



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

Relendo Niceia (325). Uma pincelada teológica sobre os impactos do Primeiro Concílio Ecumênico e da Sinodalidade: 1700 anos de sua convocação

Rereading Nicaea (325). A theological brushstroke on the impacts of the First Ecumenical Council and Synodality: 1700 years of its convening.

Relendo Niceia (325). Un bosquejo teológico sobre los impactos del Primer Concilio Ecuménico y la Sinodalidad: 1700 años de su convocatoria.

Iosif Leandro Bosch²

orcid.org/0009-0005-2335-3989
iosifbosch@gmail.com

Recebido em: 16 set. 2023.

Aprovado em: 27 out. 2023.

Publicado em: 20 dez. 2023.

Resumo: O sínodo de Niceia foi convocado durante o ano 325 para tratar sobre a heresia ariana que há muito atormentava a Igreja. Este artigo tem o objetivo de discutir algumas perspectivas acerca dos impactos do Primeiro Concílio Ecumênico de Nicéia, em um contexto em que a Sinodalidade era a base para o exercício das discussões de cunho teológico-eclesiástico onde a Doutrina e as Verdades da Igreja foram instituídas. Para tanto, as subseções preparam o leitor para uma compreensão do significado de heresia e verdade, seus desdobramentos e reverberações, recortadas por uma dinâmica em que a Tradição, a experiência de fé e o consenso são orgânicos e traduzem a diversidade na Unidade. Como resultado, observa-se que as comemorações acerca de Niceia (325) são um pano de fundo para se olhar para a existência humana com acuidade, verificando que heresias e verdades coexistem em um mundo marcado pela permanente busca do Divino no humano.

Palavras-chave: Nicéia; Sinodalidade; 1700 anos; Heresia.

Abstract: The Synod of Nicaea was convened during the year 325 to address the Arian heresy that had long plagued the Church. This article aims to discuss some perspectives on the impacts of the First Ecumenical Council of Nicaea, in a context in which Synodality was the basis for the exercise of theological-ecclesiastical discussions where the Doctrine and Truths of the Church were instituted. To this end, the subsections prepare the reader for an understanding of the meaning of heresy and truth, their unfolding and reverberations, cut by a dynamic in which Tradition, faith experience and consensus are organic and translate diversity in Unity. As a result, it is observed that the commemorations around Nicaea (325) are a background to look at human existence with acuity, verifying that heresies and truths coexist in a world marked by the permanent search for the Divine in the human.

Keywords: Nicaea; Synodality; 1700 years; Heresy.

Resumen: El Sínodo de Nicea se convocó durante el año 325 para abordar la herejía arriana que había plagado a la Iglesia durante mucho tiempo. Este artículo tiene como objetivo discutir algunas perspectivas sobre los impactos del Primer Concilio Ecuménico de Nicea, en un contexto en el que la Sinodalidad fue la base para el ejercicio de las discusiones teológico-eclesiásticas donde se instituyeron la Doctrina y las Verdades de la Iglesia. Con este fin, las subsecciones preparan al lector para una comprensión del significado de la herejía y la verdad, su despliegue y reverberaciones, cortados por una dinámica en la que la Tradición, la experiencia de la fe y el consenso son orgánicos y traducen la diversidad en Unidad. Como resultado, se observa que las conmemoraciones en torno a Nicea (325) son un trasfondo para mirar con agudeza la existencia



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Tradução para o português de Paulo Augusto Tamanini.

² Faculdade de Teologia da Universidade Aristotélica de Tessalônica, Grécia.

humana, verificando que herejias y verdades conviven en un mundo marcado por la búsqueda permanente de lo Divino en lo humano.

Palabras clave: Niceia; Sinodalidad; 1700 años; Herejia.

Introdução

O que é uma heresia?

Em primeiro lugar, gostaria de ressaltar o que nos parece, que para o mundo do século XXI, o termo – e a realidade – heresia seja, no mínimo, extemporâneo; algo que ressoa a nós não apenas antigo, mas que carece de sentido em nossas vidas.

Com efeito, heresia é um termo que se pode abordar sob vários ângulos: da teologia mais legítima ao mais recalcitrante fanatismo religioso. Do ponto de vista da teologia ortodoxa, é nada mais nada menos que uma degeneração da tradição e da fé legítimas e vivas que nos herdaram nossos padres,³ desde os Apóstolos, segundo uma linha histórica ininterrupta, até os dias atuais.⁴

Esta fé e tradição não são uma simples filosofia, um mero conhecimento, uma determinada compreensão que se possa assimilar mental ou intelectualmente, mas a transmissão viva e multidimensional da experiência holística – pessoal e comunitária – do apocalipse – revelação – divino que se realiza na humanidade de geração em geração (Ανδρούτσου, 1907, p. 3) através de um sistema aberto⁵ de fórmulas, técnicas e métodos denominado “didascália”.⁶ A diferença entre a heresia e seu antípoda – o dogma saudável – determina-se pela diferenciação da essência da própria vida e forma de relacionar-se que preexistem à formulação de

ambas (Ματσούκα, 2003, p. 225).

Se há alguma ideologia, se há alguma teoria, se há alguma fórmula que degenera, corrompe ou perverte esta “tradição viva que existe, não só desde o tempo dos Apóstolos, mas desde a criação do mundo” (Ματσούκα, 2003, p. 225, tradução nossa),⁷ passando por todos os patriarcas, profetas, mártires, confessores e todos os santos até os dias de hoje, a isso chamamos “heresia”.

A nocividade da heresia

Primeiramente, a heresia é uma mutação negativa da vida e, conseqüentemente, da teologia.⁸ A vida sempre precede; logo o pensamento⁹ é articulado. Quando alguém adota esse modo de vida e, logo, a ideologia que o sustenta – sempre sectária – aparta, separa, isola-se da comunidade de congêneres espirituais que é a Igreja, uma comunidade de pares que creem, experimentam, conhecem, expressam e explicam a mesma vivência,¹⁰ cada qual desde a sua particularidade, desde a sua própria contingência, de um modo diferente, mas sempre unidos por aquela harmonia espiritual que garante a relação saudável que os une. É por isso que “o choque ocorre primeiro no nível experiencial e, depois, no nível teórico” (Ματσούκα, 2003, p. 444-445, tradução nossa).¹¹

Ênfase *ad nauseam* o tema da vivência como base e núcleo da doutrina. Esta é própria e pessoal, mas, ao mesmo tempo, é comum, comunitário e comunal: conseqüentemente transcendental. Esse espaço existencial é a Igreja, o âmbito onde (co)existe a particularidade, o próprio, o pessoal, mas

³ A “memória carismática – e viva, e acréscito – da Igreja”, como diz Evdokimov (2010, p. 250).

⁴ “Ετσι ή αίρεση κατά βάση είναι μερική ή ολική διάβρωση της ζωής ενός σώματος” (Ματσουκα, 2003, p. 224).

⁵ Eu o chamo de “aberto” do ponto de vista ortodoxo para evitar qualquer tipo de dogmatismo de cunho religioso. Esta abertura, ao contrário, não favorece a heresia no processo de de-geração do conteúdo teodidático – e. por certo, axiomático – que pressupõe o “depositum Fidei”, senão que, ao contrário, evita-o. O diálogo, a discussão, o exame, a metodologia, a expressão, a argumentação, a expressão legítima da “didascália” são instâncias que se realizam em plena liberdade e abertura, embora sempre na dimensão estabelecida pela metodologia teológica que mantém e ensina a Igreja. Esta “metodologia”, expressa-se melhor em cânones lógicos e científicos”.

⁶ “[...] ή διδασκαλία απορρέει από μία ζωή, ή συνδέεται άμεσα και άμέσως με αυτήν στα πλαίσια μιās ιστορικής κοινότητας. Επομένως, όταν κάνουμε λόγο για διδασκαλία, έννοούμε την ίδια τη ζωή άπ’ όπου διαμορφώνεται ή ανάλογη διδασκαλία” (Ματσουκα, 2003, p. 224).

⁷ Do original: Οσοσο και ή χριστιανική άποκάλυψη, όπως την έρμηνευσε ή όρθόδοξη πατερική θεολογία, έχει τις ρίζες της πολύ μακριά, ως την ίδια τη δημιουργία.

⁸ Não apenas como doutrina, mas como expressão universal da experiência de comunhão que – sensu lato – é a Igreja.

⁹ Axiomaticamente precede a vida e não a lucubração filosófica, que sempre depende dela. Na heresia acontece a mesma coisa; precede um modo de vida que é então codificado com fórmulas que o justificam e organizam. “Ενα είναι το πολύ ούσιαστικό και βασικό στοιχείο αυτών των αίρετικών άποκλίσεων: ή ζωή (ή έσφαλμένη κατά την όρθόδοξη θεολογία) κινεί τα νήματα και έπειτα ή σκέψη. Και στη αίρεση λουπόν των πρώτων αιώνων το πρωταρχικό είναι μία κίνηση ζωής και δύναμης (Ματσουκα, 2003, p. 237).

¹⁰ Sendo seu caráter puramente místico-espiritual, então o verbo é identificado com o sujeito e o objeto.

¹¹ Do original: Άλήθεια και αίρεση καταρχήν συγκρούονται στο επίπεδο της ζωής και έπειτα σ’ όλα τα επίπεδα της σκέψης της δράσης και φυσικά της θεολογίας.

sempre protegido, garantido e sublimado – paradoxalmente – no marco da relação e da sua perfeição, que é a comunhão, tal como se vive e se interpreta desde a própria criação até a sua plenitude pelos congêneres espirituais. Assim, essa particularidade se vê refletida na unidade – sempre em diversidade de bens e carismas¹² – e não na uniformidade.

A heresia, por outro lado, promove uma uniformidade de vida e pensamento que é sempre estéril – estritamente dogmático¹³ – enquanto a ortodoxia é uma abertura multidimensional baseada na relação, na comunhão, na unidade. A heresia sacrifica essa diversidade na unidade, própria da Ortodoxia, e apresenta a uniformidade experiencial e ideológica como imunidade conceitual e garantia ética: que todos vivam, pensem e atuem da mesma maneira; que todos assimilem através do intelecto e/ou da emoção a mesma fórmula – sempre sectária – e que essa fórmula doutrinária, moralista *seja a única bússola que oriente os adeptos*.

A heresia sempre decanta e é percebida superficialmente como uma ideologia, uma construção intelectual – e moral – baseada em um estilo de vida viciado, que sempre se converte em obstáculo para alcançar e viver a verdade.¹⁴ A heresia impede então essa capacidade, esse alcance (trans) pessoal e essencial que naturalmente se transforma (se muta) em Eternidade.¹⁵ A heresia usurpa a liberdade. Nos antípodas, prima a experiência de Deus – um empirismo espiritual, sempre social e ascético, eminentemente livre, criativo e místico – e depois disso acontece a sua decodificação e articulação lógica.

Devo enfatizar que, da perspectiva ortodoxa, a doutrina por si só, sem a vivência, sem a experi-

ência, assumida apenas intelectual, sentimental, ou emocionalmente, conduzirá necessariamente na prática a um moralismo intransigente que, por sua vez, irá se referir à religião como uma necessidade do “fronema” do homem caído, da natureza adâmica que quer se proteger do próprio Deus, enquanto identifica seu próprio ego com aquele.

Por fim, é preciso ressaltar que o aparecimento destas manifestações no corpo da Igreja sempre aconteceu, acontece e acontecerão com a mesma dinâmica, já que estamos falando de uma comunidade que está inserida na história humana e cuja principal característica é a vida. É por isso que a heresia deve ser considerada como um fracasso nessa direção sempre evolutiva do corpo: um fracasso vivencial e não uma mera degeneração doutrinária, cujo núcleo e raiz são necessariamente espiritual e existencial (Ματσουόκα, 2003, p. 239-240).

1 O arianismo como mutação negativa da vida e da doutrina da Igreja

Não é meu objetivo aprofundar-me na doutrina ariana nesta oportunidade. No entanto, é necessário mencionar os pontos principais de sua doutrina como *ponto de partida* para a ativação da dinâmica sinodal e a respectiva resposta do corpo¹⁶ ao que foi – e ainda é – uma ameaça contra sua vida e sua doutrina mais legítimas.

Embora o Sínodo de Niceia tenha posto fim a três cismas que ainda atormentavam a Igreja à época,¹⁷ creio ser necessário rever o arianismo a partir da perspectiva proposta já na introdução.

¹² Em primeiro lugar, a liberdade como auto-soberania sobre toda a pessoa.

¹³ Aqui distinguimos o “dogmático” do “dogmatista”.

¹⁴ “Sant’Ilario esprime efficacemente questa essigenza: ‘La malvagità degli eretici e dei blasfemi ci costringe a fare cose illecite, ad ascendere vette inaccessibili, a parlare di argomenti ineffabili, intraprendere spiegazioni vietate. Avrebbe dovuto bastare compiere per sola fede ciò che è prescritto, cioè adorare il Padre, venerare con Lui il Figlio e riempirci dello Spirito Santo’” (Evdokimov, 2010, p. 250). O sublinhado é meu. Santo Ilário bem entende a heresia não apenas como uma degeneração da fé, mas como um motor contínuo de erro no nível experiencial. Por isso, acrescenta que “basta fazer o que é prescrito pela fé”, isto é, adorar - relacionar-se corretamente - com o incrédulo, a criação e consigo mesmo.

¹⁵ “τσι και οι αἰρέσεις τοῦ 4^{ου} και 5^{ου} αἰώνα, πού ἔθιγαν τὴν ἐνανθρώπηση καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, εἶχαν τὴ σφραγίδα τῆς ζωῆς καὶ τῆς συγκεκριμένης ἀναζήτησης πέρα ἀπὸ τὴ λεπτολόγηση τῶν ἐνοσιῶν. Τοῦτο πάντοτε συνέβαινε καὶ συμβαίνει στὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας” (Ματσουόκα, 2003, p. 239).

¹⁶ O corpo místico de Cristo. Hierarquicamente: a Igreja, a comunhão dos santos, a plenitude dos membros visíveis e invisíveis, toda a criação no processo evolutivo da perfeição através da participação nas energias incriadas.

¹⁷ 1. O cisma de Novaciano ou dos cátaros, que negavam a possibilidade da remissão dos pecados graves e a recepção dos arrependidos. 2. O cisma dos seguidores de Paulo de Samósata, monarquianismo dinâmico ou adocionista, que juntamente com Paulo consideravam Deus como “pessoa” – *prosopon* –, o filho como um poder impessoal – *dynameis* – e o Espírito Santo. Eles também argumentaram que, na pessoa de Jesus, nascido naturalmente, durante o momento do batismo, houve a “apropriação” ou “*συνάρπεια*” do Logos de Deus, interpretado como um poder impessoal, e que sua divinização foi realizada através de um esforço pessoal alcançando a perfeição ética e moral. Paulo considerava Jesus apenas como um homem que veio a ter ou portar o axioma profético supereminente em virtude do fato de que ele foi adotado pelo único Deus, o Pai, enviando seu Logos, embora não essencialmente – *οὐσιωδῶς* – mas quantitativamente – *κατὰ ποσότητα*. 3. O cisma de Melício de Licópolis, que aceitou e reverenciou mais do que a própria Igreja os cristãos caídos durante as perseguições de Diocleciano e professou que os cristãos nunca deveriam evitar o martírio, mas, pelo contrário, desejá-lo ardentemente e morrer pela fé de forma sangrenta (Karmiris, 1960, p. 120-121).

Superficialmente

Este é o texto mais antigo conhecido de Ário sobre sua doutrina:

O Filho não é gerado (engendrado), nem é parte dos ingênito (não gerado), nem deriva de um substrato; mas pela vontade e decisão do Pai veio a existência antes dos tempos e dos séculos, plenamente Deus, unigênito, imutável. E antes de haver sido gerado (engendrado), ou criado, ou definido ou fundado (Prov 8:22-25), não existia. Porque não era ingênito. Perseguem-nos por afirmarmos: "O Filho tem princípio; enquanto Deus é sem princípio". Por isso nos perseguem, e porque dissemos: "Vem do nada". E temos dito por que não é, nem parte de Deus, nem deriva de um substrato.¹⁸

Usamos os elementos da teologia ariana de acordo com as informações que nos foram dadas por Santo Atanásio (Λιάλιου, 2006, p. 68) para apresentá-la de acordo com um silogismo que, à simples vista, pareceria apodítico, mas que, na realidade, é uma deturpação deste em forma dialética.¹⁹

• Início

Deus (o Pai) é ingênito. "ἀγέν(ν)ητόν δ' αὐτόν φαμεν".

• Médio

O Filho é gerado (criado), pois está em sua natureza o ser gerado (engendrado). "διὰ τὸν τὴν φύσιν γεν(ν)ητόν".

• Final

1. Nenhuma particularidade igual a Deus tem a segunda *hypóstasis*. "ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ Θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ιδιότητος".
2. Tampouco é igual. "οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἴσος".
3. Consequentemente, também não é consubstancial. "ἀλλοῦδ' ὁμοούσιος Αὐτῶ".

Ário, permanecendo em um incipiente monoteísmo judaizante (Boullard, 1967, p. 241-272), pura e simplesmente, nega a divindade de Jesus Cristo.²⁰ Então, podemos resumir os principais pontos da doutrina de Ário desta forma (Λιάλιου, 2006, p. 71; armiris, 1960, p. 56-57):

- Deus é somente o Pai.
- O Pai não foi sempre Pai.
- O Logos do Pai não foi sempre Logos e, portanto, é *gerado (engendrado-criado)*.
- O Logos de Deus é uma criatura e foi criado voluntariamente pela Potência – Δύναμις – e pela Sabedoria – Σόφια –, forças impessoais que coexistem no Pai.
- Como criação no tempo, o Logos está sujeito às leis da criaturidade, da relatividade e da contingência, como todas as coisas criadas.
- O Logos de Deus é in-con-substancial a Deus e estranho – ἀλλότριος – à sua essência e natureza.
- O Logos não conhece perfeita nem completamente ao Pai, já que não conhece sequer sua própria natureza.
- O objetivo da criação do Logos é a criação do universo e do homem – para nós (δὶ ἡμᾶς) – utilizado como meio ou órgão de Deus.
- O Logos é um ser que medeia – μέσος – entre a divindade e a matéria.
- Ele supera os demais humanos porque é a criatura perfeita de Deus.
- É divinizado por sua comunhão no tempo com Deus.

¹⁸ "O primeiro documento sobre a controvérsia ariana é a breve carta a Eusébio de Nicomédia. Nela, Ário, lamentando a oposição que encontra, expõe de forma simples e radical sua doutrina" (Amato, 1998, p. 183-184).

¹⁹ "O silogismo dialético só é responsável por convencer o interlocutor e, como utiliza o diálogo sem limites, é obrigado a receber apenas o que o interlocutor permite, mesmo quando os argumentos não são convincentes. Assim, o silogismo dialético é fácil de refutar ou de retornar ao seu início, uma vez que ele mesmo tem a capacidade de se refutar de acordo com a circunstância. Esse silogismo não parte das causas das coisas, porque não é um discurso em direção à coisa, mas à opinião – δόξα – que o interlocutor da coisa em questão tem: por isso nem sempre leva necessariamente a uma conclusão verdadeira, mas a uma possível" (Bosch, 2006, p. 14). Sobre a diferença entre os dois silogismos: ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, Α' Πρὸς Ἀκίνδυνον, 9, 418, 10-13: "Ἕλλησι μὲν οὖν πιθανολογία ἢ θεολογία, διὸ καὶ διαλεκτικὸς ἄπας ὁ δοκῶν αὐτοῖς θεολογικὸς συλλογισμὸς, ἐξ ἐνδόξων ἐνδοξος, ταυτὸν δὲ εἰπεῖν πιθανὸς ἐκ πιθανῶν. Οὐδὲν γὰρ ἴσαι περὶ Θεοῦ βέβαιον οὐδ' ἀσφαλές, ἀλλ' ἔματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν", 13, 426, 28-31: "[...] ὁ δε διαλεκτικὸς περὶ τὸ ἐνδοξον καὶ πιθανόν καὶ πεφυκὸς ἄλλοτε ἄλλως ἔχειν καὶ νῦν μὲν ὄν, νῦν δ' οὐκ ὄν, καὶ ποτὲ μὲν ἀληθές, ποτὲ δε μὴ". ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, Α' Πρὸς Ἀκίνδυνον, 13, 426, 4-6: "[...] ὁ δὲ τοῦ πείσαι μόνον καὶ χρώμενος τῇ διαλέξει ἀορίστως ἀναγκάζεται λαμβάνειν ἃ συγχωρεῖ αὐτῶ ὁ προσδιαλεγόμενος, κἂν μὴ τοιαῦτα ἦ", 8-9: "[...] ὁ δε διαλεκτικὸς εὐπερίτρεπτός τε καὶ αὐτὸς ἔστιν ὅτε ἐκὼν περιτρέπει ἑαυτόν". ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, Α' Πρὸς Ἀκίνδυνον, 13, 20-22: "[...] ὁ δε διαλεκτικὸς τοῦ πράγματος μὲν οὐδέποτε, τοῦ δε συμπεράσματος οὐκ αἰεὶ, ἀλλ' ἔστιν ὅτε μὴδ' αὐτοῦ, διὸ καὶ τὸ συναγόμενον πρὸς δόξαν, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀψευδές".

²⁰ "O Deus verdadeiro absolutamente único é Deus Pai. Além dele, não pode haver outro Deus no verdadeiro sentido do termo. Para Ário, compartilhar com os outros a natureza divina seria admitir uma pluralidade de seres divinos e considerar a mesma natureza divina divisível e mutável" (Amato, 1998, p. 184).

- Ele é chamado Deus, mas não é o Deus Verdadeiro, o é somente pela participação na graça – χάριτος μετοχή.

Todos estes aspectos constituem uma ideologia que, aludindo à pessoa de Jesus, o Cristo, desta maneira específica, adultera o conteúdo legítimo de como o cristianismo vive e entende a salvação.

Em outras palavras, se Cristo não é Deus, os homens não podem ser salvos.

Profundamente

O ponto de partida da falsificação ariana é certamente a necessidade religiosa imperativa de poder manter, assim como os monarquianistas, a unidade, a perfeição e a transcendência de Deus.

Torna-se clara a intenção filosófica de Ário e seus asseclas: a de alguma forma, satisfazer a antiga controvérsia helênica sobre a criação e a corrupção, bem como a relação da criação com o demiurgo através de uma interpretação forçada da fé cristã (Λιάλιου, 2006, p. 67). Pode-se até dizer que, para Ário, a discussão sobre a divindade do Filho, como ponto de referência para os cristãos, é funcional a esses dois pontos que ele pretende resolver com um argumento inteiramente novo.

Certamente, para articular essa *inovada* forma de interpretação, Ário recorre a uma metodologia inteiramente dialética, típica da tradição filosófica helênica,²¹ e bem afastada da tradição bíblico-patristica, através da qual tentará decifrar e resolver a grande “contradição” da doutrina cristã que proclama um só Deus e três hipóstases, bem como sua relação com a criação. Para Ário, assim como para seus predecessores monarquianistas, é absolutamente necessário argumentar como se distinguem as pessoas divinas e em que nível se distinguem. Desta forma, o raciocínio necessariamente se destaca e se contrapõe à reflexão cristã sobre criação e salvação com critérios estranhos, exclusivamente cosmológicos e ético-morais (Ματσούκα, 2003, p. 240).

Embora Ário distinga no Pai essência e energia,²² ele interpreta a criação toda dependente da primeira criação, o Logos criado que, por um lado, é produto da vontade paterna, mas, por outro, uma necessidade, como meio ou órgão, para a formação da esfera contingente. Este Logos é a primeira e perfeita criação de Deus e chama-se Deus, não porque o seja verdadeiramente, mas em virtude de sua perfeição ético-moral adquirida na contingência pela sua obediência extrema e seu aperfeiçoamento espiritual, fruto de sua voluntária adequação à vontade do Pai.

Consequentemente, a partir de então, explica N. Matsoukas, a relação entre Deus e a criação é interpretada através de ações volitivas, criadas, contingentes, dentro de um esquema exclusivamente ético-moral, cujo critério último é a dependência de um desenvolvimento evolutivo apenas neste esquema (Ματσούκα, 2003, p. 240).

Desta forma, o tema da relação do incriado-criado se resolve através de um esquema meramente filosófico. Já não é mais necessária, a participação ontológica – μετοχή – do criado no incriado para comunicar existência, vida e perfeição. A relação existencial, estimada pela legítima tradição cristã, é reduzida e limitada ao plano de um moralismo filosófico obstinado.

Sendo o Logos arquétipo do criado, dá a chave de leitura não só da criação, mas da salvação como relação com o incriado. E a salvação dentro desse esquema é exclusivamente uma questão que advém nessa dimensão através de uma conduta moralmente aceitável como a do arquétipo, criado não apenas para ser o meio da criação, mas seu protótipo ético-moral.²³ Compreende-se, pois, que estes critérios não são interpretados apenas a partir da lógica, da teoria e da filosofia, mas evocam e pressupõem necessariamente um critério existencial e vivencial.²⁴

Parafraseando novamente o grande N. Matsoukas, a ética moral na legítima tradição ortodoxa tem

²¹ “[...] ἡ ἰδέα τῶν ἀμέσων ὑποβάσεων (subordinatio) μετὰ τὴν νεοπλατωνικὴν προέλευση ἀποτελέσθη ἀπλῶς τὸν ἐκφραστικὸν ὄπλιον τῆς ὀρθολογικῆς τοῦ προβληματικῆς” (Λιάλιου, 2006, p. 70).

²² Mesmo essa distinção é funcional para proteger o “único dia incriado” do Pai e somente de Deus. De fato, o Pai se comunica, se relaciona com tudo o que lhe é estranho através da energia.

²³ “Τὰ ἑτερούσια ὄντα βελτιώνονται μετὰ τὴν ἠθικὴν σχέσιν μετὰ τὸν Θεόν, φθάνοντας σὲ μὴ βελτίωση καὶ προκοπή, ὅπως ἀκριβῶς ἐγίνε μετὰ τὸ πρῶτον κτίσμα, τὸν Λόγον ποῦ ἐνανθρώπησε γιὰ νὰ καταστεῖ ἠθικὸ πρότυπο τῆς ἀνθρωπότητος” (Ματσούκα, 2003, p. 240-241).

²⁴ “Καὶ οἱ προϋποθέσεις τῆς ἀρειανικῆς αἵρεσης εἶχαν τὴν ρίζην τὴν σὲ μορφὴς ζωῆς καὶ «ἰδεολογίας” (Ματσούκα, 2003, p. 241).

um lugar central²⁵ e, embora se faça um paralelo e se encontrem coincidências com a ética filosófica, o acontecimento cristão permanece em sua totalidade um modo de vida, uma relação ativa com os elementos do divino apocalipse e do mistério todo de Deus e uma consequente conduta que é determinada – da contingência à eternidade – por contínuas mutações e adaptações em um âmbito contingente, mas sempre e necessariamente penetrado pela sobre-natureza.

Este modo de vida não está de modo algum sujeito a cânones de conduta apriorísticos, mas, ao contrário, são gerados pelo modo de vida, o que, pelo que acima foi dito, fica mais do que claro – embora seja necessário frisá-lo uma vez mais – que o eticismo e o moralismo dos hereges arianos – e de todos os seus predecessores e sucessores – não é o resultado da experiência empírica entre o Incriado e o criado como a viveram os patriarcas, profetas, apóstolos e santos, dentro da Tradição Cristã (Ματσοúκα, 2003, p. 241).

O problema – e o sem sentido (o absurdo) – para os sectários é a possibilidade de que Deus se relacione diretamente com sua criação por si mesmo, isto é, através de suas energias incriadas. O escândalo, em última análise, é o modo de vida que pressupõe a possibilidade dessa relação existencial – natural e sobrenatural – entre o Criador e as criaturas num vínculo que pressupõe liberdade e vontade unidas e harmonizadas. Enquanto pressupostos filosóficos – éticos e teóricos – sobre o modo de vida livre e responsável existirem e forem exacerbados, então haverão de abundar exclusivamente as possibilidades criadas e contingentes de relacionamentos com a divindade. E isto se contrapõe à legítima tradição dos cristãos. É por isso que os padres veem na heresia ariana um perigo iminente. Não só desde a ciência teológica, mas, e principalmente desde a vivência do mistério. O perigo da heresia, como já dissemos, não é a mera ideologização da teologia, mas a degradação e limitação da própria vida, tal como nos foi comunicada – e continua a ser comunicada

continuamente – através do apocalipse divino.

Com essas breves pinceladas teológicas quis demonstrar – ainda que de forma breve e simples – o pano de fundo do que a heresia representa para a ortodoxia cristã e por que a partir disso é imediatamente ativado um protocolo apologético e, ao mesmo tempo, querigmático, cuja dinâmica tende a proteger e preservar, não uma teoria ou ideologia, mas aquele modo de vida, que é teologia empírica, cujo único objeto é a manutenção da saudável relação entre o incriado e o criado, e que nos foi dada e interpretada pelo próprio Criador através daqueles que participaram de sua divina parusia desde a constituição do mundo até hoje.

2 A dinâmica sinodal de 325

Visão preliminar

Para compreender a dinâmica sinodal, é necessário compreender que, do ponto de vista ortodoxo, a Igreja em todas as suas dimensões não pode realizar-se sem um vínculo orgânico e nuclear entre hierarquia e povo.

Povo e hierarquia não só não se opõem, como formam um amálgama único, cuja dinâmica em todas as suas dimensões é funcional à Verdade-Vida informada pela experiência do “corpo” do próprio Deus vivo, através de seu divino apocalipse.

O magistério da Igreja Ortodoxa realiza-se de acordo com o “*consensus*”²⁶ que emana dessa relação e que, necessariamente, transcende a jurisprudência doutrinal, enquanto se nutre da consciência e do “*fronema*” de todo o corpo. Esta dinâmica relacional impede a imposição unilateral e autoritária “*ex cathedra*”, e vai além do sufrágio meramente democrático, uma vez que se baseia no *con-sentimento* da totalidade da Igreja, de acordo com sua vivência e seu conhecimento (Evdokimov, 2010, p. 227). Em outras palavras, o “*magisterium ecclesiae*” é o resultado de um processo dinâmico e sempre colegiado de decodificação, codificação²⁷ – e recepção – unânime da vivência e da consciência da totalidade

²⁵ Ainda que não “nuclear”: vale a diferença sensível na terminologia!

²⁶ “Il consensus non è democratico, non è la volontà di tutti, ma esprime una comune volontà di essere conformi alla Verità, è il miracolo permanente della chiesa: la perpetuazione del totus Christus” (Evdokimov, 2010, p. 230).

²⁷ Como “definição”.

da Igreja para toda a Igreja.

Daí se compreende que a infalibilidade pertence apenas à Igreja em sua totalidade teândrica que opera o “*mysterium veritatis*” e o atualiza aqui e agora para a perfeição de tudo e de todos.

A dinâmica ἐν Συνόδῳ

A sinodalidade na Igreja Ortodoxa é uma operação que pressupõe a reunião do pleroma da Igreja para proclamar doxológica, ritual e didaticamente a Verdade e a bondade de seu conteúdo (Ματσούκα, 2003, p. 440). No entanto, esta, em todas as suas modalidades, não deve jamais ser considerada como uma instituição que se destaca em detrimento de todas as outras operações e expressões carismáticas da Igreja que evocam a autoridade²⁸ e verdade, como a teologia, a energia terapêutica da atividade mistérico-litúrgica, a função pastoral e missionária, o testemunho vivo dos santos. Pelo contrário, a sinodalidade representa mais uma operação que, juntamente com estas e outras expressões da vida multifacetada da Igreja, funciona como um catalisador autoritativo de vida e de verdade.

A sinodalidade, de uma perspectiva histórica, sobretudo em sua dimensão ecumênica e polêmica, segundo o grande N. Matsoukas, engloba três processos ou fases, a saber (Ματσούκα, 2003, p. 442):

1) A Igreja, como totalidade de membros vivos e relacionados entre si, observa e percebe que a ação e a influência de forças opostas que confrontam a verdade proclamada extrapolam seu limite. Este excesso negativo ativa imediatamente os anticorpos espirituais do “corpo” que se expressam através da teologia, didascália, pastoral, liturgia e toda forma legítima de espiritualidade. Todas essas operações se alinham para poder fazer frente à ameaça. Enquanto isso, o processo em questão busca e permite a consciência da problemática em todas as suas dimensões. Tal tomada de consciência refere-se também à necessidade de solução do problema através do chamado e intervenção da instituição sinodal. A hierarquia, a quem incumbe convocar o sínodo, fá-lo-á sempre cumprindo um mandato

da plenitude (pleroma) da Igreja e de acordo com as suas necessidades e contingências.

2) A segunda fase ou processo começa com a convocação do sínodo. Este processo inclui a forma de convocação, bem como suas decisões. A dinâmica da operação sinodal é sempre realizada de acordo com o axioma ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις Πατράσι – seguindo os santos Padres – isto é, de acordo com a vida da totalidade do corpo e de toda a Tradição. As decisões, portanto, mesmo que venham resolver um problema particular – aqui e agora – devem também responder às exigências da plenitude de toda a tradição que precede e permanece na mesma sintonia que garante a permanência na verdadeira consciência e vida do corpo. Assim, as decisões – promulgadas com precisão e com todos os meios para que possam ser executadas – são submetidas à prova da plenitude do Corpo.

3) A terceira fase se inaugura na promulgação para o exame e o reconhecimento do povo de Deus. O caráter ecumênico da sinodalidade é validado por essa plenitude de vida dos membros ativos da Igreja. Podemos dizer que a universalidade do sínodo é provada quando sua infalibilidade é diretamente análoga à infalibilidade do fronema total do pleroma: essa “*coincidência*” – traduzida como identidade – é a garantia da dinâmica sinodal e determina sua validade e alcance. Então, e só então o sínodo ecumênico se torna a autoridade máxima da Igreja e é considerado infalível.

Por fim, é necessário esclarecer que a sinodalidade não é uma operação que descobre a verdade, pois ela nunca foi perdida,²⁹ enquanto, como enfatiza N. Matsoukas, esta é vivencial, empírica e carismática, precede, determina e sucede a ação sinodal em si mesma.

3 Niceia 325

Preliminares

O sínodo de Niceia é convocado durante o ano 325 para tratar sobre a heresia ariana que há muito

²⁸ E não autoritarismo!

²⁹ “La verité n’a pas été découverte par les conciles car elle n’avait jamais été perdue” (Florovsky, 1948, p. 51).

atormentava a Igreja. A ideologia ariana é submetida ao sínodo por Eusébio de Nicomédia sob a forma de uma confissão de fé a pedido dos padres sinodais.

A grave situação exigiu que os padres sinodais articulassem um símbolo ortodoxo que corrigisse os erros arianos. A sintaxe de um novo símbolo ortodoxo universal foi feita com base em símbolos batismais orientais mais antigos – sírio-palestinos de origem jerosalimita, com aportes de Eusébio de Cesareia, Macário de Jerusalém e Eustáquio de Antioquia, entre outros³⁰ (armiris, 1960, p. 56) –, em meio a fortes discussões entre os hierarcas ortodoxos do Oriente e do Ocidente e os seguidores de Ário.

Infelizmente não podemos conhecer em detalhe as discussões, uma vez que não temos as atas conciliares e só podemos vislumbrar algumas linhas através dos testemunhos de Eusébio de Cesareia, Eustáquio de Antioquia e Atanásio de Alexandria. I. Karmiris diz-nos que os símbolos propostos não apresentavam diferenças substanciais, uma vez que procediam do Símbolo Apostólico e continham, portanto, a fé dogmática da tradição apostólica, que com o tempo tendia a consagrar-se como fórmula ou tipo único e unificado (armiris, 1960, p. 57).

Mesmo assim, foram suprimidas do plano, fraseologia ariana como “ἐξ’ οὐκ ὄντων”, “κτίσμα”, “ποίημα”, “ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν”, “τρεπτῆς ἐστι φύσεως” referindo-se a Jesus Cristo; e a complementar com terminologia bíblica que validasse sua divindade. O professor I. Karmiris relata que, para chegar a uma correta e precisa expressão desses complexos conceitos teológicos através de terminologia não bíblica ou agráfa, como por exemplo a controversa expressão “*homousios*”, discussões profundas e impetuosas ocorreram entre os ortodoxos e os partidários de Ário (armiris, 1960, p. 57).

A novidade

Gostaria de me deter no controverso termo “*homousios*” que, atrevo-me a dizer, constitui um produto inovador de uma metodologia teológica que está enraizada e legitimada neste processo sinodal. Como diz o Cardeal Amato (1998), “é

a afirmação que resume o sentido anti-ariano permanente de Niceia: o Filho é Deus verdadeiro na medida em que é engendrado (gerado) eternamente do Pai e ‘consustancial’ a Ele”.

O termo ainda é por muitos controverso, pois não é bíblico e, portanto, sua origem, significado e recepção são interpretados de diferentes maneiras de acordo com o contexto filosófico a partir do qual é abordado. Já o sínodo de Antioquia condena o termo, assim como o usava Paulo de Samósata. Esse herege monarquianista, como já mencionamos, afirmava que somente o Pai era Deus e que o Logos coexistia em seu interior como uma potência imanente e impessoal. Desta forma, Paulo de Samósata interpreta que o Pai e o Logos são consustanciais. O sínodo condena a teoria e, conseqüentemente, o termo; por conseqüente, neste contexto estranho à tradição, o Filho não é consustancial – *homousios* – ao Pai, mas uma hipóstase separada dele.

Os Padres, por sua vez, concordam sobre a utilidade do termo – embora não bíblico – para especificar em detalhe e de modo categórico o dado bíblico, isto é, a origem do Filho e sua relação com o Pai. Isso se compreende a partir de uma distinção que Calcedônia (451) deixará clara: o Logos é consustancial – de igual essência – ao Pai antes de todas os séculos, eternamente, incrivelmente, *ad intra*, enquanto, ao mesmo tempo é consustancial a nós após a encarnação, na contingência, economicamente, *ad extra*. Conseqüentemente, a “consustancialidade” do Logos deve ser interpretada nesses dois âmbitos ou níveis (supra)existenciais – pré-eternidade e contingência – algo que os arianos não conseguiam compreender.

O termo “*homousios*” significa que o Logos é Deus; não há semelhança, há identificação na essência, natureza, glória, honra, poder, energia; embora, ao mesmo tempo, se declare que o Filho é uma pessoa – hipóstase – diferente do Pai, como está detalhado nos dados bíblicos ao longo do Antigo e Novo Testamentos. Segundo o cardeal Amato (1998, p. 193), “Niceia concebe a

³⁰ Sobre a origem dos símbolos base, o cardeal Amato aponta que o problema do local de origem do símbolo ou símbolos utilizados permanece em aberto e expõe várias teorias e autores (Amato, 1998, p. 188).

Trindade como interna à divindade: isto é, afirma-se a unidade original no ser divino da Trindade imanente e da Trindade econômica".

Devo esclarecer bem que a novidade não está centrada no termo em si, mas na metodologia dos padres. Tendo a vivência, a consciência e o axioma teodidático bíblico – o Logos é Deus perfeito e homem perfeito – não estão longe de usar o aparato e a fraseologia filosófica para especificar e detalhar o conteúdo da fé contra uma falsa ideologia. Essa liberdade não é apenas inovadora, mas acima de tudo legítima.

A terminologia é precedida pela realidade vivida e transmitida pelos profetas, apóstolos e mártires, e é isso que garante o afortunado, útil e correto uso de uma terminologia que, embora estranha, é legitimada através da realidade que lhe dá sentido.

Considerações finais

A importância e a validade do Sínodo de Niceia são de capital importância na história e na vida do cristianismo até hoje. Podemos certamente argumentar que sua influência é multifacetada, uma vez que impacta não apenas na teologia, doutrina, dogma, mas no modo de vida dos cristãos, protegendo-os de outro com uma marca completamente estranha ao legítimo espírito cristão.

Neste contexto, gostaria ainda de destacar dois aspectos da novidade de Niceia 325.

A redimensão da filosofia e a helenização do Cristianismo

De fato, Niceia combate ao mesmo tempo contra o ataque de uma ideologia que tentava helenizar a legítima tradição do cristianismo a partir de uma metodologia e conteúdos filosóficos específicos, desfigurando a teologia em mera lucubração dialética.

Esse processo de helenização do cristianismo se deu desde os primeiros séculos do cristianismo por meio de um diálogo e relacionamento nem sempre saudável entre teologia e filosofia. Decantou o processo em questão desde o alvorecer do cristianismo no século IV e, precisamente no arianismo, operando em paralelo tanto na metodologia quanto no conteúdo da fé eclesial.

E não me canso de frisar que, neste contexto, existe um pano de fundo existencial e vivencial que sustenta o *modus operandi* deste processo. Como já me referi anteriormente, é o modo de vida que gera o respetivo modo de pensar, refletir e argumentar: *a vida precede sempre a teoria e não o contrário*.

No entanto, esta tentativa estranha à tradição eclesial foi detida e retificada por seu antípoda que, paradoxalmente, é a *evangelização da helenização*. E esta evangelização é realizada através de uma metodologia que pressupõe a filosofia e toda a sua riqueza não submetida, mas baseada na Verdade. E nós, cristãos, sabemos bem Quem é a Verdade.

De fato, o conceito-chave que resume a vitória da ortodoxia sobre esse processo fraudulento é o *homousios* de cunho certamente não bíblico, mas claramente filosófico e helênico, mas funcional e útil para expressar – especificar – em detalhes o apocalipse tal como foi experimentado e vivido por teólogos desde os primeiros séculos. A des-helenização realizada por Nicéia não anula a riqueza do Helenismo ou da Filosofia, pelo contrário, dá-lhes outra nova dimensão e alcance dentro de um esquema vivencial transcendente e ao qual se adequam perfeitamente.

A proteção última do modo de vida cristão

Se a doutrina de Ário tivesse se espalhado e se imposto, o cristianismo teria se tornado uma ideologia filosófica e uma flagrante etiologia baseada nela. Em outras palavras, o cristianismo teria desaparecido.

Dito de forma curta e grossa: Niceia, em um momento histórico crítico, salva o cristianismo. Nem mais, nem menos. Nicéia 325 contrapõe o modelo legítimo do cristianismo em que a vida, a experiência e o cru realismo empírico de um Deus que se dá, que se revela, e se pode ser experimentar aqui e agora, prevalece sobre um modelo baseado em pressupostos moralistas de cunho puramente filosófico.

É por isso que a teologia – como experiência do Deus que se revela – equilibra e domina, polemicamente, claro, os excessos de um paradigma distorcido que busca limitar e minimizar não apenas a doutrina cristã legítima, mas o próprio

apocalipse, através de um esquema dialético-moralista. A reação, obviamente, é imediata, orgânica e sistemática. E necessariamente sinodal!

O argumento é claro: se Cristo não é Deus, então o homem não pode ser redimido; se Cristo não é Deus, o homem não pode ser divinizado. E se o homem não pode transcender, então qual é o sentido do *querigma*, da liturgia, dos mistérios e de toda a prática eclesial? Então a Igreja não faz mais sentido, não só como instituição, mas como comunidade, como *sinaxis*, como espaço onde todos os homens são livres e podem se tornar Deus pela graça.

É, pois, necessário – imperativo – corrigir e erradicar o erro; não porque uma ideologia ou uma mitologia caia, como muitos querem até hoje, no cristianismo; não! É imperativo erradicar o erro para salvaguardar o modo de vida que nos permite relacionar com Deus e chegar, vencer o pecado e a morte e, finalmente, vê-lo face a face, assim como fizeram os patriarcas, profetas, apóstolos, mártires, confessores, ascetas e todo espírito justo aperfeiçoado na fé.

Em última análise, o pano de fundo de Niceia 325 não é meramente doutrinário – cosmológico-cristológico-soteriológico – é finalmente existencial. Daí sua importância capital e sua atualidade em um mundo onde novas e astutas formas de arianismo constantemente nos atacam.

Não por acaso o “símbolo da fé” – o *Símbolo da Vida* – há muito foi introduzido na prática litúrgica como proclamação de fé e de vida: como a mais poderosa oração que evangeliza, exorciza, purifica e aperfeiçoa todos aqueles que a vivem e a experimentam com um coração puro, intenção reta e abertura de espírito.

Referências

AMATO, A. *Jesús el Señor*. Madrid: B.A.C., 1998.

ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΥ, Χ. Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις, ἐκ τοῦ τυπογραφείου “Κράτους”, 1907.

BOSCH, L. *Metodología Palamita, Uma exposição sobre como São Gregório Palamas faz teologia*. Roma, 2006.

BOULLARD, E. *Aux sources de la doctrine d’Arius*. En. BLE 68, 1967.

EVDOKIMOV, P. *L’Orthodoxie*. Bolonha: EDB, 2010.

FLOROVSKY, G. Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l’Église. En. AA.VV. *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*. Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1948.

ΚΑΡΜΠΗ, Ι. *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Β’ Ἔκδοσις, Τόμος Ι, Ἐν Ἀθήναις, 1960.

ΛΙΑΛΙΟΥ, Δ. *Ἑρμηνεία τῶν Δογματικῶν καὶ Συμβολικῶν Κειμένων τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Τόμος Α’. Κυριακίδη: Θεσσαλονίκη, 2006.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Ν. *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Β’*. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 2003

Iosif Leandro Bosch

Doutor, Mestre e Graduado em Teologia Dogmática pela Universidade Aristotélica de Tessalônica, em Tessalônica, Grécia. Graduado e pós-graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade de Santo Tomás de Aquino – Angelicum, em Roma, Itália. Professor Visitante vinculado à Cadeira de Dogmática (Teologia Trinitária: Deus Uno), na Faculdade de Teologia da UCA. Arcebispo Metropolitano de Buenos Aires e Primaz da América do Sul – Patriarcado Ecumênico de Constantinopla, Argentina.

Endereço para correspondência

Iosif Leandro Bosch

Lerma 260 (C1414AZF)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Os textos deste artigo foram revisados pela SK Revisões Acadêmicas e submetidos para validação do autor antes da publicação.