

## A ideia de poíesis na Teologia Cristã

Alex Villas Boas\*

Arquivo recebido em  
1 de outubro de 2012  
e aprovado em  
19 de novembro de 2012

V. 2 - N. 4 - 2012

### Resumo

O que acontece metodologicamente entre a Teologia Neotestamentária e Veterotestamentária volta a se repetir com a passagem para o mundo grego, em que há uma continuidade e uma descontinuidade. A

\* Concluindo o doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde atua como professor convidado. Mestre em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP), Bacharel em Teologia pelo Instituto de Teologia João Paulo II (2005). Membro Pesquisador do Grupo de Estudos em Literatura, Religião e Teologia (LERTE-PUC-SP), do Centro de Estudos Medievais Oriente e Ocidente do Departamento de Filosofia e Ciências da Educação da Universidade de São Paulo (CEMOrOc-USP). Membro e Coordenador do GT de Religião, Arte e Literatura da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Professor de Teologia na Escola Dominicana de Teologia (EDT), Instituto de Teologia São Paulo (ITESP) e no Instituto de Teologia João Paulo II em Sorocaba-SP. Professor de Filosofia e Coordenador da Pós-graduação *latu sensu* em Religião e Cultura no Centro Universitário Assunção UNIFAI. Membro desde a fundação da Associação Latino Americana de Literatura e Teologia (ALALITE) e editor da Revista Brasileira de Literaturas e Teologias Teoliterária. Principais trabalhos publicados: *Teologia e Poesia - A busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico*. Sorocaba-SP: Crearte Editora, 2011; *A Mística Poética como Reinvenção da Própria Vida ou a Poesia de Si em Santa Teresa D'Ávila*. In: PÁDUA, Lucia Pedrosa; CAMPOS, Monica Pereira. (Org.). *Santa Teresa: Mística para o nosso tempo*. Rio de Janeiro: Editora Reflexão, 2011, p. 161-188; *Entre a Teografia e a Teologia. Teografia I - Sentimento Religioso e Cosmovisão Literária*. Aveiro: Editora da Universidade de Aveiro, 2011, p. 267-287; *A proposta de uma Teopatodiceia como pensamento poético-teológico*. *Ciberteologia*, São Paulo, v. 36, p. 23-54, 2011; *A paixão pela Palavra que une literatos e teólogos*. In: ROCHA, Alessandro; YUNES, Eliana; CARVALHO, Gilda.. (Org.). *Teologias e Literaturas*. São Paulo-SP: Fonte Editorial, 2011, p. 101-128; *Dos teus lábios aos meus*. In: Jean Luiz Lauand. (Org.). *Filosofia e Educação: Estudos 8*. São Paulo: CEMOrOc/EDF-FEUSP/Factash Editora, 2008, p. 73-85; *Padre Antonio Vieira: 4o. Centenário de um Teólogo desconhecido (Homenagem ao Pe. Antonio Vieira apresentado na Academia Paulista de Letras)*. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, p. 147-182, 2008.

exigência do diálogo com a filosofia grega acaba por transpor a poíesis em logos, não sendo contudo uma sobreposição, mas antes uma justaposição em que ora caminham em paralelo, ora se integram. Há uma teologia patrística filosófica e uma teologia patrística poética. A ideia de poiesis aqui trabalhada será extraída do pensamento de Clemente de Alexandria e Gregório de Nazianzo.

**Palavras-chave:** Teologia e Literatura, Poíesis e Logos, Clemente de Alexandria, Gregório de Nazianzo.

## Abstract

What happens methodologically between Old Testament and New Testament theology back to repeat itself with the move to the Greek world, where there is a continuity and discontinuity. The requirement of dialogue with Greek philosophy eventually transpose poiesis in logos, although it was not an overlap, but rather a juxtaposition that sometimes go in parallel, sometimes integrate. There is a philosophical patristic theology and poetic patristic theology. The idea of poiesis worked here will be extracted from the thought of Clement of Alexandria and Gregory Nazianzen.

**Keywords:** Literature and Theology, poiesis and Logos, Clement of Alexandria, Gregory of Nazianzen.

*“Poeta , id est, Dei imitator”  
Christianus Ravius (1613-1677)*

**K**urian e Smith elencam 42 gêneros que compõe a ideia de Literatura Cristã<sup>1</sup> e boa parte destes estão presente inclusive na Patrística entendida como Literatura Cristã Antiga<sup>2</sup>. Pode-se, com isso, identificar uma *poética formal* presente nos hinos com temas de inspiração bíblica, presente embrionariamente datado a segunda meta-

1. “*Apocalyptic Literature, Apocryphal Literature, Apologetics, Apostolic Fathers, Bible as Literature, Biography and Autobiography, Children’s Literature, Christian Drama, Christmas and Christian Festivals, Christological Literature, Church History, Biblical Commentaries, Conversion Literature, Creation Literature, Creedal and Early Conciliar Literature, Devotional Literature, Bible Translations, Epistles and Collected Letters, Fiction, Gender Literature, Gospels, Hagiography, Hermeneutical Texts, Liturgies, Media and Periodical Literature, Medieval Literature, Meditational Prose, Missiologies, Missions Literature, Monastic Literature, Mystical Writings, Pastoral Instructions, The Penitentials as Literature, Poetry, Prayer, Reference Works, Sermons and Homilies, Social Ethics, Songs and Hymns, Spiritual Formation and Counsel, Systematics, Women’s Literature*” cf. KURIAN, George Thomas; SMITH, James D. *The Encyclopedia of Christian Literature*, 2010.

2. MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*, 1996 e 2000.

de do século II desde a época pré-constantina em um primeiro momento como a *Ode a Salomão* com 42 poemas escritos em grego proveniente de uma comunidade judaico-cristã da Síria com uma temática próxima à teologia joanina, mas também apropriada ao mundo qumrânico. Também há registro de um *Hino a Virgem Maria* escrito em forma de salmo abecedário no estilo da poesia latina do século III. Ainda neste período, na segunda metade do século III se encontra as *Instruções e Carmen apologeticum* de Comodiano, de datação incerta, marcado por um acento milenarista expondo a história da salvação como a luta entre dois povos, um puro e um impuro.

Somente com o início do período-constantino é que se inicia uma *poesia parafrástica*, representante da cultura oficial do Império Cristão, como reescritura da Bíblia ou das vidas de santos, considerada um prolongamento da *lectio divina* tida como alimento da alma do poeta<sup>3</sup>. É nesse momento que temos nomes como Juvencus (cc. 330dC) e Sedulio (425-450dC) como poetas cristãos, mas também há uma hinografia ligada a liturgia como a obra *Ante saecula qui manes* ou *Fefelit saevam* e ainda a *Adae carnis* de Hilário de Poitiers inseridas no contexto da controvérsia ariana, e principalmente de Ambrósio de Milão, como grande hinógrafo latino do Ocidente cristão, também anti-ariana<sup>4</sup>. Há também o surgimento da homilia métrica criada por Efrem, o sírio, o principal poeta da era patrística, seguido de Romano, o Melodo, considerado o “Pindaro cristão” por sua profunda inspiração e alto lirismo. No Ocidente, a poesia lírica cristã é representada por Prudêncio (348-405dC) inserindo-se na disputa contra os judeus, pagãos e marcionitas.

Nesse período constantino um dos gêneros muito utilizados pelos poetas cristãos são a *centonaria* que denota idéia de *cento*, uma peça de tecido que pode ser uma cortina ou capa composta por diversas pe-

3. DELL’OSSO, Carlo. *Poesia e Teologia nei Padri* In CATTANEO, Enrico; DE SIMONE, Giuseppe; DELL’OSSO, Carlos; LONGOBARDO, Luigi. *Patres Ecclesiae*, pp. 267-278.

4. Os principais hinos de Ambrósio são *Aeterne rerum conditor*; *Deus creatur omnibum*; *Iam surgit hora tertia* e *Intende qui regis Israel*. Cf. *Ibidem*, p. 269-271.

ças de pano. O mais famoso autor é Proba Faltonia (cc. 360dC). Outro gênero famoso é o epigrama em versos hexamétricos cujos autores conhecidos são o papa Damaso (366-384). Destaca-se ainda, no século V, o nome do bispo *Paulino de Nola* com seus panegíricos e sua subentendida teologia atenta as necessidades materiais e espirituais dos pobres, destinatários primeiros da ação do bispo nolano. No século VI destaca-se o nome de Venanzio Fortunato com extensa produção literária com poesia de ocasiões, relíquias, epígrafos, epitáfios, panegíricos, e sobretudo, por sua hagiografia escrevendo suas *Vitae* em prosa<sup>5</sup>.

Entretanto, apesar dessa poética formal, há ainda um pensamento poético-teológico privilegiando a categoria *poiésis* no labor da mensagem e reflexão cristã. Na *Teologia dos quatro sentidos*, como chamou Henri de Lubac em sua *Exégese Médiévale*<sup>6</sup> a respeito da maneira de interpretar a literatura bíblica pela teologia patrística e medieval<sup>7</sup> há uma certa *razão literária* no desenvolvimento do labor teológico em que o sentido anagógico, tido como espiritual está contido no elemento literário (sentido literal), transposto para uma outra forma de “poema-imagem”<sup>8</sup> a fim de que permaneça sua *marca de beleza [caligrama]* para outro universo simbólico, permitindo assim que o modo de agir seja significativo, pois o belo manifesta a então “incompreensível bondade”<sup>9</sup>, que assumida conduz à dimensão anagógica. Lubac mostra como esta dimensão sofreu várias interpretações ao longo da história, desde o sentido espiritual, para o teológico, e ainda o escatológico, variando seu sentido como “razão” ou “espírito” das Escrituras<sup>10</sup>. Contudo, esse caminho do sentido visa atingir uma *mira profunditas*, uma “contemplação profunda” do Mistério, pois “as Escrituras estão plenas de um profundo

5. Ibidem, pp. 274-275.

6. “*Littera gesta docet, quid credas alegoria/Moralis quid agas, quo tendas anagogia*” cf. LUBAC, Henri de. *Exégese Médiévale* – Les quatre sens de l’Écriture, p. 23.

7. Mesmo sendo o seu trabalho sobre exegese medieval, Lubac trabalha desde a escola teológica da Alexandria do segundo século.

8. Ibidem, *Exégese Médiévale*, p. 162.

9. Ibidem, p. 120.

10. Ibidem, p. 122.

sentido místico”<sup>11</sup> e sendo assim de natureza mistérica “a Escritura é como o mundo: indecifrável em sua plenitude e na sua multiplicidade de sentidos”<sup>12</sup>, uma “floresta de significado infinito”, “verdadeiro labirinto”, “céu profundo”, “abismo insondável”, “mar imenso”, “velas enfundadas”, “oceano de mistério” porque as Escrituras em sua forma literária são “capax Spiritus Dei”<sup>13</sup> e seu sentido mais profundo, a saber o místico, se manifesta com uma “teofania” pois as Escrituras explicam aquilo que a criatura experimenta<sup>14</sup>. Esta luz mais esclarecedora da divindade escondida é atingida pela contemplação das *imagens* ou *signos* literários que constituem a “superfície das Escrituras” como espelho das “formas sensíveis do mundo”, e assim a Escritura é como que o “sacramento” e “símbolo” da criação, pois ambas carregam um *character* divino, um “aspecto visível e sensível” de modo que ambas, a *Escritura* e a *criação* são como que as vestimentas de Cristo, que podem ser lidas na experiência sensível da letra que contém o Espírito, ou seja, pela contemplação. Nesse sentido, a *anagogia* da exegese patrística e medieval é melhor entendida como experiência sensível de comunhão, ou seja, experiência *afetiva* que permite acolher o sentido efetivo dos fatos contidos no sentido literal das Escrituras, uma experiência de sentido *unitivo* com Deus. E aqui está a “fecundidade da Escritura”<sup>15</sup> que de acordo com o autor, desde Bernardo, depois de Orígenes, Santo Agostinho, Santo Hilário, entre outros que defendem essa *multiplex intelligentia* que “engedra” um sentido de “*diversas maneiras de compreender, acomodada às disposições e as necessidades diversas da alma*” de modo que a Escritura é capaz de a todos reluzir, o que exige uma aproximação da letra com uma “douta ignorância” e não com um pretensão saber definitivo e de sentido

11. “L’Écriture est pleine d’un profond sens mystique”. Cf. idem.

12. “L’Écriture est comme le monde: est comme le monde: «indéchiffrable dans sa plénitude et dans la multiplicité de ses sens”. Cf. Ibidem, p. 119.

13. “infinita sensuum silva” cf. Ibidem, pp. 120-121.

14. “Scriptura explicat quae criatura probat”. Cf. Ibidem, p. 125.

15. “fecondité de l’Écriture” cf. ibidem, p. 123.

exclusivo, para lembrar Nicolau de Cusa<sup>16</sup>.

Tal poética não se caracteriza pela harmonia ou métrica, mas pela “força e solidez” de cunhar uma “visão de mundo”<sup>17</sup>, não de modo meramente informativo, mas de modo performativo em que o sentido é apreendido como algo “do próprio coração”<sup>18</sup> que se *apropria* do “sentido de Cristo” por se manifestar *apropriado* a si mesmo configurando-se nele uma identidade. Este sentido em sua dimensão objetiva é o “sentido das Escrituras”<sup>19</sup> porém na dimensão subjetiva<sup>20</sup>, como sentido apropriado às suas *disposições* e *necessidades* interiores, é um “sentido dado pelo Espírito”<sup>21</sup> que tem como efeito uma *intelligentia spiritualis*.

Com efeito, a Escritura contém a “inteligência da vida espiritual”<sup>22</sup> enquanto é “grávida” do *Espírito de Cristo* mas é este, por sua vez que permite a “realização” do significado do Evangelho na vida da pessoa, pois “vivifica” o sentido, como que tornando-o vivo na medida em que passa a assimilar a *espiritualidade* de Cristo como *novo* modo de vida na consciência de ser filho amado pelo Pai, e disposto a viver em uma comunhão de vontades com Ele na busca do Reino de Deus que opera como “princípio interior” da leitura de si e do entorno.

Para a Patrística o objeto essencial das Escrituras é o Cristo, mas que é assimilado subjetivamente como movimento interior na dimensão do *pathos*, afetando o modo de viver, a percepção da vida e do agir paulatinamente configurando não à imitação padronizada, mas que ins-

16. “Inexplicabilis divinae Scripturae fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat; unus tamen est divinum verbum in omnibus relucens” Cf. Idem.

17. Ibidem, p. 161.

18. “de corde próprio” cf. Ibidem, Seconde Partie – I, p. 100.

19. Ibidem, Premier Partie – I, p. 355.

20. Lubac apresenta como a dimensão subjetiva pode ser entendida como “sentido próprio”. Porém a dimensão subjetiva foi lida em chave de “heresia” por alguns autores que atribuíram a inadequação do discurso a um sentido ortodoxo tido como referencial de objetividade, como Jerônimo, por exemplo, ocasionando em um pré-conceito desta dimensão antropológica, contida na experiência de fé na qual se desenvolve a inteligência espiritual. Cf. Ibidem, Seconde Partie – I, “Subjetivisme et Intelligence Spirituelle”, pp. 99-113.

21. Idem.

22. “spiritualis vitae intelligentiam” cf. Ibidem, p. 356.

pira uma reinvenção da própria vida, nessa comunicação idiomática, ou seja, do modo de ser (*communicatio idiomatum*). Esse sentido ainda que em um dinamismo subjetivo, não está dissociado da objetividade que contém o Cristo como elemento essencial do qual emerge o sentido, e portanto, há uma “dialética cristã”<sup>23</sup> que contempla essa performance da *inteligência espiritual* entre o *Tempo* e o *Agir*. O *sentido de Cristo* marca a existência e com a percepção de um novo projeto existencial, no qual vislumbra algo de seu dever. Na novidade do Evangelho há um sentido de *Homo novus venit* que provoca a reflexão de si no *Tempo*, *passado* como compreensão mais profunda de si, *futuro* como nova possibilidade existencial, e *presente* como atitude a ser tomada em direção a uma *imitação* de Cristo, tal qual foi mencionado acima. O passado e o futuro delineiam o instante de apropriação do *ato* no qual se manifesta o instante do *kairós* em que a ocorre a *passagem* da realização do signo. Neste instante no ato da decisão em direção a Cristo, é o ato de Cristo que produz tal páscoa, e esse ato se dá na ação do Espírito, que é tornada consciente pelas Escrituras, bem como alimenta a vontade para esse momento<sup>24</sup>. Deste modo, a teologia dos quatro sentidos estão orientadas para essa *passagem* unitiva para com Deus e com seu povo, tornando-se – *um* com Ele em Seu Espírito.

Tal movimento é fruto de uma *theopoiésis*, ou seja, de um modo de “Deus fazer” essa união acontecer, *divinizando* o homem, ou seja, do “tornar-se” ou “ser feito Deus”<sup>25</sup>. Esse tema já estava presente em Justino de Roma (cc 110dC), ao falar de Adão e Eva feitos como Deus, livre do sofrimento e da morte. O gênero humano antes da queda é livre dos tormentos da alma, vivem a *apatheia* tal qual é a natureza de Deus, de acordo com o “dogma” dos filósofos, apático e imortal. Voltar a ser “deus” para o homem, ou seja, livre do desespero e da morte, é possível

23. Ibidem, Secondie Partie – I, pp. 144-146.

24. Ibidem, p. 146.

25. Justino de Roma. Apologie II, 3,1.

pela obediência aos mandamentos de Deus<sup>26</sup>.

Irineu de Lião (130-202dC) comentando a expressão “vós sóis deuses”<sup>27</sup> da Septuaginta a respeito do uso de *elohim* no Salmo 82, faz menção ao batismo e a “graça da adoção”, pelo qual se pode chamar Deus de *Abba*, Pai, e como filhos adotados no Filho recebem deste a incorruptibilidade e a imortalidade<sup>28</sup>.

## 1. A theopoiésis da Teologia Alexandrina

O primeiro autor a fazer uso da expressão *theopoiésis* é Clemente de Alexandria (150-215dC), que sofre uma forte influência de judaísmo helenista de Fílon (25aC-50dC), também da Alexandria. Para o judeu helenista, leitor da Septuaginta, a escolha do verbo *poiéin*<sup>29</sup> indica a criação do nada e que contém a inspiração da *imagem* [*eikon*] e *semelhança* [*homoiouσιος*] de Deus que deve estar impressa na alma. Enquanto, pensador helênico a *semelhança*<sup>30</sup> é o resultado da purificação da alma<sup>31</sup>, porque a “sensação” [*aisthésis*] é “parente e irmã do pensamento”, porém é “irracional”<sup>32</sup>, e Abraão em sua busca de atender ao chamado de YHWH, inaugurando a trajetória em busca do *Logos* que é a Torah, a fim de que a alma não se perca em suas paixões e seus atos involuntários mas alcance a “verdadeira paixão”<sup>33</sup> que é Deus. O modo como a alma vai se tornando amante da virtude é pelas *migrações* de sentido-imagem, do *literal* para o *alegórico*, pois sendo o profeta um “homem de visão”, o *asceta* deve buscar a “imitação da imagem”<sup>34</sup>.

26. MOSSER, Carl. *The earliest Patristic interpretations of Psalm 82*, Journal of Theological Studies, NS, Vol. 56, Pt 1, April 2005, p. 38.

27. “ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστε” Cf. Salmo 81, 6 na tradução grega da Septuaginta.

28. Irineu de Lyon, Contre les hérésies, livre IV, I, 2.

29. Gn 1, 26-27

30. O teólogo é “ὁμοιουσιος του θεου” cf. Platão, Teeteto, 176b.

31. “ψυχὴν καθαρὰ” cf. Philon d’Alexandrie. La Migration d’Abraham, I, 1.

32. “αλογον λογικες” cf. Ibidem, I,3.

33. “ἀλήθαι παθός” cf. Ibidem, VII, 225, 15.

34. “μίμημα και εἰκον” cf. Ibidem, II, 40, 15.



Clemente de Alexandria identifica na filosofia mosaica de Fílon quatro tipos de migrações que constituem a dialética da intenção da Torah, e como ela deve ser recebida, a saber, a *história* como “*tipo*” ou figura literária<sup>35</sup> que contém a “epopéia do grande mistério”; as *prescrições legais* como “*preceitos morais*”; a *liturgia* entendida como preceito cerimonial e classificada como “*signo*” e a *teologia* como “*profecia*”<sup>36</sup>. Esses quatro sentidos constituem (tipo, preceitos morais, signo e profecia) identificados por Clemente, tenta conciliar a literatura bíblica e a tradição filosófica, entendendo que esta funciona como o antigo testamento dos pagãos, e ambas são *preambula fidei*, uma “ginástica preliminar”<sup>37</sup> para a “*verdadeira Filosofia*”, ou seja, a *Teologia*<sup>38</sup>. Contudo os filósofos gregos devem ser chamados de “ladrões”, porque roubaram de Moisés, o estóico por excelência<sup>39</sup>, e dos profetas as idéias mais profundas, sem ao menos reconhecer tal influência. Se a importância da filosofia grega se dá porque preparou o mundo para conhecer o *Logos*<sup>40</sup> é a filosofia mosaica que oferece uma dialética mais adequada, sendo Moisés mestre de Platão,

35. O “τύπος” em Clemente é aquilo que serve de modelo, como na alegoria de Filon o “Egito é a alegoria do mundo” (Αἴγυπτος δὲ ὁ κόσμος ἀλλεγορεῖται), ou seja, da *paideía* grega (κοσμικῆ παιδεία), entendida como a cultura helênica; Agar é a “residência do estrangeiro” (παροίκησιν) figura daquele que acolhe e ama a filosofia pagã; diferente de Sara que permanece fiel a Abraão; Isaac é “autodidata” (αὐτομαθές) e assim é “figura [τύπος] de Cristo”; Rebeca que pode ser traduzida por “paciência”. Cf. Stromata I, 30-32,4; 28,179,3.

36. Stromata I, 28, 179,3-4; cf. ainda De LUBAC, Ibidem, Première Partie – I, pp. 171-177

37. “προγυμνασίας” cf. Stromata I, VI, 33,1.

38. Stromata I, 2, 19-21; 13,58,1; V, 28-32.

39. O *Moisés* clementiniano segue a tipologia de Fílon, como modelo de estóico: profeta, legislador, tático, estrategista político e filósofo. O modo como Fílon em *Vida de Moisés* apresenta o personagem na condução de Israel a libertação do Egito o apresenta como τύπος perfeito para o futuro modelo de grego, inspirador da política de Platão, marcada de virtudes cívicas e mestre na dialética. Stromata I, 23,151,1-179,4.

40. Stromata V, I, 10,1. Por exemplo a “criação pitagórica” de que a matéria original foi moldada pelo *melhor operário* (demiurgo) tendo a si mesmo por arquétipo é um plágio da sentença bíblica de que “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”; bem como a recomendação de evitar a idolatria e noção de justiça de “não ultrapassar o jugo” afirm de que “não transgrida a igualdade na distribuição de honra e justiça”. Cf. Stromata V, 5, 29,2; 5,30,1. Também acusa Platão do mesmo plágio cf. Pedagogo II, 10,9,2; 100,4.

para captar a “força de Deus”<sup>41</sup> cativando<sup>42</sup> para conhecer a “vontade da Lei”, que permite a purificação de todas as paixões. Assim o sentido literal ou tipológico da Lei apenas carrega modelos, porém se entender a dialética como “capacidade de discernimento”<sup>43</sup> para a “formação da consciência a fim de “distinguir”<sup>44</sup> as “confusões”<sup>45</sup>, e classificar as coisas em princípios ou gêneros que permitam assim na medida em que toma consciência e passa a desejar a “vontade da Lei”, essa “força permeia as atitudes”<sup>46</sup> sendo “gerada nesse exercício de discernimento”<sup>47</sup>, e assim se “manifesta”<sup>48</sup> a “integridade” [ontōn katharōn]<sup>49</sup>. Por isso, além do modelo, para aquele que busca na filosofia mosaica também a purificação das paixões para unir a própria vontade à vontade da Lei, ora encontra um “sinal” (σημείον) que ilumina a própria alma na busca de distinguir as confusões; ora encontra uma “ordem” (ἐντολήν) para se fazer o que é “certo” (ὀρθήν) entre as possibilidades todas; e ora encontra a inspiração de uma “profecia” (προφητεῖαν) e assim se pode extrair melhor o “ensinamento divino”<sup>50</sup> das Escrituras.

Clemente não explica como teria sido essa influência e nem como Pitágoras (século VI aC) e Platão (428 a 347aC) teriam acesso à

41. “δύναμις θεία” cf. STROMATA I, 178,1. Marcel Caster na editions da *Sources Chrétiennes*, nº 30 de 1951, optou por traduzir como “faculté divine”, parece apresentar um pressuposto racionalista de que então a razão ao tomar consciência das paixões, permite a posse da “perfeição” e “purificação” das mesmas, contudo mantemos em nossa opção de tradução a opinião de que o racionalismo em que o *logos* é identificado com uma espécie de “raciocinar divino” é um pressuposto insuficiente para leitura do fenômeno da dialética patrística. cf. Ibidem, p. 174: “une faculté divine, qui connaît les êtres dans l’être et possède la perfection, car elle est dégagée de toute passion”.

42. “ἐκλεπτεόν καὶ τοῦ νόμου τὴν βούλησιν” cf. Stromata I, 28, 178,3; O verbo kleptw em sentido concreto é usado para “roubar” utilizado pelo κλεπτικός (ladrão). Em sentido figurado é usado para “cativar o entendimento” ou ainda “apoderar-se por surpresa”. Cf. PEREIRA, Isidoro. Dicionário Grego-Português/Português-Grego. Coimbra: Gráfica de Coimbra, [s.d.], verbete, κλεπτω. A edição da *Sources Chrétiennes* traduz por “recevoir”.

43. “φρόνησις”. cf. Idem.

44. “νοητὰ διαιρετική” cf. Idem.

45. “ἀμίκτως”. cf. Idem.

46. “ἡ δύναμις περὶ τὰ τῶν παγμάτων” cf. Idem.

47. “γέννη δεικτική” cf. Idem.

48. “φαίνεσθαι” cf. Idem.

49. “ὄντων καθαρὸν” cf. Idem.

50. “θείας διδασκαλίας” cf. Idem.

*Septuaginta* que tem a primeira versão composta somente no reinado de Ptolomeu II, no Egito entre 305 a 285aC<sup>51</sup>. Entretanto com isso, a alegoria alexandrina, defende o direito de cidadania e legitimidade epistemológica, da filosofia cristã para com a filosofia grega a partir da filosofia mosaica, para que possa então mostrar a “verdade mais adequada” [*orthós alethés*]<sup>52</sup> da *gnose* cristã como conhecimento das coisas e de Deus, e daquelas melhor conhece por conhecer seu Criador, e por isso a *gnose* cristã é capaz de melhor entender a “ordem do mundo”<sup>53</sup> revelada pelo *Logos* que se fez carne e *Pedagogo*<sup>54</sup> para conduzir a “vida perfeita” e “imortal” acolhendo a graça da “*uiopoiésis*”, de “*ser feito filho*”<sup>55</sup> e assumir o modo de vida do Filho e colaborar com a ordem do mundo desejada por Deus. A *theopoiésis* atua como *pró-vidência*, ou seja, em prol da consciência [*pró-nous*] a fim de que possa discernir a ação do *Logos*<sup>56</sup> e assim ser conduzida a alma, pelo modo que “inspira” a pensar e agir, a união com Deus. Essa é a visão, bastante influenciada pelo estoicismo, que Clemente irá demonstrar na *tapeçaria (stromata)* de autores e proposições filosóficas de que a *gnose* cristã é a verdadeira filosofia a ser seguida, porque a vive em maior profundidade ainda, o que se iniciou nas duas outras escolas.

Essa *theopoiésis* é “universal”<sup>57</sup> mas há que se ter uma dialética adequada para se assimilar a vontade de Deus, antes manifesta imperfeitamente na Lei, e agora de modo perfeito na vida [perfeita] de Cristo, como aquela que é portadora do *teleios*<sup>58</sup> de Deus, ou seja, a vida de Cristo realiza a finalidade da criação. Em Clemente, a vida cristã é o modo

51. SPINELLI, Miguel. *Helenização e Recriação de Sentidos*, pp. 63-78.

52. Sobre a demonstração das proposições da *gnose* da fé [*γνώσις*] ou a filosofia cristã em relação a verdade das coisas [*ἀληθές*] ela é uma opinião correta e adequada [*εἶν ἄν ὀρθῶς*] cf. *Stromata* II, 9, 49,4.

53. “*διακόσμησιν*” cf. *Stromata* I, 29,182,2.

54. *Pedagogo* I, 4, 1-2.

55. “*υἱοποιούμεθα*” cf. *Pedagogo* I, 6, 26,1.

56. “*θείαν πρόνοιαν*” cf. *Stromata* I, 5,30,4; 17,86,1. O substantivo *πρόνοιαν* provém de *πρό nous*, o que age em favor da consciência da verdade.

57. “*καθόλου προνοίας*” cf. *Stromata* I, 17, 86,1.

58. “*τελειούμεθα*” cf. *Pedagogo* I, 26,1.

mais profundo que se realiza o ideal de perfeição dos estóicos, porque é a *theopoiésis*, ou seja, o agir de Deus que conduz a alma à perfeição devido a *uiopoiésis* que o Pedagogo conduz, por ser Ele o Filho de Deus. Portanto, o caminho da vida perfeita, ideal de época, acontece na *uiopoiésis* do batismo, como graça que deixa a marca [*charisma*]<sup>59</sup> da ação de Deus, ou seja, a *theopoiésis*. O batismo carrega não somente a graça da vida perfeita, mas a proposta da vida cristã, que na medida em que a vive, se é “iluminado” na consciência de ser “adotados como *filhos*” de Deus, e portanto, redestinado para alcançar a “vida que não acaba”<sup>60</sup>:

“[...] batizados, nós somos iluminados; iluminados nós somos adotados como filhos [ui` opoiou,meqa]; adotados somos feitos perfeitos; e tornados perfeitos, nós recebemos a vida que não acaba [...] Este trabalho [de Deus] recebe muitos nomes: graça, iluminação, perfeição, banho. Banho, pelo qual nós somos purificados de nossos pecados; graça, pela qual aquelas condenações merecidas por nossos pecados são removidas; iluminação, na qual nós contemplamos a imagem santa, luz salvífica do olhar penetrante de Deus; perfeito por não faltar nada”.

O batismo enquanto banho diz respeito ao acolher o caminho que é possível por descobrir-se perdoado por Deus, a graça é o convite para “ser feito deus”, tal qual o filho. Mas quem pode ser chamado assim, como alguém divinizado (*theopoeta*)? Para Clemente são aqueles que são “mais fortes que os desejos, que vencem suas paixões, aqueles que têm a direção de todos os seus atos, os *gnósticos*, aqueles que são maiores que o mundo”. Esses são “deuses” (*theoi*) e “filhos do Altíssimo” (uioi upsistou)<sup>61</sup>.

A definição de filiação divina do filósofo alexandrino, permanece bastante estóica, pois contempla a ausência das paixões e ausência da morte, e esta vinculada àquela. Assim o banho e a graça constituem o início

59. “*χαρισμα*” cf. *idem*.

60. “*απαθανατιζόμεθα*” cf. *idem*.

61. “*θεοί εστε καί υιοί υψίστου*” cf. *Stromata* II, 20, 125,4.

da “pedagogia” da *theopoiésis* que é a “religião”<sup>62</sup> e se desdobra na busca da *iluminação* como indicação da verdade pela via da “contemplação de Deus” e da sua “ações santas” da em uma “perseverança eterna” que constitui a *perfeição*<sup>63</sup> que não separa o conhecimento (*gnose*) da sabedoria nem a práxis da justiça (*dikaioprágia*)<sup>64</sup>. Deste modo a iluminação e a perfeição se implicam mutuamente na *gnose* clementiana, sendo a *agapé* o seu fundamento<sup>65</sup>.

Diante então procura de sabedoria e justiça o *gnóstico* deve contar com a providência (*pronoian*) para iluminar seu modo de pensar e agir, buscando o “discernimento” (*dianoia*) do sentido (*logos*) inspirado pela *theopoiésis*, e que é percebido como experiência “estética” (*aisthésis*)<sup>66</sup> do *Logos* escondido nas Escrituras que permite se afastar a vontade das paixões, e participar da *energia* de Deus rumo ao *Logos* em sua lógica de filiação.

Essa *iluminação* visa então a purificação das paixões (*pathos*) que se dá pela depuração das *imagens* que representam os desejos humanos, a saber sua *fantasia*<sup>67</sup>. Em Clemente o *pathos* é “sem sentido” (alogos)<sup>68</sup> e necessita de *imagens* para “conhecer a si mesmo”<sup>69</sup> a fim de lhe oferecer um *logos* a respeito de si, contudo, o ser humano é vulnerável em sua *capacidade humana de ser afetado* (*pathos*) pela realidade provocando-lhe desejos com a “ilusão” de satisfação a “todo tempo e sem limites”<sup>70</sup>. Essa ilusão “tipifica” na alma uma “fantasia” que a representa. Essa “imagem das paixões”<sup>71</sup> se aproxima da alma periféricamen-

62. “θεοσέβεια” cf. Pedagogo I, 7, 53,3.

63. “ἐποπτεῖνα θεοῦ καὶ πράξεων ἁγίων ὑπτύπωσις ἐν αἰωνίῳ διαμονῇ|” cf. ibidem, 54,1-2.

64. Stromata II, 10, 47,4.

65. Ibidem, 30,3-31,1.

66. “γνωστικὸς ἀφέξεται μὲν τῶν κατὰ λόγον και τῶν κατὰ διάνοιαν και τῶν κατὰ αἴσθησιν καὶ ἐνέργειαν ἀμαρτεμάτων” cf. Stromata II, 11, 50,2. Na editions da *Sources Chrétiennes*, nº 30, Caster opta por “sentido espiritual” a tradução de αἴσθησις.

67. Ibidem, 20,111,4.

68. “πάθος ἐστὶ ψυχῆς ἄλογον” cf. ibidem, 14, 61,2.

69. “γνώθι σαυτὸν” cf. Ibidem, 15, 70,5

70. “ὅε ἀπάτη συνεχῶς ἐναπηρειδομένη τῇ ψυχῇ.” cf. ibidem, 20, 111,4.

71. “εἰκόνα τοῦ πάθους” cf. idem.

te, e assim se esquivava da atenção da consciência até seduzi-lá para o consentimento, e assim provocam um “distanciamento” da verdade<sup>72</sup>.

Sem a depuração das paixões a vontade apaixonada por sua fantasia é mais forte que as resoluções sensatas<sup>73</sup>, por isso a *gnose* clementiniana fala do “discernimento das fantasias”<sup>74</sup> e dos movimentos provocados na alma<sup>75</sup>. Deste modo implica na *gnose* do batismo a apreensão da *Logos* “iluminador”<sup>76</sup> que por meio das inúmeras imagens da literatura neotestamentária<sup>77</sup> pelo qual vai se assimilando a sabedoria de Jesus<sup>78</sup> que se manifesta de múltiplas e infinitas formas, pela arte, ciência, fé, profecia<sup>79</sup>, porém de modo especial há que se fazer a “experiência [sensível] de Deus”<sup>80</sup> que se distingue do sentido intelectual, se manifestando como uma “experiência do Espírito”<sup>81</sup> que permite acolher o e perceber acolhido como em uma experiência de encontro (*sinaisthesis*)<sup>82</sup> que desperta a veneração para o amor de Deus, de modo que “a *gnose* consumando-se no amor, se aproxima o cognoscente do conhecido, como um amigo a outro amigo. E sem dúvida, tal homem, deste modo, alcance um ser igual ao dos anjos”<sup>83</sup>. Assim a alegoria conduz à experiência de contemplação das imagens do Evangelho, e “exercitadas”<sup>84</sup> produzem a “docilidade da escuta” da Palavra em que o modo de se fazer “presen-

72. “ὑποστάσις” cf. Pedagogo I, 8, 64,4.

73. Stromata II, 15,63,2.

74. “διακρίνειν τὰς φαντασίας” cf. ibidem, 20,111,2.

75. “φαντασίαν κινεῖται” cf. ibidem, 20,110,4.

76. “φωτίζων” cf. ibidem, 15,66,1.

77. Clemente é o autor da patrística de sua época que mais faz uso da literatura neotestamentária. Enquanto Ireneu cita 865 passagens do Novo Testamento; Hipólito 259; Orígenes 934, Clemente faz uso do Novo Testamento 1608 vezes. Cf. COSAERT, Carl. The Text of the Gospel in Clement of Alexandria, p. 2.

78. “Ἰησοῦ σοφία” cf. Stromata I, 4,27,1.

79. “πολυμενῶς και πολυτρόπως” cf. idem.

80. “αἰσθησιν θεῖαν” cf. ibidem, 4,27,2.

81. “πνεῦμα αἰσθησεως” cf. ibidem, 4,26,1.

82. “συναίσθησις” cf. ibidem, 4, 27,3.

83. Stromata VII, 10,57,4-5.

84. “συνασκήσεως” cf. Stromata II, 6,26,4.

te” de Deus é por meio da inspiração<sup>85</sup> da imagem que desvela Alguém que “ama intensa e ternamente”<sup>86</sup> em que ocorre uma identificação dos “mesmos sentimentos”<sup>87</sup>, quando então, o gnóstico se torna “receptivo”<sup>88</sup> se torna “imitador”<sup>89</sup> do sentido destas imagens e passa a “cooperar”<sup>90</sup> com a inspiração da *theopoiésis* por meio da iluminação que se vai lhe produzindo.

Assim no “exercício”<sup>91</sup> efetivo porque afetivo da contemplação das alegorias, vai se depurando a verdadeira imagem a ser seguida e se alcança a virtude da *apatheia*<sup>92</sup> que permite a liberdade afetiva diante dos apelos interiores integrados com o *Logos* para adquirir a capacidade de se decidir pelo correto<sup>93</sup>. Sem a liberdade da *apatia* a fantasia das paixões é mais forte que as resoluções. O ser humano é marcado pela “necessidade” e pela “ignorância”<sup>94</sup> e não exercitado na *apatia* é passível de “atos involuntários”<sup>95</sup> e irracionais fruto da alma que vulnerável ao sofrimento, a necessidade e marcada pela ignorância é seduzida pelas paixões que o escravizam.

A *apatheia* é uma virtude estóica que é bastante influente no pensamento alexandrino<sup>96</sup>, e é ela que acolhe a *theopoiésis*. É difícil precisar se a apreensão de Clemente a respeito da *apatheia* é a mesma dos estóicos, pois para o filósofo cristão grego, a diferença entre Cristianismo e estoicismo, é que aquele realiza melhor o ideal deste, pois a vida é

85. “ἀκούοντων εἰπειθείας παρούσης” cf. ibidem, 6,26,1.

86. “φιλοστοργία” cf. ibidem, 16,75,2

87. “ὁμογώμοσι φιλία” cf. idem.

88. “παραδοχῆς” cf. ibidem, 6,26,1.

89. “μιμούμενοι” cf. ibidem, 20,124,3.

90. “συνεργεῖ” cf. idem.

91. “συγγασία” cf. ibidem, 20,122,1.

92. Ibidem, 20,103,1.

93. “φρόνεσιν” cf. Stromata I, 4,27,3.

94. “ἀνάγκη” e “ἀγνοίας” cf. ibidem, 14,60,1.

95. “ἀκούσιον” cf. idem.

96. Atanásio da Alexandria chega a dizer que no pecado de Adão é que nascem as paixões, e que é o abandono a elas que faz nascer o pecado, e a idolatria. Cf. Athanase d’Alexandrie. Contre les Païens, I, 3; 4;7-9.

igualmente marcada pela continência<sup>97</sup>, leis, eliminação de desejos, e superação das paixões, contudo, fato é que a *apatheia* cristã é fruto da amizade com Deus<sup>98</sup>, como efeito do “amor que permanece no amado”<sup>99</sup> e assim passa a enxergar com os olhos de Deus, e a se conhecer como “imitador de Deus”<sup>100</sup>, não somente sua “imagem”, mas também sua “semelhança”<sup>101</sup>, ou seja, capaz de *agapé*: “Viste o teu irmão, viste o teu Deus”<sup>102</sup>.

O *teopoeta*<sup>103</sup> em Clemente de Alexandria é aquele que cresceu na amizade com Deus e alcançou a apatia, tornando-se unido a Deus em que âncora a existência em meio às tempestades das paixões. Ele não é arrastado pelas ilusões, mas antes atrai a presença de Deus colaborando com sua *Providência*.

A *theopoesis* exige uma discussão a respeito da *ortho*-imagem que se verifica na ortopraxia, como se evidencia na crítica de Clemente a Basilides, de entender a alma na imagem mito-poética do “cavalo de Tróia”, em que ela mesmo conteria toda a origem das desordens das paixões, com um certo pessimismo, o que impede a *sunergeia*. A autêntica *imagem* acolhe a *theopoiésis* e conduz para a liberdade e para o amor ao outro, ao passo que as fantasias conduzem a alma para a escravidão, e centramento em si.

## 2. A poiésis da Teologia Capadócia

Na teologia capadócia o tema da divinização do ser humano sofrerá uma mudança terminológica para o mesmo substrato semântico, em que se prefere o uso de *theósis*, ligado também a participação e um

97. “ἐνκράτειαν” cf. Stromata II, 20,105,1.

98. Ibidem, 16,75,2.

99. Ibidem, Patres Ecclesiae, p. 135.

100. “μιμούμενος τὸν θεόν” cf. ibidem, 19,97,2.

101. “εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν” cf. ibidem, 19,97,1.

102. “εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου” cf. Stromata II, 15,70,5.

103. Stromata IV, 23, 317.



progresso moral. Tal questão implica uma depuração do *pathos*, porém não como na *apatheia* alexandrina, mas sim na participação no *pathos* de Cristo. Gregório de Nissa (330 a 395dC) apresenta uma antropologia marcada pelo princípio da morte e pelo princípio da ressurreição, porém com a encarnação do *Logos* a paixão humana marcada pelo sofrimento é agraciada com a paixão de Deus marcada pela esperança da vida nova [que une o corpo e alma para sempre] pois o *pathos* do *protótipo* humano foi criado em vista do *pathos* do *arquétipo* da imagem crística, ou seja, o *pathos* humano existe porque há um *pathos* em Cristo, pois é o humano a imagem de Cristo e não este a imagem daquele<sup>104</sup>.

Tal perspectiva também está presente no Gregório de Nazianzo (329 a 389dC), em que a *theosis* acontece na participação do *pathos* de Cristo. Contudo se Gregório não faz uso da expressão *theopoiésis*, talvez para não ser confundido com a teologia alexandrina, o teólogo de Nazianzo, por sua vez, no último ano de sua vida *poetiza* de fato, a *theosis* de *Christo*. Esta acontece como resultado do batismo como caminho para o *conhecimento de Deus* no qual se inicia a busca da *iluminação* [*fothismós*]<sup>105</sup> da consciência e da *purificação* [*katharótes*]<sup>106</sup> das atitudes [*praxia*] e disposição interna para elas [*pathos*], pois o batismo não se reduz a um rito, mas enquanto experiência de um caminho deixa sua *marca* [*grammata*] afetiva profunda que opera como traço da própria pessoa [*charaktér*], pois o batismo enquanto caminho mistagógico visa atingir a verdadeira *imagem* [*eikona*] de Deus. Essa *iluminação* e *purificação* são realizadas pelo *labor divino* [*theourgia*] que é aco-

104. NYSSENUS, Gregorius. *In Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. XVI, 5 (PG 44, 175-188); \_\_\_\_\_ . *La Gran Catequesis*, pp.95-99 (PG 44, XVI,1-8)

105. “φοτισμός” cf. Grégoire de Nazianze. Discours 38-41, Or. 38,10 (122-124).

106. “καθαρότης” cf. idem.

lhido pelo *exercício* da *contemplação* [*theoria*] e assim ocorre a comunhão com Deus, como participação do Mistério que resulta na alma humana como uma *nova mistura* [*miktos*] de naturezas, onde se participa da “mente da Trindade”<sup>107</sup> não no sentido de compreender totalmente o Mistério, mas em uma “fusão paradoxal” que permite olhar a realidade com os olhos de Deus, ainda que por um instante, porém de tal modo que o olhar nunca mais volta ser o mesmo, pois na *theoria* teológica do nazianzeno, ou seja, a contemplação, não está restrita a uma perspectiva meramente *inteligível* (*noetós*)<sup>108</sup>, mas fundamentalmente *sensível* (*aisthetós*)<sup>109</sup>, enquanto experimenta aquilo que entende, sobretudo a amizade de Deus, em que o teólogo é um *filo-Cristo*<sup>110</sup>. A *inspiração* para esse entendimento se dá por oferecer uma *imagem de Deus* [*eikón theou*]<sup>111</sup> que corresponda ao sentido experienciado, e permita a imitação deste sentido, pois a inspiração interior permite a disponibilidade exterior. A “*inspiração*” é obra do Espírito<sup>112</sup>.

A poesia de Gregório de Nazianzo, conhecido como “O Teólogo” é mediadora da *contemplação* como processo cognoscitivo de si e de Deus. Compôs sua *Carmina* em dois livros<sup>113</sup> a saber, a *poemata theologica* subdividido em *poemata dogmática* (Princípios, Trindade, Espírito Santo, Inteligências celestes, O Mundo, A Providência, A Alma) e *moralia* (iluminação e purificação da alma) e o outro a *poemata histórica* (Os Patriarcas, As pragas do Egito, Moisés e a Lei, a Vinda de Cristo, Sua Genealogia, seus Milagres, suas Parábolas, os

107. “*Τριαδός νόος*” cf. PG 37, 1400-1401,15.

108. “*νοητός*” cf. ibidem, Discours 38-41, idem.

109. “*αἰσθητός*” cf. idem.

110. CARVALHO, Margarida Maria de. Paideia e Retórica no séc. IV d.C, p. 80.

111. “*εἰκὼν θεοῦ*” cf. idem.

112. “*ἐμπνεῖν*” cf. Grégoire de Nazianze, Discours 27-31, Or. 28,14-15.

113. GREGORII THEOLOGI. Poemata In Patrologia Graeca 37, Tomus Tertius; \_\_\_\_\_ . Poemata In Patrologia Graeca 38 - Tomus Quartus

doze apóstolos) e termina com um *Hino a Deus*.

Sua *poiésis* está a serviço da *theoria*, a fim de que alcance o sentido anagógico, a partir da restauração da imagem divina, que permite a releitura da imagem de si [iluminação e depuração], imagem de Deus, inaugurando o processo de *metanoia*<sup>114</sup>, como *mímesis* de Cristo, o *archétipos* do ser humano no qual vai gerando ações catárticas que inclinar os movimentos internos para o amor de Deus<sup>115</sup>, que vão emergindo da *theósis* como uma “*conversa mais pura com Deus*”. O gênio poético de Gregório convida a uma poesia íntima da natureza humana como pergunta de “quem eu sou?” apalpando as paredes cegas das próprias certezas, fazendo acordar para si mesmo como descoberta íntima, em que a *luz* da poesia altera a cor e o movimento das coisas como ao atingir uma beleza mais profunda<sup>116</sup>, resulta em um desencanto do mundo, daquilo que não permite enxergar a luz de Cristo, desejando outra vida. Entretanto, a poesia é o remédio da dor, o caminho da consolação<sup>117</sup> que capta a inspiração divina e o insere na participação da epopéia divina, da paixão à ressurreição.

Enquanto *arquétipo*, “Cristo está inscrito no íntimo”<sup>118</sup> do ser humano, de modo que a poesia expressa o que está impresso, por isso é a *profundidade* da poesia que eleva o sentido do *dogma*<sup>119</sup> e se torna um catecismo que se pode aprender pelo coração<sup>120</sup> através do sinais sensíveis que a narrativa da poesia fala na linguagem dos homens

114. KALLERES, Dayna. *Demons and Divine Illumination: A Consideration of Eight Prayers by Gregory of Nazianus* p. 174.

115. Grégoire de Nazianze, Discours 1-3, Or. 1, 4 (76).

116. Carmina de vita sua, II, 1828-1855 (PG 37, 1157-1159).

117. Carmina, 2, 1, 34, 19-24 In Gregorius Theologus Opera Omnia. PG 37, 1308-1309.

118. Ibidem, Discours 38-41, Or. 40, 10; 15; 35; 37 (216-218; 228; 278; 282).

119. GRENIER, A. La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze, p. 130

120. Ibidem, p. 131.

e por meio do qual o Espírito Santo se faz conhecer<sup>121</sup>, sendo assim a poesia gregoriana uma “escola de eternidade”<sup>122</sup>, ao passo que a heresia desfiguram a beleza do dogma.

O essencial da poesia do teólogo capadócio não é a métrica ou a harmonia, mas o *movimento* de ousadia e novidade, por não se restringir à fórmula teológica, mas ao elemento material da experiência do qual emerge a fórmula, sendo a sua composição “sob os olhos” a fim de oferecer a contemplação do movimento pneumático, pois o Espírito é o centro de todos os movimentos.

Entretanto a mente humana não é capaz de manter mais que um instante momentâneo a imagem divina, de modo que se Gregório adota a cosmologia platônica de *participação*<sup>123</sup> para apreensão do Mistério, a sua “eficácia epistemológica” se radica na epistemologia estoica enquanto a iluminação do modo de pensar, que inspira a precisão da linguagem também deve oferecer novas *ênfases* nas atitudes que melhor imitam as “impressões”<sup>124</sup> do amor de Deus. É a *práxis* a *empíria* do *pathos* e a norma do *logos*.

De modo que o conhecimento de Deus passa por uma primeira depuração do *hegemonikon* discernindo quais imagens correspondem ao movimento do Espírito que aponta para a profundidade do pensar e do agir, e quais imagens são *fantasias* que desejam conduzir a Deus de modo precipitado e incorretamente. Tais imagens de fantasia são “demônios” que atuam como “mestres do erro”, “ambíguas”, “tipos errôneos”<sup>125</sup> igualmente com “falsas opiniões e impressões fantasiosas”<sup>126</sup>.

121. Ibidem, p. 160.

122. Ibidem, p. 167.

123. IGLESIAS, Maura. *A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis?* In PERINE, Marcelo (org.) Estudos Platônicos – Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem, pp. 91-112.

124. “ἐμφάσεις” cf. ibidem, Discours 1-3, Or.2,7 (96).

125. “τύποι πλανώμενοι” cf. ibidem, Discours 27-31, Or. 27,3 (76).

126. “αἰσχροὺς δόξας καὶ φαντασίας” cf. ibidem, Discours 38-41, Or. 39,7 (160).

No entanto, a *iluminação* do pensar e a *depuração* do agir enquanto é insuficiente para discernir a origem dos pensamentos correndo o risco de que as coisas consideráveis sejam negligentemente esquecidas ao passo que as coisas insignificantes incorrem no risco de serem laboriosamente esgotadas<sup>127</sup>. Deste modo, diferente da *apatheia* alexandrina que julga que a liberdade dos afetos é que permite o *logos* captar a *theopoiésis*, o caminho mistagógico batis-mal é fruto da imitação do *Christós paschoé* ou ainda como ficou conhecido na forma latina, *Christus patiens*, em que o *pathos* humano vai assimilando o *sotérion pathos* de Cristo<sup>128</sup>.

A radical diferenciação da teologia capadócia em relação a *apatheia* alexandrina fica patente na *tragédia* gregoriana, que convida o espectador deste espetáculo teatral a apreender o *mistikon logon* narrado pela própria mãe do Cristo e daquele que é querido ao coração do Mestre, chamado de *theólogos*<sup>129</sup>.

A tragédia é apresentada como “*atração da árvore*”<sup>130</sup> o que denota a condição humana implicada na questão de “Adão, o pai de todo o gênero humano”<sup>131</sup> da imagem de Deus *apática* e a inimizade advinda dessa imagem e a fragilidade humana diante do sofrimento, de modo especial do sofrimento de uma mãe diante da morte injusta de um filho justo e nascido de uma ação miraculosa de Deus. A Maria de Gregório Nazianzeno não é uma estóica, mas é apresentada com as cores e contornos de uma mãe humana<sup>132</sup>, apesar de ser chamada de *Theotókos* durante toda a obra. Maria

127. Ibidem, La vie et la poesie..., p. 208

128. “ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ” cf. Prologue, 1 In Gregorio de Nazianze. La Passion du Christ.

129. “μυστικῶν λόγων” cf. ibidem, 5.

130. “ἔρρους ἔρωτι” cf. idem.

131. “Ἀδὰμ τε πατέρα βροτῶν” cf. ibidem, 1511.

132. Grein julga que a Tragédia pascal vivida por Maria com perspectivas humanas profundas é uma “odieuse profanation” por contrariar mentalidade de Maria como modelo extraordinário de paciência. Cf. ibidem, La Vie et les Poésies, pp. 251-252.

esconjura Judas e o chama de “aquele que profana a amizade”<sup>133</sup>; seu coração desfalece<sup>134</sup> e as palavras todas são confusas<sup>135</sup> a dor é “mais forte” que suas “certezas”<sup>136</sup>. Também a “extraordinária beleza” se perdeu<sup>137</sup>.

O teólogo recorda que o Cristo aceitou livremente o seu caminho, e que Deus de uma maneira maravilhosa renovará dessa verdadeira “tristeza”<sup>138</sup> pelo poder do Criador que “sofre por suas criaturas”<sup>139</sup> e assim permanece os dois confiantes naquele que tudo pode, no “Deus inesperado”<sup>140</sup> e “imprevisível”<sup>141</sup>. A cruz é apenas um “estranho eclipse do sol”<sup>142</sup> e a luz brilhante do dia se manifesta silenciosamente<sup>143</sup> e penetra ao fundo dos corações angustiados<sup>144</sup> agraciando com a plenitude do espírito e alegria imensa<sup>145</sup> para se entoar um cântico de vitória<sup>146</sup>. Essa vitória permite a confiança de ser instruído por Deus mesmo, na intimidade agora purificada e iluminada: “Eu sou tua criatura, instrui-me, oh *Logos*, corrige-me tu mesmo aqui em baixo”<sup>147</sup>.

A *gnose* gregoriana, ao invés da *apatheia* passa por uma patodicéia, por um responder àquilo que faz sofrer, descobrindo nessa

---

133. Ibidem, 345.

134. Ibidem, 465.

135. Ibidem, 615.

136. “ὑπερτερει δ’ ἄλγημα τῶν ἐγωσμένων” cf. ibidem, 770.

137. “κάλλος ξένον” cf. ibidem, 870.

138. “λυπρὰ” cf. ibidem, 960.

139. “δειγμα κράτους, αὐτοῦ παθόντος ὑπερ αὐτῶν Αἰτίου” cf. ibidem, 997.

140. “ἄελλτων θεός” cf. ibidem, 1130.

141. “ἀδοκῆτων” cf. ibidem, 1134.

142. Ibidem, 1205.

143. Ibidem, 1919.

144. “παχνομένηαις καρδιας” cf. ibidem, 2001.

145. Ibidem, 2113.

146. Ibidem, 2519.

147. “Σὸν εἶμι πλάσμα, σύ με παίδευσού Λόγε, καὶ πληξὸν αὐτος φιλαγάθως ἐνθάδε” cf. ibidem, 2554-2555.

“busca sincera”<sup>148</sup> para dentro de si a própria presença de Deus como luz que penetra toda dor.

O *pathos* é a dimensão da manifestação do “coração angustiado” (*kardias pachoumenés*)<sup>149</sup> que busca a luz de Deus em meio as trevas de sua dor. A angústia, doença da alma supõe já um homem novo, contudo que recebeu de outro a revelação e não provém da própria experiência. O abatimento advém da insuficiência das ilusões e das forças primeiras<sup>150</sup>. A dor pode ser caminho para regenerar a própria alma onde se efetuará a aprendizagem e se perpetuará o sentido de seu destino e a fecundidade do mesmo. A angústia emerge do fundo da alma, da imagem do mundo divino que se esvai como “efeito vago e estéril instinto de imortalidade”<sup>151</sup>. Há uma influência do Eclesiástico no qual a dor da existência contagia a apatia.

Faz-se necessário o *silêncio*<sup>152</sup> de onde brota a angústia como “efusão involuntária” e “linguagem espontânea do coração”, pois no “ser humano palpita humanidade” e desejo de vida que encontra no Cristo a mais profunda humanidade arquetípica, que por sua densidade se constitui como imagem que não pode ser explicada (*eikon agrafós*)<sup>153</sup>. Há uma influência da literatura sapiencial do Eclesiástico em que a inquietação existencial contagia toda a possibilidade da apatia<sup>154</sup> e a poesia permite aflorar a consciência da experiência de si. Por isso a poética gregoriana explora desde a imagem satírica até a melancolia, como manifestação do coração humano.

Há patodicéia gregoriana, provocada pela poesia do *Christus patiens* que permite assumir a condição de *homo patiens* a fim de alcançar

148. “ὀρθῶς λόγοις” cf. ibidem, 2340.

149. “καρδίας παχνομένης” cf. ibidem, 1819.

150. Ibidem, La Vie et les Poésies..., p. 210

151. Ibidem, La Passion du Christe, 1819.

152. STORIN, Bradley. *In a Silent Way: Ascetism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus* In Journal of Early Christian Studies, pp. 225-257; Carmina, 2,1,34,149-150.

153. “εἰκὼν ἄγραφος” cf. ibidem, 922.

154. Ibidem, La vie et Les Poésies..., p. 159; 222.

a “bela serenidade, do amor gratuito [*agapé*] e da amizade, a via da meditação e da sabedoria que mantém a resiliência que não se abala”<sup>155</sup>. Assim, a divinização em Gregório tem como efeito, não a *apatheia* alexandrina, mas *hesichia*, ou seja, a serenidade que emerge da amizade crescente em Deus que se ocupa do sofrimento humano e em meio a Ele manifesta a *via da suprema beleza*, imagem que ninguém pode explicar<sup>156</sup> como um sentimento sólido da presença de Deus que tudo pode e que triunfa na angústia<sup>157</sup>. É assim que o cristão “será como deus”<sup>158</sup>, cristificado<sup>159</sup>, tornado filho em seu modo de pensar e ser. O dogma é portador de beleza de Deus, e a *poiésis* é sua via de acesso, na medida em que provoca a identificação ao desejo da vontade de Deus, vontade de beleza para suas criaturas. Em Gregório pode se pensar que a contemplação [*theoria*] é mesma fonte para a teologia e a poesia, e ambas estão a serviço de uma *paidéia cristã*□.

## Conclusão

A ideia de *poesia* no Cristianismo patrístico é correlata à imagem que permite uma experiência estética como Mistério de Deus, de modo que a *alegoria* e a *tropologia* são caminhos para a *anagogia*, para o sentido unitivo de comunhão de vontades, tema esse que tem em seu substrato semântico a ideia de divinização, *theósis* na teologia capadócia, e *theopoiésis* na teologia alexandrina. Ambas implicam pensar um caminho para essa comunhão que é provocada pelo próprio Deus, mas que se pede a adesão livre de um convite, o que faz com que o caminho para a divinização seja primeiramente o caminho para a liberdade, buscando maior clareza de si e do caminho, bem como depurando as fantasias que

155. “Ὁ βίσιος γὰρ τῆς καλῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀκαρφνοῦς ἀγάπης καὶ φιλίας, τό τε φρονεῖν εὖ σωφρονεῖν τ’ ἐν τῷ βίῳ τηρεῖ τὰ πάνθ’, ὡς ἀσάλευτα προσμένειν” cf. La Passion du Christe, 1800-1804.

156. Ibidem, 923.

157. Ibidem, 982; 1128.

158. “θεὸν φανέντα” cf. ibidem, 1758.

159. Ibidem, In Silent Way, p. 246.



desfiguram a realidade, e conseqüentemente, a beleza de Deus presente nela.

A *theopoiésis* clementiniana se consolida na teologia alexandrina, sendo seguida não só por Orígenes, discípulo mais próximo de Clemente, mas segue o curso do pensamento como em Atanásio (c.295 a 373dC) no seu combate ao arianismo, em que a *theopoiésis* da humanidade de Cristo diz respeito a Sua exaltação, ou seja, a divinização do humanidade assumida em Cristo<sup>160</sup>. A *theopoiésis* não somente inspira a uma imitação de semelhança (*homoiousios*) mas insere o ser humano na *participação* da mesma natureza divina (*homouousios*), pois a Encarnação é a *theopoiésis* do Pai que ao exaltar a humanidade do Filho, *adota* toda humanidade. A *theopoiésis* do Filho torna-se *theopoiésis* da humanidade como iluminação, vivificação e herança da vida que não acaba. Aliás o “objeto” da Encarnação é a *theopoiésis* do ser humano pela partilha do Espírito de Cristo<sup>161</sup>. Cirilo de Alexandria (c.375 a 444dC) irá explorar a *theopoiésis* que acontece na ministração do *mistérion*, ou seja, dos sacramentos, especialmente na *Eucaristia* onde se partilha o Espírito de Cristo para uma vida cristã que seja *imitação* de Cristo, de modo que através dos “signos divinos” (*theosemias*) realiza a *força* (*dinamei*) e os *efeitos* (*energeia*) apropriados a cada signo, e assim “participa da vida divina”<sup>162</sup> ao receber o Espírito que *purifica* a vontade de suas ilusões e *ilumina* a consciência de suas contradições<sup>163</sup>. A *theopoiésis* é a “comunicação e partilha da natureza divina” pelo Espírito “segundo as Escrituras”<sup>164</sup>.

Assim se a alexandria entende que a *apatheia* é a virtude por exce-

160. Ibidem, Contre les Païens, I, 10; 11,39; II, 21, 70.

161. Ibidem I, III, 9.

162. “Θεοῦ μέθεξις” cf. Cyrille d’Alexandrie. Sur la Trinité III – Col. Sources Chrétiennes, n° 246 – Paris: Éditions du Cerf, 1978. Dialogue VI, 637,15.

163. “δυνάμει καὶ ἐνεργεία κατορθοῦν δύνασθαι τὰς θεοσημίας” cf. ibidem, 619,27-28. Saint Cyril: Commentaire sur l’Évangile de S. Jean, livres I-VI (PG 73). Oxford: Pusey, 1872, II,5; Scholia de Incarnatione Unigeniti (PG 75, 1369-1420), 11.

164. “Θείας γὰρ φύσεως ἀποτελούμεθα κοινοῦ, κατὰ τὰς Γραφάς” cf. ibidem, 637,17-18.

lência, a capadócia prefere a *hesichia*, a serenidade diante daquilo que a alma venha a sofrer, contando com um Deus que sofre junto pelas criaturas e se faz presente como convite a confiança em seu agir, resultado da *iluminação* e da *purificação* que constituem a *catharsis* gregoriana. A serenidade gregoriana é mediada pela poesia que permite alcançar a inexplicável beleza do amor de Deus, fonte de consolação, e alicerce para a liberdade de se desvencilhar das ilusões na medida em que descobre na *gnose* do batismo, caminho de verdadeira *catharsis*<sup>165</sup> a fim de restaurar a verdadeira imagem de Deus, Alguém que sustenta e move a travessia da dor e do dever.

### Referência Bibliográfica

- ATHANASE D' ALEXANDRIE. Contre les Païens. Col. Sources Chrétiennes, nº 18. Paris: Éditions du Cerf, 1946.
- MOSSER, Carl. The earliest Patristic interpretations of Psalm 82, Journal of Theological Studies, NS, Vol. 56, Pt 1, April 2005.
- CARVALHO, Margarida Maria de. Paideia e Retórica no séc. IV d.C – A construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. São Paulo: Annablume Editora, 2010.
- CATTANEO, Enrico; DE SIMONE, Giuseppe; DELL'OSSO, Carlos; LONGOBARDO, Luigi. Patres Ecclesiae – Uma Introdução ala Teologia dei Padri dela Chiesa. Trapani: Il Pozzo di Giacobe, 2008.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. Discours 27-31 – Col. Sources Chrétiennes, nº 250 – Paris: Editions du Cerf, 1978, Or. 28,14-15
- CLÈMENT D'ALEXANDRIE. Les Stromates I. Col. Sources Chretiennes, vol. 30.Paris: Editions du Cerf, 1931.
- \_\_\_\_\_. Les Stromates II. Col. Sources Chretiennes, vol. 38.Paris: Editions du Cerf, 1954.
- \_\_\_\_\_. Les Stromates V. Col. Sources Chretiennes, vol. 278. Paris: Editions du Cerf, 1981.
- \_\_\_\_\_. Le Pédagogue I. Col. Sources Chretiennes, vol. 70.Paris: Editions du Cerf, 1960.
- COSAERT, Carl. P. The Text of the Gospel in Clement of Alexandria – Col. The New Testament in the Greek Fathers. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, p.2. 370p

165. Ibidem, Discours 1-3, Or. 2,22 (118).

- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. Discours 1-3 – Col. Sources Chrétiennes, nº 247 – Paris: Editions du Cerf, 1978, Or. 1, 4 (76).
- \_\_\_\_\_. Discours 38-41– Col. Sources Chrétiennes, nº 350 – Paris: Editions du Cerf, 1990, Or. 38,10 (122-124).
- \_\_\_\_\_. La Passion du Christ. Col. Sources Chrétiennes, nº 149. Paris: Editions du Cerf, 1969.
- GREGORII THEOLOGI. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, PG 37-38.
- GRENIER, A. La Vie et le Poésies de Saint Gregoire de Nazianze. Clemont-Ferrand: Typographie de Paul Huber: 1858, p. 130
- Irineu de Lyon, Contre les hérésies, livre IV. Col. Sources Chrétiennes, n. 100. Paris: Éditions du Cerf, 1965.
- JAEGER, Werner. Cristianismo primitivo e Paidéia grega. Lisboa: Edições 70, 1991,
- Justin. Apologie pour les Chrétiens. Sources Chrétiennes, nº 507. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- KALLERES, Dayna. Demons and Divine Illumination: A Consideration of Eight Prayers by Gregory of Nazianzus In *Vigiliae Christianae*, 61, Literaturare Department: University of Chicago, 2007, p. 174 (157-188)
- KURIAN, George Thomas; SMITH, James D. The Encyclopedia of Christian Literature. Vol. 1: Genres and Types/Biographies A-G. Plymouth: Scarecrow Press, 2010.
- LUBAC, Henri de. Exégèse Médiévale – Les quatre sens de l'Écriture.. Aubier: Editions Montaigne, 1959 (Première Partie I et Seconde Partie I).
- MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina. Vol. I e II. São Paulo: Edições Loyola, 1996 e 2000.
- NYSSENUS, Gregorius. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, PG 44.
- PERINE, Marcelo (org.) Estudos Platônicos – Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. 91-112.
- PHILON D'ALEXANDRIE. La Migration d'Abraham. Col. Sources Chrétiennes, n. 47. Paris: Les Édition du Cerf, 1957.
- SPINELLI, Miguel. Helenização e Recriação de Sentidos – A Filosofia na Época de Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV. – Col. Filosofia, nº 145. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- STORIN, Bradley. In a Silent Way: Ascetism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus In *Journal of Early Christian Studies*, vol. 19, num. 2. The John Hopkins Universtity Press, 2011, pp. 225-257.