

O conceito de hierarquia de Dionísio, o Areopagita

Alex Gonçalves Pin*

Resumo: O presente trabalho analisa o conceito de hierarquia a partir da perspectiva política. Mostra a origem da hierarquia, desde seu núcleo na *Thearchia*, passa pelas fileiras angélicas e eclesíásticas e procura evidenciar os desdobramentos na organização da Igreja e sociedade. A tese fundamental é: a *Thearchia* absolutamente transcendente, inefável, incognoscível, por meio das hierarquias, exerce função de princípio de organização da ordem imanente do mundo.

Palavras-chave: Dionísio, o Areopagita, Hierarquia, *Thearchia*, Ministério, Mistério.

The concept of hierarchy of Dionysius, the Areopagite

Abstract: This paper analyzes the concept of hierarchy from a political perspective. It shows the source of the hierarchy, since its origin in *Thearchia*, through the angelic and ecclesiastical ranks. It also seeks to highlight the developments in the organization of the Church and society. The fundamental thesis is: the *Thearchia*, absolutely transcendent, ineffable, unknowable, through hierarchies, perform an organizing principle of functioning in the immanent order of the world.

Key words: Dionysius the Areopagite, hierarchy, *Thearchia*, Ministry, Mystery.

*Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Graduando em Teologia mesma Faculdade. alexgpin@live.com.

Introdução

O *Corpus Dionysiacum*, obra atribuída a Dionísio, o Areopagita, que supostamente fora o discípulo convertido por S. Paulo no Areópago de Atenas (At 17,34), é composta dos tratados *Hierarquia Celeste*, *Hierarquia Eclesiástica*, *Nomes Divinos*, *Teologia Mística* e uma dezena de Cartas⁹³. Provavelmente, foi escrito na Síria, entre os séculos V e VI, por um monge que frequentou a Escola neoplatônica de Atenas tendo sido discípulo de Proclo (? 485) e de Damásio, último dirigente da mesma Escola até o seu fechamento, no ano de 529, por ordem do imperador Justiniano.

Nessa obra, o discurso teológico e o simbolismo filosófico não se limitam a meros instrumentos e/ou produtos naturais da inteligência; estão integrados em economia superior na qual encontram seu valor e sua eficácia. Fundamentalmente, trata-se de obra mistagógica, verdadeira *paideia cristã*.

Não sem razão, na Idade Média, grandes pensadores chamaram Dionísio, o Areopagita, de *Doctor Hierarchius*, doutor hierárquico. Todo o universo dionisiano está organizado sob a égide da ideia de hierarquia, isto é, graus, níveis ou âmbitos da *realidade* não apenas cosmológicos, mas, sobretudo, ontológicos. É atribuída, inclusive, a Dionísio a introdução do termo hierarquia ao vocabulário eclesiástico.

1- A ideia de hierarquia no *Corpus Dionisyacum*

O conceito de *hierarquia* é anterior a Dionísio. Platão estabeleceu a hierarquia do mundo inteligível e do mundo sensível e escalonara ontologicamente o próprio mundo das ideias⁹⁴. Dionísio prossegue essa visão hierárquica, agora, fundamentando-a com conteúdo cristológico. A concepção dionisiana, entretanto, não pressupõe somente a subordinação hierárquica dos seres; o ordenamento seria formado por meio da

⁹³Abreviações: *Hierarquia Celeste* = CH; *Hierarquia Eclesiástica* = EH; *Nomes Divinos* = DN; *Teologia Mística* = MT; *Cartas* = Ep.

⁹⁴PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola e PUC Rio, 2003.

participação dos diversos graus. A ordem celeste continua na ordem eclesiástica; o ‘hierarca’ é propriamente o homem santo e, de certo modo, deificado.

Dionísio chama de hierarquia “uma ordem, um saber e um ato tão próximos quanto possível da forma divina, elevados à imitação de Deus na medida das iluminações divinas” (CH 164d). O fundamento de toda hierarquia está em Deus e, a tudo o que existe, é “Ele quem confere substância e ordem” (EH 429c). É fundamental ao pensamento dionisiano: as *coisas* não possuem apenas essência. A essência confere-lhes o devido lugar no cosmos e, a partir desse lugar, estabelece-se o modo de proceder de cada uma.

Assim, o universo não está cindido em blocos distintos, e os seres que nele se encontram não estão ontologicamente isolados uns dos outros. Há interconexão em toda a realidade.

Segundo a mística de Dionísio, a união com Deus é o vértice, sistematicamente teleológico, das asserções teológicas que aparecem desde o princípio até o fim de seus escritos. *Nomes Divinos, Hierarquias, Cartas*, tudo é teologia mística sem fratura na elaboração arquitetônica da obra. O tratado *Teologia Mística* não é apêndice para seletos. É o ápice visível do *iceberg* que surge no alto-mar da união com Deus (CARDEDAL, 1990, p.85).

“Todo bom dom e toda dádiva perfeita vem de cima, descendo do Pai das luzes” (CH 120a e Tg 1, 17). Com essa frase do apóstolo São Tiago, Dionísio inicia a sua obra: uma mistagogia cristã progressiva que recorre à tradição neoplatônica para elaborar seu percurso sem, contudo, perder o propriamente cristão. Usa essa expressão mística como ponto de partida e aponta para o fim que é um retorno não idêntico à condição original, “na plenitude dos tempos, recapitular tudo em Cristo, tudo o que existe no céu e na terra” (Ef 1,10).

Assim, Dionísio enfrenta a cisão gnóstica, que desunia homens e Deus, ao introduzir no pensamento cristão a noção de hierarquia. Ele articula as esferas da transcendência e imanência, na esteira do pensamento neoplatônico, como grandes círculos concêntricos.

Tudo procede do Uno, transcendência absoluta, e se desdobra até o estado de matéria, imanência, para, finalmente, retornar ao Uno.

Embora não seja possível reunir as doutrinas gnósticas em grupo único, é possível afirmar, com Hans Jonas, que há certa constante neste pensamento: a cisão entre ser e práxis, ontologia e moral, teologia e economia, dualismos que resultam da noção de um deus distante e estranho ao mundo.

O traço central do pensamento gnóstico é o dualismo radical que governa a relação entre Deus e o mundo, e, analogamente, entre o homem e o mundo. A divindade é absolutamente transmundana, sua natureza alheia à do universo, que ela nem criou, nem governa, e do qual, aliás, é a completa antítese: à esfera divina da luz, remota e autocontida, opõe-se o cosmos como domínio da escuridão e da corrupção. O mundo é obra de poderes inferiores que, embora mediadamente provindos d'Ele, não conhecem o verdadeiro Deus e obstaculizam ao conhecimento d'Ele no cosmos que governam⁹⁵.

O projeto dionisiano não se limita, porém, à relação Deus-homem, mas alcança prolongamento em toda a sociedade por meio da hierarquia eclesiástica. À medida em que cada fiel é iniciado mistagógicamente surge a sociedade de iniciados no mistério. Hierarquia é, portanto, visão de mundo que tem no princípio divino, *Thearchia*, origem e fim. Sobre a *Thearchia*, falar-se-á. Vejamos primeira a *Mistagogia*.

2- O Corpus Dionisyacum como mistagogia

Fundamentalmente, o *Corpus Dionisyacum* é obra mistagógica, isto é, trata da união entre o iniciado e Deus. União para a qual o *Corpus* quer ser caminho, método. Daí a importância de ser lido em sua totalidade e na ordem que tradicionalmente foi apresentado (CH, EH, DN, MT).

Nessa ordem, o esquema neoplatônico devidamente cristianizado é mantido. Jesus é invocado como “chefe da hierarquia celeste e causa supra-essencial das essências que vivem além do céu” (CH 181c). E ainda mais, na HE, Jesus é a fonte fecunda conhecimento das realidades divinas – ele próprio realidade divina – conforme o

⁹⁵Cf. JONAS, H. *The Gnostic Religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity*. London: Routledge, 1992, p. 62.

beneplácito da *Thearchia*, difunde sobre as inteligências que atingiram a maior conformidade com Deus (EH 480a). Arrematando, na *Teologia Mística*, Deus é o termo do percurso: “Trindade supra-essencial e mais que divina e mais que boa conduze-nos não só para além de toda luz, mas até para além do incognoscível, ao mais alto” (MT 997a).

Portanto, ao começar com a CH e terminar com a MT, temos mistagogia progressiva, isto é, explicação do modo de entrada no mistério uno e único, Cristo.

Dois são os mecanismos de aproximação a Deus, segundo o *Corpus*. Um afirmativo, catafático – καταφατική –, e o outro negativo, apofático – ἀποφατική. No primeiro caminho, começa-se por reconhecer e nomear Deus com enunciados mais universais, até chegar-se a termos mais particulares (MT 1025b). Em *Nomes Divinos*, Dionísio segue o método afirmativo; mostra como os nomes Bondade, Luz, Vida, Sabedoria, Poder são aplicáveis a Deus – aplicáveis, embora não definam Deus. Mostra ainda como esses nomes aplicam-se também às criaturas, enquanto são qualidades que derivam de Deus.

Assim, Dionísio começa nomeando Deus como Bondade, que é o nome mais universal, ao passo que todas as coisas, existentes ou possíveis, participam da bondade em algum grau hierárquico. Ao mesmo tempo, expressa a natureza de Deus: “nada é bom, senão Deus” (DN 637b, Mt 19,17, Mc 10,18). Deus, como Bem, é a fonte da criação e o objeto final desta; do “Bem procede a luz que é imagem da Bondade, de modo que Deus pode ser descrito com o nome de Luz que ilumina todas as coisas, as cria e dá vida, as aperfeiçoa. Dela todas as coisas recebem medida, tempo, número e ordem. Seu poder abraça o universo inteiro, é causa e fim de tudo” (DN 697d).

Aparece aqui a influência neoplatônica de Dionísio, impossível de separar de sua fé e doutrina cristã (fazê-lo seria prejuízo tanto para a parte cristã, quanto para a neoplatônica). Dionísio depende do neoplatonismo, sobretudo, no uso da linguagem e não tanto na doutrina. Fica claro ao nomear Deus como Beleza, “beleza superessencial” (DN 701c), quando recorre ao neoplatonismo, especialmente, de Proclo.

Assim a mistagogia dionisiana está diretamente relacionada ao neoplatonismo. E as vias afirmativas e negativas desvelam essa relação.

O modo afirmativo consiste, pois, em nomear Deus segundo qualidades que se encontram nas criaturas, isto é, com as perfeições que são compatíveis com a natureza espiritual de Deus, ainda que tais qualidades não estejam presentes em Deus e nas criaturas no mesmo grau, visto que em Deus existem sem imperfeição. Porém, se Dionísio admite o nomear Deus afirmativamente, ele também tem o cuidado de insistir que os nomes estão longe de representar conhecimento ou concepção plenos de Deus, por isso ele fala sempre de *super* ou supra: por exemplo, Deus como “essência superessencial” (DN 701c, 708a, 712b, 716a ...).

Contudo, a via afirmativa ou catafática é seguida apenas em *Os Nomes Divinos* e como iniciação do processo (MT 1033a). É a via negativa o caminho mais valorizado por Dionísio. O pequeno tratado *Teologia Mística* é dedicado a esse segundo modo de chegar a Deus.

No caminho negativo, o iniciado começa por negar de Deus aquelas coisas que mais distantes Dele estão, por exemplo, a embriaguez ou a fúria (MT 1033b). Nega que estejam em Deus, de modo simples e direto, os atributos e qualidades das criaturas, até que alcance “aquela obscuridade supraessencial que nos deixa ver as luzes das coisas” (1025b).

Porque Deus é completamente transcendente, a melhor forma de chegar-se a Ele, louvá-Lo e reverenciá-Lo é “louvar sobrenaturalmente o Sobrenatural, renunciando a todas as coisas. Assim como os escultores retiram tudo o que impede de ver claramente a forma encoberta. Basta este simples despojar para que se manifeste a oculta e genuína beleza” (MT 1025b).

O ser humano está inclinado a formar conceitos antropomórficos da Divindade; e é necessário eliminar todas as concepções humanas, demasiado humanas, para deixar Deus ser Deus em seu mistério transcendente.

Entretanto, Dionísio não quer dizer que desse processo mistagógico resulte a visão de Deus em si mesmo; a metáfora da estátua não deve levar a ilusões nessa direção. Quando a mente se liberta de imagens equivocadas de Deus, entra nas *trevas mais que luminosas*; a obscuridade do não saber “é a Treva divina, a Luz inacessível onde se diz que Deus habita. Diante da obscuridade Divina, vê-se luz, e o próprio excesso de sua claridade a torna invisível; se o trasbordamento de suas efusões luminosas e supraessenciais a subtrai a todo olhar, é, todavia, nela que nasce todo aquele que é digno de conhecer e de contemplar Deus” (Carta V, 1073a). Ecoa nessa afirmação, trecho da carta de Paulo a Timóteo, “O único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu, nem pode ver” (1Tm 6,16). Chegamos a ponto importante e de difícil abordagem no pensamento dionisiano, a noção extraordinária de Divindade.

3- Doutrina trinitária do *Corpus Dionisyacum* e as hierarquias

A doutrina da Trindade em Dionísio é o início e o termo do *sistema*, as hierarquias são prolongamentos. Saída e retorno para a Trindade. Dionísio associa os termos τριάς, μὴνάς e ἕνας – respectivamente, trio, mônada e unidade (CH 212c). A Trindade, assim, apresenta-se como unidade de princípio. A Trindade é Unidade e “nossa tradição teológica chama de unidades divinas estas realidades secretas e incomunicáveis, mais profundas que todo fundamento, e que constituem esta Unicidade da qual é muito pouco dizer que ela é inefável e incognoscível” (DN 640d).

O propósito de Dionísio é encontrar e fazer encontrar a Santíssima Trindade em seu mistério mais profundo de unidade da diferenciação eterna das três pessoas. Sugere que como a “natureza boa e divina de Deus se diz una e trina, como se entende nela a Paternidade e a Filiação e o que quer significar, quando se fala do Espírito” (MT 1033).

No *Corpus*, a primeira e a terceira pessoas sempre são designadas de Pai e Espírito⁹⁶. Ao Filho são também conferidos os nomes Jesus (EH 441c, 484a, 512c-d), Lógos (DN 637a e 644c) e Cristo (DN 592b, 652a, 712a, 953a).

O Pai é princípio original da luz (CH 120a), em conformidade com a carta de Tiago (Tg 1,17). Ao Pai pertence ainda nossa conversão e congregação na unidade (CH 120b). A Igreja nascente vai a Jerusalém esperar a “promessa do Pai”, e os discípulos sabem que quem ama Jesus será “amado pelo Pai” (EH 512d). Ainda mais: o poder de perdoar os pecados é concedido por Cristo, que o recebeu do Pai (EH 564c).

Também se apresentam certas relações entre o Pai e as outras pessoas. Na CH, é o Pai que acolhe a submissão de Jesus à encarnação, e Jesus aprende do Pai tudo o que deve anunciar aos homens (CH 181c-d). Jesus, para a salvação dos homens, cumpriu o beneplácito do Pai e do Espírito Santo (EH 441c, DN 644c).

A segunda pessoa é designada pelos nomes *Jesus* – Ἰησοῦς – e *Cristo* – Χριστός –, o que se refere à encarnação e à obra da redenção com toda a problemática que comporta – e está fora da investigação que aqui se propõe. Crê-se ser suficiente destacar que o nome que mais diretamente enlaça a segunda pessoa ao mistério trinitário é o de *Lógos* – Λόγος – que revela a filiação da segunda pessoa em relação à primeira. Ao *Lógos* se atribui o descer à condição dos humanos, tornando-se carne⁹⁷, entrando na história e na economia da salvação, pois

só o Verbo supra-essencial assumiu por nós nossa própria substância de maneira inteira e verdadeira; por sua Ação como por sua Paixão foi somente Ele que, própria e singularmente, assumiu a totalidade da operação humano divina. Deste obra, nem o Pai nem o Espírito tomaram parte, a não ser, poder-se-ia dizer, pela existência neles de um Querer beneficente e de um Amor pela humanidade⁹⁸.

O tema da terceira pessoa foi bastante desenvolvido no *Corpus*. Constantemente, qualifica-se o Espírito com o adjetivo *thearchico*, o que parece garantir sua divindade e

⁹⁶Cf. EH 441c, 484a, 512c-d e DN 637a-c, 640c, 645b-c, 980b.

⁹⁷Cf. Jo 1, 1-8.

⁹⁸DN 644c.

evitar tendências interpretativas a diminuí-lo. Ao Espírito Santo compete a ação santificadora sobre aqueles que serão iniciados com o batismo. Uma vez apto a entrar em comunhão com o Espírito *thearchico*, o iniciado poderá se acercar da Eucaristia, isto é, aproximar-se mais do momento de comunhão, de união.

O Espírito é “procedente do Pai no Filho; em nome do qual e por sua recepção os apóstolos podem perdoar os pecados dos homens” (EH 564b, DN 645c). Junto com Jesus, o Espírito também tem sua origem no Pai.

Merecedora ainda de destaque é a fórmula que aparece no final do DN:

Thearchia tomada na sua totalidade como causa universal sob o nome Única. O Pai é Deus único, Jesus Cristo, o único Senhor, e não existe senão um só e único Espírito, em virtude da transbordante indivisibilidade desta total Unidade divina onde tudo está reunido sinteticamente em uma unificação que transcende toda unidade, em uma supra-essencial preexistência⁹⁹.

A manifestação trina em questão é eterna, assim como a diferenciação também é eterna dentro de Deus. Mas Deus em Si mesmo, para além do plano da manifestação, é Unidade indiferenciada. Nas palavras de Dionísio, chamam-se de distinções divinas os processos e as manifestações que convêm à beneficente *Thearchia*.

Thearchia – Θεαρχία –, terminologia cara ao pensamento dionisiano. Trata-se do princípio divino completamente transcendente. Complementa Dionísio, “existem atributos próprios da unidade assim definida e que à distinção em Deus correspondem ainda unidades e distinções particulares” (DN 641a).

A *Thearchia* é a substancialidade que ultrapassa toda essência, a Deidade que está além mesmo de Deus, a Bondade transcendental a todo bem, a Identidade universalmente transcendente de uma propriedade inteira, ela própria transcendente a toda propriedade, a Unidade que está além do princípio de unidade, a Inefabilidade, a Multiplicidade dos nomes, a Incognoscibilidade, a universal Inteligibilidade, a Afirmação total, a Negação total, o Além de toda afirmação e de toda negação, a

⁹⁹DN 980b.

Substância e o Fundamento por assim dizer mútuos dos princípios pessoais da Unitrindade, no seio de uma Unidade total superior a toda unidade, sem nenhuma mistura de partes (DN 640b).

Nota-se outra vez, no pensamento dionisiano, influência da doutrina plotiniana do uno, e do princípio primário que a tudo transcende de Proclo¹⁰⁰. Não é objetivo deste estudo examinar a ortodoxia da doutrina dionisiana da Trindade. Mas interessa a inefabilidade, a incognoscibilidade da *Thearchia* apresentada por Dionísio.

Em última instância, Dionísio diz que Deus é inefável e incognoscível, e a Ele cabe aos humanos unirem-se. Eis que surge o desafio: como unir-se ao desconhecido? A teoria dionisiana defende que o incognoscível se dá a conhecer por meio das hierarquias, começando pela celeste e prolongando-se na eclesiástica. Vejamos cada uma delas.

4- A hierarquia celeste

Nas obras sobre as hierarquias, investiga-se como a revelação de Deus é transmitida através dos anjos e da Igreja a toda sociedade. Com Dionísio, a doutrina cristã é justificada cosmicamente, *Hierarquia Celeste*, e relacionada de modo profundo com a estrutura da Igreja, *Hierarquia Eclesiástica*, cuja liturgia e sacramentos mostram-se superiores às práticas pagãs.

Apresenta-se aqui modelo de participação em que cada aspecto dos ritos possui correspondência espiritual com o objetivo de auxiliar na contemplação - processo de assimilação pelos símbolos do fundamento ininteligível que supera toda representação, mas que, por um ato de bondade, manifesta-se livremente aos que buscam contemplá-lo.

As *Escrituras* permitem, de maneira proporcional, ascensão paulatina aos mistérios espirituais, que implicam gradual passagem das formas sensíveis à verdade secreta da inteligência que permanece obscura para os não iniciados.

¹⁰⁰ Conferir nosso artigo: *O mal como privação de unidade em Proclo*. In: PIN. A. G. O mal como provação de unidade em Proclo. *Exagium*. Nº 12, Jun-2014. Disponível em www.revistaexagium.ufop.br

A finalidade da hierarquia é, pois, identificação anagógica com Deus. Mais que estrutura fixa, a hierarquia possui aspecto de *disposição sagrada*, expressão da beleza divina que opera em todos os níveis da realidade. Segundo Giorgio Agamben o termo Οικονομία, constante no vocabulário patrístico e medieval, designa essa *disposição sagrada* e será modelo das organizações medievais¹⁰¹.

Seguindo o modelo cosmológico da grande tradição de comentadores do *Timeu* de Platão, Dionísio postula a harmonia universal sob o signo da vida e da razão do Ser transcendente de que todos os seres participam.

Tem-se, assim, o seguinte esquema participativo na hierarquia celeste: Serafins, Querubins e Tronos formam a *primeira tríade* (CH 201a-212d); Dominações, Potências e Poderes formam a *segunda tríade* (CH 212d-241c); Principados, Arcanjos e Anjos formam a *terceira tríade* (257b-261d).

Sem intermediação, a *primeira tríade* permanece ligada diretamente a Deus. Contemplam e louvam a Deus. Seus nomes em hebraico são evocação de suas funções: Serafins – *aqueles que ardem* – são símbolos da efusão de sabedoria divina; Querubins possuem e demonstram a atitude de *contemplação de Deus* – são símbolos da beleza *thearquica*; Tronos altíssimos – símbolos das *alturas e estabilidade* elevada acima de toda baixeza.

À segunda tríade correspondem os seguintes significados: Dominações – *elevação livre de todo desejo tirânico*; Potências – indicação de força inerente a toda *atividade divina*; Poderes – *disposição ordenada* que permite conexão entre as tríades.

A última tríade é a que se encontra mais próxima da esfera humana; são os Principados – *forças divinas de comandar e guiar*; os Arcanjos – *mediadores*; e os Anjos – que são mediações entre o mundo inteligível e o mundo sensível.

¹⁰¹AGAMBEN, G. *O Reino e a Glória, uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. S. J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

Como se pode notar, há um perfeito ordenamento em que as primeiras tríades regem as segundas, e estas, as terceiras. Ver-se-á adiante que a terceira tríade rege a hierarquia eclesiástica e, assim, o mundo todo.

Ao insistir na lógica de que o inferior segue o superior, isto é, que é necessário ascender do nível *baixo*, pelo *mediano*, até o *alto*, Dionísio associa a hierarquia eclesiástica à hierarquia celeste. Com isso, tem-se um elo entre o inteligível e o sensível capaz de explicar a participação na natureza divina e fundamentar a visão de comunidade marcada pela *deificação da vida, dos hábitos e das disposições* (EH 372b).

Fazer nascer Deus dentro de cada homem e de cada mulher, ou tornar-se divino, é realizar, em vida, o projeto unificador – ontológico, cosmológico, moral – que perfaz todo o sistema hierárquico. É deixar “que todas as coisas sejam submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo submeteu, para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28).

5- A hierarquia eclesiástica

Sobre a terra, “os bispos são intérpretes dos mandatos divinos” (EH 564a-c), são os únicos que podem conferir ordem à *ekklesia*, isto é, colocar cada membro da comunidade no lugar que lhe cabe. Infeliz quem for contra esta ordenança hierárquica.

Hierarquia é a ordem instituída por Deus, e a ordem pública deve proceder dela, conforme está nas Escrituras, em favor da organização do povo de Deus. Dionísio diz também da “sabedoria dos santos juízes e reis, dos padres e bispos que vivem em Deus” (EH 429c). E porque Deus é seu autor, a hierarquia eclesiástica não sofre desordem alguma: cada membro deve permanecer no local que é o seu; se é dado a alguém ascender a grau mais elevado, esse movimento deve acontecer segundo regras muito precisas (Carta VIII, 1084a). Romper com a ordem estabelecida significa violar também

a ordem interna do ser humano¹⁰². A hierarquia eclesiástica reflete, por isso, certa perfeição na qual cada superior não carece explicar-se a seus inferiores.

A organização fortemente hierárquica manifesta-se por todos os detalhes da vida eclesiástica. A comunhão, na qual as ordens sacras interagem entre si, é a hierárquica. Nessa comunhão, até os mortos são incluídos, conforme Dionísio, o Areopagita, ensina nos ritos fúnebres:

Tendo reunido o coro sagrado, eis como procede o sumo sacerdote. Se o defunto pertencia a uma das ordens sacerdotais, é deposto ao pé do altar dos divinos sacrifícios. Depois o sumo sacerdote começa, invocando a Deus e dando-lhe graças. Se o morto tinha lugar entre os monges piedosos ou se pertencia ao povo fiel, o sumo sacerdote o depõe diante do santuário, à porta do lugar santo reservado aos sacrificadores, e então recita a prece de ação de graças. Os ministros leem em seguida o texto das promessas verídicas contidas nas divinas Escrituras a respeito de nossa santa ressurreição, e cantam Salmos que se referem ao mesmo tema. O chefe dos ministros envia, em seguida, os catecúmenos, depois proclama os nomes daqueles que já adormeceram santamente, julgando aquele que acaba de terminar sua vida terrestre digno de ser comemorado com eles e como eles; exorta, enfim, todos os assistentes a orar para obter em Cristo a última beatitude. O sumo sacerdote, homem de Deus, recita sobre o corpo uma santíssima invocação. Terminada a invocação, ele beija o morto, e é imitado imediatamente por todos os assistentes. Quando todos deram o beijo da paz, o sumo sacerdote unge o corpo com óleo santo, ora por todos os defuntos, depois deposita os despojos em terra santa, ao lado dos outros santos de igual dignidade¹⁰³.

Se o ministro introduz e remove o corpo do defunto da parte do templo reservada a esse rito é para revelar que cada um terá, na vida futura, a sorte correspondente à sua vida terrena. Nesse sentido, é importante notar que a autoridade da organização hierárquica é de perfeição moral, isto é, refere-se a organização que garanta o ensinamento de como proceder e que se proceda segundo se deve (EH 557a).

Todo esse mecanismo social e filosófico está alicerçado sobre a noção de *hierarchie-cursus*. Em tal sistema, o âmbito superior contém tudo o que está no inferior, de modo que é impossível a este superar aquele.

¹⁰²ROQUES, R. *Introduction à la Hierarchie Céleste*. In: DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*. Trad. de M. de Gandillac. Paris: Cerf, 1958, p. 82-84.

¹⁰³EH 556c-d.

6- Os ritos e seus desdobramentos

Apesar da afirmação de Dionísio acerca do paralelismo entre hierarquia celeste e eclesiástica (CH 121c-d), a simetria não é exata. A hierarquia celeste é formada por três tríades. A hierarquia eclesiástica, por duas: a dos iniciadores (bispos, presbíteros e ministros) e a dos iniciados (monges, povo santo ou santificado e os purificados – catecúmenos).

Tal visão de Igreja será encontrada, com algumas diferenças, em praticamente todas as liturgias. A tradição siríaca, por exemplo, parece ter partido de Dionísio e estabelecido paralelismo entre as hierarquias com total correspondência. E chama a atenção o fato – o mais significativo da evolução da mentalidade clericalizante crescente – de a classe dos iniciados não figurar mais. A correspondência entre as duas hierarquias ficou assim estabelecida¹⁰⁴:

Classe superior dos Pontífices: Serafins – Patriarcas; Querubins – Metropolitanos; Tronos – Bispos. Classe mediana dos Sacerdotes: Dominações – Chorepiscopos; Virtudes – Visitadores; Potestades – Presbíteros. Classe inferior dos Ministros: Principados – Diáconos; Arcanjos – Subdiáconos; Anjos – Leitores.

É notório que as classes inferiores supracitadas são reunidas em único termo: *ministros* – aos quais corresponde o âmbito litúrgico. Se existe hierarquia entre eles, assim como há entre as classes acima deles, trata-se de elevação em termos de função e não dignidade (EH 425c), embora todos se ocupem de atividades litúrgicas.

A ordem ou classe dos ministros é, assim, encarregada de “purificar e de passar no crivo aqueles que não levam consigo a semelhança divina, antes de se aproximarem das santas liturgias” (EH 508a); isto é, os ministros são os *indicadores* por excelência. Eles estão para a comunidade, assim como a terceira tríade angélica está para os primeiros membros da hierarquia eclesiástica.

¹⁰⁴FAIVRE, A. *Naissance d'une hierarchie: les premieres etapes du cursus clerical*. Paris: Beauchesne, 1977, p. 64-88.

Dionísio continua afirmando que os ministros purificam aqueles que a eles se apresentam; santificando-os, afastam deles toda participação no mal; prepara-os para as iniciações e para a comunhão sagrada. Assim, operar-se-á na alma do neófito o nascimento de Deus, a unificação com Deus. Nas palavras de Dionísio, “É o ministro que o [neófito] despoja de suas velhas vestimentas; que desata seu cinto; que o coloca de face para o Ocidente para a abjuração, depois o volta para o Levante (porque sua ordem e seu poder consistem em purificar); que o convida a rejeitar os despojos de sua vida anterior; que lhe mostra em quais trevas viveu até agora; que lhe ensina a deixar a obscuridade e a se voltar doravante para a luz” (EH 508a).

Dessa forma, a ordem dos ministros é purificadora, visto que eleva os purificados de maneira a torná-los dignos da iluminação das liturgias; visto que liberta os imperfeitos de toda sujeira “e tal como o parteiro, faz nascer neles as luzes e as lições purificadoras da Escritura; visto que afasta, enfim, os profanos de maneira que o sacerdócio permaneça sem mistura” (EH 508b).

Dionísio interpreta espiritualmente a função dos ministros. Eles representam a etapa de purificação pela qual os fiéis devem passar para ter acesso aos mistérios divinos.

Mas Dionísio foi pouco preciso ao abordar a atuação de cada ministro durante as principais cerimônias litúrgicas. Ele parece, entretanto, fazer alusão à função ao descrever os ritos da eucaristia (EH 425b-c), do batismo (EH 508b), das exéquias (EH 556c). Sob a designação genérica de ministro, devemos procurar em cada caso a função que se lhe confere.

Os ritos de ordenação e imposição das mãos (*quirotônia* e *quirotesia*) também são imprecisos. Pode-se, contudo, observar que o relato das ordenações é, particularmente, instrutivo para a compreensão da sua concepção de hierarquia. Dionísio descreve primeiro o rito de entrada comum a todas as funções, depois descreve o que há de particular em cada rito específico de cada função.

Notemos que todas as funções, do bispo ao ministro inferior, são classificadas segundo a ordem sacerdotal, e todos recebem a imposição das mãos do sumo sacerdote. Não há, contudo, mais indicações dos gestos litúrgicos e não parece haver distinção entre ordenação e imposição das mãos. Ele se contenta em oferecer apenas um duplo simbolismo:

A imposição das mãos pelo sumo sacerdote indica que é sob a proteção Daquele que é o princípio de todo sacramento que, como piedosas crianças submissas a seus pais, os consagrados recebem as propriedades e os poderes do sacerdócio, ao mesmo tempo em que são libertados das potências adversas. Este rito lhes ensina também a realizar todas as funções sacerdotais como se estivessem sob as ordens de Deus e considerando-o em todos os atos de sua vida como seu chefe¹⁰⁵.

Em seguida, Dionísio expõe um gesto particular a cada ordenação como distintivo para cada ordem. Para o bispo, será a imposição das Sagradas Escrituras; para o presbítero, a flexão dos dois joelhos; para o diácono, a flexão de apenas um joelho. Assim, as ordens superiores possuem todos os ritos das ordens inferiores. A especificação de cada rito corresponde à especificação de cada ordem. O paralelismo é perfeito e a hierarquização acontece em todos os domínios.

7- Aspectos particulares da noção de ordem

A sistematização da ideia de hierarquia, levada ao extremo por Dionísio, remete à ideia de ordem – τάσις – ordenação por degraus. Se cada grupo deve permanecer no seu lugar e se não há razão para desobedecer à ordem apreciada ou desejada por Deus; se as potências superiores, em razão de seu próprio saber, possuem a ciência de sagrar as fileiras inferiores; e se este mecanismo hierárquico transparece até mesmo na gradação das cerimônias de ordenação, então, é lógico pensar que isso se dá em todos os graus, um após o outro, começando pelos mais baixos para ter acesso aos mais altos. Mais tarde, quando a *ordenação sacerdotal* por grau se tornará regra, será de Dionísio que virá a contribuição que fundamentará esta lei. Contudo, é importante acentuar que a hierarquia não é para Dionísio lei natural; é, antes de tudo, a vontade de Deus.

¹⁰⁵EH 512a.

A própria posição de certa ordem, bem determinada pela organização eclesial, já revela sua dignidade: tanto maior a proximidade a Deus, tão maior a conformidade com Deus, Ele mesmo. Aqueles que estão um pouco mais perto da luz recebem-na com maior claridade e são mais capazes de transparecê-la (Carta VIII, 1092b). Evidentemente, não se trata de proximidade física a Deus, mas espiritual. Por isso, aquele que não ilumina, apesar de ter recebido luz para isso, fica excluído da ordem sacerdotal e da força espiritual que lhe é própria. Longe de ser privilégio, o posto em determinada fileira da hierarquia é também missão, isto é, o lugar que lhe cabe determina o que fazer, como deve viver (EH 512a).

Portanto, não é preciso conhecer a teoria de Dionísio em minúcias para se perceber que a hierarquia – e aqui se faz referência à eclesiástica, mas sem se limitar a ela – é a subordinação necessária e ordenada em vista da promoção espiritual de todos: o fim comum a todas as fileiras das hierarquias consiste no amor contínuo de Deus e dos mistérios divinos que produz, santamente, em todos, a presença unificante de Deus. A própria *Thearchia* concedeu a toda substância portadora de razão e inteligência o dom da hierarquia para assegurar sua salvação e divinização (EH 376a-b).

Observou-se que Dionísio forja indiferentemente todas as funções eclesiásticas por meio das ordens sacerdotais. Para ele, não há fronteiras entre o que seria chamado, até recentemente, de ordens menores e de ordens maiores. Ao contrário, o diácono é bem mais estreitamente ligado aos ministros que aos superiores (presbíteros e sumo sacerdote). O termo ministro representa o culminar de toda uma evolução. A função de diácono, originalmente, consistia certamente na gestão material da comunidade e no serviço litúrgico “não está certo que nós abandonemos a pregação da palavra de Deus para servirmos às mesas. Portanto, irmãos, escolhei entre vós sete homens de boa reputação, cheios do Espírito e de sabedoria, para que lhes confiemos essa tarefa” (At 6,1-7).

As comunidades locais cresceram e os diáconos não podiam mais prestar adequadamente seus serviços; eles tiveram que escolher o que era mais importante e delegar o que não podiam fazer a ajudantes. Como, ao mesmo momento, a liturgia assumiu posto predominante na vida das comunidades, é natural, portanto, que aos diáconos fosse reservado o papel litúrgico.

Em Dionísio, os membros da hierarquia eclesiástica voltam-se progressivamente para o âmbito litúrgico, pois é a partir desse que se dará o ordenamento da vida dos iniciados e da comunidade como um todo. Assim como as hierarquias angélicas vivem a liturgia da contemplação e louvor a Deus – primeira tríade angélica – e a administração e a execução dos desígnios divinos – segunda e terceira tríades –, do mesmo modo, a hierarquia eclesiástica dispõe-se a exercer função contemplativa e ativa por meio da liturgia.

Liturgia, hinologia, política administrativa confundiram-se no pensamento filosófico político medieval, sobretudo, por efeito da influência do *Corpus Dionisyacum* no pensamento de grandes mestres como Máximo, o Confessor, João Damasceno, Duns Scotus, Boaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino.

8- Ordem, *Oikonomia* e Providência

No início de nossa pesquisa está a tentativa de fazer ver um paradigma que, embora raras vezes tenha sido tematizado como tal fora do âmbito estritamente teológico, exerceu influência sobre o desenvolvimento e o ordenamento global da sociedade ocidental, e só muito recentemente Erik Peterson, Eric Voegelin, Giorgio Agamben fizeram notar. Uma das teses que esses autores demonstram é que da teologia cristã derivam dois paradigmas em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, perspectiva da qual os filósofos supracitados se afastam, e a teologia econômica que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como ordem

imaneante – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana.

Poder-se-ia dizer que da primeira surge a filosofia política e a teoria moderna da soberania; da segunda, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social. Sobremaneira, o conceito de hierarquia alicerça essa teoria.

Oikonomia significa administração da casa. É termo que remonta aos tratados aristotélicos. Aristóteles distinguia a política da *oikonomia* do mesmo modo que a cidade (pólis) se distinta da casa (oikia). No tratado *Política*, o rei e o político aparecem qualitativamente contrapostos ao *oikonomes* e ao *despotés*¹⁰⁶.

Paulo introduziu o termo *oikonomia* em suas cartas, conferindo-lhe significado teológico, como aparece em 1Cor 9, 16-17 (o encargo recebido). Em 1 Tm 1, 3-4, fala-se da *oikonomia de Deus*. E abundam as citações.

Caraterizando a Igreja em termos domésticos, ao invés de políticos, Paulo só faz continuar um processo que já havia começado. Contudo, ele imprime a esse processo uma nova aceleração, que permeia todo o registro metafórico do léxico cristão. Exemplos significativos são encontrados em 1 Tm 3,15, em que a comunidade é definida como casa [não cidade] de Deus, e ainda, em diversas outras passagens em que acrescenta-se a sentido de “edificante” à construção da comunidade (Ef 4,16; Rm 14,9; 1 Cor 14,3)¹⁰⁷.

Um desenvolvimento do conceito de *oikonomia* que trará consequências decisivas para a cultura medieval e moderna é o que vincula-o ao tema da providência. Clemente de Alexandria precisou que a *oikonomia* não só tem a ver com a administração da casa, mas com o cuidado da própria alma. Nossa alma e o universo inteiro são regidos por uma

¹⁰⁶ARISTOTÉLES. *Política*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, [1253b].

¹⁰⁷Para uma análise completa conferir AGAMBEN, 2011, p. 31-66.

economia superior. Há uma 'economia' que rege todas as coisas: a providência (AGAMBEN, 2011, p. 61).

Pode-se sintetizar a temática assim: a providência divina dispõe a realidade segundo uma ordem. Essa ordem é própria da divindade, *Thearchia*, e essa disposição constitui o que a tradição patrística chamou de *oikonomia*.

Dionísio, o Areopagita, herdou da tradição paulina e alexandrina (Clemente e Orígenes, e posteriormente os capadócius) o arcabouço para instituir seu conceito de hierarquia e assim oferecer à posteridade um paradigma organizacional.

9- Mistério e Ministério

Dionísio reúne, mas não reduz, a hierarquia eclesiástica sob a designação de *ministros*¹⁰⁸. Ao designar a hierarquia com o termo *ministros* e associá-los aos anjos, conseqüentemente, estabelece-se relação entre *ministério* e *mistério*. Torna-se o ministério um mistério, e o mistério um ministério. Recorrendo à metáfora usada em diversos momentos por Agostinho, trata-se de estabelecer ponte entre a Jerusalém terrestre e a Jerusalém Celeste, pois a Igreja parte de Jerusalém, esta que está sobre a terra, para se regozijar em seguida junto a Deus, na Jerusalém Celeste; ela começa na primeira, mas alcança seu termo na segunda.

Trata-se de elencar os anjos e ministros em fileiras, angelizar os ministros e “ministerializar” a função dos anjos – dois grupos: adoradores e servidores. O paralelismo entre hierarquia celeste e terrena já foi salientado. A ideia central que perpassa o *Corpus Dionysiacum* é, de fato, que sagrado e divino é aquilo que é hierarquicamente ordenado. Toda hierarquia (ou todas as hierarquias) devem passar pela disposição triádica, que desce da Trindade, passa pelas triarquias angélicas e chega às hierarquias terrenas – sacralização do poder e ordenança da sociedade. “O poder que ama os homens e inicia ao mistério revela-nos as hierarquias celestes e institui nossa

¹⁰⁸Ministros são os bispos, os presbíteros e os diáconos. São os responsáveis pela liturgia e pela iniciação dos fiéis.

hierarquia de maneira que esteja associada ao ministério daquelas pela semelhança com seu mistério deiforme” (CH 124a).

O tratado sobre a hierarquia eclesiástica repete: “nossa hierarquia, formada santamente por ordens transmitidas por Deus, é conforme às hierarquias celestes, na medida em que salvaguarda suas características deiformes e capazes de imitar o divino, tanto quanto é possível aos homens” (EH 536d).

Segundo Agamben, em ambos os tratados a hierarquia é em si mesma o princípio que efetua a salvação e a deificação. Ela é essencialmente atividade de governo, que, como tal, implica uma operação, um saber, e uma ordem. Além disso, sua origem e seu arquétipo são a economia trinitária: “a origem de tal hierarquia é a fonte da vida, a essência da bondade, isto é, a Trindade, causa única da criação, da qual deriva para todas as coisas o ser e o bem” (AGAMBEN, 2011, p. 171).

Agamben explica que,

A hierarquia (o poder sagrado) de Pseudo-Dionísio é, nesse sentido, um desenvolvimento do conceito de *diakosmésis*. *Diakosmésis* significa 'governar ordenando' (ou 'ordenar governando'); no mesmo sentido, no conceito de 'hierarquia' é impossível fazer a distinção entre 'disposição ordenada' e 'governo'.

O desdobramento imediato do conceito de hierarquia de Dionísio, o Areopagita, é que o aparato mistagógico e o vocabulário iniciático derivado do neoplatonismo encontram seu sentido e sua função real em um dispositivo, em última análise, governamental.

Conclusão

Inefável, inominável, suprassubstancial é, pois, o princípio invisível do poder cuja manifestação trinitária é o governo hierárquico do mundo: a *Thearchia*, absolutamente transcendente cumpre o papel de princípio de ordem e de governo imanente. O que é revelado é a noção de hierarquia, para que se adéque a Igreja e a sociedade ao que é contemplado de Deus.

Nisso, voltamos à citação do início de nosso trabalho. Hierarquia é

uma ordem, um saber e um ato tão próximos quanto possível da forma divina, elevados à imitação de Deus na medida das iluminações divinas. Em sua simplicidade, em sua bondade, em sua perfeição fundamental, a Beleza que convém a Deus, pura de toda dessemelhança, comunica a cada ser, segundo seu mérito, uma parte de sua própria luz, e ela o aperfeiçoa pela mais divina iniciação, revestindo de sua própria forma, de maneira harmoniosa e estável, aqueles que ela aperfeiçoou.

A *oikonomia* providencial foi integralmente traduzida em uma hierarquia, em poder sagrado que penetra e atravessa tanto o mundo divino quanto o humano, desde os principados celestes até as nações da terra (CH 160a-b).

Agamben também sugere que os nomes que expressam a soberania divina no tratado *Nomes Divinos* (Santo dos santos, Rei dos reis, Aquele que reina agora e eternamente, Senhor dos senhores) definem a realeza como a distribuição de cada termo, ordenamento, lei e ordem (DN 969b-c.).

De tal leitura, resulta forçoso concluir com Agamben que, uma *Thearchia* absolutamente transcendente e para além de qualquer causa cumpre, na verdade, o papel de princípio [paradigma] de ordem e governo imanente do mundo.

Porém, na leitura de Agamben segue que a teologia apofática dionisiana cumpre função de cobertura e serve para fundar uma hierarquia governamental. Isto é, haveria algo de maquiavélico no *Corpus*, uma espécie de instrumento de dominação e criador de coesão do corpo eclesial. Não se pode negar que a liturgia e mesmo a espiritualidade e a mística possuam de fato elemento estruturante e agregador do corpo eclesial. Mas não resulta verdadeiro reduzi-la a esta função, dado que o *Corpus Dionisyacum* é, fundamentalmente, um caminho mistagógico, como foi mostrado acima. Em seu conjunto, a obra dionisiana consiste em paideia cristã, caminho de formação do cristão unido a Deus, consciente de seu lugar na Igreja, na sociedade e no mundo.

Sem entrar no debate sobre política, religião e mística no século XX para aprofundar as duas vias nas quais a reflexão se norteou (teológica e política), basta afirmar o seguinte: a

mística de Dionísio, o Areopagita é uma mística que dá lugar ao mistério, no sentido de que Deus, paradoxalmente, se manifesta, mas permanece escondido em sua própria manifestação. Ele é inapreensível, incompreensível, e a liturgia o celebra com uma litania de atributos negativos. Ele se manifesta nos sacramentos ou mistérios, mas a mistagogia conduz o iniciado em direção à sua face escondida. A mistagogia não é explicação racional ou adesão irracional ao mistério, mas uma introdução sempre mais profunda ao mistério divino.

Deus é o critério, a regra, o método teológico no *Corpus Dionisyacum*. Aqui reside o sentido profundo de sua concepção de hierarquia teológica: Deus princípio, caminho, iniciador, método. É certamente o que os teólogos jamais terminarão de descobrir.

Bibliografia

PSEUDO-DIONISIO, O AREOPAGITA. *Obras Completas. Pseudo-Dionísio Areopagita*. Trad. de O. G. Cardedal. Coleção Bac, V. 511. Madrid: BAC, 1990.

AGAMBEN, G. *O Reino e a Glória, uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. S. J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARISTOTÉLES, *Política*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FAIVRE, A. *Naissance d'une hierarchie: les premieres etapes du cursus clerical*. Paris: Beauchesne, 1977.

GOLITZIN, I. A. "Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism?" *Pro Ecclesia*. N° 12, 2003. Também em: <http://www.marquette.edu/maqom/Lumxida.html> acessado em 17 de Julho de 2012.

JONAS, H. *The Gnostic Religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity*. London: Routledge, 1992.

PIN, A. G. O mal como privação de unidade em Proclo. *Exagium*. N° 12, Jun-2014. Disponível em: www.revistaexagium.ufop.br

ROQUES, R. *Introduction à la Hierarchie Céleste*. In: DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*. Trad. de M. de Gandillac. Paris: Cerf, 1958.