma, ela alcança aqueles que se dedicam à vida espiritual no processo de deificação. Nas *Triads II.iii*⁷⁹ encontramos os mesmos argumentos sobre a deificação em Cristo e a transformação do corpo pela *Luz tabórica*. Todos esses argumentos seguem, como dissemos, a tradição ortodoxa e servem para fundamentar a possibilidade da participação humana na natureza divina como uma realidade.

Em *Capita 150.146*, Palamas escreve

O Senhor disse aos seus discípulos: ‘Estão aqui alguns que não provarão a morte enquanto não virem o reino de Deus em poder’, e ‘passados seis dias, tomou consigo Pedro, Tiago e João e, tendo subido ao monte Tabor, resplandeceu como o sol e as suas vestes tornaram-se brancas como a luz’, pois eles já não conseguiam olhar para ele; antes, quando não tinham forças para contemplar esse brilho, caíram por terra com o rosto virado para baixo. No entanto, de acordo com a promessa do Salvador, viram o reino de Deus, essa luz divina e inefável. Os grandes Gregório e Basílio chamaram-lhe divindade, dizendo: ‘A luz é a divindade manifestada aos discípulos no Monte’; e ‘Uma beleza do verdadeiro Todo-Poderoso é a sua divindade inteligível e contemplada’. Basílio, o Grande, também diz que essa Luz é a beleza de Deus contemplada apenas pelos santos no poder do Espírito divino. E assim diz por sua vez: ‘Pedro e os filhos do trovão viram a sua beleza na montanha, ultrapassando o brilho do sol na sua resplandecência. E foram considerados dignos de receber com os seus olhos uma antecipação do seu advento’. Damasceno, o Teólogo, juntamente com João Crisóstomo, chamaram à Luz um raio natural da divindade. O primeiro escreveu: ‘O Filho sem princípio, gerado do Pai, adquiriu da divindade o raio natural sem princípio. E a glória da divindade tornou-se também a glória do corpo’. Crisóstomo diz: ‘O

⁷⁷ GREGORY PALAMAS, 1983, p. 93-111.

⁷⁸ GREGORY PALAMAS, 1988, p. 251-257.

⁷⁹ GREGORY PALAMAS, 1983, p. 56-69.

Senhor apareceu na Montanha mais luminoso do que ele próprio quando a divindade revelou os seus raios'.⁸⁰

Dessa forma concluímos que, Palamas segue fielmente a tradição ortodoxa quando defende que a deificação é uma realidade daqueles que buscam na experiência divina (na mística) encontrar-se com um Deus que se manifesta através de suas hipóstases, que se relaciona com a natureza através das atividades de suas energias, mas que, ao mesmo tempo, mantém sua substância e essência inalcançáveis. Palamas traz em seus escritos um trabalho riquíssimo de argumentos, embora complexos, muito bem fundamentados tanto no conhecimento lógico da filosofia quanto no mistério da tradição ortodoxa.

Entendemos que esse primeiro capítulo desta pesquisa foi demasiado técnico e, por vezes, mais próximo da Teologia do que das CdR como comumente é trabalhada pela Área 44, entretanto, todo esse trabalho de pesquisa objetivou mostrar que é possível, sim, fazermos uma aproximação entre ciência e fé de forma acadêmica, sem que uma exclua a outra. Em momento algum defendemos a sobreposição da fé sobre o rigor acadêmico, entretanto, reforçamos a possibilidade do uso de argumentos reconhecidos pela academia para relacionar e estudar assuntos que lidam diretamente com a vivência de fé. Sem ela, acreditamos estar fadados a um ateísmo metodológico que nos afastaria de uma real compreensão de como o fenômeno religioso atua e é importante para a compreensão do ser humano de maneira holística e como a influência desse fenômeno tem desdobramentos no comportamento das pessoas na vida em sociedade.

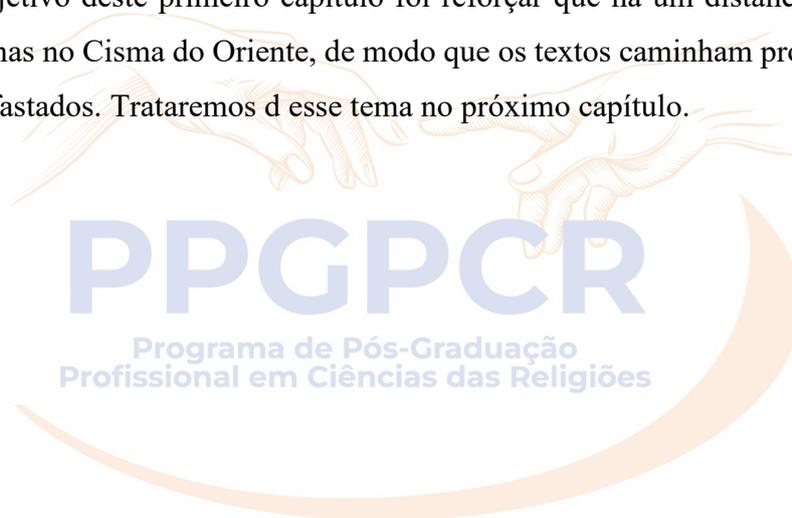
Neste capítulo fizemos o esforço de selecionar nomes de teólogos importantes tanto para a Teologia ocidental quanto oriental. A estruturação do cristianismo ao longo da história conta com nomes comuns a gregos e latinos, todos com defesas e argumentos que fundamentam a fé cristã e que buscam direcionar para os cristãos o que seriam seus principais temas, sobretudo, o retorno e a união entre Deus e criação na economia da salvação. Na Patrística encontramos

⁸⁰ “The Lord said to his disciples, ‘There are some standing here who will not taste death until they see the kingdom of God come in power,’ and ‘after six days, he took Peter, James and John, and having ascended Mount Tabor he shone like the sun and his clothes became white as light,’ for they were not able to look at it any more; rather, when they did not have the strength to gaze at this radiance, they fell to the ground with their faces downwards. Nevertheless, according to the promise of the Savior they saw the kingdom of God, that divine and ineffable Light. The great Gregory and Basil called it divinity, saying, ‘Light is the divinity manifested to the disciples on the Mount’; and ‘A beauty of the truly Mighty One is his intelligible and contemplated divinity.’ Basil the Great also says that that Light is the beauty of God contemplated by the saints alone in the power of the divine Spirit. And so he says in turn, ‘Peter and the sons of thunder saw his beauty on the Mountain, surpassing the brightness of the sun in its radiance. And they were deemed worthy to receive with their eyes a foretaste of his advent.’ Damascene the Theologian together with John Chrysostom called the Light a natural ray of the divinity. The former wrote, ‘The Son without beginning, begotten from the Father, acquired from the divinity the natural ray without beginning. And the glory of the divinity became also the glory of the body.’ Chrysostom says, ‘The Lord appeared on the Mountain more luminous than himself when the divinity disclosed its rays’.” (tradução livre). GREGORY PALAMAS, 1988, p. 251, 253.

nomes e ideias fundamentais para o cristianismo que, desde lá, fazem menção à deificação como o objetivo último vida humana. Em Palamas encontramos o uso lógica e razão da filosofia grega, os mesmos usados por seus oponentes, em defesa da realidade da deificação. Ambos os lados, Oriente e Ocidente parecem debater os mesmos temas, usando as mesmas ferramentas, mas chegando a conclusões diferentes que influenciam diretamente na teologia de cada parte e na atuação humana na realidade. Vejamos, por exemplo, a distância na compreensão da Trindade, da natureza humana e o fato da deificação, que faz parte da história do cristianismo, nem aparecer como um tema debatido pela teologia ocidental atualmente.

Pesquisamos sobre o tema da deificação nos Bancos de Teses e Dissertações dos principais PPGs da área, bem como nos principais periódicos e pouco ou quase nada foi encontrado, da mesma forma, o acesso a literaturas em língua nacional é escasso.

O objetivo deste primeiro capítulo foi reforçar que há um distanciamento que não se justifica apenas no Cisma do Oriente, de modo que os textos caminham próximos, porém, com resultados afastados. Trataremos d esse tema no próximo capítulo.



2 UM CAMINHO EPISTEMOLÓGICO ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

A separação entre o cristianismo oriental e ocidental pode ser estudada de diversos ângulos e talvez os históricos, políticos e teológicos sejam os mais difundidos pelas pesquisas. Neste trabalho, porém, escolhemos seguir pela via epistemológica. No intuito de atender às demandas da Área 44, em que o cientista da religião estuda o fenômeno religioso de forma objetiva e analítica, consideramos a fenomenologia da religião como uma ferramenta extremamente útil na tarefa de adentrar na mentalidade da realidade religiosa, sem, entretanto, legislar em sua causa, mas buscar compreendê-la objetivamente através do conjunto de elementos a ela pertinentes.

No primeiro capítulo, retomamos às bases do pensamento teológico cristão acerca da concepção teológica da deificação que, como demonstrado, está presente no cristianismo desde o período comum da Patrística, mas que se encontra preservada como realidade e prática cristã pelo cristianismo oriental. Neste capítulo, optamos pela via epistemológica para tentar compreender, agora no período contemporâneo, as diferentes posições teológicas entre oriente e ocidente, tomando como ponto de partida a crítica feita por teólogos orientais, afinal, ninguém melhor para apontar o que falta no outro do que aquele que possui justamente o componente ausente.

Partimos do pressuposto que, como ocidentais que somos, seja difícil enxergar o que nos falta nesta comparação e que a crítica feita por autores orientais consagrados, seja um bom começo para fomentar os debates. Há de se pensar que assuntos de diferenças teológicas interessem primeiramente a Teologia, contudo, discordamos dessa afirmação. A aproximação do/a teólogo/a com suas teologias específicas pode levar a debates epistemológicos sobre doutrinas/dogmas infundáveis que caiam no campo da disputa entre certo e errado, como a história nos mostra. Buscamos a todo custo evitar esse tipo de discussões e para tanto consideramos que a neutralidade das CdR ofereça um caminho aberto para conciliação de posições divergentes, sobretudo quando ela se dedica à tarefa de encontrar nas partes aquilo que lhes é comum.

Dessa forma, consideramos que o estudo epistemológico entre Oriente e Ocidente seja um ponto de partida para discussões frutíferas. Nesse contexto, é importante ressaltar que a neutralidade das CdR não implica em um ateísmo metodológico ou numa objetificação excessivamente racional e positivista do assunto, nem a rejeição ao fator da crença. Como dito anteriormente, o fenômeno religioso está profundamente ligado a fatores extra racionais que envolvem a personalidade e subjetividade de diferentes indivíduos em sua compreensão e

práticas de fé. Em outras palavras, o fenômeno religioso existe e se mostra naqueles que creem justamente porque estes creem. Desconsiderar o fator numinoso envolvido no fenômeno religioso seria descartar uma parte importante de sua compreensão e reduzir as CdR a uma mera aplicação de outras áreas da ciência em um campo específico. Com isso queremos dizer que não defendemos uma matriz religiosa metafísica em sentido estrito, onde as verdades absolutas são reveladas aos que creem (isso talvez seja tarefa da Teologia), mas que indubitavelmente precisamos de sua linguagem. É necessário, então, considerar que essa matriz existe para quem crê e que ao adentrar neste campo fenomenologicamente, precisamos extrair dele o conteúdo que possa ser estudado objetivamente.

Nas seções a seguir veremos um pouco das posições de Georges Florovsky, Vladimir Lossky e Christos Yannaras sobre a teologia ortodoxa e sua diferença com a teologia ocidental, finalizando o capítulo com apontamentos de trabalhos de teólogos/as ocidentais que busquem uma reconciliação epistemológica entre oriente e ocidente.

2.1 Florovsky: um retorno à tradição patrística

Georges Vasilievich Florovsky (1893–1979) foi um teólogo cristão ortodoxo e intelectual que emigrou da Rússia após a revolução. Possui uma profícua vida acadêmica, tendo lecionado em importantes universidades como no Seminário Teológico Ortodoxo de St. Vladimir, na Universidade de Princeton e no Seminário Teológico de Princeton. É reconhecido como um dos mais importantes teólogos ortodoxos do século XX e uma figura-chave da tradição filosófica e cultural russa.⁸¹

A escolha de Florovsky se deve ao seu importante trabalho e crítica à influência ocidental sobre a teologia russa, sobretudo ao escolasticismo, pietismo e idealismo. Para esta pesquisa utilizamos como referência uma coletânea de seus principais textos e palestras que, em grande medida, resumem sua obra e pensamento acadêmico *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*⁸².

Em continuidade ao capítulo anterior, optamos pelo texto *São Gregório Palamas e a Tradição dos Padres*. O texto possui sua versão completa na obra citada acima, mas também

⁸¹ ST. VLADIMIR'S ORTHODOX THEOLOGICAL SEMINARY. [site institucional]. *Archpriest Georges Florovsky*. [online].

⁸² GALLAHER, Brandon; LADOUCEUR, Paul (eds.). *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*. London; New York: T&T CLARK, 2019.

uma versão traduzida disponível no portal *Ecclesia*, da Sacra Arquidiocese de Buenos Aires e América do Sul.⁸³

Acreditamos que o melhor caminho para uma compreensão das diferenças entre o cristianismo do Oriente e do Ocidente, ou pelo menos o mais viável, seja começar pelo momento histórico em que não havia separação, dessa forma, a Patrística se apresenta como o principal ponto de partida para a compreensão da formação do cristianismo em suas origens. É nítido que ao longo do tempo, devido a inúmeros fatores sociais, políticos, geográficos, etc., o cristianismo precisou adaptar-se para estabelecer sua epistemologia teológica frente aos desafios e controvérsias que se apresentavam. Dessa forma, a escolha dos teólogos mencionados no primeiro capítulo se encontra em um período comum entre Oriente e Ocidente, exceto por Palamas, que é melhor difundido no contexto oriental como membro da tradição bizantina.

Em seu texto, Florovsky aponta que o legado da teologia bizantina foi ignorado ao longo do tempo e que seus teólogos não são comumente contados entres os principais nomes da Patrística. Em suas palavras:

Estamos inclinados a discriminar bastante rigidamente entre ‘Patrística’ — em um sentido mais ou menos estreito — e ‘Bizantinismo.’ Ainda estamos inclinados a olhar o Bizantinismo como uma consequência inferior da Época Patrística. Ainda temos dúvidas sobre a relevância normativa para o pensamento teológico. Porém, a teologia Bizantina foi muito mais do que uma simples ‘repetição’ da teologia Patrística, e nem o que foi novo nela foi de qualidade inferior em comparação com a ‘Antiguidade Cristã.’ Na verdade, a teologia Bizantina foi uma continuação orgânica da Época Patrística.⁸⁴

Palamas e tantos outros encontram-se num período pós-Cisma e, portanto, seus escritos foram em grande parte ignorados pelo Ocidente, ou por vezes criticados, como na controvérsia com Barlaam e os akydinistas. Contudo, Florovsky defende a posição de que não houve uma descontinuidade na tradição da igreja ortodoxa e que esta permaneceu firme no seguimento dos Concílios, preservando a catolicidade⁸⁵ da Igreja, portanto, Palamas e outros bizantinos devem fazer parte dos estudos patrísticos tanto quantos os teólogos latinos. Para ele, seria necessário um retorno dos estudos para se compreender a *mente dos padres* de forma que a teologia feita

⁸³ FLOROVSKY, Georges. Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. In: GALLAHER, Brandon; LADOUCEUR, Paul (eds.). *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*. London; New York: T&T CLARK, 2019. p. 221-232; FLOROVSKY, Georges. *São Gregório Palamas e a Tradição dos Padres*. [s.l]. [s.d]. [online]

⁸⁴ FLOROVSKY, [s.p]. [online].

⁸⁵ Na Teologia, a catolicidade representa a universalidade da Igreja cristã, sendo um dos seus principais atributos definidos no Credo Niceno-Constantinopolitano. Neste trabalho, o termo Igreja Católica representa esta igreja cristã descrita pelo credo. Quanto à Igreja Católica Apostólica Romana, está será representada por completo quando necessário.

atualmente seja guiada pelo exemplo daqueles que foram inspirados em tempos passados e que produziram teologia não apenas a partir da razão e da lógica, mas dos relatos de sua própria experiência de Deus. Florovsky defende a posição de que os cristãos, apesar das diferenças, ainda fazem parte da mesma tradição e seria função da teologia ensinar ao mesmo tempo que dá testemunho da Ortodoxia.

Essa posição corrobora com os argumentos apresentados nessa pesquisa sobre a importância de se considerar a experiência de fé e crença nos estudos de religião. Apesar da busca pelo cientificismo, os estudos em Teologia e CdR são ligados intimamente ao fenômeno religioso e seu *numen*. Portanto, entendemos o afastamento necessário do objeto de pesquisa, mas é fundamental entender que não se trata apenas de um conteúdo objetivo. Entendemos que as particularidades piedosas de cada fenômeno podem ser consideradas em casos específicos e que a tradição que precede as religiões deve fazer parte das pesquisas, no caso desta, recomendamos que a tradição cristã leve em consideração sua porção oriental da história e as propostas existenciais intrínsecas a ela. Acreditamos que essa postura possa contribuir tanto às pesquisas acadêmicas quanto para o fazer teológico aplicado à sociedade comum, devido ao enriquecimento das variáveis da experiência cristã, bem como seus desdobramentos objetivos.

Apenas quando compreendemos que o fator crença deve ser considerado nos estudos é que poderemos acessar uma dimensão mais profunda do conteúdo religioso para entender suas nuances, o que está dito além das linhas ou ritos, além do que se mostra. Por exemplo, segundo Florovsky a tradição da igreja não está fundamentada na memória ou nos ritos da igreja, antes, porém

a tradição é a presença permanente do Espírito Santo na Igreja, a continuidade do Divino direcionamento e iluminação. A Igreja não é limitada pela 'letra.' Ao invés, ela é movida constantemente pelo 'Espírito.' O mesmo Espírito, o Espírito de Verdade, Que 'falou pelos Profetas,' Que guiou os Apóstolos, ainda está continuamente guiando a Igreja na sua total compreensão e entendimento da Divina verdade, de glória em glória.⁸⁶

Como compreender propostas como esta, sem considerar a fé implícita nela? A ideia de que a tradição é viva acrescenta uma complexidade ao fenômeno religioso, tanto para pesquisadores quanto para os praticantes. Uma das grandes críticas feitas ao Ocidente pelos teólogos orientais é justamente a perda do caráter existencial da fé cristã, transformando a igreja em algo engessado pela letra e pelos costumes. Segundo Florovsky, o cristianismo deveria

⁸⁶ FLOROVSKY, [s.p]. [online].

retornar à *mente dos padres*, que é justamente a prática cristã ligada à experiência da ação de Deus, assim como os textos patrísticos indicam. Para ele a teologia dos padres

ainda era uma ‘teologia kerigmática,’ ainda que ela, frequentemente, fosse arranjada logicamente e suprida com argumentos intelectuais. As referências definitivas eram ainda, segundo a visão da fé, ao conhecimento e experiência espiritual. Separada da vida, a teologia Cristã não leva convicção, e se separada da vida da fé, a teologia pode degenerar em dialética vazia, numa vã *polylogia*, sem nenhuma consequência espiritual. A teologia Patrística era enraizada existencialmente no decisivo comprometimento da fé. Não era uma disciplina ‘auto-explanatória’ que poderia ser apresentada argumentativamente, isto é aristotelicamente, sem nenhum compromisso espiritual prévio.⁸⁷

Nesse sentido, a teologia oriental tem muito a contribuir para a possibilidade de uma renovação criativa do cristianismo, na medida que a experiência de fé, individual ou compartilhada, seja aberta a interpretações que colaborem com um cenário social em que as transformações ocorrem de maneira acelerada e contínua. Não é tarefa desta pesquisa considerar que a teologia deva se adequar a todas as transformações da sociedade, isso deve ser debatido por ela mesma em seu corpo de pensadores/as, o que defendemos aqui é que o modo de pensar da teologia oriental se difere da ocidental em quesitos fundamentais quando consideramos o fenômeno religioso, sobretudo quanto à experiência. Nesse ponto, como cientistas da religião, concordamos com Florovsky quando ele diz que “se separada da vida, a teologia cristã não leva convicção” simplesmente pela lógica de que, desta forma, a teologia cristã seria reduzida a um conjunto de argumentos paralisados no tempo e que quanto maior sua distância da realidade, menor será sua relevância. Assim, a teologia ocidental seria reduzida a um campo puramente moral que fomenta ressentimentos diversos naqueles que se esforçam para viver uma vida com regras que não condizem mais com a realidade ao seu redor e que, irremediavelmente, estaria fechada em guetos fundamentalistas distantes de qualquer possibilidade de diálogo e da unicidade e universalidade proposta pela própria tradição patrística. A igreja seria reduzida apenas a mais uma instituição social desconectada da realidade prática da vida comum.

A proposta desta pesquisa para um olhar sobre a teologia existencial da igreja oriental não se limita ao campo da fé, mas a uma proposta mais ampla de se pensar religião e nas possibilidades advindas de sua conexão com a realidade prática. Obviamente que entendemos as complicações políticas e sociais envolvendo a Igreja Ortodoxa que, como qualquer instituição humana, é passível de contradições. Nossa proposta é sobre um olhar para a teologia e suas possibilidades de transformação na realidade.

⁸⁷ FLOROVSKY, [s.p]. [online].

Neste ponto, gostaríamos de ressaltar que a relação entre Oriente e Ocidente vai muito além das diferenças e das divisões, existem pontos de influência mútua, sobretudo do Ocidente sobre o Oriente. O poder cultura ocidental de atravessar fronteiras históricas pode ser facilmente encontrado no Oriente, o mais claro talvez seja sobre a economia e modos de consumo. Na teologia não foi diferente e a mentalidade da teologia ocidental teve suas influências sobre a ortodoxia de modo mais marcante a partir da modernidade com os movimentos renascentistas e humanistas. Florovsky nos oferece mais informações e fontes sobre a influência ocidental especificamente sobre a Igreja Ortodoxa Russa em seu texto *Western influences in Russian Theology*⁸⁸, contudo, não do interesse dessa pesquisa os aspectos históricos, nem tão pouco, a crise sofrida pela ortodoxia, antes, porém, nos preocupamos com os desdobramentos posteriores e com as críticas feitas ao ocidentalismo do Oriente. Entendemos que essas críticas ofereçam à ortodoxia caminhos de retorno às suas fontes e à manutenção de sua tradição bizantina. Obviamente, textos como estes, mesmo voltados especificamente aos ortodoxos, oferecem ao ocidente o mesmo caminho de retorno às fontes da teologia do cristianismo antigo, oferecendo um leque de novas possibilidades de debates e questionamentos à própria cultura ocidental.

Em seu texto *Breaks and Links*⁸⁹, Florovsky aponta o escolasticismo ocidental e seu excessivo apego ao positivismo e a filosofia iluminista como uma das principais marcas da ocidentalização da teologia russa, de modo que a vida eclesiástica se tornou reduzida a um desenvolvimento artificial e isolado de linguagem acadêmico-científica distante da experiência existencial da comunhão com Deus. Seguindo a teologia ortodoxa, a deificação é o fim último dessa comunhão, sendo um processo real de transformação e contato contínuo com Deus e suas energias. O abandono dessa visão pelo Ocidente e sua influência na teologia russa produziram, como ele diz,

Como resultado, muitos crentes habituaram-se perigosamente a dispensar completamente a teologia, substituindo-a por itens ou temas subjetivamente escolhidos, como o Livro dos Cânones, ou o *Typikon*⁹⁰, ou as lendas antigas, ou os rituais da vida comum ou as respostas emocionais da alma. Isto conduziu a uma sombria abstenção ou evasão do conhecimento, a uma espécie de afasia teológica, a

⁸⁸ FLOROVISKY, Geoges. *Western influences in Russian Theology*. In: GALLAHER, Brandon; LADOUCEUR, Paul (eds.). *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*. London; New York: T&T CLARK, 2019. p. 129-151.

⁸⁹ FLOROVISKY, Geoges. *Breaks and Links*. In: GALLAHER, Brandon; LADOUCEUR, Paul (eds.). *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*. London; New York: T&T CLARK, 2019. p. 159-183.

⁹⁰ *Typikon* é um livro de liturgias da tradição ortodoxa.

um surpreendente ‘a-dogmatismo’ e mesmo agnosticismo, tudo em nome de uma piedade imaginária.⁹¹

Para Florovsky, não deve haver separação na tradição da igreja atual dos que foi feito pelos padres da antiguidade. Contudo, argumenta que mais do que um conhecimento erudito dos textos antigos, das hagiografias e das elaborações teológicas, é fundamental para a vida da igreja que os teólogos (e os fiéis) alcancem inspiração através do trabalho e vida dos padres, de forma a transformarem sua própria vida e realidade. A teologia, neste sentido, é um caminho a ser vivido, nunca um fim moral ou legalista, muito menos meramente acadêmico. É nesse ponto que ressaltamos a importância dos estudos dos fenômenos religiosos, seja pela Teologia ou pelas CdR. Defendemos a ideia de que apenas um olhar sensível dessas áreas, que considere o fenômeno religioso como algo que vai além do que uma manifestação histórica e psicológica da vida humana, poderá contribuir para as pesquisas e, ao assumir essa postura, poderá construir um ferramental de pesquisa e teorias próprios, sem depender exclusivamente das outras áreas das ciências sociais. No exemplo do estudo da vida e trabalho dos padres da antiguidade, a História dá conta dos aspectos temporais, a sociologia dá conta dos aspectos de contexto social, a Psicologia dos aspectos da psiquê, etc., não sendo necessário a estas o complemento *da religião* ao estudarem objetos relacionados ao fenômeno religioso. E quanto ao aspecto da fé? As ciências positivistas não dão conta deste campo e acabam por reduzindo-o às matrizes de Freud, Marx e Nietzsche, que negam sua natureza numinosa.

O que Florovsky faz em seu texto (e o que nos interessa nesta pesquisa) é justamente retomar a necessidade de se considerar a experiência de fé como algo fundamental do fenômeno religioso, no caso, especificamente para a tradição ortodoxa. Nesse ponto, concordamos que para a Teologia e CdR este também seja um caminho viável para se compreender em maior profundidade os fenômenos e como seus estudos e desdobramentos transformam a realidade.

Neste ponto, ressaltamos que a proposta do autor não é de um retorno cego às origens patrísticas como uma simples repetição da vida dos padres, mas como um retorno ao *espírito patrístico*, à maneira devocional de relacionar vida e teologia, fé e razão, experiência inefável e linguagem. Dessa forma, o retorno à patrística não se torna mais uma proposta de moralismo rígido, ou seja, não se resume em definir o que deve ou não ser feito usando a vida dos padres como modelo, mas uma forma de manter a interpretação aberta ao que a fé cristã acredita ser a

⁹¹ “As a result many believers grew dangerously accustomed to dispense with theology altogether, replacing it with subjectively chosen items or themes such as the Book of Canons, or the Typikon, or the legends of old, or the rituals of common life or the emotional responses of the soul. This led to a sombre abstention or evasion from knowledge, a sort of theological aphasia, a startling ‘a-dogmatism’ and even agnosticism, all in the name of an imaginary piety.” (tradução livre). FLOROVSKY, 2019, p. 163.

presença de Deus na Igreja e levá-la às últimas consequências de forma criativa, relacional e atrelada intimamente à realidade da vida em comunidade e no mundo.⁹²

Florovsky admite que dessa forma, ao ligar-se a realidade da vida, a *consciência teológica* se torna uma *consciência histórica* capaz de atender à catolicidade pertinente à Igreja. Assim, a história da Igreja se torna de fato a história humana⁹³. Segundo ele

O teólogo deve perceber e experimentar de modo profundamente pessoal a história da Igreja como ‘processo de Deus-humanidade’, como movimento da existência temporal para uma eternidade repleta de graça, como formação e crescimento do Corpo de Cristo. Só na história é possível discernir o ritmo genuíno da vida da Igreja e aperceber-se do crescimento do Corpo Místico. Só na história se pode estar plenamente convencido da realidade mística da Igreja e libertar-se da tentação de reduzir o cristianismo a uma doutrina abstrata ou a um código moral.⁹⁴

Assim, a proposta de um olhar sobre a importância da experiência religiosa se completa como algo capaz de transformar a forma de se viver e estudar religião, pois consiste não apenas na tradução dogmática do passado, mas em um retorno criativo à vivência da relação íntima entre a vida da Igreja e Deus e suas transformações na realidade, na história. É desta proposta que falam os padres sobre a deificação. É dessa perspectiva que esta pesquisa destaca que o modo de pensar, fazer e estudar religião no Ocidente (especificamente no Brasil) pode ser ampliado ao exemplo da tradição patrística e da teologia ortodoxa. Nesse contexto há muito o que se trabalhar para a Teologia e as Ciências das Religiões.

2.2 Lossky: a teologia mística na vida da igreja

Vladimir Lossky (1903-1958) foi um teólogo russo que passou a maior parte de sua vida na França, tendo lecionado na Universidade de Sorbonne. Lossky foi um dos grandes responsáveis pela sistematização contemporânea da teologia ortodoxa, sobretudo quanto à visão de Deus e a mística na teologia bizantina. Defensor da ortodoxia, seu trabalho é considerado

⁹² FLOROVSKY, 2019, p. 166.

⁹³ Compreendemos que essa afirmação pode ser tomada como algo proselitista, entretanto, não é esse nosso ponto e reforçamos que a pesquisa se concentra na Teologia Cristã, portanto, não há como fugir de afirmações como essa. Contudo, a ideia de retorno ao caráter experiencial e sua relação com a realidade pode ser aplicado a quaisquer outras religiões.

⁹⁴ “*The theologian must perceive and experience in a profoundly personal way the history of the Church as the ‘process of Godmanhood’, as a movement from temporal existence to a grace-filled eternity, as the formation and growth of the Body of Christ. Only in history is it possible to discern the genuine rhythm of Church life and to perceive the growth of the Mystical Body. Only in history can one become fully convinced of the mystical reality of the Church, and be liberated from the temptation of reducing Christianity to an abstract doctrine or a moral code.*” (tradução livre). FLOROVSKY, 2019, p. 168.

até os dias atuais como uma das principais obras para compreensão da teologia ortodoxa devido sua linguagem clara e paralelos feitos com a teologia ocidental.⁹⁵

Em uma de suas principais obras, *The mystical theology of the Eastern Church*⁹⁶, Lossky trabalha diversos temas da teologia sistemática da tradição ortodoxa, sempre levando em consideração a relação inseparável entre dogma e mística. Além de ser um clássico da teologia ortodoxa, escolhemos essa obra devido sua forte ênfase na experiência mística de Deus vivido pela tradição, e que coloca a deificação como um ponto central dessa experiência.

Como mencionado na seção anterior sobre Florovsky, esta pesquisa aponta como um dos principais pontos de separação entre as teologias oriental e ocidental a supervalorização da razão positivista pelo ocidente, em detrimento da experiência direta de Deus. Não que a razão e a lógica, no sentido de conhecimento, não sejam importantes para a tradição oriental, pelo contrário, ela possui um lugar importante no pensamento teológico, mas que não sobrepõe a experiência de Deus, antes, porém, serve como uma ferramenta para se descrever e compreender aquilo que é vivido. Essa discussão entre conhecimento de Deus e experiência de Deus não é novo na teologia, controvérsias antigas como as disputas contra o gnosticismo já apresentava argumentos na patrística sobre a valorização da experiência. Segundo Lossky:

Ao contrário do gnosticismo, em que o conhecimento por si mesmo constitui o objetivo do gnóstico, a teologia cristã é sempre, em última instância, um meio: uma unidade de conhecimento que serve um fim que transcende todo o conhecimento. Este fim último é a união com Deus ou a deificação, *qew,sij* dos Padres gregos.⁹⁷

Lossky compreende, então, a vivência da experiência de Deus como um ato puramente místico e teológico, ao qual se refere como *teologia mística*, de modo que o conhecimento produzido por ele é sempre um ato segundo que pode ser relacionado à linguagem para a compreensão tanto daqueles que vivem tal experiência, quanto para inspirar outros ou alimentar a comunhão da comunidade de fé. A experiência mística, individual ou coletiva, expressa muito mais do que uma atitude teológica enquanto ciência, ou mesmo uma manifestação de espiritualidade, mas sim uma *atitude doutrinal*.⁹⁸

⁹⁵ Para mais informações sobre a vida e obra de Lossky recomendamos a leitura de MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do século vinte: os teólogos protestantes e ortodoxos*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 255-274

⁹⁶ Originalmente a obra foi publicada em francês em 1944. Nesta pesquisa usaremos a versão em inglês: LOSSKY, Vladimir. *The mystical theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clarke & Co., 2005.

⁹⁷ “Unlike gnosticism, in which knowledge for its own sake constitutes the aim of the gnostic, Christian theology is always in the last resort a means: a unity of knowledge subserving an end which transcends all knowledge. This ultimate end is union with God or deification, *qew,sij* of the Greek Fathers.” (tradução livre). LOSSKY, 2005, p. 8.

⁹⁸ LOSSKY, 2005, p. 6.

Segundo o autor, o oriente nunca fez distinção entre mística e teologia, entre experiência pessoal dos mistérios divinos e o dogma afirmado pela igreja, de modo que o conhecimento revelado pela experiência é traduzido no conhecimento contido no dogma. Em outras palavras, a tradição dogmática da igreja é fruto de sua experiência do mistério, não podendo, portanto, ser alheia à linguagem e compreensão de seu corpo, assim, a igreja vive o dogma como expressão da verdade revelada. Lossky carrega nessa lógica uma profunda ligação com a tradição patrística e com o apofaticismo cristão, de modo que Deus e seus mistérios permanecem insondáveis à mente humana devido à diferença entre as naturezas, mas que paradoxalmente se revelam através da graça, uma vez que a tradição apofática não prega o mero silêncio ou a simples negação das características divinas, mas que através dela há uma suspensão da necessidade humana de formular conhecimento *a priori* em prol de uma total abertura para a revelação da verdade divina traduzida em conhecimento *a posteriori*. Dessa maneira, segundo Lossky, não há teologia sem mística.⁹⁹

É nesse ponto que reforçamos a necessidade da Teologia e, principalmente, das CdR se voltarem para religião, colocando a experiência religiosa como um ponto fundamental de seus estudos e desenvolvendo suas próprias teorias para esta tarefa. Defendemos a posição de que as ciências psicológicas e as sociais estudam a religião de um ponto de vista excessivamente antropológico, desconsiderando, por vezes, a profunda relação que o humano tem com a transcendência como ato de buscar fora de si respostas para a compreensão do mundo ao seu redor. De que maneira poderíamos compreender a profundidade da teologia ortodoxa sem considerar a mística como parte fundamental? Sem ela, a religião tende a ser reduzida a um código moral, como dito anteriormente, facilmente questionado frente às contínuas transformações sociais. Não podemos afirmar com certeza, e nem é o foco desta pesquisa, mas desconfiamos que os conflitos religiosos contemporâneos estejam ligados à contradição entre a perpetuidade dos códigos morais e seus conflitos frente a um mundo que eles não mais atendem. O objeto direto desta pesquisa é a compreensão das diferentes formas de interpretar as teologias oriental e ocidental, sobretudo no que toca a experiência de Deus na deificação defendida pelo oriente. Contudo, acreditamos que a proposta possa ser ampliada, com as devidas adaptações, para estudos que compreendam as diferenças nas práticas religiosas de cristianismos locais, por exemplo, mas isso será melhor trabalhado no próximo capítulo.

Retomando a Lossky e nossa pesquisa sobre Oriente e Ocidente, o autor argumenta que

⁹⁹ LOSSKY, 2005, p. 7.

Talvez se possa argumentar que a dissensão dogmática entre o Oriente e o Ocidente surgiu por acaso, que não teve importância decisiva, que se tratou antes de duas esferas históricas diferentes que, mais cedo ou mais tarde, deveriam se separar para que cada uma pudesse seguir seu próprio caminho; e, finalmente, que a disputa dogmática não foi mais do que um pretexto para romper definitivamente com uma unidade eclesíastica que, de fato, há muito tempo deixou de ser uma realidade. Tais afirmações, que se ouvem com muita frequência tanto no Oriente como no Ocidente, são fruto de uma mentalidade puramente laica e do hábito generalizado de tratar a história da Igreja segundo métodos que excluem o carácter religioso da Igreja.¹⁰⁰

Dessa forma, compreendemos que as diferenças dogmáticas entre Oriente e Ocidente são melhor entendidas quando levadas em consideração a partir de suas particularidades, não pelo julgamento crítico de uma a partir da outra, muito menos desconsiderando a experiência religiosa. Por vezes, o caminho da indiferença parece ser um caminho mais fácil, porém, desencorajamos qualquer atitude de ateísmo metodológico.

Para se entender a visão oriental sobre teologia mística é preciso tomar o assunto à luz da atitude dogmática dela própria, só assim será possível adentrar no pensamento ortodoxo e compreendê-lo para então fazermos as devidas aproximações entre Oriente e Ocidente. Esse movimento de deslocamento do ponto de vista ocidental em direção ao oriental pode proporcionar uma visão mais ecumênica e sensível de se abordar os assuntos teológicos, possibilitando uma ampliação da visão ocidental sobre seus próprios conflitos internos.

Tomemos, por exemplo, outra citação de Lossky sobre a relação entre experiência pessoal e teologia, entre mística e dogma:

O caminho da união mística [deificação] é quase sempre um segredo entre Deus e a alma envolvida, que nunca é confiado a outros, a não ser, talvez, a um confessor ou a alguns discípulos. O que se divulga é o fruto dessa união: a sabedoria, a compreensão dos mistérios divinos, que se exprimem em ensinamentos teológicos ou morais, ou em conselhos para a edificação dos seus irmãos. Quanto ao aspecto interior e pessoal da experiência mística, permanece oculto aos olhos de todos.¹⁰¹

Comumente, entende-se que a experiência mística individual permanece oculta entre Deus e o indivíduo, seja pela dificuldade de se verbalizar o que se vive, seja pela privacidade, seja pela mera questão de não ser necessário racionalizar os detalhes vividos. Contudo, algum

¹⁰⁰ “It will, perhaps, be objected that the dogmatic dissension between East and West only arose by chance, that it has not been of decisive importance, that it was rather a question of two different historical spheres which must sooner or later have separated in order that each might follow its own path; and, finally, that the dogmatic dispute was no more than a pretext for the breaking asunder once and for all of an ecclesiastical unity which had in fact long ceased to be a reality. Such assertions, which are heard very frequently in the East as in the West, are the outcome of a purely secular mentality and of the widespread habit of treating Church history according to methods which exclude the religious nature of the Church.” (tradução livre). LOSSKY, 2005, p. 10.

¹⁰¹ “The way of mystical union is nearly always a secret between God and the soul concerned, which is never confided to others unless, it may be, to a confessor or to a few disciples. What is published abroad is the fruit of this union: wisdom, understanding of the divine mysteries, expressing itself in theological or moral teaching or in advice for the edification of one’s brethren. As to the inward and personal aspect of the mystical experience, it remains hidden from the eyes of all.” (tradução livre). LOSSKY, 2005, p. 15.

conteúdo é possível de racionalização e pode ser transmitido em forma de conhecimento, tais como exemplos de sabedoria, entendimento de mistérios divinos, expressão de moralidade e teologia úteis como guias para a comunidade. Essa racionalização em nada altera o caráter pessoal da experiência, ela apenas oferece uma visão compreensível do que é experimentado pelo místico como forma de oferecer meios para que outros possam viver suas próprias experiências. Essa racionalização é sempre parcial, incompleta. Seu conteúdo profundo permanece oculto aos demais olhares. A experiência individual, quando coletivizada, cria o dogma, que por sua vez guia e promove o caminho para novas experiências.

Dessa forma, concordamos com a posição de Lossky de que devemos considerar a profunda ligação entre a experiência mística da união com Deus, o dogma que a igreja confessa e seus frutos práticos na comunidade de fé e sociedade comum. A questão que talvez seja pertinente é sobre a perpetuidade do dogma. Qual a abertura para transformações nos dogmas a partir das experiências? Em que ponto a experiência pessoal pode ser expressa de forma normativa, uma vez que sua base epistemológica está toda sobre a liberdade da ação da presença de Deus?

Após longos capítulos repletos de argumentos teológicos sobre temas fundamentais da teologia ortodoxa, sempre relacionando experiência e conhecimento, Lossky conclui sua obra afirmando que

a tradição não é apenas o aglomerado de dogmas, de instituições sagradas e de ritos que a Igreja conserva. É, sobretudo, aquilo que expressa em suas determinações exteriores uma tradição viva, a revelação incessante do Espírito Santo na Igreja; uma vida na qual cada um de seus membros pode participar de acordo com sua capacidade. Estar na tradição é partilhar a experiência dos mistérios revelados à Igreja. A tradição doutrinal - as balizas colocadas pela Igreja no caminho do conhecimento de Deus - não pode ser separada nem oposta à tradição mística: a experiência adquirida dos mistérios da fé. O dogma não pode ser compreendido fora da experiência; a plenitude da experiência não pode ser obtida fora da verdadeira doutrina.¹⁰²

Dessa forma compreendemos que para o olhar das CdR a proposta de uma *tradição viva* não deve ser vista como uma posta de salvação constante da igreja, isso seria tarefa da Teologia, mas principalmente com uma proposta de estudos e interpretações contínuos que, ao considerar a experiência religiosa na tradição da igreja, não faça normas em cima dela, mas que apresente

¹⁰² “*tradition is not merely the aggregate of dogmas, of sacred institutions, and of rites which the Church preserves. It is, above all, that which expresses in its outward determinations a living tradition, the unceasing revelation of the Holy Spirit in the Church; a life in which each one of her members can share according to his capacity. To be in the tradition is to share the experience of the mysteries revealed to the Church. Doctrinal tradition—beacons set up by the Church along the channel of the knowledge of God—cannot be separated from or opposed to mystical tradition: acquired experience of the mysteries of the faith. Dogma cannot be understood apart from experience; the fullness of experience cannot be had apart from true doctrine.*” (tradução livre). LOSSKY, 2005, p. 182.

descrições condizentes com a realidade vivida e expressada pela igreja a partir da vivência destas experiências.

Assim sendo, o modelo de igreja cristã proposto por Lossky – e pela teologia ortodoxa – seria aquela que ao cumprir sua vocação seria capaz de manter viva a experiência constante da percepção do Espírito Santo se relacionando com o mundo ao seu redor de forma a acompanhar as transformações dos diferentes períodos e ambientes históricos, oferecendo novas respostas e maneiras de atuação, não estando presa a modelos morais aprisionados em tempos que talvez não existam mais. Dessa forma, entendemos que a resposta para a pergunta sobre a perpetuidade do dogma não é encontrada no campo de uma proposta moral imutável, mas sim na constante transformação causada pela vivência das experiências religiosas nos diferentes tempos históricos. O que, na verdade, já acontece na história do cristianismo à revelia das tentativas de fundamentalismos.

Entendemos que há no meio acadêmico e científico uma necessidade por respostas claras e permanentes, curiosamente, dogmáticas ao seu modo. Assim sendo, há de se pensar que se de fato a religião seguisse a proposta acima, não haveria utilidade ou necessidade de uma ciência que a estudasse, uma vez que os postulados feitos por ela caducariam na mesma velocidade em que as novas experiências fossem construindo novos dogmas. Nós pensamos o contrário. Num contexto de constante adaptação e formulação de novos empreendimentos religiosos, se faz ainda mais necessário a constituição de um campo científico capaz de compreender essas transformações do objeto religião a partir da consideração e entendimento do conhecimento representado no dogma, formulado a partir da experiência mística.

Assim, acreditamos que as CdR e a Teologia teriam uma importância renovada em sua participação da compreensão da religião, sua influência e seu poder de transformação da sociedade.

2.3 Um retorno ao mistério: pesquisas teológicas ocidentais em busca da experiência de Deus

Objetivamos, até aqui, apresentar argumentos na história da teologia que fundamentassem a presença e importância da experiência mística na tradição cristã e as novas possibilidades de se estudar religião a partir dela. Iniciamos essa caminhada a partir da diferença entre as teologias oriental e ocidental, principalmente quanto à valorização da experiência direta de Deus e sua proposta de deificação/divinização. Vimos que a desde a patrística esta experiência foi melhor preservada pela tradição ortodoxa oriental, de modo que o Ocidente optou por um fazer teológico com maior ênfase nas explicações via razão lógica, o que muitos

autores atribuem ao escolasticismo medieval, ao renascimento e iluminismo, com sua lógica cartesiana e o positivismo humanista.

Entretanto, é possível identificar na história contemporânea da teologia cristã ocidental nomes de teólogos e teólogas que se propuseram a desafiar a forma tradicional de se fazer e pensar teologia, buscando uma saída através da valorização da experiência de Deus como fonte balizadora de novas possibilidades teológicas, que oferecem novas abordagens ao cristianismo ocidental a fim de propor uma reinterpretação da fé cristã de modo a formular respostas que deem conta dos conflitos da vida humana de forma lúcida, contextual e contemporânea.

Nesta seção ofereceremos um breve resumo do trabalho de dois teólogos e duas teólogas que trabalham teologia a partir da experiência mística e que oferecem novas perspectivas teológicas para o contexto ocidental. Reconhecemos que nem todos estão diretamente ligados à pesquisa sobre a tradição ortodoxa propriamente, mas como proposto anteriormente, seus trabalhos oferecem novas perspectivas teológicas a partir da percepção da experiência divinizadora de Deus. Como sugerimos até aqui, a postura teológica do oriente em valorizar a experiência de uma ação presente e constante de Deus na vida humana não é um fim em si, mas sim um ponto de partida para que o pensamento sobre a religião cristã possa considerar as diferentes formas de experiência mística como fundamentos para diferentes formas de se fazer, pensar e viver a religião e seu poder de transformação da realidade e sociedade.

Inicialmente falaremos de Karl Rahner. Rahner (1904-1984) foi um influente teólogo alemão, conhecido por suas contribuições substanciais para a teologia sistemática e por seu papel significativo no Concílio Vaticano II, concílio que ampliou trouxe mudanças substanciais na relação da Igreja Católica Apostólica Romana com a sociedade secular e que, inclusive, incentiva a busca pela reconciliação entre oriente e ocidente¹⁰³.

Rahner é reconhecido por sua abordagem inovadora à teologia, especialmente em relação à interação entre a fé cristã e o pensamento contemporâneo. Ele defendeu uma teologia que dialoga com a cultura moderna, procurando expressar a mensagem cristã de maneira relevante para o contexto do século XX. Suas obras possuem uma profunda preocupação com as questões da experiência espiritual, a relação entre fé e razão (entre mística e filosofia), e a

¹⁰³ A principal declaração do Concílio relacionada a essa reconciliação é encontrada na declaração *Unitatis Redintegratio* (Restauração da Unidade), que trata especificamente do ecumenismo, ou seja, dos esforços para promover a unidade entre as diferentes tradições cristãs. Em relação às igrejas orientais e ocidentais, a declaração expressa o desejo de fortalecer os laços entre a Igreja Católica Romana e as igrejas ortodoxas orientais reconhecendo a riqueza espiritual e doutrinária presente nas tradições orientais e destaca a importância de promover a compreensão mútua, respeitando as tradições particulares de cada comunidade. O documento pode ser lido integralmente no site oficial do Vaticano.

natureza da graça divina na vida humana, graça essa responsável pela divinização da natureza humana em concordância com a deificação da tradição bizantina.

O teólogo possui uma extensa produção de obras acadêmica, das quais podemos destacar *Theological Investigations* (Investigações Teológicas), uma série de volumes que abordam uma ampla gama de questões teológicas complexas, e *Curso Fundamental da Fé*¹⁰⁴, que apresenta um compêndio da teologia sistemática relacionando fé e filosofia a partir da experiência da autocomunicação de Deus.

Gostaríamos de dedicar um espaço maior a esta obra de Rahner em relação aos trabalhos do/das próximo/as teólogo/as devido sua aproximação com a teologia ortodoxa. Rahner apresenta uma linguagem rebuscada que busca relacionar a metafísica do mundo espiritual com os conceitos filosóficos sobre conhecimento e epistemologia da experiência de Deus. Acreditamos que isso se deva a seu profundo conhecimento da obra de Tomás de Aquino e da filosofia kantiana e sua tentativa, ainda no Iluminismo, de conciliar esses dois mundos.

Francis J. Caponi possui um trabalho sobre a obra de Rahner tratando exclusivamente de seu pensamento sobre a divinização humana e sua relação metafísica da participação em Deus que resumidamente coloca o intelecto humano (tema caro para a teologia/filosofia tomista) é justamente a capacidade fundamental de compreender um mundo que participa metafisicamente da divindade.¹⁰⁵

Para Rahner, a graça divina é o principal meio para a divinização humana, pois parte de uma necessidade relacional de Deus que, por sua vez, resulta na experiência mística vivida por todos alcançados por ela. Segundo Caponi

O primeiro passo de Rahner é a adoção da perspectiva ireneana, segundo a qual Deus criou a humanidade ‘não como se necessitasse do homem, mas para que pudesse ter [alguém] a quem conferir os seus benefícios’. A decisão primária de Deus pela graça envolve a decisão correlativa pela criação, uma decisão que chama a humanidade à existência. Desde o princípio, Deus quer livremente dar-se a si mesmo e, por isso, deve criar uma ‘natureza’ não divina à qual se possa transmitir. Portanto, a criação é o primeiro movimento no processo de divinização; ou, como diz Rahner, ‘a natureza é, porque a graça tem que ser’.¹⁰⁶

¹⁰⁴ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

¹⁰⁵ CAPONI, Francis J. Karl Rahner: Divinization in Roman Catholicism. In: CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.). *Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 259-280.

¹⁰⁶ “Rahner’s first step is the adoption of the irenaean perspective in which God created humanity “not as if He stood in need of man, but that He might have [someone] upon whom to confer His benefits”. The primary decision of God for grace involves the correlative decision for creation, a decision that calls humanity into existence. From the outset God freely wills to give himself away, and so must create a nondivine “nature” to whom he can impart himself. Therefore, the creation is the first movement in the process of divinization; or, as Rahner puts it, “Nature is, because grace has to be.” (tradução livre). CAPONI, 2008, p. 260-261.

O ato de *doar-se* de Deus é nomeado por Rahner como *autocomunicação de Deus*, que é na realidade o próprio ser de Deus compreendido pelo humano em uma visão imediata e no amor da graça. Segundo o próprio Rahner,

Para entender nossa afirmação central nesta reflexão [da autocomunicação], faz-se mister considerar, dentro da dogmática cristã, a doutrina da graça e a doutrina da visão definitiva de Deus na mais estreita unidade entre si. Pois os temas do tratado da graça - a própria graça, o processo da justificação, a divinização do homem - só se podem entender em sua peculiaridade a partir da visão sobrenatural imediata de Deus, visão que, de acordo com a dogmática cristã, constitui o fim e a consumação do homem.¹⁰⁷

Esta afirmação, apesar de não citar diretamente, é perfeitamente coerente com a tradição ortodoxa da deificação encontrada na patrística e na teologia de Palamas ao defender a experiência da visão direta de Deus pelos monges hesicastas.

A compreensão de Rahner acerca da Trindade é outro exemplo de sua proximidade com a visão oriental.¹⁰⁸ O teólogo faz uma crítica a tentativa de explicação do mistério da Trindade pela via psicológica agostiniana e assume que a autocomunicação do Deus tri-uno se manifesta na experiência histórico salvífica expressa na ação direta das hipóstases, tendo sua completude na encarnação do Filho, na ação do Espírito Santo e na fonte de todas as coisas que é o Pai.¹⁰⁹

A teologia de Rahner valoriza a experiência de Deus de tal forma que mesmo em meio a conceitos rebuscados da teologia e filosofia, há em sua mensagem uma forte recomendação à ação prática da vivência mística como uma forma de manter a ação do Espírito Santo viva na igreja, atuando como uma força renovadora que permita à igreja oferecer respostas aos conflitos da alma humana através da prática da fé, da esperança e da caridade. Em 1962, Rahner profere uma conferência no Congresso dos Católicos Romanos da Áustria com o tema “Não extingais o Espírito!”, fazendo uma referência a recomendação de Paulo em 1 Tessalonicenses 5, 16-22 onde lança um desafio à igreja de manter-se atenta à ação constante do Espírito Santo em contraste ao seguimento rígido de tradições e moralismos que, parafraseando seu texto, foram criados pela mente humana e ficaram congelados no tempo. Neste texto, Rahner reforça que essa atitude é fundamental para oferecer respostas reais a problemas reais, tendo o Espírito como guia em direção ao novo:

Quantas coisas poderiam ser diferentes se não afrontássemos tantas vezes o novo com nossa arrogante superioridade, com um conservadorismo que não defende a honra de Deus, e o ensino e a instituição da Igreja, mas que está preocupado apenas em

¹⁰⁷ RAHNER, 1989, p. 147.

¹⁰⁸ RAHNER, 1989, p. 165-170.

¹⁰⁹ Sobre a relação entre a natureza humana e divina na união hipostática recomendamos a leitura de seu texto em RAHNER, 1989, p. 238-243.

preservar velhas práticas, o habitual, de modo que se possa viver sem as dores da *metanoia* renovada a cada dia.¹¹⁰

Rahner não despreza a história dos dogmas e dos hábitos da igreja, pelo contrário, ele os considera frutos da ação divina em seu próprio tempo, mas que não podem de forma alguma limitar a ação do Espírito em oferecer novas respostas para novas perguntas de novos tempos.

Outro teólogo que tem uma atuação expressiva quanto ao estudo da mística e da experiência de Deus na história do Cristianismo é Bernard McGinn, um importante teólogo e historiador norte-americano amplamente reconhecido por suas contribuições para o estudo da mística cristã. Sua carreira acadêmica inclui posições em instituições importantes, como a Universidade de Chicago, onde lecionou por muitos anos. McGinn concentrou grande parte de seu trabalho na investigação das dimensões místicas da fé cristã, explorando as profundezas da espiritualidade e do encontro humano com o divino.

Ao longo de sua vida dedicada à pesquisa e ao ensino, McGinn emergiu como uma autoridade respeitada na compreensão da experiência mística dentro da tradição cristã em diferentes tempos e contextos. Uma de suas obras mais influentes é a série "*The Presence of God*" (A Presença de Deus), que abrange 7 volumes e oferece uma análise abrangente da história da mística cristã desde os primórdios até a era moderna. Nestes volumes, McGinn examina textos e figuras-chave que moldaram a compreensão da experiência mística, destacando a diversidade de expressões místicas ao longo dos séculos. No Brasil, até o momento desta pesquisa, a obra foi traduzida até o volume 4 pela Editora Paulus.

A obra de McGinn concentra-se sobretudo no estudo da mística cristã ocidental, o que para nossa pesquisa se configura como uma fonte fundamental para pesquisas futuras sobre a relação da teologia oriental e ocidental. Gostaríamos de fazer um destaque para o apêndice encontrado no primeiro volume, *As fundações da mística: das origens ao século V*¹¹¹, em que McGinn apresenta três seções sobre abordagens ao estudo moderno da mística: 1) abordagens teológicas; 2) abordagens filosóficas; e 3) abordagens comparativista e psicológica. Neste rico apêndice o autor faz um trabalho de curadoria repleto de obras e pensadores que oferecem uma rica contribuição para o pensamento sobre a experiência mística e seu papel fundamental, não apenas na história da igreja, mas na história humana em sua totalidade.

Em sua obra, o teólogo aborda questões contemporâneas, conectando a tradição mística do passado com os desafios e as oportunidades espirituais do presente. Acreditamos que a obra de McGinn, através de sua escrita e abordagem reconhecidamente científicas, representa uma

¹¹⁰ RAHNER, Karl. *Não estingais o Espírito!* São Paulo: Edições Loyola, 2018. p. 30.

¹¹¹ MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 379-488.

potente ferramenta de estudo sobre a importância, poder e influência da experiência religiosa que muito pode contribuir com os estudos de religião tanto pela Teologia, quanto pelas CdR.

Reconhecemos que ao longo da história da Teologia o trabalho feito por mulheres foi muitas vezes deixado de lado e que há, infelizmente, um silenciamento das vozes femininas que fizeram e fazem parte da teologia mundial. Nas últimas páginas deste capítulo gostaríamos de reconhecer o trabalho e importância de todas as mulheres que tanto contribuíram e contribuem para os avanços das pesquisas sobre religião, bem como o árduo e desafiador trabalho de se fazer teologia e ciências das religiões tanto em ambientes acadêmicos, quanto eclesiais, quanto na sociedade como um todo.

Sobre a vida, influência e participação feminina na tradição bizantina recomendamos a leitura de: 1) *Holy Women of Byzantium*¹¹²; 2) *Byzantine Women and Their World*¹¹³; e 3) *Women, Men and Eunuchs*¹¹⁴. Este último oferece um panorama sobre questões de gênero na história bizantina. Nestas últimas páginas, gostaríamos de destacar o trabalho de Marcella Althaus-Reid e Sarah Coakley.

Marcella Althaus-Reid (1952-2009) foi uma teóloga e filósofa argentina conhecida por suas contribuições para a teologia queer e a teologia feminista. Seu trabalho abordou questões relacionadas à sexualidade, gênero, teologia e política. Althaus-Reid propôs uma abordagem inovadora, desafiadora e muitas vezes provocativa para a teologia tradicional, incorporando perspectivas teológicas a partir das experiências queer e feministas.

Althaus-Reid propõe críticas às estruturas patriarcais e hierárquicas dentro da teologia e da igreja, buscando promover uma compreensão mais igualitária e empoderadora das relações de gênero, através de uma desconstrução crítica das categorias teológicas convencionais, desafiando as normas estabelecidas e promovendo uma reflexão profunda sobre as implicações teológicas das questões de gênero, sexualidade e espiritualidade, aqui no sentido de experiência mística.

Dentre suas principais obras se encontram *Indecent Theology*¹¹⁵ e *Deus Queer*¹¹⁶. Nesta última, traduzida para português, Althaus-Reid explora as implicações teológicas da perspectiva da experiência *queer* para a compreensão de Deus na teologia cristã. A autora

¹¹² TALBOT, Alice-Mary. *Holy Women of Byzantium: ten saints' lives in English translation*. Washington: Dumbarton Oaks, 1996.

¹¹³ KALAVREZOU, Ioli. *Byzantine Women and Their World*. Cambridge: Harvard University Art Museums, 2003.

¹¹⁴ JAMES, Liz. *Women, Men and Eunuchs: gender in Byzantium*. London; New York: Routledge, 1997.

¹¹⁵ ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology: theological perversions in sex, gender and politics*. London; New York: Routledge, 2000.

¹¹⁶ ALTHAUS-REID, Marcella Maria. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.

desafia as categorias tradicionais de Deus e busca construir uma teologia que seja mais inclusiva, particularmente em relação às experiências de pessoas LGBTQIAPN+. Tema extremamente atual e necessário para os debates sobre cristianismo, uma vez que representa uma área complexa que envolve violências de diversos tipos. Ao considerar as diferentes experiências de Deus, a autora examina como as identidades de gênero e orientações sexuais podem ser incorporadas em uma compreensão mais ampla da divindade.

Ao longo da obra, Althaus-Reid argumenta que a teologia tradicional muitas vezes marginaliza ou exclui as experiências queer, e propõe uma visão teológica mais acolhedora e afirmativa. Ela destaca a importância de reconhecer a diversidade humana e de compreender Deus de maneira a refletir essa diversidade.

Nesta mesma linha de pensamento, finalizamos com o destaque para Sarah Coakley, teóloga anglicana britânica conhecida por suas contribuições significativas para a teologia sistemática e a teologia feminista. Coakley é conhecida por seu trabalho na área de teologia trinitária, explorando a natureza de Deus como uma comunidade de pessoas divinas, incorporando em sua abordagem elementos místicos e contemplativos que buscam uma compreensão mais profunda e relacional da Trindade ao fomentar reflexões importantes sobre a formulação de uma teologia que busque integrar uma perspectiva de gênero mais inclusiva, bem como a integração entre fé e razão em sua sistemática.

Dentre suas principais obras destacamos: *Powers and submissions*¹¹⁷; *The New Asceticism*¹¹⁸ e *God, Sexuality, and the Self*¹¹⁹. Esta última faz parte de uma trilogia maior de sua teologia sistemática, nela a autora faz uma abordagem considerada única, integrando a teologia trinitária com reflexões sobre sexualidade humana. Coakley busca traçar conexões entre a compreensão da Trindade e a experiência humana da sexualidade, oferecendo uma perspectiva teológica que vai além das abordagens convencionais. No prelúdio de sua obra, Coakley propõe que “a tarefa da teologia é sempre, ainda que implicitamente, uma recomendação para a vida”¹²⁰.

Além dos temas citados, Coakley é reconhecida por seus estudos sobre a tradição mística cristã em obras que propõem uma nova abordagem sobre as obras de grandes nomes do cristianismo antigo como Pseudo-Dionísio e Gregório de Nissa.

¹¹⁷ COAKLEY, Sarah. *Powers and submissions: spirituality, philosophy and gender*. Oxford: Blackwell, 2002.

¹¹⁸ COAKLEY, Sarah. *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God*. London: Bloomsbury, 2015.

¹¹⁹ COAKLEY, Sarah. *God, Sexuality, and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

¹²⁰ COAKLEY, 2013, p. 18.

Os nomes apresentados nesta seção nos apresentam como os estudos de religião podem ser transformados (e transformadores) quando abordados a partir de uma perspectiva que considera a experiência religiosa, mística, como um ponto fundamental para sua compreensão. Diferentemente das tentativas positivistas, freudianas, marxistas ou nietzscheanas que consideram a experiência religiosa apenas como um fruto da mente humana e que sua linguagem metafísica tende ao absurdo, as abordagens feitas pelos teólogos e teólogas apresentados comprovam que ao se considerar a experiência mística como ato que possui autonomia epistemológica é possível se estudar religião com rigor e seriedade científicos capazes de promover transformações sociais seja pela ação normativa da Teologia, ou pelo poder de análise e descrição apurados das CdR.

No próximo capítulo, levantaremos propostas de estudos de religião que considerem todos os argumentos levantados até aqui, em defesa da abordagem da experiência religiosa, com o propósito de atender aos parâmetros do documento da Área 44 da Capes. É objetivo desta pesquisa oferecer como produto uma contribuição para a área, considerando o poder de inovação e análise obtidos através da abordagem séria e construtiva da religião enquanto experiência, a fim de oferecer para o cenário brasileiro uma ampliação dos estudos religiosos que promova debates sobre temas contemporâneos e necessários para a sociedade a partir da consideração da experiência religiosa como parte da experiência humana na história.

3 A DEIFICAÇÃO COMO CHAVE HERMENÊUTICA

Nos capítulos anteriores, buscamos remontar, ainda que superficialmente devido o espaço disponível em uma dissertação de Mestrado, o desenvolvimento e presença da doutrina da deificação na tradição cristã ortodoxa, sua íntima relação com a experiência religiosa individual e coletiva e como ela é capaz de moldar a realidade ao ponto de produzir visões de mundo diferentes como, por exemplo, entre o Ocidente e Oriente. Entendemos que o tema é trabalhado, por vezes, através de uma linguagem mais próxima da Teologia do que das CdR principalmente por se tratar de um assunto eminentemente teológico. Neste ponto são necessárias algumas considerações que retomem o real objetivo da pesquisa enquanto parte do campo das CdR, bem como a ligação do pesquisador com o objeto estudado.

Enquanto pesquisador das CdR é pertinente ressaltar minha ligação com a Teologia, tanto em formação acadêmica, quanto no interesse de pesquisa acerca do fenômeno religioso no que tange sua linguagem e imaginário metafísicos em relação com a prática cristã na vida. Ao longo de minhas pesquisas, leituras e outros meios de aprendizado comecei a contatar que há na sociedade brasileira uma divisão não tão subliminar entre a teologia cristã e a prática cristã. De um lado temos a teologia e seu desenvolvimento histórico; do outro, o que é falado e praticado nas igrejas. Essa disparidade tornou-se mais evidente quando tive contato com eventos acadêmicos no exterior e com líderes religiosos de outros países. Percebi que a história da teologia e as descobertas científicas mais recentes sobre ela são melhor consideradas dentro dos contextos acadêmicos e religiosos em outras regiões que, como resultado, possuem tratamentos diferentes sobre temas que no Brasil ainda geram muita polêmica, sobretudo aqueles atacados por movimentos fundamentalistas e excessivamente ligados a ideologias políticas.

O ápice da diferença se deu no contato com a teologia e cultura cristã oriental. Como pode o mesmo cristianismo variar tanto quando o ponto geográfico é modificado? Cheguei à duas conclusões: a mais óbvia, o cristianismo não é o mesmo em todo lugar, daí o uso do termo *cristianismos* por vários autores; em segundo lugar, a história da teologia, apesar de latente no imaginário comum, é irrelevante quando passando ao campo da prática. Em outras palavras, as pessoas não vivem Teologia, muito menos CdR, elas vivem a *Fé de suas experiências*, condicionadas por contextos sociais variados. Daí nosso interesse na experiência religiosa como ponto fundamental da compreensão da atuação humana frente a relação religião-mundo.

Dessa forma, considero esta pesquisa adequada ao campo das CdR devido sua possibilidade de análise *não normativa*, como mencionado na Introdução da pesquisa. Acredito

que essa posição de maior neutralidade quanto ao fenômeno religioso em termos de fé, permite ao pesquisador a possibilidade de observar essas diferenças com um olhar mais amplo e fazer aproximações que busquem a colaboração entre diferentes formas de cristianismos, justamente pelo fato de estar em uma local de não normatividade, nem dogmatismo.

Entendemos a dificuldade de se trabalhar com um tema tão enraizado na Teologia a partir das CdR e isso se torna ainda mais nítido pela dificuldade de aplicação de um referencial teórico que dê conta de nossa proposta em tomar a experiência religiosa, que é metafísica por natureza, como objeto de estudo a ser traduzido em linguagem objetiva/científica, sem que se perca seu valor metafísico, afinal, acreditamos que é ele que molda a atuação do indivíduo na realidade. Neste ponto, optamos pela Fenomenologia na tentativa de adentrar na mente e linguagem do ser religioso, sem ser diretamente afetado por ela em nossa descrição objetiva e isso explica nossa escolha pelo tema da deificação como objeto direto de estudo. Consideramos que a ideia de *tornar-se Deus* e a *interpretação da Trindade através da perichoresis* são os pontos altos da Teologia ortodoxa no que diz respeito à experiência religiosa como modeladora da história cristã. Nossa tentativa nesta pesquisa é adentrar neste tema e extrair dele os possíveis valores objetivos através da observação de descrição fenomenológica do ponto de vista de um cientista da religião.

Outro ponto de interesse é a constatação de que o fenômeno religioso é estudado pelos campos científicos, no nosso caso pelas CdR, de forma excessivamente positivista. Esta abordagem não está apenas no Brasil, mas no Ocidente como um todo e é criticada por autores de tradição ortodoxa, como vimos no capítulo 2. Acreditamos que pelo fato das pessoas viverem a fé (metafísica) e não a ciência objetiva, as pesquisas acerca do fenômeno religioso precisam considerar o local da experiência religiosa como um local de destaque na formação da sociedade e sua relação entre teoria e prática religiosa.

No decorrer deste próximo capítulo, nosso objetivo será ressaltar essa importância e propor formas de se integrar o fenômeno da experiência religiosa às pesquisas sociais, bem como ressaltar o papel das CdR como ferramenta poderosa nesta tarefa devido sua posição que consideramos privilegiada de proximidade com o fenômeno, considerando as diretrizes existentes de sua respectiva área pela Capes (Área 44).

3.1 Reflexões críticas sobre diretrizes da Capes (Área 44)

A produção de conhecimento científico acadêmico deve sempre estar atenta às metodologias e diretrizes referentes a cada campo ou área de conhecimento. Este rigor funciona

como um controle de qualidade que visa a garantia de uma produção científica segura e relevante. No caso dos Programas de Pós-Graduação *stricto sensu* (PPGs) do Brasil, cabe à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) coordenar a expansão, consolidação e avaliação dos PPGs através de ações e documentos oficiais que direcionem os objetivos e responsabilidades de cada área de conhecimento. Para a área de Ciências da Religião e Teologia, foi designado um código conhecido como Área 44, ao qual daremos maior atenção neste capítulo.¹²¹

O documento da Área 44 orienta a atuação dos PPGs quanto ao perfil das pesquisas e seus pesquisadores/as no que tange o fenômeno religioso de diferentes vertentes religiosas, ressaltando, inclusive, a diferença entre as posições da Teologia e das CdR frente ao objeto estudado. A área é organizada em oito subáreas, cada qual com seus temas correlatos, conforme o quadro abaixo:

Quadro 1. Árvore do conhecimento¹²²

SUBÁREA	TEMAS CORRELATOS	SUBÁREA	TEMAS CORRELATOS
Epistemologia das Ciências da Religião	Reflexão teórico-metodológica ou metateórica; abordagens filosóficas sobre o conceito/definição de religião ou sua negação; psicologia da religião e fenomenologia da religião – em sentido sistemático.	Teologia Fundamental-Sistemática	Fundamentação da teologia e seu desenvolvimento coerente (sistemático); exposição do dogma (aspecto querigmático); defesa ou clarificação atualizada das doutrinas religiosas, espiritualidades, tradições de sabedoria específicas à tradição (aspecto apologético); teologia política, teologia filosófica; filosofia da religião.
Ciências Empíricas da Religião	Fenômenos religiosos, espiritualidades, tradições de sabedoria ou filosofias de vida no “campo”; disciplinas “... da religião”, em diálogo com teorias e métodos de outras ciências constituídas: Sociologia..., Antropologia..., Psicologia..., História..., Geografia ..., Fenomenologia.... – em sentido descritivo.	História das Teologias e Religiões	Estudo histórico de ideias e doutrinas religiosas, espiritualidades, tradições de sabedoria (história intelectual), de sua(s) expressão(ões) ou arraigamento sociocultural.
Ciência da Religião Aplicada	Religião e espaço público, política, ética, saúde, ecologia, culturas; temas associados à diversidade, respeito e tolerância; diálogo inter-religioso; educação e religião.	Teologia Prática	Psicologia pastoral, teologia e saúde, ecoteologia, fé e política, homilética, relação entre teologia/culto/práxis, missão e inculturação, inclusão e direitos humanos, teologia e sociedade, ação, experiência e conhecimento prático, educação na respectiva tradição.

¹²¹ Para mais informações sobre o histórico e missão da CAPES recomendamos o acesso à página oficial do Governo Federal com o link nas referências.

¹²² CAPES, 2019, p. 3-4.

Ciências da Linguagem Religiosa	Métodos e fontes para o estudo das religiões, espiritualidades ou tradições de sabedoria, de suas línguas naturais, de seu vocabulário e gramática; relações entre linguagem religiosa, linguagem artístico-literária e linguagem em geral.	Tradições e Escrituras sagradas	Escrituras sagradas e relatos da tradição oral das diversas tradições religiosas, espiritualidades, tradições de sabedoria.
---------------------------------	---	---------------------------------	---

Apesar da divisão e especificidades de cada subárea, o documento prevê e fomenta a interdisciplinaridade nas pesquisas através da relação entre diferentes subáreas conforme o trecho

Deve ser reforçado que não se trata de uma subdivisão estanque entre as duas disciplinas que constituem a área. Orientados pelos temas correlatos descritos no quadro acima apresentado, pesquisadores/as podem reconhecer, em uma ou mais subáreas da árvore do conhecimento, campos comuns de atuação. Portanto, as oito subáreas da área, considerados os seus temas correlatos, exigem uma pesquisa de perfil interdisciplinar.¹²³

Com base nessa estrutura, nossa pesquisa navega entre três áreas, 1) Teologia Fundamental/Sistemática, devido sua atenção ao desenvolvimento teológico e filosófico do tema da deificação; 2) História das Teologias e Religiões, por abranger aspectos históricos da deificação e seu impacto na espiritualidade ortodoxa; e 3) Epistemologia das Ciências da Religião, pela tentativa de reflexão fenomenológica acerca da espiritualidade ortodoxa relacionada à deificação. Entendemos que no espaço e propósito de uma dissertação de Mestrado não cabe um aprofundamento de maior intensidade nos detalhes do tema e justamente por essa superficialidade que há a dificuldade de atrelar nossa pesquisa a uma área específica da árvore de conhecimento da área.

Quanto à posição do/a pesquisador/a em relação ao seu objeto de estudo, o documento faz uma diferença clara já mencionada nesta pesquisa: a Teologia está em uma posição interna ao fenômeno religioso e possui caráter normativo, enquanto as CdR estão em uma posição de distância em caráter descritivo, e não normativo. Quanto às expectativas e responsabilidades de perfil dos graduandos/as e pós-graduados/as, os dois campos possuem descrições com estrutura semelhante quanto à forma de pesquisa feita pelos primeiros e quanto à atuação na sociedade pelos segundos. A principal diferença que gostaríamos de destacar está no perfil do egresso.

Iniciando pelo egresso em Teologia destacamos o trecho

Seu trabalho orientar-se-á pela caracterização simbólica dos conteúdos religiosos, a partir da análise, estudo e interpretação dos elementos próprios de *visões religiosas*, assim como pelo desvelamento dos elementos racionais presentes em *narrativas*

¹²³ CAPES, 2019, p. 8.

míticas e em outras formas de *expressão religiosa*, tornando-se possibilidade para emissão de um discurso em *diálogo com o mundo*.¹²⁴

As expressões destacadas indicam a responsabilidade da Teologia, enquanto ciência acadêmica, ocupar-se das expressões religiosas metafísicas e extrair delas elementos que possam ser transcritos em narrativas racionais que relacionem tais expressões em diálogo com o mundo. Concordamos com esta descrição e reforçamos sua importância em nosso argumento sobre o papel do teólogo proposto por Tracy¹²⁵. Em consonância com nossa pesquisa, estas expressões, visões religiosas e narrativas míticas podem ser compreendidas do que defendemos aqui como experiências religiosas e que, por natureza, estão além dos discursos racionalistas ou excessivamente positivistas. Repito, as pessoas não vivem discursos e postulados científicos, elas vivem as experiências de fé intimamente ligadas ao campo criativo da metafísica. Ignorar isso seria reduzir o fenômeno religioso a um discurso simplista de toda uma dimensão da vida humana que facilmente se expõe a contradições e críticas que diminuem sua importância, muitas vezes, suspeitamos, por falta de compreensão daqueles que negam sua natureza além da lógica cartesiana. Desconsiderar a dimensão que se volta para o transcendente nos estudos de religião reduziria as pesquisas, tanto da Teologia, quanto das CdR, a discursos acadêmicos fadados à relação com três interpretações críticas (negativas) da religião, a de Freud, Marx e Nietzsche, em que a religião é vista como uma doença psicológica, uma ilusão alienante e uma invenção humana ressentida, respectivamente.

Quanto ao perfil do egresso em CdR, temos que

deve considerar a formação de habilidades para que o/a concluinte seja capaz de, enquanto pesquisador/a e/ou docente, analisar o fato religioso, os fenômenos religiosos e/ou as linguagens religiosas, *desenvolvendo aproximações históricas e comparativas, sistemáticas e hermenêuticas* das práticas e experiências religiosas humanas e das suas instituições sociais.¹²⁶

Novamente há a atenção sobre as experiências religiosas e sua relação com a sociedade, entretanto, o texto pode ser interpretado de forma que a posição do cientista da religião está demasiado distante do objeto e que sua responsabilidade se reduz uma observação e descrição objetiva do que consideramos um ato segundo da experiência religiosa que sua prática na realidade. O ato primeiro, da vivência de fé que antecede a ação prática, da internalização, da interpretação da mística por trás da ação na vida, acaba por ser ignorada, ou mesmo preterida em função da tentativa de atender às expectativas acadêmicas objetivas.

¹²⁴ CAPES, 2019, p. 5. [grifo nosso]

¹²⁵ Ver Introdução desta pesquisa.

¹²⁶ CAPES, 2019, p. 4. [grifo nosso].

Nosso ponto de discordância está no fato da dimensão de transcendência da religião, segundo o documento, estar descrita como tarefa apenas da Teologia. Consideramos que essa exclusividade da Teologia, somada ao seu posicionamento normativo, produz um cenário em que os assuntos de fé são reduzidos aos espaços eclesiais, enquanto as CdR se encarregam apenas de trabalhar com os efeitos secundários da fé em suas expressões objetivas na sociedade.

Dessa forma, as CdR acabam reduzidas a um papel de coadjuvante nos estudos de religião, sendo consideradas na prática como uma extensão de outras Ciências Sociais, perdendo sua identidade de ciências *das religiões*. Explico. Se as CdR se ocuparem apenas dos efeitos sociais do fenômeno religioso, suas referências e ferramental tenderá a se aproximar do que já existe em outras Ciências Sociais como a Psicologia, a Sociologia e Antropologia, por exemplo. A raiz *das religiões* se torna apenas uma orientação de recorte, não o ponto principal dos atributos inerentes ao fenômeno religioso que estão ligados à experiência de fé daqueles que o praticam. Isso explicaria, por exemplo, a dificuldade que os estudantes dos cursos de PPG em CdR tem de relacionar seus objetos de pesquisa com referenciais próprios das CdR. Essa dificuldade está clara nas pesquisas de PPGs profissionais, que contam com o fator complicador da elaboração de um produto que relacione o fenômeno religioso com uma área de atuação profissional. Não é incomum ver pesquisas em que os referenciais teóricos estão mais ligados ao campo profissional (Educação, Direito, Saúde, etc.) do que às CdR. Acreditamos que isso se deve à comum exigência de objetividade positivista em que, quando se pensa em fenômeno religioso do ponto de vista social, a experiência de fé deve ser evitada por se tratar de um assunto dogmático de responsabilidade exclusiva da Teologia, culminando em avaliações críticas de pesquisas que terminam com a frase *este é um assunto/trabalho da Teologia, não das CdR*, como se as duas não estivessem tratando do mesmo objeto.

Entendemos, também, que esse quadro pode o agravar desbalanço entre religião e espaço público, como se a fé, a dogmática, a crença religiosa pudesse ser desconectada da prática na vida em sociedade, sobretudo em um país com raízes religiosas profundas como o Brasil. Tomemos como exemplo os recentes movimentos religiosos profundamente ligados a movimentos políticos e ideológicos. A visão metafísica de mundo proposto pela religião influencia diretamente os valores morais de seus fiéis, que agem diretamente na sociedade e espaço público, muitas vezes, de forma violenta, ferindo direitos coletivos como a liberdade e a laicidade constitucional.

Acreditamos que a fé não está restrita aos ambientes eclesiais, ela está presente ativamente na sociedade comum e cabe às CdR, suas pesquisas/pesquisadores, a responsabilidade de adentrar no mundo das experiências religiosas de diferentes vertentes, com

ferramentas próprias para extrair dali concepções, descrições e análises de como esse mundo funciona e como ele molda a mente e atuação de seus fiéis na sociedade comum. Sua posição não normativa dá a ela uma posição privilegiada de não dogmatismo, mas de aproximações que favoreçam o diálogo no espaço público e que busque caminhos para a compreensão mútua, focada muito mais nas possibilidades de convívio em suas semelhanças, do que naquilo que divide a sociedade.

3.2 A importância da experiência religiosa nos estudos de religião

Neste ponto, esperamos esteja clara nossa defesa de que a experiência religiosa, sua linguagem metafísica e sua íntima ligação com a crença individual e coletiva possui o poder de criar visões de mundo, condutas morais ou mesmo ideologias que interferem diretamente na conduta dos indivíduos na sociedade.

Retomando o tema de nosso objeto de pesquisa, a deificação, é possível que um olhar crítico a associe exclusivamente como um dogma cristão, mais especificamente do recorte ortodoxo, sendo ele mesmo um fruto da sociedade cristã oriental e das influências históricas e políticas que esta sofreu. Refutamos esse tipo de afirmação uma vez que comprovamos que todo o pensamento acerca da deificação possui origens anteriores à formação de um cristianismo oriental, portanto não é exclusividade de um recorte; ademais, baseado em nossos estudos, defendemos que são as experiências religiosas que formam os dogmas, não o contrário. Obviamente que essa relação é retroalimentada à medida que os dogmas são vividos pelos fiéis, o que pode influenciar na vivência de novas experiências, em diante. Contudo, se considerarmos que, para o cristianismo especificamente, as experiências de fé são compreendidas como revelações do próprio Deus, a própria experiência se torna a fonte de transformação da conduta prática e do contexto social. Vimos isso na história da deificação em que a própria encarnação de Cristo é entendida como verdade divina revelada e a promessa da presença do Espírito Santo completa a experiência dos que creem em uma economia de salvação e utilização litúrgica do mundo que transforma sua realidade na vida e na prática, consequentemente, na sociedade.

Entendemos a dificuldade de se compreender qual o tipo de experiência seria, então, digna de atenção especial como sendo essa fonte primária transformadora. Ora, essa seria de fato a tarefa da Teologia em oferecer um julgamento baseado em seus princípios internos. Quanto às CdR, cabe a observação dessas experiências sem o critério de julgamento, mas sim extraíndo de seus relatos os valores principais que promovem movimento e ação naqueles que a vivem.

Neste sentido, é prudente reconhecer que ao tratar do tema da experiência, as CdR terão de trabalhar próximo da Teologia, sem que uma sobreponha a outra, em concordância com a orientação do documento da área:

Quanto ao trabalho interdisciplinar entre as duas principais disciplinas que a constituem, observa-se que a área deve manter e aprofundar o debate teórico-metodológico que tenha por objetivo garantir as especificidades epistemológicas de cada uma delas, evitando sobreposições e submissões de qualquer tipo quanto ao que concerne a metodologias e objetos próprios em cada caso. Porém, resguardado o princípio da autonomia entre ambas as disciplinas, ressalta-se a importância de que o trabalho interdisciplinar se desenvolva na área, especialmente naquilo em que abordagens teológicas e de ciência(s) da(s) religião(ões) possam vir a colaborar mutuamente na melhor compreensão dos seus objetos e no desenvolvimento da pesquisa e colaboração da área com a sociedade.¹²⁷

Pensando nesta proposta, bem como no foco das CdR em fazer observações sobre o fenômeno religioso em contexto social, gostaríamos de utilizar os conceitos trabalhados por Clodovis Boff em seu livro *Teologia e Prática*¹²⁸. Em seu livro, Boff trabalha o importante papel histórico-social da religião cristã e como é fundamental que a Teologia trabalhe ativamente em contato com as realidades sociais com rigor científico, ao mesmo tempo que com sua prática interna da fé. Segundo o autor,

em virtude da estrutura simbólica e simbolizante do ser humano, tanto o Sentido (revelado) quanto sua apreensão (pística) só podem se exprimir de um modo humano e social. A Religião é justamente o estatuto humano e social da Fé.
A Religião é, portanto, da ordem dos sinais, remetendo à Revelação-Fé. É a Fé em regime cultural, social, histórico.¹²⁹

A partir desta citação, concordamos com a ideia de que a religião não pode ser compreendida apenas no âmbito das igrejas. Ela extrapola esses limites e está presente em todas as áreas da vida humana. Boff faz sua pesquisa com o foco voltado para o papel da Teologia nesse cenário no que ele chama de Teologia do Político através da relação que faz em suas propostas de Mediações Sócio-Analíticas e Hermenêuticas. Gostaríamos de aproximar o trabalho das CdR da mesma lógica proposta por Boff, com as devidas adequações quanto às particularidades do trabalho proposto pela CAPES para as CdR.

Segundo Boff, Teologia fica desautorizada a se pronunciar sobre o regime interno das ciências sociais a fim de garantir o respeito pela autonomia das áreas e evitar a toda a forma de dogmatismo. É legítimo que a Teologia se levante como ciência autônoma que se relaciona com outras ciências sociais visando a contribuição e crescimento mútuo. Entretanto, ela não deve

¹²⁷ CAPES, 2019, p. 8.

¹²⁸ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1982.

¹²⁹ BOFF, 1982, p. 220

cair no erro de secularizar o divino, nem mesmo de divinizar o mundo. Neste sentido, é louvável que a teologia faça uso das ferramentas objetivas das ciências sociais positivistas, mas sem perder sua ligação intrínseca com sua tradição de transcendência, em se tratando da teologia cristã, da experiência de Deus no mundo.¹³⁰

Cabe, então, às CdR o papel de realizar o trabalho de maior aproximação entre as ciências sociais e a religião, sem perder de vista sua profunda relação com o que consideramos ser o ponto-chave do estudo de qualquer religião, a experiência de fé de seus fiéis, reconhecendo que a função positiva da religião é ser “o lugar da identidade social da Fé, o espaço deste mundo que permite à Fé objetivar-se, reconhecer-se e, assim, dizer-se alto e publicamente”¹³¹.

Nesta pesquisa optamos por um tema ligado ao cristianismo ortodoxo justamente para comprovar a como a experiência religiosa pode transformar visões de mundo ao ponto de produzir uma cisão tão marcante quanto a diferença entre o cristianismo oriental e ocidental. Diferenças que não se limitam apenas ao âmbito religioso, mas possuem influências diretas em outras áreas como Filosofia, Política, cultura e as demais ciências sociais. Seria interessante propor como produto pesquisas sobre as tradições ortodoxas sob um ponto de vista exclusivamente histórico e de olhar apenas sobre o oriente. Entretanto, a fim de atender às exigências da CAPES, optamos por utilizar a base da diferença entre oriente e ocidente (sua forma de experienciar a fé) e propor estudos que se aproximem da realidade brasileira e como as perspectivas orientais e a influência de seus autores nas pesquisas ocidentais podem nos auxiliar a compreender a religião em nosso contexto ocidental. Conforme o documento da área:

Um dos desafios para a área é o desenvolvimento da pesquisa, ensino e extensão, no âmbito da pós-graduação, com ampliação do número de doutores/as atuando na área, com foco em problemas nacionais relacionados à compreensão e implicação sociocultural, ético-política e educacional do fenômeno religioso, das espiritualidades, das tradições de sabedoria e da teologia, inserção social qualificada e transformadora de seus docentes, discentes e egressos/as, além de uma necessária e permanente atenção voltada para a compreensão do estatuto epistemológico de cada uma das disciplinas que a compõem.¹³²

Dessa forma, nossa sugestão de produto na próxima seção não está interessada apenas na história do desenvolvimento do cristianismo ortodoxo, mas sim em sua forma de compreender e viver a religião a partir da fé e suas influências nas condutas sociais. Compreendemos que este seja um bom ponto de partida para aproximar as CdR dos aspectos próprios da religião, trabalhando em cooperação com a Teologia para desenvolver pesquisas

¹³⁰ BOFF, 1982, p. 112-118.

¹³¹ BOFF, 1982, p. 221-222.

¹³² CAPES, 2019, p. 12.

que relacionem religião e espaço público com o objetivo de fomentar discussões que contribuam para o debate acerca da boa convivência e do bem comum.

3.3 Propostas de inovação: integrando a experiência religiosa nas pesquisas em CdR

A abordagem da experiência religiosa nas pesquisas em CdR é apresentada nesta pesquisa como um elemento crucial e inovador, proporcionando uma compreensão mais profunda e holística do fenômeno religioso. É possível dizer que os estudos em CdR, sobretudo no Brasil, frequentemente enfocam aspectos históricos, teológicos (dogmáticos) ou sociológicos, negligenciando, por vezes, o componente fundamental da experiência vivida pelos adeptos das tradições diferentes religiosas. Em nossa pesquisa, nos debruçamos sobre os aspectos relevantes apenas ao contexto do cristianismo, contudo, entendemos que a ideia central possa ser ampliada para o contexto de diferentes tradições religiosas, uma vez que todas se relacionam de alguma forma com a ideia de uma dimensão transcendente que estimulam suas experiências.

Acreditamos que a inserção da experiência religiosa como ponto focal nas pesquisas em CdR desafia paradigmas ao reconhecer que as pessoas não simplesmente seguem dogmas ou doutrinas; elas vivem a fé por meio de experiências significativas, moldadas pelos mais diversos contextos culturais, sociais e pessoais. Defendemos que este enfoque não apenas enriquece a compreensão acadêmica do fenômeno religioso, mas também proporciona uma visão mais abrangente e inclusiva das diversas práticas espirituais, considerando sempre que ao adotar uma perspectiva não normativa, as pesquisas em CdR podem contribuir para um melhor entendimento do fenômeno religioso e na quebra de barreiras sectárias e dogmáticas, permitindo uma análise mais objetiva e colaborativa entre diferentes tradições religiosas. Essa abordagem favorece a construção de pontes de diálogo tanto ecumênico quanto inter-religioso, promovendo a compreensão mútua e respeitando a diversidade de experiências de fé.

Reconhecemos a dificuldade de se estabelecer uma metodologia própria para tal tarefa, ao menos uma que não carregue as pesquisas para um campo que se caracterize exclusivamente pela atuação das ciências sociais positivas. Até o momento, compreendemos que a Fenomenologia emerge como uma ferramenta valiosa para explorar a experiência religiosa, oferecendo uma metodologia que permite ao pesquisador adentrar na mente e linguagem do ser religioso sem imposição de preconceitos. Essa escolha metodológica visa preservar o valor metafísico da experiência religiosa enquanto a traduz para uma linguagem objetiva e científica, proporcionando uma compreensão mais profunda das motivações, significados e impactos

dessa experiência na vida dos indivíduos e na sociedade. Decerto que o desenvolvimento das pesquisas necessitará de uma adaptação à realidade do objeto estudado para que o método fenomenológico seja utilizado com precisão, e que pesquisas futuras sobre o desenvolvimento da Fenomenologia aplicada à nossa proposta possam ser reformuladas e/ou aprimoradas a partir de Husserl e Eliade, por exemplo. O que recomendamos é que seja sempre mantido o critério de adentrar na realidade proposta pela linguagem religiosa e extrair dela o conteúdo necessário para sua melhor compreensão, evitando julgamento e preconceitos que obscureçam o julgamento do pesquisador.

Quanto à crítica à abordagem excessivamente positivista nas pesquisas sobre o fenômeno religioso, nossa proposta se fundamenta na necessidade de considerar o local da experiência religiosa como um fator determinante na formação social. A vida religiosa não pode ser reduzida apenas a dados objetivos; é vivida subjetivamente e molda a percepção e ação dos indivíduos no mundo. A pesquisa em CdR, ao integrar a experiência religiosa, contribui para um entendimento mais autêntico e contextualizado das dinâmicas sociais e culturais.

Ao direcionar a atenção para a vivência, independentemente das tradições específicas, as CdR não apenas promovem a compreensão, mas também desempenham um papel significativo na construção de pontes para o diálogo inter-religioso e no respeito à laicidade do Estado brasileiro.

O destaque da experiência religiosa como núcleo de pesquisa pode contribuir para os diálogos em direção ao ecumenismo, uma vez que busca identificar pontos comuns entre diferentes tradições cristãs. Esse enfoque não apenas destaca as similaridades fundamentais, mas também promove um diálogo autêntico, rompendo com barreiras teológicas e culturais. As pesquisas em CdR podem proporcionar uma plataforma para o entendimento mútuo, fortalecendo os laços que unem comunidades religiosas diversas.

Da mesma maneira, a atenção à experiência religiosa nas pesquisas serve ao diálogo inter-religioso ao reconhecer e respeitar as vivências espirituais de tradições religiosas diversas. Assim, as pesquisas podem contribuir para um ambiente propício para a tolerância e aceitação mútua para a construção de uma sociedade inclusiva e harmoniosa.

Apesar do objeto principal desta pesquisa se referir à deificação na tradução Ortodoxa, entendemos que a proposta de um produto de estudos aprofundados sobre a ortodoxia para PPGs seria menos relevante do que nossa proposta atual. Entendemos que este é um campo enorme para pesquisas e a proposta de um Grupo de Pesquisas de Extensão seria mais relevante para o contexto brasileiro. Entretanto, reiteramos a relevância do objeto de pesquisa como base para nosso argumento de que a experiência religiosa é capaz de moldar visões de mundo

diferentes, mesmo dentro da mesma tradição e que, portanto, é fundamental que ela tenha um espaço de destaque nas pesquisas, sempre a relacionando com contextos e aplicações práticas que atendam as demandas da relação entre religião e sociedade.

A fim de atender ao requisito de um Mestrado Profissional, queremos propor como produto desta pesquisa a estrutura de uma Linha de Pesquisa/Atuação que possa ser aplicada em PPGs da Área 44 da Capes, sobretudo na perspectiva das CdR. Essa proposta é justificada pelo próprio documento de área que, sobre seu futuro, estipula que

A área estimula seus PPG quanto à incorporação de processos de inovação que possam aprimorar o cumprimento do seu papel social e acadêmico na formação de recursos humanos altamente qualificados em sua área de atuação como teólogos/as e cientistas da religião. [...]

O cultivo de uma cultura de inovação deve estar associado ao aperfeiçoamento da tradição de pesquisa própria da área. Nesse sentido, os programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e de Teologia contribuem para a consolidação do seu patrimônio científico-cultural e se colocam a serviço do atendimento das demandas públicas, oferecendo o seu conhecimento e a sua capacidade de análise dos fenômenos específicos com os quais trabalha.¹³³

Dessa forma, propomos uma Linha de Pesquisa/Atuação de nome *Experiência de Fé e Diversidade Religiosa*¹³⁴. Esta Linha de Pesquisa/Atuação visa explorar a complexidade da experiência de fé como um fenômeno central na vivência religiosa, reconhecendo que a fé se manifesta de maneiras diversas em diferentes contextos culturais, sociais e históricos. Abordando a religião como uma expressão dinâmica e multifacetada, nosso foco recai sobre as experiências de fé que moldam a relação entre os indivíduos e suas crenças. Com uma abordagem não normativa, buscamos compreender e analisar a diversidade de manifestações religiosas, permitindo uma visão ampla e colaborativa entre distintas tradições e expressões de fé.

Exploramos as interações entre a experiência de fé e a diversidade religiosa, considerando que a compreensão aprofundada desses elementos é fundamental para o diálogo inter-religioso e para a construção de uma sociedade plural e respeitosa. Esta Linha propõe investigar como as experiências de fé contribuem para a formação de identidades religiosas, o entendimento das práticas rituais, bem como as possíveis convergências e colaborações entre diferentes tradições. Com base na análise fenomenológica, buscamos transcender abordagens excessivamente positivistas, reconhecendo a metafísica inerente à experiência religiosa e sua influência na construção do indivíduo e da sociedade. Ao considerar a diversidade religiosa como um componente enriquecedor da experiência de fé, esta Linha almeja contribuir para um

¹³³ CAPES, 2019, p. 8-9.

¹³⁴ O material completo com ementário dos componentes será fornecido como apêndice.

ambiente acadêmico que promova o respeito à pluralidade de crenças e fomente a compreensão mútua em um contexto globalizado e interconectado.

A fim de atender à realidade das estatísticas religiosas na população brasileira, entendemos que é pertinente destinar um espaço de estudo maior para as tradições cristãs, devido o seu maior número de adeptos, em um componente voltado apenas para o cristianismo, com o foco sobre suas tradições místicas, tanto ocidentais, quanto orientais. Por outro lado, pensando na diversidade brasileira, a proposta traz um componente que estimule estudos sobre as religiões de matrizes africanas e orientais e islã. Entendemos que esta segunda engloba um mundo de informações e literaturas que pode ser prejudicado devido à falta de espaço de apenas um componente, entretanto, o objetivo é apresentar de forma introdutória as formas de interpretação da experiência religiosa dessas outras vertentes e estimular os/as pesquisadores/as a se aprofundarem e diversas outras leituras em suas pesquisas.

Para os estudos sobre mística no cristianismo sugerimos o componente *Práticas Místicas na Tradição Cristã*, cujo objetivo visa explorar a riqueza e a diversidade das práticas místicas dentro da tradição cristã, destacando a relevância da experiência de fé na formação da espiritualidade cristã contemporânea. Com base nas Ciências da Religião e em abordagens fenomenológicas, os/as estudantes serão guiados por um pensamento crítico das dimensões das correntes místicas do cristianismo, considerando sua interação com contextos sociais e culturais diversos. Ao investigar a experiência religiosa como um fenômeno dinâmico, a disciplina busca promover uma compreensão mais ampla da espiritualidade cristã, incentivando a análise interdisciplinar e o diálogo entre diferentes formas de cristianismo.

Para os estudos das demais religiões do campo religioso brasileiro propomos o componente *Expressões Religiosas Plurais*, cujo objetivo propõe uma investigação aprofundada sobre as diversas expressões religiosas presentes em contextos de pluralidade, com foco especial nas religiões de matrizes africanas, orientais e no Islã. A partir de uma perspectiva interdisciplinar das Ciências da Religião, a disciplina busca compreender como diferentes tradições espirituais interagem e se manifestam em sociedades culturalmente diversas. Os objetivos incluem a promoção do diálogo inter-religioso, o respeito à diversidade e a capacitação dos estudantes para analisar criticamente as dinâmicas religiosas em ambientes plurais, contribuindo assim para uma abordagem mais inclusiva e informada das complexidades religiosas contemporâneas.

Com esta proposta, objetivamos contribuir com o avanço das pesquisas da Área 44 e na formação de pesquisadores/profissionais habilitados a lidar com o fenômeno religioso nos mais diversos contextos sociais, comprometidos com a pluralidade religiosa e a promoção do diálogo

intercultural, capazes de elaborar pesquisas e soluções práticas que contribuam com a resolução de conflitos e aproximação inclusiva entre diferentes visões de mundo, por meio de uma compreensão mais ampla e respeitosa das dinâmicas religiosas em nossa sociedade.



CONCLUSÃO

Ao longo da história do cristianismo é possível perceber uma série de influências e interesses políticos, sociais, teológicos, culturais, etc., que promoveram direta ou indiretamente o desenvolvimento de diversas vertentes dentro da mesma religião. Dentre as diferentes igrejas e denominações encontramos traços de posicionamentos frente à transcendência que por vezes entram em contradições, e que produzem condutas diferentes naqueles que seguem suas orientações. Este é um dos principais poderes da religião, condicionar comportamentos e influenciar, mesmo que inconscientemente, a visão de mundo de um determinado grupo e suas experiências religiosas, sejam elas numinosas, individuais, ou mesmo aquelas vividas coletivamente, dentro e fora das paredes dos templos.

Apesar das diferentes condutas ou resultados, o que permanece comum a todas é justamente sua capacidade de proporcionar experiências religiosas de contato com o que lhes é transcendente. Obviamente que não ousamos questionar nesta pesquisa a empiricidade ou verdade objetiva de tais experiências, nos é mais importante observar e estudar seus mecanismos e desdobramentos, afinal, é difícil negar sua capacidade de intervir na realidade cotidiana. O espaço público, sobretudo o brasileiro, é permeado em diversos níveis pela influência de tais experiências religiosas. A ideia de uma ação divina no mundo em si é uma variável sem controle epistemológico, porém as ações produzidas por aqueles que vivenciam a crença nesta ação, estes, sim, são reais e compõem um material riquíssimo de estudos para as Ciências Humanas, especialmente, em nosso caso, as Ciências das Religiões.

O trabalho de pesquisa feito em torno da doutrina da deificação, conceito presente na história do cristianismo ao longo dos séculos, mas efetivamente mantida e praticada pela Igreja Ortodoxa oriental, teve como principal objetivo fundamentar a importância de se considerar a experiência de Deus no cristianismo como algo primordial para se compreender não só a base da doutrina ortodoxa, mas também o poder de criação de mundos que esta experiência proporciona. A deificação pode ser compreendida, portanto, como uma íntima relação Deus-humano. A separação entre Oriente e Ocidente se apresenta como algo que está muito além das diferenças políticas e geográficas, pois também engloba toda uma forma de se encarar o universo e linguagem metafísicos relacionados à religião cristã.

O desenvolvimento histórico apresentado no primeiro capítulo serviu como base para apresentar a deificação como algo presente no cristianismo desde o período patrístico, bem como recuperar o pensamento de nomes importantes da teologia cristã, cujo trabalho tornou-se raro nas pesquisas ocidentais. Esse capítulo nos mostra como a ideia de *tornar-se Deus* foi

sofisticadamente elaborada e como seu poder de influência na vida cristã pode criar uma visão de mundo tão peculiar e nítida em sua diferença quanto ao pensamento ocidental da relação Deus-humano. A ideia de uma experiência de direta de Deus, apesar de controversa para o pensamento ocidental, não surgiu num vácuo, tampouco se apresenta como uma ideia ingênua ou herege. Ela possui bases sólidas na teologia e filosofia cristãs e possui influência direta na forma como seus fiéis encaram, vivenciam ou experimentam a crença da presença de Deus e a forma de utilização do mundo.

O segundo capítulo se encarregou de elucidar nomes da Teologia contemporânea oriental (ortodoxa) e ocidental, cujo trabalho se debruça sobre as diferentes formas de se viver religião e se experimentar Deus no cristianismo do Oriente e do Ocidente. Seus trabalhos apontam alguns pontos de separação e possíveis considerações a um movimento de encontro das teologias divididas há séculos na história do cristianismo. A crítica feita ao excessivo racionalismo ocidental e sua opção por uma conduta voltada para a moral e o utilitarismo das experiências religiosas apontam para o retorno ao mistério da experiência de Deus com uma forma de retorno ao pensamento patrístico e para a aproximação entre Deus, humano e mundo. Da mesma forma, as pesquisas ocidentais sobre a experiência mística mostram a possibilidade de construção de novas realidades sociais a partir da reinterpretação da relação Deus-humano, que permitem um olhar não fundamentalista sobre questões polêmicas como o papel da mulher e o lugar das pessoas *queer* no âmbito secular e religioso, de forma a permitir que suas experiências de Deus construam novas realidades que produzam um ambiente de maior aceitação, ou comunhão, tema caro para o cristianismo e as igrejas.

Por fim, o terceiro capítulo apresenta a deificação, experiência da relação Deus-humano, como uma importante chave hermenêutica que precisa ser integrada nas pesquisas e estudos de religião. A proposta apresentada nesse capítulo tem como principal objetivo apresentar argumentos que incentivam o olhar das CdR sobre o fenômeno religioso, considerando como peça chave a interpretação humana da experiência de Deus. Reafirmamos a necessidade de que os estudos precisem considerar a linguagem metafísica dessas experiências como um campo a ser explorado, mesmo que fora do positivismo científico do fenômeno, mas, sobretudo, de forma a identificar seus mecanismos de transformação individual e social que tais experiências podem criar no espaço público. Em um país fortemente influenciado pela linguagem e visão de mundo religiosa, não considerar a metafísica da experiência da transcendência seria um desperdício enorme de todo um campo que, apesar de por vezes ser ignorado, sempre possui forte influência na conduta social.

Defendemos a ideia de que é possível uma aproximação razoável entre os estudos científicos da religião e sua linguagem metafísica e que os avanços neste campo de pesquisa podem contribuir para a compreensão de diferentes formas de pensamento dentro do cristianismo, ou mesmo sua relação com outras matrizes religiosas, afinal, todas apresentam de alguma forma o elemento místico em suas bases que influenciam diretamente na conduta de seus fiéis no espaço público.

Neste sentido, os estudos de religião feitos pelas CdR se apresentam como algo maior do que apenas a compreensão de uma vertente religiosa *A* ou *B*, mas como uma ferramenta de compreensão da sociedade brasileira e da interação entre seus componentes, a fim de fomentar debates que facilitem a elaboração de espaços públicos que favoreçam as relações de pluralidade, a receptividade das diferenças, o ecumenismo, o diálogo inter-religioso, e, conseqüentemente, espaços públicos menos violentos e intolerantes.



REFERÊNCIAS

- ALTHAUS-REID, Marcella Maria. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology: theological perversions in sex, gender and politics*. London; New York: Routledge, 2000.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press, 2003.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CAPONI, Francis J. Karl Rahner: Divinization in Roman Catholicism. In: CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.). *Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 259-280.
- CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.). *Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- COAKLEY, Sarah. *God, Sexuality, and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- COAKLEY, Sarah. *Powers and submissions: spirituality, philosophy and gender*. Oxford: Blackwell, 2002.
- COAKLEY, Sarah. *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God*. London: Bloomsbury, 2015.
- COLLINS, Paul M. *Partaking in divine nature. Deification and communion*. London: T&T Clark, 2010
- COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES. *Documento de Área 44: Ciências da Religião e Teologia*. Brasília: MEC, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.
- COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. *Documento de Área 44: Ciências da Religião e Teologia*. Brasília: MEC, 2019.
- DIERKEN, Jörg. Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: Definindo suas Relações. *Numen, Juiz de Fora*, v. 12, n. 1 e 2, p. 9-44, 2009.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. São Paulo: Edições 70, 1989

FLOROVSKY, Georges. *São Gregório Palamas e a Tradição dos Padres*. [s.l.]. [s.d.]. Disponível em: https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/pais_da_igreja/s_gregorio_palamas_e_os_padres_da_igreja.html. Acesso em: 30 out. 2023

GALLAHER, Brandon; LADOUCEUR, Paul (eds.). *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*. London; New York: T&T CLARK, 2019.

GISEL, Pierre. Teologia e Ciências das Religiões: por uma oposição em perspectiva. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 120, p. 165-192, mai./ago. 2011.

GREGÓRIO DE NISSA. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patrística, vol. 29.)

GREGORY PALAMAS. *The Homilies*. Dalton: Mount Thabor Publishing, 2009.

GREGORY PALAMAS. *The One Hundred and Fifty Chapters*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

GREGORY PALAMAS. *The Triads*. Mahwah: Paulist Press, 1983.

JAMES, Liz. *Women, Men and Eunuchs: gender in Byzantium*. London; New York: Routledge, 1997.

KALAVREZOU, Ioli. *Byzantine Women and Their World*. Cambridge: Harvard University Art Museums, 2003.

KHARLAMOV, Vladimir (ed.). *Theosis. Deification in Christian Theology*. Cambridge: James Clarke & Co., 2012.

KHARLAMOV, Vladimir. Basil of Caesarea and the Cappadocians on the Distinction between Essence and Energies in God and Its Relevance to the Deification Theme. In: KHARLAMOV, Vladimir (ed.). *Theosis. Deification in Christian Theology*. Cambridge: James Clarke & Co., 2012. p. 100-145.

LIMA, Marcelo Ayres Camurça Lima. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de um programa de pós-graduação da área. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 197-232

LIMA, Marcelo Ayres Camurça Lima. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de um programa de pós-graduação da área. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 197-232.

LOSSKY, Vladimir. *The mystical theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clarke & Co., 2005.

LOUTH, Andrew. *Maximus the Confessor*. London; New York: Routledge, 1996.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. (coords.). *Dicionário grego-português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

MAXIMOS THE CONFESSOR. *On difficulties in the Church Fathers*. The Ambigua. v. 1. Editado e traduzido por Nicholas Constas. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 379-488.

MCGUCKIN, John Anthony. The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians. In: CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.). *Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 95-114.

MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do século vinte: os teólogos protestantes e ortodoxos*. São Paulo: Paulinas, 1980.

NEWADVENT. [site institucional]. *Oration 21*. Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/310221.htm>. Acesso em: 25 ago. 2023.

ORÍGENES. *Contra Ceslo*. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística, vol. 20.).

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, o espírito do cristianismo oriental 600-1700*. São Paulo: Shedd Publicações, 2015.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Lafonte, 2019.

PLATÃO. *Diálogos: O banquete; Fédon; Sofistas; Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: CECH, 2011.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

RAHNER, Karl. *Não estingais o Espírito!* São Paulo: Edições Loyola, 2018.

RUSSEL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2004.

SANTO ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, vol. 18.)

ST. VLADIMIR'S ORTHODOX THEOLOGICAL SEMINARY. [site institucional]. *Archpriest Georges Florovsky*. Disponível em: <https://www.svots.edu/people/archpriest-georges-florovsky>. Acesso em: 02 nov. 2023.

TALBOT, Alice-Mary. *Holy Women of Byzantium: ten saints' lives in English translation*. Washington: Dumbarton Oaks, 1996.

TOLLEFSEN, Torstein Theodor. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. New York: Oxford University Press.

TÖRÖNEN, Melchisedec. *Union and Distinction in the thought of St Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press, 2007.

TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

VISHNEVSKAYA, Elena. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor. *In: CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.). Partakers of the divine nature: the history and development of deification in the Christian traditions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. p. 132-145.



APÊNDICE A – ESTRUTURA E OBJETIVOS DA LINHA DE PESQUISA

EMENTA DA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO RELIGIÃO E SOCIEDADE¹³⁵

A Área de Concentração Religião e Sociedade pesquisa a religião como fenômeno social e a imbricação dinâmica entre a religião, em todo seu leque de atualização, e a sociedade, preocupando-se com as interações de uma com a outra, as implicações dessas interações, seus desdobramentos e seus problemas. Concentrando-se na religião, e ocupando-se da sociedade como lugar de atualização da religião, e considerando-se o campo profissional como campo contingente da sociedade, assume que não se pode pretender estudar o fenômeno religioso senão enquanto atualização de e em uma sociedade, vinculada ao tempo, ao lugar, à cultura, à política, à economia, ao mercado de trabalho e ao jogo social geral, de modo profundo e complexo. Sem prejuízo da imbricação, da concomitância e mesmo de certo grau de identidade entre prática e discurso, distinguem-se teórico-metodologicamente as questões da prática religiosa na sociedade das questões dos discursos religiosos, ocupando-se particularmente das relações, por vezes conflituosas, entre religião e o campo profissional, particularmente o Ensino Religioso Escolar.

Ementa da Linha de Pesquisa/Atuação Experiência de Fé e Diversidade Religiosa

Esta Linha de Pesquisa aborda a riqueza e complexidade da experiência de fé como um fenômeno central nas práticas religiosas, reconhecendo sua diversidade em contextos culturais e sociais. Adotando uma abordagem não normativa, nosso foco está na compreensão das diferentes manifestações de fé e como essas experiências moldam as relações entre os indivíduos e suas crenças. Exploramos as interações entre a experiência de fé e a diversidade religiosa, visando contribuir para o diálogo inter-religioso e promover uma sociedade plural. Utilizando uma análise fenomenológica, buscamos transcender abordagens positivistas, reconhecendo a influência da metafísica na construção do indivíduo e da sociedade. Esta Linha propõe-se a enriquecer o ambiente acadêmico, promovendo o respeito à pluralidade de crenças e incentivando a compreensão mútua em um contexto globalizado.

¹³⁵ A elaboração da ementa e estrutura teve como referência o modelo proposto para o PPGPCR da Faculdade Unida de Vitória.

Matriz curricular

3º SEMESTRE

<u>D Práticas Místicas na Tradição Cristã</u>	Carga Horária 135h
<u>D Expressões Religiosas Plurais</u>	
<u>A Seminário de Pesquisa</u>	Créditos 9
<u>A Simpósio</u>	
<u>A Exame de Qualificação de TCC</u>	

D= Disciplina | A= Atividade



APENDICE B – EMENTÁRIO E BIBLIOGRAFIA

EMENTÁRIO E BIBLIOGRAFIA

Práticas Místicas na Tradição Cristã

Disciplina obrigatória da LP/A Experiência de Fé e Diversidade Religiosa

3 créditos – 45 horas-aula

Esta disciplina visa explorar a riqueza e a diversidade das práticas místicas dentro da tradição cristã, destacando a relevância da experiência de fé na formação da espiritualidade cristã contemporânea. Com base nas Ciências da Religião e em abordagens fenomenológicas, os estudantes serão guiados por uma análise crítica das dimensões místicas do cristianismo, considerando sua interação com contextos sociais e culturais diversos. Ao investigar a experiência religiosa como um fenômeno dinâmico, a disciplina busca promover uma compreensão mais ampla da espiritualidade cristã, incentivando a análise interdisciplinar e o diálogo entre diferentes formas de cristianismo.

Bibliografia básica

ALFEYEV, Hilarion. *O mistério da fé: introdução à teologia dogmática ortodoxa*. Petrópolis: Vozes: 2018.

ARCHIMANDRITE GEORGE. *Theosis: the true purpose of human life*. 4. ed. Mount Athos: Holy Monastery of Saint Gregorios, 2006.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Tratado sobre o Amor de Deus*. São Paulo: Paulus, 2015.

COLLINS, Paul M. *Partaking in divine nature. Deification and communion*. London: T&T Clark, 2010.

DIONÍSIO. *A Teologia Mística*. Rio de Janeiro: MauadX, 2021.

EVDOKIMOV, Paul Nikolaevich. *O espírito santo na tradição ortodoxa*. São Paulo: AM Edições, 1996.

GREGORY PALAMAS. *The Triads*. Mahwah: Paulist Press, 1983.

HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: conhece os caminhos do Senhor*. São Paulo: Paulus, 2015.

JULIANA DE NORWICH. *Revelações do Amor Divino*. Petrópolis: Vozes, 2018.

KEATING, Thomas. *Open Mind, Open Heart: the contemplative dimension of the gospel*. 20th Anniversary Edition. New York: Continuum, 2006.

LOSSKY, Vladimir. *Orthodox Theology: an introduction*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.

LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clarke & Co., 2005.

MAISTER ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MCGINN, Bernard. *A Colheita da Mística na Alemanha Medieval (1300-1500)*. São Paulo: Paulus, 2022.

MCGINN, Bernard. *O Florescimento da Mística: Homens e Mulheres da Nova Mística (1200-1350): Homens e Mulheres da Nova Mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2018.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012

MCGINN, Bernard. *O desenvolvimento da mística de Gregório Magno até 1200: a presença de Deus, uma história da mística ocidental*. São Paulo: Paulus, 2017.

MERTON, Thomas. *Novas sementes de contemplação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

NELLAS, Panayiotis. *Deification in Christ*. Orthodox perspectives on the nature of the human person. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1987.

NOUWEN, Henri. *Caminho do coração: A espiritualidade dos padres e madres do deserto*. Petrópolis: Vozes, 2014.

RAHNER, Karl. *Encounters with Silence*. South Bend: St. Augustine's Press, 1999.

SÃO JOÃO DA CRUZ. *Noite Escura da Alma*. Curitiba: VSFortes, 2019.

TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

TERESA D'ÁVILA. *As moradas do castelo interior*. São Paulo: É Realizações, 2014.

UNDERHILL, Evelyn. *Misticismo: estudo sobre a natureza e o desenvolvimento da consciência espiritual do ser humano*. Curitiba: Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa, 2008.

UNDERHILL, Evelyn. *The cloud of unknowing*. S.l: Global Gray, 2023. [e-book]

UNDERHILL, Evelyn. *The Essentials of Mysticism*. New York: Cosimo, 2007.

WARE, Kallistos. *The Orthodox way*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1986

WARE, Timothy. *The Orthodox Church*. London: Penguin Books, 1993.

WEIL, Simone. *Espera de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2019.

Bibliografia complementar

Bingemer, Maria Clara; Pinheiro, Marcus Reis. (orgs.). *Narrativas místicas: Antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016.

UNDERHILL, Evelyn. *Modern Guide to the Ancient Quest for the Holy*. Albany: State University of New York Press, 1988.

CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffrey A. *Partakers of the divine nature*. The history and development of deification in the Christian traditions. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

KHARLAMOV, Vladimir (ed.). *Theosis*. Deification in Christian Theology. Cambridge: James Clarke & Co., 2012.

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

MCGINN, Bernard. *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*. New York: Herder & Herder, 2020.

MCGINN, Bernard. *The Crisis of Mysticism: Quietism in Seventeenth-Century Spain, Italy, and France*. New York: Herder & Herder, 2021.

MCGINN, Bernard. *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany (1500-1675)*. New York: Herder & Herder, 2020.

MCGINN, Bernard. *The Varieties of Vernacular Mysticism: 1350–1550*. New York: Herder & Herder, 2016.

TEIXEIRA, Faustino. *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

TEIXEIRA, Faustino. *Malhas da Mística*. Curitiba: Appris, 2019.

Expressões Religiosas Plurais

Disciplina obrigatória da LP/A Experiência de Fé e Diversidade Religiosa

3 créditos – 45 horas-aula

Esta disciplina propõe uma investigação aprofundada sobre as diversas expressões religiosas presentes em contextos de pluralidade, com foco especial nas religiões de matrizes africanas, orientais e no Islã. A partir de uma perspectiva interdisciplinar das Ciências da Religião, a disciplina busca compreender como diferentes tradições espirituais interagem e se manifestam em sociedades culturalmente diversas. Os objetivos incluem a promoção do diálogo inter-religioso, o respeito à diversidade e a capacitação dos estudantes para analisar criticamente as dinâmicas religiosas em ambientes pluralistas, contribuindo assim para uma abordagem mais inclusiva e informada das complexidades religiosas contemporâneas.

Bibliografia básica

ABDLATI, Hammudah. *Islã em foco*. São Paulo: FAMBRAS - Federação das Associações Muçumanas do Brasil, 2008.

ARMSTRONG, Karen. *Islam: a short history*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2011.

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Cia de Bolso, 2022.

ASLAN, Reza. *Deus: uma história humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BASTIDE, Roger. *O Sonho, o Transe e a Loucura*. Campinas: Três Estrelas, 2016.

BERKENBROCK, Volney J.; TEIXEIRA, Faustino. (orgs). *Orações da humanidade: Das tradições religiosas do mundo inteiro*. Petrópolis: Vozes, 2018.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: Estratégias Para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Edusp, 2013.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. Madrid: Paulinas, 1985.

ECKEL, Malcolm David. *Conhecendo o budismo: origens, crenças, práticas textos sagrados, lugares sagrados*. Petrópolis: Vozes, 2009.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Guatama Buda ao triunfo do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERAUDY, Roger. *Umbanda, essa desconhecida*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2015.

GORDON, Matthew S.. *Conhecendo o islamismo: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

LAO TZU. *Tao-Te King: O livro do caminho e do sentido da vida para alcançar a integridade*. São Paulo: Pensamento, 2023.

LELOUP, Jean-Yves. *A montanha no oceano: meditação e compaixão no budismo e no cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SCHOLEM, Gershom. *A mística judaica: as grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. São Paulo: Sênfer, 1989.

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. 2 São Paulo: Perspectiva, 2015

TEIXEIRA, Faustino. *Mística islâmica: a dança da unidade*. Curitiba: Appris, 2021.

TEIXEIRA, Faustino. *Mística zen budista*. Curitiba: Appris, 2021.

VYASA, Krishna Dvapayana. *Bhagavad Gita*. São Paulo: Martin Claret, 2019.

Bibliografia complementar

DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: A arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à idade das reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia de Bolso, 2007.

SIMAS, Luis Antonio. *Umbandas: Uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.