



# Kairós

Revista Acadêmica da Prainha  
Ano XIII/1-2 Janeiro/Dezembro 2016

ISSN ELETRÔNICO: 2357-9420 ISSN IMPRESSO: 1807-5096

*Goffredo Boselli*  
*Faustino dos Santos*  
*Moésio Pereira de Souza*  
*Jan Gerard Joseph ter Reegen*  
*Joaquim Fernando Pontes III*  
*Aíla Luzia Pinheiro de Andrade*  
*João Frota Melo*  
*Antônio Augusto Menezes do Vale*  
*Raphaela Cândido Lacerda*  
*Lara França da Rocha*  
*Hirma Nobrega Praxedes*

# Καιρός

# Kairós

**Revista Acadêmica da Prinha**  
Ano XIII/1-2 Janeiro/Dezembro 2016

## Correspondências:

**KAIRÓS** – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

Endereço: Rua Tenente Benévolo, 201 - Cep: 60.160-040

Tel.: (0xx85) 3453-2150

Fortaleza – Ceará – Brasil

## Ficha catalográfica

*KAIRÓS*: Revista Acadêmica da Prainha / Faculdade Católica de Fortaleza.  
– Ano I, nº 1-2 (jan./dez. 2004) - . – Fortaleza: FCF, 2004 –

Semestral  
ISSN: 1807-5096

1. Teologia – Periódicos. 2. Filosofia – Periódicos. 3. Ciências Humanas –  
Periódicos. 4. Ciências Sociais – Periódicos. 5. Educação – Periódicos.  
I. Faculdade Católica de Fortaleza.

CDD 105  
205  
305  
370.05

## Bibliotecária responsável:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

***É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista sem prévia autorização. Os artigos publicados, sua originalidade e redação são de inteira responsabilidade dos seus autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista.***

**Kairós** – Revista Acadêmica da Prainha  
Ano: Ano XIII/1-2 Janeiro/Dezembro 2016

**Chanceler:** *D. José Antonio Aparecido Tosi Marques*  
**Arcebispo Metropolitano de Fortaleza**

**Diretor e Redator:** *Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*  
**Redatora adjunta:** *Profa. Ms. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha*

Publicação: **Faculdade Católica de Fortaleza**  
Diretor: *Prof. Ms. Pe. Antonio Almir Magalhães de Oliveira*

**Secretária:** Maria Uyára Félix Beleza  
**Diagramação:** Evaldo Amaro dos Santos  
**Revisão:** Prof. Vianney Mesquita

**CONSELHO CIENTÍFICO:**

*Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP*  
*Prof. Dr. Francisco Manfredo Thomaz Ramos (FCF)*  
*Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)*  
*Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)*  
*Prof. Dr. Manfredo Oliveira (UFC)*  
*Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos*  
*Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UFP)*  
*Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)*  
*Prof. Dr. Ney de Souza (PUC-SP-Assunção)*  
*Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-PE)*  
*Profa. Dra. Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)*  
*Prof. Dr. Marcelo Perine (PUC-SP)*  
*Prof. Dr. Patrice Canivez (Université de Lille 3 - França)*  
*Prof. Dr. Cornéliu Bilba (Universidade Al. I. Cuza di Iasi – Romênia)*  
*Prof. Dr. Luís Manuel A. V. Bernardo (Universidade Nova de Lisboa – Portugal)*

**CONSELHO EDITORIAL:**

*Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino*  
*Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos*  
*Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira*  
*Prof. Dr. Moésio Pereira de Souza*  
*Profa. Dra. Aila Luzia Pinheiro de Andrade*  
*Profa. Dra. Tânia Maria Couto Maia*  
*Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa*

**Impressão:** amgráfica



# SUMÁRIO

Editorial ..... 7

## **I - Seção Teológica**

*Prof. Dr. Goffredo Boselli*

A Concelebração Eucarística ..... 9

*Faustino dos Santos*

*Prof. Dr. Pe. Moésio Pereira de Souza*

Diálogo inter-religioso ou macroecumenismo:  
uma necessidade para a conquista da paz e da justiça social ..... 21

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

*Prof. Esp. Joaquim Fernando Pontes III*

O fundamento paulino para a Reforma Protestante de Lutero ..... 37

*Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, INJ*

*Prof. Esp. Joaquim Fernando Pontes III*

*João Frota Melo*

Comentário ao Livro de Lutero sobre o *Magnificat* ..... 52

## **II - Seção Filosófica**

*Prof. Ms. Pe. Antônio Augusto Menezes do Vale*

A Metafísica como Fenomenologia ontológico-existencial  
em Karl Rahner ..... 65

*Profa. Ms. Raphaela Cândido Lacerda*

*Lara França da Rocha*

Ação e Linguagem em Hannah Arendt ..... 82

*Hirma N. Praxedes*

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

A Beleza do Urubu ..... 91

### **III - Resenha**

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

RAMOS, Francisco Manfredo Thomas, A ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho - *Um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei"* ..... 96

### **IV - Tradução**

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

*Secretum Secretorum* Tradução do Árabe do MS Gotha 1870 e o texto hebraico de Gaster - *Discurso III Sobre a Forma da Justiça*..... 98

## EDITORIAL

Com este numero duplo, a nossa Revista encerra mais um ano, a saber 2016. Tentou-se elaborar um número que faça jus ao lema da FCF – “Cooperadores Veritatis” – não que se tenha a presunção de ensinar e apresentar a verdade, mas de iluminar o(s) caminho(s) que ajudam no esclarecimento dela.

Por isso abordam-se alguns temas atuais que merecem uma atenção especial. O primeiro artigo – traduzido da Revista de Pastoral Litúrgica *Phase* – trata da Concelebração Eucarística – e é fruto de uma avaliação crítica teológica a respeito da atual prática desse ato litúrgico. Um outro assunto que está ganhando redobrada atenção na atualidade, entre outras razões pela palavra e ação do atual Papa Francisco, é o diálogo interreligioso. Essa realidade de tanta importância no mundo moderno, onde as fronteiras caíram em grande parte, possibilitando uma comunicação cada vez mais intensiva. No ensejo de contribuir para a compreensão da Reforma de Lutero – que faz 500 anos – há um belíssimo artigo comentando o livro de Lutero sobre o Magnificat. Além disso, há um pequeno estudo apresentando o fundamento Paulino para a Reforma Protestante de Lutero.

Na Seção Filosofia um estudo sobre Karl Rahner, abordando a Metafísica como fenomenologia ontológica existencial. Hannah Arendt é lembrada numa pesquisa sobre Ação e Linguagem, nos seus escritos. Um pequeno ensaio sobre a Redenção da Feiúra, a Beleza do Urubu, encerra a seção filosófica e dos artigos.

Na Resenha comenta-se sobre a Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho.

Da antiga obra, na versão portuguesa da edição árabe “*Secretum Secretorum*” datado de mais ou menos 1100, a tradução do Discurso III, falando das formas da Justiça.

Boa leitura!

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*



# A CONCELEBRAÇÃO EUCARÍSTICA

*Prof. Dr. Goffredo Boselli\*<sup>1</sup>*

## **Resumo**

O artigo visa responder, com suporte na Teologia, algumas perguntas a respeito do atual modelo de concelebração: pode um ministro celebrar a Eucaristia sem realizar necessariamente os gestos ministeriais e pronunciar as fórmulas sacramentais? Devem os presbíteros concelebrar sempre em cada Eucaristia de que participam e que não vão presidir? Existe alternativa para os presbíteros entre presidir a Eucaristia e concelebrá-la?

## **Palavras-chave**

Concelebração. Eucaristia. Presbíteros. Reforma Litúrgica.

## **Abstract**

The article attempts to respond from theology to some questions on the current model of concelebration: Can a minister celebrate the Eucharist without necessarily performing the ministerial actions and pronouncing the sacramental formulas? Should priests concelebrate always in every Eucharist in which they participate and are not going to preside over? Is there any alternative for priests between presiding the Eucharist and concelebrate in it?

## **Keywords**

Concelebrate. Eucharist. Priest. Liturgical reformation.

## **1 Introdução**

Passaram mais de trinta anos desde que a Teologia, principalmente na área alemã, francesa e estadunidense, iniciou um debate verdadeiro e apropriado sobre a concelebração, com uma série de estudos de elevado perfil científico, penso particularmente em Adalbert Franquesa, Robert Taft, John Baldovin, Gisbert Greshake e Gino Mattheeuws<sup>2</sup>. Embora reconhecendo o grande valor da concelebração no debate atual, aparecem,

---

<sup>1</sup> Este artigo, preparado pelo autor em italiano para a Revista **Phase**, foi traduzido para o espanhol por Jaume Fontbona e para o português, com licença da Revista **Phase**, por Jan Gerard Joseph ter Reegen e Maria Uyára Félix Beleza.

<sup>2</sup> Cf. G. BOSELLI, Le débat sur La concélébration après Vatican II, **La Maison-Dieu** 224 (2000) 29-59; *Id.*, Bibliographie sur la concélébration, 1980-2000, **La Maison-Dieu** 224 (2000) 61-65.

no entanto, os limites da práxis ordinária que, desde o Concílio até hoje, foram impostos. Este rito parece problemático, especialmente em sua frequência diária, ou seja, quando os presbíteros o compreendem e vivem como o único modo de celebrar uma Eucaristia que não presidem. Para os teólogos, a frequência cotidiana compromete e desvaloriza a qualidade original eclesiológica da concelebração eucarística como sinal da comunhão entre as igrejas, da natureza sinodal da Igreja local e da unidade da missão entre o bispo e seu presbitério. Estes significados que fazem da concelebração um rito extraordinário e não cotidiano estão atestados pela tradição da Igreja e pela práxis litúrgica atual das igrejas orientais e ortodoxas.

É obvio constatar que a concelebração eucarística representa a encruzilhada de questões concernentes à Eclesiológia, à Teologia Eucarística e à Teologia do ministério ordenado. É precisamente na relação entre concelebração e ministério ordenado que concentrarei minhas contribuições. Tentarei responder ao que pessoalmente creio ser a questão mais urgente à qual a Teologia é chamada a dar uma resposta em razão dos problemas e das dificuldades que a atual práxis da concelebração põe sobre a mesa. Eis a indagação: pode um presbítero celebrar a Eucaristia sem necessariamente fazer gestos ministeriais e pronunciar fórmulas sacramentais? Em outras palavras, os presbíteros devem concelebrar sempre e em qualquer circunstância naquelas Eucaristias em que não estão convidados a presidir? E, por conseguinte, existe para os presbíteros uma real solução à imperiosa alternativa entre presidir a Eucaristia ou concelebrá-la?

## **2 As razões da Reforma Conciliar da concelebração**

Em primeiro lugar é necessário verificar as razões da reforma conciliar e se perguntar por que o Concílio reformou e ampliou o rito da concelebração. A concelebração eucarística representa certamente um dos frutos mais expressivos do espírito que levantou e conduziu a reforma litúrgica conciliar. Na verdade, se reconhece, com unanimidade, a contribuição na aquisição do sentido comunitário da liturgia e, de modo particular, da Celebração Eucarística. Nos anos precedentes ao Vaticano II, as conquistas teológicas e pastorais amadurecidas no seio do Movimento litúrgico expressavam com força o desejo de que a celebração da Eucaristia fora uma experiência viva da unidade da Igreja; um desejo que reagiu contra a visão individualista e clerical que dominava a práxis litúrgica durante a época post-tridentina, e que conhecia uma de suas formas mais sensacionais na extensa prática das assim chamadas “missas privadas”, especialmente quando celebradas simultaneamente na mesma Igreja.

A reforma e a extensão da concelebração constituem um dado já adquirido na história da reforma litúrgica conciliar que, não correspondia à vontade de restaurar o rito de acordo com suas formas mais antigas, atestadas pelas fontes da liturgia romana, como foi o caso, por exemplo, do rito da iniciação cristã dos adultos, para o rito de ordenação e outros. O principal objetivo da reforma da concelebração, no entanto, foi de educar, sobretudo os presbíteros, na natureza comunitária da celebração eucarística e, ao mesmo tempo, resolver definitivamente aquele impasse pastoral e teológico representado pelas *missas privadas*. Assim, pois, no trabalho do Vaticano II, a reflexão sobre a concelebração estava condicionada por saber se - por meio da reforma da concelebração - aos presbíteros se poderia assegurar a celebração eucarística diária. Portanto, a extensão deste rito respondeu a razões de natureza essencialmente pastorais: a concelebração foi considerada como o rito que permitia aos presbíteros abandonar a prática das “missas privadas ou particulares”, assegurando-lhes, ao mesmo tempo, a possibilidade de celebrar diariamente a Eucaristia. Os reformadores, tanto os históricos, como os teólogos da liturgia, estavam plenamente conscientes de que deste modo se alterava o significado originário da concelebração, e se utilizava este antigo rito como meio para resolver um problema pastoral. Adalbert Franquesa, que trabalhou pessoalmente na reforma do rito como secretário do *Coetus concelebrationis*, observou sobre este aspecto:

Uma concelebração diária onde os presbíteros concelebram sem o bispo, concelebração que poderíamos definir “particular”, em substituição das “missas privadas”, não encontra nenhuma confirmação na tradição<sup>3</sup>.

A porta de entrada à concelebração foi, por conseguinte, a necessidade de garantir aos presbíteros a possibilidade de continuar celebrando cada dia a Eucaristia sem recorrer à “missa privada”; com certeza não foi, como no caso da reforma de outros ritos, de despertar o valor e do significado original da concelebração eucarística como manifestação da unidade da Igreja, de sua natureza sinodal, da comunhão do ministério entre presbíteros e o bispo. Assim sendo, podemos afirmar que, no contexto cotidiano e prático, a concelebração foi o único modo então possível e o singular instrumento então disponível, quase um *escamotage* (estratagema) para resolver o “impasse” das missas privadas. Deve-se reconhecer que neste aspecto a concelebração obteve amplamente seu resultado. Nada pode

---

<sup>3</sup> A.FRANQUESA, La concelebración a los 16 años de su restauración, en AA.VV., **Liturgia opera divina e umana**. *Studi sulla riforma liturgica offeriti ad A. Bugnini*, Roma 1982, 291-306; aqui: 298.

impedir entretanto, que se ponha em evidência o uso instrumental de um rito tão antigo e importante como é a concelebração eucarística.

Uma vez dito isto, convém reconhecer que os mais beneficiados pela reforma da concelebração foram os presbíteros pertencentes às comunidades e às congregações religiosas, e às ordens monásticas. Nas casas religiosas, nos mosteiros e nos conventos, hoje a concelebração é um rito cotidiano, tanto que toda celebração eucarística é uma concelebração eucarística. A frequência cotidiana é um dado sobre o qual não se pode passar com demasiada facilidade, mas ela exige uma análise cuidadosa e uma profunda reflexão. Ressaltar a frequência cotidiana da concelebração nas comunidades religiosas significa, em primeiro lugar, observar que, desde a extensão da concelebração desejada pela reforma litúrgica do Vaticano II até hoje, a maioria das comunidades religiosas e monásticas não conhece outras modalidades de celebração eucarística fora da concelebração. Convém observar isto com clareza, pois representa um dado absolutamente novo que nunca na história da liturgia foi conhecida, nem no Oriente nem no Ocidente. Impõem-se, também, verificar que toda celebração eucarística seja uma concelebração eucarística ressalta, de fato, uma patologia da qual hoje sofre a vida litúrgica das comunidades religiosas e monásticas.

As fontes litúrgicas mais antigas estão distantes de não apenas ter transformado a concelebração em um rito diário e ferial, mas também de ter feito da concelebração a única maneira de celebração eucarística. No quarto capítulo da *Tradição Apostólica* (documento datado em torno de 215 d.C, em que a história da liturgia destaca o primeiro testemunho de uma possível forma do rito que agora se denomina concelebração) e no contexto da ordenação do bispo da Igreja local, se encontra a comprovação daquilo que poderíamos chamar de um rito de concelebração: o bispo, apenas ordenado, preside a Eucaristia, cercado pelos presbíteros de sua Igreja que impõem com ele suas mãos sobre as oferendas. Na *História eclesiástica* (V, 24, 17), Eusébio de Cesareia descreve o encontro do Papa Aniceto com Policarpo, bispo de Esmirna. Embora eles não tenham concordado em uma data comum para a Páscoa anual, ambos os bispos confirmaram a plena comunhão de suas Igrejas, concelebrando a única Eucaristia. As *Ordines Romani* testemunham que os presbíteros de Roma concelebraram com o Papa somente por ocasião das quatro solenidades mais importantes do ano - Natal, Páscoa, Pentecostes, São Pedro e São Paulo.

As fontes litúrgicas, portanto, testemunham por unanimidade o fato de que a concelebração representa um rito extraordinário, sempre presidida

por um bispo e, portanto, carregado de um intenso valor eclesiológico. Convém lembrar de que, de acordo com a tradição litúrgica, tanto oriental como ocidental, a concelebração é, sobretudo, o sinal litúrgico mais expressivo da comunhão entre as Igrejas e isto é - como foi mostrado em Robert Taft - seu significado original. Em segundo lugar, a concelebração é a manifestação da unidade da missão entre o bispo e o seu presbitério; deve ser dada especial atenção às cartas de Ignácio de Antioquia ou Clemente de Roma. Esta consciência do valor eminentemente eclesiológico da concelebração permaneceu intacta no Ocidente até a reforma litúrgica do Vaticano II. De fato, na liturgia romana pré-conciliar, o rito era realizado apenas sob a presidência do bispo, por ocasião das ordenações episcopais e presbiterais, das bênçãos de abades e, em alguns ritos locais, como o lionês, na *missa de chrismatis*.

Portanto, é possível formular algumas interrogações: a prática cotidiana de concelebração nas comunidades religiosas e monásticas veicula um significado eclesiológico de tal importância? No que se refere à concelebração como manifestação da unidade de missão entre bispo e seu presbitério - como está em *Presbyterium ordinis 7* - é possível assegurar que presbíteros religiosos e monges que pertencem a uma comunidade formam um *presbyterium*? Os religiosos e os monges presbíteros, se concelebram entre eles ou com seu superior ou abade, expressam o que os presbíteros de uma Igreja local manifestam concelebrando com seu bispo? Assim expresso, numa comunidade religiosa ou monástica existem sem dúvida circunstâncias particulares em que uma concelebração eucarística se justifique plenamente, embora sejam ocasiões raras e certamente não cotidianas. É por isso que o atual debate sobre a concelebração, na frequência cotidiana, indica o primeiro e maior limite de sua praxis. Uma prática ferial ou incluso no cotidiano da concelebração, consegue que - quando há assembleias litúrgicas onde a concelebração está chamada a manifestar a sinodalidade de uma Igreja representada em todos os seus aspectos e nela a natureza colegiada do presbitério em união com seu bispo, - de fato, por sua erosão, esse rito não consegue possuir a força expressiva e a eficácia característica de um rito extraordinário, mas é a maneira habitual como mais presbíteros participam de uma Eucaristia. Na minha opinião, a prática cotidiana de concelebração desnaturaliza o sentido eclesiológico que a antiga tradição litúrgica reconhece. Convém perguntar: é realmente necessário manifestar nas cerimônias eucarísticas feriais de uma comunidade religiosa a sinodalidade da Igreja e a natureza colegiada da ordem presbiteral?

A questão urgente, porém, de que não podemos fugir e para que se espera de nós uma resposta, seria a imagem do mistério da Igreja que

dão àquelas celebrações eucarísticas cotidianas, onde o número de concelebrantes supera os dos fiéis presentes substancialmente. Assim como os casos infelizmente não raros, em que a assembleia eucarística se compõe só e exclusivamente dos presbíteros concelebrantes e de nenhum fiel leigo. Não duvido ao afirmar que essas assembleias não respeitem as *táxis tês ekklesías* ou seja, a ordem da assembleia litúrgica cristã, pois são plenamente cristãs quanto ao seu conteúdo, mas não em relação a sua forma e ao seu estilo. Em casos similares, é lícito perguntar se substituímos as missas privadas pelas concelebrações privadas. Assim são colocadas as possíveis consequências eclesiológicas para as quais, muitas vezes, a práxis atual da concelebração conduz; consequências que deformam a manifestação da Igreja, que é a assembleia litúrgica.

### 3 Concelebração Eucarística e Ministério Ordenado

O que foi dito até agora nos conduz inevitavelmente a um ponto posterior para esclarecer um aspecto fundamental e às vezes delicado: a relação entre a celebração eucarística e os presbíteros. Observando a práxis atual da concelebração, especialmente na Europa, tem-se a impressão, como já se tem afirmado, que a concelebração é a única maneira possível para um presbítero celebrar uma Eucaristia para a qual não tenha sido chamado a presidir. Em outras palavras, um presbítero, por causa de seu ministério, para celebrar a Eucaristia que não preside, somente pode concelebrar, a tal ponto que, se não concelebrar, algo de seu "ser" sacerdotal ficaria comprometido, ao ponto de ele não poder celebrar a Eucaristia, se não colocar os gestos sacramentais de seu ministério. Qual é a teologia do ministério sacerdotal que deriva de uma espécie de "*obrigação moral*" à concelebração?

Sabe-se que a teologia do ministério presbiteral que emanou do Concílio Vaticano II, especialmente na *Presbyterorum ordinis*, se distanciou de uma visão ontológica que fez do presbítero uma "representação" de Cristo. Basta lembrar que nos textos Conciliares nunca se utiliza deliberadamente a expressão *sacerdos alter Christus*. A ordenação não faz de um homem um *alter Christus*, no sentido de que em toda sua existência e em todos os ambientes de sua vida representaria sacramentalmente Cristo. Certamente, o presbítero permanece tal qual também quando não exerce qualquer função ministerial, embora seu ministério esteja conectado com ações ministeriais precisas e pontuais: presidir a comunidade, pregar a palavra de Deus, presidir a celebração da Eucaristia e dos demais sacramentos. Portanto, o ministério não é uma presença substancial, estática, que faria do presbítero, na sua essência, um *alter Christus* e de seu

ministério uma propriedade pessoal. O poder de atuar do presbítero se apoia certamente sobre seu ser como tal, porém este ser, como escreve Tomás de Aquino, é uma *potentia*, um *habitus* que se exerce em ações precisas, as quais o presbítero realiza como ministro da Igreja, em nome da Igreja, ou seja, as ações sacramentais<sup>4</sup>. Se o presbítero atuar em nome de Cristo só e unicamente nas ações ministeriais realizadas em nome da Igreja, quando não exerce seu ministério, é um fiel a mais entre os fiéis que formam o povo de Deus. Portanto, o ministério presbiteral não é uma dignidade da diaconia, muito menos um poder pessoal, mas um serviço. De fato, a categoria do serviço é a aquela dentro da qual os textos conciliares incluem o único ministério ordenado cristão em seu triplo grau: episcopado, presbiterato e diaconato.

Compreender o sacerdócio como um ministério significa, pois, que eu como presbítero me manifesto e atuo como tal e ponho as ações sacramentais do ministério somente quando o exercício de meu ministério é realmente necessário à comunidade, para seu bem e para sua edificação. O ministério está a serviço da Igreja e não do ministro, da sua dignidade, da necessidade de satisfazer as suas “necessidades espirituais” ou a autoconsciência como ministro. E o ministério é um carisma suscitado pelo Espírito para a edificação da Igreja, não para a autossatisfação do ministro; portanto, é um serviço a que precisa se dedicar e não um privilégio para ele. John Baldovin escreveu sobre este tema:

Os sacramentos não são simplesmente oferecidos à devoção pessoal do

presbítero, nem o presbiterato é uma espécie de posse pessoal que pode ser exercido independentemente da Igreja. Cada presbítero deveria responder a esta pergunta: para mim é sempre necessário, como pessoa, assumir a função pública de presbítero? Não há circunstâncias em que seja melhor para mim ser ministrado do que ser ministro(*to be ministrered to than to minister*)?<sup>5</sup>

Na mesma linha de Badovin, também Robert Taft oferece um critério válido para discernir a delicada relação entre Eucaristia e presbíteros.

Somente uma Teologia equilibrada da Igreja pode ser a norma diretriz da forma de nossa celebração e não a “devoção”, o “desejo”, o presumido

---

<sup>4</sup> Cf. **Summa Theologiae**, Supplemental Tertia Pars, gg. 34-40.

<sup>5</sup> J. BALDOVIN, *Concelebration. A Problem of Symbolic Roles in the Church*, **Worship** 59 (1985) 32-47; aqui: 43.

“direito de exercer o seu ministério”, de “oferecer um sacrifício” por parte de qualquer um, sacerdote ou não.<sup>6</sup>

Na liturgia cristã, o papel do presidente da celebração eucarística é teologicamente constitutivo e essencial e, portanto, irrenunciável. Ao contrário o papel do concelebrante não o é. Portanto, se trata pois, e acima de tudo, de iluminar, mediante a práxis litúrgica, a originalidade do ministério cristão. Agostinho, comentando o mandamento de Jesus a Pedro de pastorear seu rebanho, afirma: “Pastores também são ovelhas (*pastores ipsi sunt oves*)<sup>7</sup>” E em outro lugar:

Vocês são suas ovelhas e nós somos ovelhas com você.  
Nós somos cristãos [...] nós estamos pastoreando e somos pastoreados com vocês (*pascimus vos, pascimur vobiscum*)<sup>8</sup>.

Assim, o presbítero não está sozinho e exclusivamente à “frente” da Igreja no exercício de seu ministério, mas também no seio da Igreja. O sacerdote, antes de ser cristão ao serviço de outros cristãos, ele é acima de tudo um cristão entre os cristãos, pois o batismo precede, fundamenta e é condição de possibilidade daquele sacramento de ordem pelo qual o sacerdote se situa *in nomini Christi* frente à assembleia. Por esta razão Adalbert Franquesa pode observar justamente:

Não existe uma só alternativa para o presbítero: celebrar ou concelebrar, que o obrigue estritamente; pode participar na Eucaristia como os demais fiéis, o que em casos excepcionais pode ser inclusive razão de edificação para o povo<sup>9</sup>.

#### 4 Tirar lições da história para prosseguir a reflexão teológica

Neste momento, convém reformular a questão de base e perguntar se existe outro modo possível para os presbíteros de celebrar a Eucaristia que não seja unicamente a presidindo ou a concelebrando. Para responder a esta indagação é necessário, como sempre nas questões relacionadas com a vida da Igreja, tirar lições da história ao escutar a grande tradição da Igreja, a fim de progredir na reflexão teológica, e assim poder determinar possíveis caminhos a percorrer e práxis a ativar. Para responder a perquirição citada, basta recordar três dados históricos de épocas diversas. Um testemunho dos primeiros séculos, outro da Idade Medieval e outro da

---

<sup>6</sup> R. TAFT, Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration, *Worship* 54 (1980) 308-325; aqui: 321.

<sup>7</sup> *Tract. Ev. Jo.* 123,5.

<sup>8</sup> *Ser. Casin.* I, 133,5.13: M.A., I, pp. 404,8; 410,18.

<sup>9</sup> A. FRANQUESA, Para revalorizar a concelebração *Phase* 28 (1988) 211-225; aqui: 223.

Idade Moderna, testemunhos que são autênticos fragmentos da práxis litúrgica da Igreja.

Os documentos canônico-litúrgicos dos primeiros séculos prescrevem com precisão a modalidade com que acolher nas assembleias os bispos e padres de outras Igrejas. Em *La Didascalia de los apóstoles*, documento de origem síria datado na primeira metade do século III, encontra-se estabelecido que:

Se vier um presbítero proveniente de outra assembleia, acolha-o, presbíteros, entre vós em seu lugar (*communiter in loco vestro*). E, se é bispo, se sentará com o bispo, que compartilhará com ele o seu lugar. E tu, bispo, lhe pedirá que fale a seu povo porque os conselhos e as admoestações de pessoas estranhas são muito úteis. [...]. E pronunciará as palavras na ação de graças, mas se, por prudência, você se reserva esta honra e não quer lhe oferecer, pronunciará as palavras sobre o cálice (*super calicem dicat*)<sup>10</sup>.

O livro II das *Constituições Apostólicas* retomará esta mesma passagem até o ano 380, porém o compilador corrigirá o convite dirigido ao bispo forasteiro de pronunciar as palavras *super calicem*, fazendo lhe pronunciar a bênção ao povo:

Mas se, por respeito e sabedoria, reservas essa honra para ti e te recusas a oferecê-lo, tu o exortarás, pelo menos, a dar a bênção às pessoas<sup>11</sup>.

Existem dois elementos a serem destacados do primeiro testemunho na ordem de nossa questão. O primeiro: o presbítero estrangeiro é convidado a ocupar seu posto entre os presbíteros da Igreja que o acolhe no seio da “comunidade presbiteral”, del *presbytérion koinonikós*, como se lê no texto grego das *Constituições apostólicas*. Isto significa que, no seio da assembleia litúrgica, os presbíteros ocupam lugar específico e, assim, são reconhecidos pelos fiéis, porém não se especifica se devem fazer os gestos particulares ou pôr vestes litúrgicas próprias. O segundo elemento. O texto nos informa, também, sobre a maneira de como se deve acolher um bispo estrangeiro e para que é convidado a fazer pelo bispo da Igreja que o acolhe. Aqui temos testemunhadas as mais antigas formas de compartilhar a presidência eucarística entre dois bispos: ao bispo estrangeiro se oferece a possibilidade de pregar e de pronunciar as palavras sobre o cálice. Assim, pois, temos a repartição entre ambos os bispos do relato da instituição, prática sucessivamente substituída pela bênção sobre o povo. Para nós este

<sup>10</sup> *Didascalia* II, 58, 1-3; F.X. FUNK (Ed.) *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Torino 1979, pp. 166. 168; **Cuadernos Phase** 132 (2003) 62.

<sup>11</sup> *Constitutioni Apostolice* II, 58, 1-3; M. METZGER (ed.), *Les Constitutions Apostoliques I* (SCh 320), Paris: Cerf 1985, 320.322; **Cuadernos Phase** 181 (2008) 83.

dado é decisivo: o bispo estrangeiro não está obrigado por seu ministério a pronunciar palavras ou fazer gestos sacramentais durante a Eucaristia, entretanto simplesmente se dirige uma petição, um convite. A *Didascalia* e as *Constituições apostólicas* ordenam ao bispo local: “E tu, bispo, o pedirás (*petes eum*) que fale a teu povo”. O redator das *Constituições* corrige e acrescenta: “poderás também propor que ofereça a Eucaristia”. Além disso, preveem que o bispo estrangeiro possa pelo “respeito e sabedoria” declinar do convite e deixar ao bispo local a prece da anáfora. Recapitulando, não existe nenhuma obrigação *ex ministério*, ou seja nenhuma norma disciplinar, canônica ou litúrgica, muito menos moral, que derive do ministério episcopal de realizar atos e dizer fórmulas sacramentais dentro de uma assembleia eucarística. A pregação, as palavras sobre o cálice e a bênção do povo não são um direito, mas sim o fruto de um convite. Em resumo, a *Didascalia* e as *Constituições apostólicas* estabelecem unicamente o lugar que devem ocupar na assembleia; assim os presbíteros no centro do *presbytérion koinonikós* e o bispo estrangeiro ao lado do bispo local. Ocupar o lugar que lhes é indicado, é a isto que estão obrigados, por conseguinte, o lugar na assembleia litúrgica é o único elemento que os distingue dos demais fiéis.

O segundo fragmento, da Época Medieval, é a carta denominada *Epistola missa una* enviada no ano 1224 por Francisco de Assis e seus irmãos reunidos em capítulo. Entre outras coisas, na carta se lê:

Eu exorto-lhe e exorto no Senhor a que, nos lugares onde os irmãos residam, uma única Missa seja realizada todos os dias, de acordo com o governo da igreja sagrada. Entretanto, se estiverem num mesmo lugar mais sacerdotes, um se contentará, pelo amor à caridade, como escutar a celebração do outro sacerdote, pois o Senhor Jesus cubra de dons os presentes e aos ausentes que são dignos Dele<sup>12</sup>.

Com esta carta capitular, Francisco estabelece duas normas. A primeira, que nos conventos de seus frades deve celebrar-se uma só Eucaristia por dia, embora estejam mais presbíteros, à diferença dos cartuxos aos quais, ao final do século XII, era permitido celebrar mais missas privadas. Segundo alguns comentaristas, a expressão “se celebre uma só Missa por dia segundo a norma da santa Igreja (*secundum formam sanctae Ecclesiae*)” refere-se a um Cânone do Sínodo de Rávena de 967, que proibia celebrar missas privadas durante a Eucaristia da comunidade. Francisco estabelece a segunda norma, que nos conventos onde estão mais frades presbíteros [...] “um contentar-se-á, por amor à caridade a ouvir a

---

<sup>12</sup> E. MENESTÒ – S. BRUFANI (eds.), *Fontes Franciscani*, Assisi: Porziuncola 1995, 99-104, 101-102.

celebração do outro sacerdote (*contentus auditu celebrationis alterius sacerdotis*). Esta carta atesta, portanto, que, mesmo no século XIII, quando a práxis das missas privadas já estava amplamente consolidada, um superior poderia legitimamente ordenar que, nas comunidades sob sua responsabilidade, se celebrará missa única ao dia e que os presbíteros de um convento se contentarão em ouvir a Eucaristia presidida por um deles e o fazia atendendo às regras da Santa Igreja, *secundum formam sanctae Ecclesiae*. O verbo usado por Francisco para definir o modo de participação dos sacerdotes na única Eucaristia *es audire* (ouvir), isto é, ouvir a celebração como é própria dos fiéis leigos, excluindo-se de fato qualquer gesto ou palavra sacramental.

Em suma, o terceiro fragmento é a memória da praxis habitual até 1922, segundo o qual, em um conclave, não se celebravam missas privadas, mas uma só Eucaristia por dia de que os cardeais participavam *more laicorum*, sendo portanto excluída a concelebração. Pio X, na *Constitutio vacante Sede* de 1904, previa que os cardeais recebessem a comunhão durante a missa celebrada no início da reunião para a eleição. Somente Pio XI modificou este costume antiquíssimo e, no *Motu proprio Cum proxime*, de 1 de março de 1922, permitiu aos cardeais a celebração da missa privada.

Esses três fragmentos da grande tradição da Igreja testemunham ininterruptamente que, do século III até o século XX, os bispos e os sacerdotes, para celebrar a Eucaristia, não estavam obrigados a realizar atos ou pronunciar palavras sacramentais próprias de seu ministério, mas, usando as palavras de Francisco de Assis, se contentavam em ouvir a Eucaristia presidida por outro presbítero, recebendo dele a comunhão.

Portanto, a rígida alternativa entre presidir ou concelebrar com o que hoje os presbíteros se encontram é uma alternativa sem qualquer confirmação na grande tradição da Igreja, que, ao contrário, sempre reconheceu que os sacerdotes celebraram verdadeiramente a Eucaristia, mesmo que não tenham feito gestos ministeriais ou pronunciado fórmulas sacramentais.

Ao lado desses dados históricos, deve-se observar também, que enquanto o *Codex* de 1917 obrigava os presbíteros a celebrar a Eucaristia algumas vezes durante o ano, o *Código de Direito Canônico* de 1983 “recomenda fortemente” os presbíteros a celebração Eucarística diária; porém, o *Código* não apenas não força o presbítero para presidir ou concelebrar a Eucaristia, mas também tampouco exclui que o sacerdote possa celebrá-la como batizado entre batizados, sem apresentar atos ou pronunciar palavras do seu ministério. Estes dados são uma possível resposta à

pergunta que nós colocamos no início desta reflexão: a tradição confirma que celebrar a Eucaristia como prebíteros no meio de uma assembleia não significa necessariamente pronunciar fórmula sacramental alguma ou fazer gestos ministeriais. Pode-se celebrar a Eucaristia como presbíteros sem necessariamente concelebrar.

## 5 Conclusões

Chegando à conclusão desta reflexão, creio que se pode afirmar que depois de mais de quarenta anos de praxis, convém reconhecer hoje que a concelebração eucarística foi, em tempos do Concílio, o único meio disponível e o único instrumento possível para sair do beco sem saída das missas privadas e assegurar aos presbíteros a Eucaristia diária. Com tudo isso, a reflexão teológica sustentada pelos dados da tradição da Igreja mostra que é possível não só superar a alternativa forçada imposta hoje aos presbíteros de presidir ou de concelebrar, mas também superar definitivamente o uso instrumental da concelebração que, certamente necessária no tempo do concílio, no entanto, se encontra muito longe do sentido autêntico que toda a tradição litúrgica das igrejas do Oriente e do Ocidente reconhece neste antigo e importante rito litúrgico.

*\*Prof. Dr. Goffredo Boselli*

Monge de Bose (Itália), é doutor em Teologia e desenvolve trabalhos litúrgicos como perito em liturgia da Conferência Episcopal Italiana, vice-presidente da Comissão Francófona Cisterciense, membro da redação da **Rivista Litúrgica** e da Revista **Art sacrée**.

Versão portuguesa (com licença da revista **Phase** (56, set-out de 2016) num. 335, pp. 453-467) de Maria Uyára Félix Beza e Jan Gerard Joseph ter Reegen.

# DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO OU MACROECUMENISMO: UMA NECESSIDADE PARA A CONQUISTA DA PAZ E DA JUSTIÇA SOCIAL

*Faustino dos Santos\**

*Prof. Dr. Pe. Moésio Pereira de Souza\*\**

## **Resumo**

Há o reconhecimento de que as religiões ainda incidem na vida das pessoas, mesmo ante a pluralidade dos dias atuais. Desta feita, elas podem tanto ser instrumentos de paz ou da discórdia, de desigualdade ou justiça. Como espaço de testemunho da fé, as religiões não podem ser os instrumentos da divisão e da destruição. Assim, tendo firmeza e segurança da realidade de Deus na sua diversidade religiosa, cada expressão de fé é convidada a fazer o movimento do encontro com as outras, não para discutir sobre suas doutrinas ou sobrepor critérios de verdade umas sobre as outras, mas para, com origem na visão de um ponto comum (a realidade Deus) estabelecer critérios para a prática eficaz de uma humanidade que seja digna dos bens que lhe pertencem como criatura de Deus que quer a felicidade e o bem a todos. Afinal de contas o diálogo inter-religioso ou macroecumenismo pressupõe não somente um diálogo de palavras, mas de ações, tendo como origem a convicção de fé pessoal que orienta para a promoção da vida nas suas mais variadas expressões, pela vivência da paz e da justiça. Esse é o fim do verdadeiro diálogo.

## **Palavras-chave**

Diálogo Inter-Religioso. Religiões. Deus. Justiça. Paz.

## **Abstract**

There is the recognition that religions still affect people's lives, even in the face of today's plurality, this time they can be instruments of peace or of discord, inequality or justice. As a witness to faith, religions can not be the instruments of division and destruction, this time, having firmness and security of the reality of God present in their religious diversity, every expression of faith is invited to make the movement of the encounter with the Others, not to discuss their doctrines or to superimpose criteria of truth on one another, but to establish criteria for the effective practice of a humanity worthy of the goods which Belongs as a creature of God who wants happiness and good to all. After all, interreligious dialogue or macroecumenism presupposes not only a dialogue of words, but of actions, based on the conviction of personal faith that guides the promotion of life in its most

varied expressions, through the experience of peace and justice . This is the end of true dialogue.

### **Keywords**

Interreligious Dialogue. Religions. God. Justice. Peace.

## **1 Introdução**

Não temos a pretensão de desenvolver neste trabalho um estudo sobre as religiões ou mesmo uma teologia sobre elas, mas tencionamos discorrer acerca da necessidade de um “vital relacionamento criativo e mútuo entre [elas] mesmas, como condição essencial para um futuro mais harmônico para a humanidade”<sup>1</sup>. Ante a pluralidade religiosa, que é uma realidade desafiadora do século XXI, não cabe mais que as religiões se enclausurem ou estabeleçam atitudes rígidas e intolerantes às outras distintas expressões, na busca por salvaguardar valores próprios, sobretudo em termos de justificativa e detenção das “verdades” que respondam aos grandes aspectos da existência humana. Já não adiantam posicionamentos que defendam a hegemonia de uma religião em detrimento das outras, mas, do contrário, não se deve renunciar à importância e ao valor dessa pluralidade. Somente com essa abertura ao outro – “diferente de mim” – na disposição de reconhecer suas riquezas e de aprender com ele sobre mim (princípio da alteridade), e se possível pode somar forças de todos os lados para o enfrentamento dos conflitos cada vez mais crescentes que não favorecem o bem comum. Essa abertura será frutuosa quando for levado em conta o que de essencial e sagrado existe em cada uma das religiões, que, sem dúvida possui uma Única e Imutável fonte que quer para todos os mesmos dons, semelhante paz, a vida em plenitude.

Também, entretanto, não pretendemos discorrer sobre um mero encontro das religiões que se unem para dialogar sobre suas doutrinas, crenças, ritos, símbolos etc. Afinal seria impossível um diálogo concernente a pontos propriamente religiosos. Neste ensaio desenvolvemos uma abordagem sobre o diálogo inter-religioso, com enfoque no aspecto teológico, como meio eficaz para a justiça e a paz de todos, que possui como conteúdo a causa de Deus desdobrada numa preocupação com a humanidade e o universo como um todo, tendo claro a noção de que as religiões possuem, de modo geral, sensibilidade às situações de sofrimento

---

<sup>1</sup> TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo inter-religioso, ontem e hoje**. RELAMI (Rede Latino Americana de Missiólogos e Missiólogas). Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/cms/ckfinder/userfiles/files/53dialogointer.pdf>>. Acessado em 26 de janeiro de 2016. p.1.

e injustiça, sobretudo dos mais necessitados, e esse é o papel de grande relevância para a efetivação da vontade de Deus, mesmo sendo essa intenção deturpada em vários contextos. Sendo assim, não queremos desenvolver uma teologia do diálogo meramente na esfera do teórico, mas enfatizar com isso que o diálogo não seria possível se não houvesse uma práxis que torna visível a verdadeira intenção da pluralidade religiosa como prática da fé que cada qual professa.

Sabemos que o diálogo inter-religioso não se configura como “o único” meio para uma sociedade poder viver a paz, a igualdade, a justiça, porém, não se pode desmerecer o fato de que cada religião ainda exerce intensiva incidência no comportamento das pessoas e possui, por isso, potencial para ser um agente atuante para a paz ou o conflito, a igualdade ou a desigualdade.

Embora seja uma discussão inacabada que ascende lentamente, se consegue perceber que, com a disposição das religiões por meio de um diálogo não meramente teórico, mas também prático, é factível alcançar a tão desejada paz e a justiça da humanidade, sonho de felicidade dos homens disposto por Deus. A teologia do diálogo inter-religioso consegue identificar que em cada religião existe, pela ação livre do Espírito do Deus da vida, um potencial salvífico-humanizador que pode favorecer a tão sonhada paz e justiça aos seres humanos. Foi aquilo que já corajosa e sensivelmente proclamou a *Nostra Aetate* (n. 2) sobre a posição da Igreja Católica sobre o valor salvífico das religiões:

“A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, «caminho, verdade e vida» (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas”.

Nessa intenção, expressamos no primeiro momento, um pouco do histórico sobre o Diálogo Inter-Religioso, o seu sentido e a atuação do Papa Francisco na qualidade de agente promotor do Diálogo. Depois, esboçamos o estatuto teológico desse Diálogo e, por fim demonstramos de que modo ele pode contribuir no alcance da Justiça e da Paz.

## 2 Diálogo Inter-Religioso ou Macroecumenismo

### 2.1 Um pouco do histórico

Quando nos referimos ao diálogo inter-religioso, nos reportamos a um termo relativamente novo<sup>2</sup>, enquanto se traduz em uma viva relação entre as tradições religiosas distintas, o que [...] “não significa a ausência de traços germinais antecedentes, presentes em importantes teóricos e místicos de tempos anteriores, que marcaram sua reflexão por importante sensibilidade dialogal”<sup>3</sup>. Nota-se, por exemplo, uma sensibilidade ao diálogo com as outras religiões desde séculos anteriores com Raimundo Lúlio (1232-1316) e Nicolau de Cusa (1401-1464) no âmbito cristão, por exemplo, e no islamismo com os místicos sufis Rûmî (1207-1273) e Ibn al-‘Arabi (1165-1240).

Também conhecida como Ecumenismo Planetário<sup>4</sup>, Ecumenismo mais ecumênico<sup>5</sup> e Macroecumenismo<sup>6</sup>, a expressão **diálogo inter-religioso** é mais usual para referir-se ao “diálogo e/ou à interação entre as religiões”<sup>7</sup> ou é a dicção correta “[...] para definir o encontro e a convivência de diversas comunhões religiosas na sociedade moderna”<sup>8</sup>.

Dentre essas unidades de ideias empregadas para designar o diálogo inter-religioso está uma bastante peculiar do contexto latino-americano que foi bastante questionada e pouco aceita. Corresponde a Macroecumenismo, menos recorrente do que diálogo inter-religioso e que é objeto de bastante resistência pelo contexto em que surge e pelos riscos de relativização do termo “ecumenismo”, que, se diz somente a luz da Teologia e Eclesiologia cristãs se poderia compreender. Edênio Valle ensina que esse vocábulo surge em

[...] “um clima de protesto contra o perigo de se transformar o evento dos 500 anos da evangelização da América em uma comemoração ‘festiva’,

---

<sup>2</sup> Não há elementos consistentes antes de 1925. Faustino Teixeira transfere esse dado para 1945.

<sup>3</sup> TEIXEIRA, F. *Op. cit.* p 1.

<sup>4</sup> Expressão utilizada por M-D. Chenu.

<sup>5</sup> Expressão de Raimundo Panikkar.

<sup>6</sup> Expressão defendida por Pedro Casaldàliga a qual dedicaremos uma breve explanação, pelo fato de ser ela que particularmente nos chama atenção pelo enfoque dado não apenas às grandes tradições religiosas mas também àquelas pequenas e de pouca expressividade e de relevância na realidade religiosa.

<sup>7</sup> AQUINO JUNIOR, F. Diálogo Inter-religioso por uma cultura de paz. **Revista. Eletrônica Teocomunicação**. Porto Alegre v. 42 n. 2 jul./dez. 2012, p. 359-375. Disponível: <<http://revistas.eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/12310>>. Acesso em 30 de outubro de 2016.

<sup>8</sup> MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: Sinus, pp. 28-29.

circunscrita aos donos do poder e correndo sério risco de esquecer todas as atrocidades que as sucessivas dominações – desde a ‘conquista’ – trouxeram consigo para milhões e milhões de pessoas em que surge”<sup>9</sup>.

A palavra aflora exatamente na primeira Assembleia do Povo de Deus realizada em Quito, em 1992 e foi defendida e justificada por Pedro Casaldáliga. Outras resistências que apareceram sobre a ideia são ponderadas por Aquino Junior:

“[...] primeiro, por não enfatizarem suficientemente a especificidade do ecumenismo e do diálogo inter-religioso e por acabarem relativizando o sentido técnico que a expressão ecumenismo adquiriu no movimento ecumênico cristão: unidade das igrejas cristãs; segundo, porque poderia soar como uma espécie de neocolonização cristã das religiões, ao utilizar, ainda que em seu sentido etimológico lato, através do prefixo macro, a mesma expressão usada para designar a unidade das igrejas cristãs: ecumenismo”<sup>10</sup>.

Embora surjam, entretanto, muitas objeções em torno dessa expressão, ela designa, ao mesmo tempo, “[...] a importância e a necessidade de não separar os cristãos do conjunto da humanidade e, conseqüentemente, não separar a problemática da unidade das igrejas cristãs (ecumenismo) da problemática da unidade das religiões e dos povos (macro-ecumenismo)”<sup>11</sup>. Traduz-se, portanto, como um alargamento daquela interação sonhada pelas igrejas cristãs; além disso, o termo adverte contra a centralidade salvadora dum diálogo de palavras (de *logos*), alargando assim a unidade das religiões para uma esfera prática de interação:

“[...] a problemática da unidade entre as religiões não é apenas uma questão de *logos* (discurso, linguagem) nem se dá simplesmente por meio dele (*dialogos*), como pode sugerir a expressão diálogo inter-religioso. O *logos* por mais importante e decisivo que seja é apenas *um modo* de inteligência. Só no contexto de uma práxis determinada pode-se compreender o uso/sentido de um *logos* determinado – caráter práxico da linguagem, de modo que o problema da relação e da unidade entre as religiões, mais que um problema de *dia-logo* é um problema de *inter-ação*”<sup>12</sup>.

Ao diálogo inter-religioso ou macroecumenismo, que transcende os limites do discurso e se configura como inter-ação, ainda é conferida pouca atenção nas religiões, inclusive no Cristianismo, tanto que, em se tratando de Igreja Católica, somente no Vaticano II, com a Declaração *Nostra Aetate*,

---

<sup>9</sup> VALLE, Edênio. Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica. **Revista de Estudos da Religião** Nº 2/2003/pp. 56-74.

<sup>10</sup> AQUINO JUNIOR, F. *Op. cit.*, pp. 368-369.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>12</sup> AQUINO JUNIOR, F. *Op. cit.*, pp. 369-370.

é que se logrou um passo importante nessa realidade plural das religiões. Ali se pode, em meio às muitas resistências, vislumbrar a refração não rara do “raio da verdade que ilumina todos os homens”<sup>13</sup> que há nas religiões, as não cristãs, ou seja, esse momento se configura como um referencial porque se consegue reconhecer que nas outras expressões religiosas existem sementes de salvação, mesmo não as reconhecendo como sendo em plenitude, conforme se acentua no Cristianismo.

Quando apresentamos a *Nostra Aetate* como um passo significativo, não queremos deixar de reconhecer que muitos grupos levaram a sério esse ponto, como é o caso do Parlamento Mundial das Religiões, acontecido em Chicago, em 1893 que reuniu muitas denominações religiosas, a fim de constituir um foro para mútuo conhecimento e sinalização do lugar da religião no desenvolvimento humano, e ainda, ações do Conselho Mundial das Igrejas, que, por exemplo, em 1979, discutiu sobre as diretrizes para o diálogo com outras religiões e ideologias de nosso tempo. É nessa circunstância real, e como exigência de uma abertura ao diferente, mas sensível à causa da humanidade, que a mencionada *Nostra Aetate* aparece como um divisor de águas, uma vez que a Igreja Católica ainda não havia entrado a fundo nessa questão.

## 2.2 O sentido do Diálogo Inter-Religioso

Feito conjunto de relações de diálogo e ação entre pessoas e confissões religiosas para mútuos conhecimento e enriquecimento, o diálogo inter-religioso pressupõe algumas atitudes fundamentais que se configuram como pontos de encontro/comuns às religiões: a primeira atitude é a convicção pessoal da sua crença/fé, seguida da convicção da unidade e da dignidade de todos e, de cada um, particularmente; depois, que não se viole de modo nenhum a pessoa com seus direitos e sua consciência. Tendo claros esses valores, vem em seguida a consciência de que amor, compaixão, humildade, desprendimento e veracidade são valores exigidos pelo núcleo fundamental de cada crença e são, sem qualquer dúvida, superiores ao ódio, à inimizade, ao rancor e ao interesse próprio. Outra atitude fundamental é a responsabilidade com o compromisso para com os pobres, marginalizados e oprimidos e ainda a esperança da vitória do bem sobre as situações de injustiça e de desigualdade.

Exige-se no diálogo um intercâmbio de dons como exercício de deixar valer o outro e também a prontidão em consentir se transformar pelo

---

<sup>13</sup> *Nostra Aetate* nº 2.

encontro com o outro. Pressupõe, com isso, a consciência da humildade, fidelidade à própria tradição, a compaixão e a busca comum da verdade. Embora, entretanto, seja lugar de encontro, nele também há um *locus* de tensão, uma vez que provoca desacordos cognitivos, quando, no encontro com o diferente, as evidências sobre a verdade em que acreditamos são colocadas em fronteiras com as evidências do diferente. Esse ponto de tensão nos desperta para a consciência de que um valor no diálogo é a demanda comum da verdade na valorização do outro e na consciência da humildade; na fidelidade à própria tradição, mas também numa comunhão da compaixão.

Impõem-se destacar a noção de que, nessa interação entre as religiões, não há a necessidade de desmerecimento dos valores intrínsecos a cada uma delas, mas é o caso de deixar de lado aquilo que desune e diverge, como atitude de respeito, a fim de que se promova o bem comum: afinal é possível descobrir-se no fundamento de cada religião mais elemento “que [...] une que aquilo que [...] separa”<sup>14</sup>; depois, já que para participar do diálogo se pressupõe a segurança naquilo em que se acredita, a contribuição de cada religião será no exercício da fé, que, indubitavelmente, está fundada em valores de verdade, justiça e paz, pois se fosse o contrário deixaria a religião de ser expressão da fé ou da salvação que vem de Deus.<sup>15</sup>

No diálogo, o respeito entre as religiões e povos é de grande importância porque “[...] pressupõe que você reconheça ao outro o seu valor enquanto ser humano pertencente à única família humana criada por Deus e, por conseguinte, o seu ser filho de Deus, prescindindo de suas convicções ou de seu credo”<sup>16</sup>; além disso, “[...] o respeito recíproco finca raízes no reconhecimento da dignidade humana de toda pessoa”<sup>17</sup>. Portanto, a redescoberta do valor do outro, que reafirma a todos como grande família humana, aplicado às religiões, auxilia na colaboração para o bem comum de

---

<sup>14</sup> FRANCISCO, Papa. **Evento Ecumênico na Arena de Malmö**. Viagem Apostólica à Suécia quando da comemoração comum luterano-católica da Reforma (31 de outubro de 2016).

<sup>15</sup> Diante de tanta violência cometida em nome das religiões, alguns chegam a perguntar se, de fato, as religiões são fonte de paz ou de guerra. Houtart, por exemplo, estabelece uma relação entre as religiões e a violência, destacando alguns seus elementos, que favorecem uma ação violenta. Embora não afirme que as religiões sejam a causa única da violência, chega a garantir que há um fundamento interno nas religiões que pode conduzir a ações violentas. Cf. HOUTART, François «Il culto della violenza in nome della religione: un panorama», *Concilium* 4 (1997) 18-32.

<sup>16</sup> Pronunciamento do Secretário do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, na **Escola para o Diálogo Inter-religioso** promovida pelo Movimento dos Focolares, ocorrida de 28 a 30 de maio em Castel Gandolfo.

<sup>17</sup> Idem.

justiça e paz “[...] para curar a humanidade dos males que a afligem”<sup>18</sup>, e isso não poderá ser realizado se houver divisão.

### 2.2.1 O Papa Francisco e o Diálogo Inter-Religioso: um breve aceno

Alçando um olhar sobre a história, nota-se que o diálogo inter-religioso jamais tomou grandes proporções na Igreja Católica, por exemplo, como fruto ainda de um paradigma Eclesiocêntrico. Mesmo depois de se ter aberto o leque da salvação<sup>19</sup> a outras religiões com a *Nostra Aetate*, de se ter criado um Conselho Pontifício para essa causa e de se ter promulgado outros documentos a este respeito<sup>20</sup> e realizado ações – como o caso do encontro inter-religioso convocado por João Paulo II, em Assis (27 de outubro de 1986) – o tema do diálogo inter-religioso nunca foi tão difundido como em nossos dias com a atuação do Papa Francisco, que periodicamente acena, e até o prioriza como um dos temas relevantes do seu pontificado, porque consegue perceber nisso uma urgência.

Como “filho do Vaticano II”, o Papa Francisco alcança a compreensão do espírito que levou a Igreja conciliar, naquele momento ecumênico, a decidir por fazer uma declaração sobre o diálogo com as outras religiões. Sendo assim, ele acolhe o encontro com as outras religiões como um programa sério e de comprometimento com as causas da humanidade, por isso exprime que é “[...] o respeito recíproco condição e, ao mesmo tempo, fim do diálogo inter-religioso”<sup>21</sup>, e por isso constitui um importante fator para o enfrentamento dos problemas por que a sociedade pluralizada transita para a constituição de uma sociedade de paz e justiça.

---

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> O dado soteriológico é aquele que essencialmente está nas religiões e as vertentes de interpretação da relação do cristianismo com as demais religiões está dividido em Eclesiocentrismo, Cristocentrismo e Teocentrismo, com seus respectivos significados: Eclesiocentrismo - “fora da Igreja não há salvação”; Cristocentrismo - diz que nas outras religiões pode haver salvação, porém sem autonomia salvífica em virtude da unicidade e universalidade da salvação de Cristo; e Teocentrismo - pretende ser uma superação do cristocentrismo colocando cada religião como autônoma da salvação. A esse respeito cf. Teixeira, F. em **Teologia das Religiões**: Uma visão panorâmica. Paulinas, 1995, pp 37-77.

<sup>20</sup> Como nos casos do “Diálogo e missão” de 10 de junho de 1984, a de “*Redemptoris Missio*”, de 7 de dezembro de 1990; “Diálogo e anúncio”, de 19 de maio de 1991, e, ainda, “Memória e reconciliação”, de 7 de março de 2000.

<sup>21</sup> Audiência Geral de 28 de outubro de 2015 dedicada aos 50 anos da Declaração *Nostra Aetate*, do Concílio Vaticano II, sobre as relações da Igreja Católica com as religiões não cristãs.

### 3 Diálogo Inter-Religioso como estatuto teológico

#### A fé que pressupõe o diálogo

“A teologia das religiões ainda não alcançou um estatuto epistemológico bem definido”<sup>22</sup>, “nem tudo está claro”<sup>23</sup>, mas isso não é alcançado se houver a continuidade do pensamento do Diálogo como discussão acerca das doutrinas mais próximas à verdade. O cerne do assunto está fincado na clareza sobre o “meu papel” como ser religioso no diálogo. Isso quer dizer que, para cada religião poder dialogar nessa perspectiva que temos até agora discutido, requer clareza da fé que se professa, pois

[...] digno de participar do diálogo é somente quem conquistou uma posição firme na sua própria religião e vai para o diálogo com a autoconsciência correspondente. Somente a domiciliação na sua própria religião capacita para o encontro com uma outra. Quem cai no relativismo da sociedade multicultural pode até estar capacitado para o diálogo, mas não possui a dignidade para o diálogo. Os representantes das outras religiões não querem conversar com modernos relativizadores da religião, mas com cristãos, judeus, islamitas etc. convictos<sup>24</sup>.

A razão teológica do diálogo entre as religiões é a busca para que esse mesmo diálogo seja frutífero, e, por isso, prático, e não se pautar apenas no âmbito estritamente teórico. Só será frutífero, entretanto, se cada religião vivenciar com seriedade aquilo que exige a sua fé, que não é essencialmente violenta, porque não reclama imposição de verdades.

O fim do diálogo é a unidade de todos – da humanidade, das religiões – na luta por um mundo mais justo e fraterno, isso sim faz parte da vontade criadora e salvífica de Deus, que criou a todos para si, razão pela qual fez a humanidade a sua “imagem e semelhança” e desejou para cada um dos que criou o mesmo fim. Estar em conflito é no mínimo contrário ao propósito de Deus. Por isso, para um diálogo efetivo das religiões, dever-se-á levar em conta a “causa de Deus que é a própria humanidade e o universo”<sup>25</sup>. Deus, que é um só e criador de todos os seres humanos, sejam eles cristãos, judeus, hindus, budistas, muçulmanos, etc, confere a cada ser criado a mesma natureza e igual capacidade, e uma sede de felicidade que é possível no mundo mesmo sem ser saciada por

---

<sup>22</sup> AKASHEH, P. Khaled. *Los fundamentos teológicos del diálogo interreligioso* - Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Op. cit.*, pp.28-29.

<sup>25</sup> AQUINO JUNIOR, F. *Op. cit.*, pp. 374.

completo, esse mesmo Deus cuida de cada ser humano e tem para eles um plano redentor e salvador<sup>26</sup>.

Embora o interesse teológico pelas religiões tenha surgido pelo aspecto missionário e por interesses na conversão dos pagãos, o específico de uma teologia do pluralismo das religiões não deve ser reduzido à possibilidade de salvação dos não-cristãos, porquanto a posição em que se colocou frente às missões desde o surgimento do movimento foi com fins à adesão, conversão ou retorno ao Cristianismo, pensando no aspecto da salvação. A teologia do pluralismo se preocupa, portanto, com “[...] uma correta avaliação teológica das diversas tradições religiosas, criando condições para o exercício de um efetivo diálogo inter-religioso”<sup>27</sup>, levando em consideração “[...] o significado humano e o valor salvífico das religiões enquanto religiões”<sup>28</sup>. A intenção real e mais profunda do diálogo é fazer com que cada religião na sua integridade promova por meio do seu “potencial salvífico-humanizador”<sup>29</sup> uma sincera sensibilização com as distintas situações de injustiça e sofrimento dos seres humanos, em especial dos pobres e oprimidos. Aí sim, ela estará contribuindo para um diálogo efetivo, porque estará pondo em prática aquilo que diz respeito à experiência salvadora de Deus que professa a fé.

Reportar-se a uma “teologia” do diálogo entre as religiões é algo muito recente, uma vez que o diálogo inter-religioso ou macroecumenismo, em si, é “[...] um fenômeno típico da modernidade plural, que provoca a ‘crise das estruturas’ e convoca a ‘sistemas abertos de conhecimento’”<sup>30</sup>. Talvez isto possa ser encarado com maior normalidade daqui para frente por consequência da liquidez em que as informações vão se dando, das muitas expressões que se levantam autônomas e fortes como fruto de uma liberdade

---

<sup>26</sup> Para a teologia cristã esse plano de Deus se realiza em Jesus Cristo que é o mediador entre Deus e os homens, e pela sua encarnação, morte e ressurreição revela ao homem sua verdadeira e suprema vocação que é a divina; é em Jesus Cristo, o redentor do Pai que se encontra a plenitude da graça, da vontade divina e redentora, única e definitiva de Deus, é por essa justificativa que é difícil no diálogo dizer como aqueles que não conhecem a Jesus Cristo podem ser salvos. Surge, portanto a necessidade de se falar da ação livre do Espírito que dá a todos a possibilidade de se associar ao mistério de Cristo de modos diversos, embora a questão central seja perceber que é esse mesmo Espírito da verdade quem robustece as múltiplas manifestações religiosas, quando essas são espaços de atuação do Espírito de Deus, que é única fonte de vida das religiões.

<sup>27</sup> TEIXEIRA, F. **Teologia das Religiões: Uma visão panorâmica**. Paulinas: São Paulo, 1995. pp. 12.

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> AQUINO JUNIOR, F. *Op. cit.* p. 373.

<sup>30</sup> TEIXEIRA, F. *Op. cit.* pp. 11.

de consciência. Nesse aspecto cabe ressaltar a importância da “[...] nova consciência e sensibilidade em face dos valores espirituais e humanos das novas tradições religiosas e a abertura de novos canais de conhecimento sobre elas”<sup>31</sup>, porque elas despertam para o fato de não mais ser possível, “numa sociedade multifacetada, negar a legitimidade da existência de outras religiões em detrimento da verdade de uma religião. Compete à teologia do diálogo, portanto, trabalhar desde do Ponto Central (Deus) para onde olham todos os pontos de vista (as religiões) e reconhecer que, expressamente revelado em cada uma delas de um modo livre e diverso, esse Ponto exige de todas as religiões compromisso com a fé que assumiram.

Considerando esse aspecto é que se acentua a urgente necessidade de levar a todos os que vivem em situação de injustiça e em condição de menosprezo social a autêntica realidade que Deus deseja para cada um: a paz e a justiça.

“O diálogo só se torna sério quando se torna necessário. Ele torna-se necessário quando surge um conflito que ameaça a vida, e cuja solução pacífica deve ser buscada conjuntamente mediante o diálogo. O diálogo deve girar em torno da pergunta pela verdade, mesmo que não seja possível chegar a um consenso em relação a ela. Pois o consenso não é o objetivo do diálogo. Se um dos parceiros for convencido pelo outro, acaba o diálogo. Quando dois dizem a mesma coisa, um deles está sobrando. O objetivo do diálogo inter-religioso não é uma religião unitária nem a metamorfose e o acolhimento das religiões na oferta pluralista de prestação de serviços de uma sociedade de consumo religioso, mas a ‘diversidade reconciliada’, a diferença suportada e produtivamente conformada”<sup>32</sup>.

O desejo de Deus de que, a humanidade tenha o mesmo fim, deve ser um compromisso de todos, sobretudo das religiões pela disposição para um diálogo entre elas mesmas, mas isso não é uma questão de ordem meramente teórica, mas prática, que “[...] pressupõe que você reconheça ao outro o seu valor enquanto ser humano pertencente à única família humana criada por Deus e, por conseguinte, o seu ser filho de Deus, prescindindo de suas convicções ou de seu credo”<sup>33</sup>. Além disso, “[...] o respeito recíproco finca suas raízes no reconhecimento da dignidade humana de toda pessoa”<sup>34</sup>. Portanto, a redescoberta do valor do outro que reafirma a todos como grande família humana aplicado às religiões auxilia na colaboração

---

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Op. cit.*, pp.28-29.

<sup>33</sup> AYUSO, M. A. **Pronunciamento do Secretário do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso.**

<sup>34</sup> Idem.

para o bem comum de justiça e paz, “[...] para curar a humanidade dos males que a afligem”<sup>35</sup>, e isso não poderá ser realizado se houver divisão.

#### 4 A justiça e a paz como frutos do diálogo

##### À guisa de conclusão

A preocupação com a paz e a justiça social como fator incentivado e praticado por parte de cada religião em particular, e por elas entre si, é uma exigência que nos é imposta, inclusive por aqueles que não creem, conforme disse o Papa Francisco na Audiência de 28 de outubro de 2015:

“O mundo olha para nós crentes, convida-nos a colaborar entre nós e com os homens e as mulheres de boa vontade que não professam religião alguma, pede-nos respostas efetivas sobre numerosos temas: a paz, a fome, a miséria que aflige milhões de pessoas, a crise ambiental, a violência, em particular aquela cometida em nome da religião, a corrupção, a degradação moral, as crises da família, da economia, das finanças e, sobretudo, da esperança”<sup>36</sup>.

Em outras palavras, a crença que cada religião vive pressupõe uma práxis de libertação da vida, das amarras da injustiça social; e, quando não vivida, fere a dignidade de cada crença. Essa é uma exigência que muitas vezes nos é imposta, não somente da parte dos crentes, mas também dos declarados não crentes.

Boaventura de Souza Santos, no seu livro **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos** expressa que “[...] a reivindicação da religião como elemento constitutivo da vida pública é um fenômeno que tem vindo a ganhar relevância nas últimas décadas em todo mundo”<sup>37</sup>, ou seja, na pluralidade da sociedade as religiões possuem foro importante porque ainda incidem com grande força na vida das pessoas. Nesse sentido, elas podem ser meios de vida ou de morte.

O desafio, em primeira mão, está no fato de que as religiões, cada qual isoladamente, fechadas na sua doutrina ou crença, não conseguirão dar conta da demanda mundial que carece de direitos humanos e que na sua maioria alcança os pobres: primeiro porque o individualismo religioso causa, no encontro com as outras confissões, ações violentas de sobreposição de

---

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> FRANCISCO, P. **Audiência geral inter-religiosa por ocasião do cinquentenário da promulgação da Declaração Conciliar “Nostra Aetate”** (28 de outubro de 2015).

<sup>37</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. “Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos”. São Paulo: Cortez, 2014 in: AQUINO JUNIOR, F.. Cristianismo numa sociedade plural: a propósito do livro de Boaventura Souza Santos – **“Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos”**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, out./dez. 2015. p. 2276.

verdades - e isso cega para os problemas da humanidade. Em segundo lugar porque essa atitude personalista imprime um comportamento fideísta e fundamentalista que revela inconsistência, irracionalidade e imaturidade na fé. É preciso, portanto, um encontro redimido entre as religiões, com olhar fixo naquilo que representam. A sociedade e o mundo, sentem necessidade de um autêntico diálogo das religiões na sua expressão mais profunda, a fim de juntas, contribuírem para a “[...] afirmação da dignidade humana, isto é, das ‘lutas contra o sofrimento humano justo’”<sup>38</sup> que assolam tão fortemente as pessoas e mais intensamente os últimos da sociedade.

O diálogo será frutífero se for vivenciado na sua expressão prática mais radical, de modo que cada um que participa dele seja sincero e fiel à sua crença, que descarta toda e qualquer modalidade de violência, omissão e homicídio e que seja aberto ao outro como intercâmbio de valores e dons na disposição de aprendizado e transformação com o diferente. Basta de justificações de violência religiosa em nome de Deus, porquanto “Ele não pode solicitar nem justificar a violência; antes, detesta-a e rejeita-a”<sup>39</sup>. Deus é contrário a qualquer expressão de depredação da vida ou de morte, pois há “[...] incompatibilidade entre a verdadeira fé e a violência, entre Deus e os atos de morte”<sup>40</sup>. E, na qualidade de crentes, essa é uma exigência séria: quando a religião é um instrumento de morte ou de conflito, ela não revela a autenticidade da experiência com Deus, antes, nega-O. “Por isso, a vivência religiosa, a vida de fé a teologia do futuro, que se farão em meio a uma enorme pluralidade de outras confissões e em diálogo com elas, devem ser uma vivência, uma fé e uma teologia desarmadas”.<sup>41</sup>

O verdadeiro diálogo, porém, não é um diálogo estritamente relacional de partilha de dons e saberes, mas

“[...] trata-se de um diálogo de obras, envolvendo ações e colaboração comum em favor de um mundo mais humano e justo. Talvez seja este um dos campos onde ocorre hoje uma maior comunhão das experiências religiosas. Neste campo ético transparece de forma precisa o encontro das religiões, suscitando, assim, uma nova ‘comunhão criatural’. A luta em favor da paz constitui um desafio não apenas para núcleos restritos de

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 2284.

<sup>39</sup> FRANCISCO, P. **Encontro com as autoridades**. Viagem apostólica do Papa Francisco ao Egito (28-29 de abril de 2017).

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer (org.). **Violência e religião. Cristianismo, judaísmo e islamismo. Três religiões em confronto e diálogo**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 287.

especialistas ou estrategistas, mas trata-se de uma “responsabilidade universal”. Não se pode ser religioso driblando o caminho do humano”<sup>42</sup>.

Fazer valer um diálogo de ação transformadora de si, do outro e da humanidade sofrida é cultivar, pela correspondência àquilo que versa a fé, bens integralizadores capazes de restituir a todas as criaturas e a criação como um todo a dignidade criatural de herdeiro dos bens materiais e espirituais, já que o transcendente, donde tudo procede, sonha assim.

Sobra-nos reconhecer que os problemas que assolam a humanidade e, de modo especial, chegam aos pobres e marginalizados não é um problema meramente socio-cultural, mas é teológico, porque expressa para cada religião a seguinte pergunta: estamos mesmo vivendo conforme o nosso propósito, conforme nos exige a fé? Essa indagação requer resposta de ação. As religiões sozinhas podem, segundo a sua identidade e potencial salvífico-humanizador, ajudar no estabelecimento da justiça e da paz, porém os credos aliados e reconciliados entre si podem exercer mais fortemente no mundo a vontade de Deus, que quer sua criação dignificada, restituída de justiça e de paz.

## Referências Bibliográficas

AKASHEH, P. Khaled. **Los fundamentos teológicos del diálogo interreligioso** – Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Disponível em <<http://cmglobal.org/vincentiana/collect/vincent2/archives/HASH124c.dir/doc.doc>>. Acessado em 22 de dezembro de 2016.

AQUINO JUNIOR, F. Cristianismo numa sociedade plural: a propósito do livro de Boaventura Souza Santos – “Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, pp. 2268-2291, out./dez. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n40p2268/9051>> Acesso em 26 de Outubro de 2016.

\_\_\_\_\_. Diálogo Inter-religioso por uma cultura de paz. **Revista Eletrônica Teocomunicação**. Porto Alegre v. 42 n. 2 jul./dez. 2012, pp. 359-375. Disponível: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/12310>>. Acesso em: 30 de outubro de 2016.

AYUSO, M. A. **Pronunciamento do Secretário do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso**. Escola para o Diálogo Inter-religioso promovida

---

<sup>42</sup> TEIXEIRA, F. **Diálogo inter-religioso ontem e hoje**. p. 7.

pelo Movimento dos Focolares ocorrida de 28 a 30 de maio em Castel Gandolfo. Disponível em <[http://br.radiovaticana.va/news/2016/05/28/di%C3%A1logo\\_inter-religioso,\\_tema\\_relevante\\_magist%C3%A9rio\\_franco/1233040](http://br.radiovaticana.va/news/2016/05/28/di%C3%A1logo_inter-religioso,_tema_relevante_magist%C3%A9rio_franco/1233040)>. Acesso em 03 de novembro de 2016.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (org.). **Violência e religião**. Cristianismo, judaísmo e islamismo. Três religiões em confronto e diálogo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. O valor teológico da diferença: pautas para uma leitura da *Dominus Iesus*. **Revista Eclesiástica Brasileira**, fasc. 242 – Junho de 2001, pp. 275-312.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Declaração *Nostra Aetate***. São Paulo: Paulus, 1997.

FRANCISCO, Papa. **Audiência geral inter-religiosa por ocasião do cinquentenário da promulgação da Declaração Conciliar “*Nostra Aetate*”**(28 de outubro de 2015). Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151028\\_udienza-generale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151028_udienza-generale.html)>. Acesso em 03 de maio de 2017.

\_\_\_\_\_. **Encontro com as autoridades**. Viagem apostólica do Papa Francisco ao Egito (28-29 de abril de 2017). Disponível em: < [https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170428\\_egitto-autorita.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-autorita.html)>. Acesso em 03 de maio de 2017.

\_\_\_\_\_. **Evento Ecumênico na Arena de Malmö**. Viagem Apostólica à Suécia quando da comemoração comum luterano-católica da Reforma (31 de outubro de 2016) Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/events/event.dir.html/content/vaticanevents/pt/2016/10/31/sveziaeventoecumenico.html>>. Acesso em 03 de novembro de 2016.

HOUTART, François, Il culto della violenza in nome della religione: un panorama, **Concilium** 4 (1997) 18-32.

MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos. 2004.

MIRANDA, M. de França. O Pluralismo religioso como desafio e chance. **Revista Eclesiástica Brasileira**, fasc. 218 – Junho de 1995, pp. 329.

TEIXEIRA, F. **Diálogo inter-religioso, ontem e hoje**. RELAMI (Rede Latino Americana de Missiólogos e Missiólogas). Disponível em

<<http://www.missilogia.org.br/cms/ckfinder/userfiles/files/53dialogointer.pdf>>. Acessado em 26 de janeiro de 2016.

TEIXEIRA, F. **Teologia das Religiões**: Uma visão panorâmica. Paulinas: São Paulo, 1995.

VALLE, Edênio. Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica. **Revista de Estudos da Religião** N° 2/2003/pp. 56-74.

*\*Faustino dos Santos*

Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco e bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.  
Contato: faustinosantos17@gmail.com.

*\*\*Prof. Dr. Pe. Moésio Pereira de Souza*

Graduado em Filosofia pelo Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP; graduado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF com mestrado e doutorado em Teologia Moral pela Academia Afonsiana de Roma.  
Contato: pmoesio@gmail.com.

# O FUNDAMENTO PAULINO PARA A REFORMA PROTESTANTE DE LUTERO

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen\**  
*Prof. Esp. Joaquim Fernando Pontes III\*\**

## **Resumo**

Detém-se sobre o comentário feito por Martinho Lutero à *Carta de São Paulo aos Romanos* (1515) que se tornou o fundamento bíblico para a doutrina da justificação somente pela fé (*Sola Fide*). O texto tem como objetivo demonstrar seus antecedentes históricos como a Igreja da época e a divisão política da Alemanha, pois a reforma pretendida por Lutero teve como escopo teológico fundamental esta reflexão exegética sobre o tema paulino da justificação, mas os acontecimentos anteriores demonstram que este não foi o único motivo.

## **Palavras-chave**

Lutero. Comentário aos *Romanos*. Reforma Protestante.

## **Abstract**

The following article focuses on the commentary made for Martin Luther to the letter of Saint Paul to the Romans (1515) which became the biblical foundation for the doctrine of justification only by faith (*Sola Fide*). The text has as objective to present yours historical background as the Church of the epoch and the political division of Germany, because the Luther intended reformation had as the fundamental theological scope this exegetical reflection on the Pauline theme of justification, but previous events have shown that this was not the only reason.

## **Keywords**

Luther. Commentary on Romans. Protestant Reform.

## **1 Introdução**

No começo do século XVI, os Estados alemães não formavam unidade nacional, pois eram independentes entre si, fato que os torna distintos em relação ao restante da Europa. Isso parece ainda mais surpreendente porque é uma região de grandes riquezas por seu comércio e poderosa em sua política. Em todo caso, estes Estados pregavam a lealdade ao imperador e ao Papa.

No imaginário comum dessa época, Deus havia confiado ao Imperador do Sacro Império a autoridade temporal e ao Papa da Igreja Romana a realidade espiritual. A esse privilégio a Igreja evidenciou uma imagem de Deus com suporte no seu julgamento implacável. Sobre este fato, acrescenta-se a apropriação de que o Cristianismo fez de resquícios do paganismo greco-romano, apresentando um mundo infestado por demônios e espíritos malignos e atormentadores. Não é difícil admitir que este período ficou marcado por grandes superstições e pelo medo da imagem do fogo e dos tormentos do inferno. Até mesmo a imagem feita sobre Jesus Cristo, que salvou o homem de sua culpa por seu sacrifício vicário, era apresentada como um vingador inflexível, restando ao homem temer por seus pecados e partir para a instância divina na terra.

A Igreja, além de propagadora deste imaginário, fornecia ao homem a devida proteção. Em troca da absolvição da condenação eterna, entretanto, ela exigia do povo obediência absoluta e total. Além disso, à salvação, para ser adquirida, não bastavam a conversão e o arrependimento pessoal das faltas cometidas contra a lei divina. Isso porque o pecado, uma vez cometido, enseja uma culpa que não é eliminada apenas com o sacramento da Confissão. A culpa, quando não expiada na vida terrena, agrega-se ao homem até a outra vida espiritual, sendo definitivamente anulada pelos anos de pena no purgatório. A Igreja também tinha, no entanto, a solução para isso. Basta ao homem que lucre em sua existência temporal as indulgências provenientes do tesouro da Igreja, obras imprescindíveis para salvação espiritual.

Neste contexto, as repostas para a divergência política e para a religião cristã germânica partiram de Martinho Lutero. O Monge agostiniano, que foi excomungado pela Igreja da época, denotava uma forte tendência ao subjetivismo, fato que o levou a interpretar as Sagradas Escrituras por uma só via pessoal, tornando-se pouco disposto a aceitar as diretrizes de quem se mostrasse a seu ver fora de propósito como mediador entre Deus e o homem<sup>1</sup>. A concepção tradicional de uma salvação entre fé e obras foi extrapolada apenas para a primeira forma de justificação. Essa constatação resultou de uma análise exegética feita da *Carta de São Paulo aos Romanos*, um exagero unilateral que conferiu a Lutero o título de *Doctor hyperbolicus*.

A pesquisa que segue intenciona apontar o percurso histórico seguido por Lutero para obter argumentos a fim de provar a justificação

---

<sup>1</sup> Cf. MARTINA, G. **História da igreja de Lutero a nossos dias**. 1v. São Paulo/SP: Loyola, 1995. p. 123.

do homem apenas pela fé; uma mudança significativa não apenas para o Cristianismo, mas também contribuiu para formação da consciência alemã, mediante o momento histórico vivido por este mundo dividido por cerca de 300 estados.

## 2 Antecedentes históricos que influenciaram Lutero

A morte, mediante a salvação e o escrúpulo moral, marcou o homem da época de Lutero. Ainda que ele se considerasse um monge piedoso na celebração das missas e nas práticas de jejum e penitência, o medo de Lutero de não poder se livrar do pecado e de ser contado entre o número daqueles que estavam condenados à perdição eterna não o abandonava. Sua preocupação acentuava-se mediante a vontade arbitrária de Deus e, ao mesmo tempo, com uma exagerada importância dada à vontade humana. T tamanha insegurança tinha sua origem na pregação da Igreja da época sobre a inacessibilidade dos homens às graças divinas. Ora, este intercâmbio sobrenatural se dava por meio das indulgências.

O termo **indulgência** passou a ter correspondência na Igreja para identificar os meios disponibilizados para a remissão, diante de Deus, da pena temporal causada pela culpa proveniente do pecado cometido. Tal indulgência pode ser adquirida pelos fiéis para si mesmos ou para ser aplicada aos defuntos. Nessa época, porém, as indulgências suplantavam o plano espiritual e eram comercializadas, tendo como justificativa a bula *Unigenitus Dei Filius*, de 1343, do Papa Clemente VI. Nesta carta papal, menciona-se o *Tesouro da Igreja* e o meio de como este se torna disponível aos homens:

De tão grande tesouro, por conseguinte, Ele (Deus) enriqueceu a Igreja militante, para que a misericórdia de tamanha efusão não fosse inútil, vã ou supérflua, querendo ‘como’ bom Pai acumular tesouros para os seus filhos, para que assim houvesse “um tesouro inexaurível para os homens, cujos usuários se tornam partícipes da amizade de Deus” (Sb 7,14). E este tesouro, pois, [...] ele o entregou para ser distribuído em vista da salvação aos fiéis, por meio do bem-aventurado Pedro, [...], e de seus sucessores, seus vigários na terra; e para, por razões piedosas e razoáveis, ser ministrado misericordiosamente aos verdadeiramente penitentes e confessados, para total ou parcial remissão da pena temporal devida pelos pecados, quer de modo geral, quer de modo especial (segundo o que, diante de Deus, ‘os ministros’ julgarem conveniente)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> CLEMENTE VI. *Unigenitus Dei Filius* In DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 2 ed. São Paulo/SP: Paulinas; Loyola, 2013. p. 327-328.

As palavras da Igreja da época esclareciam aos fiéis que a administração dos tesouros divinos estava confiada aos homens sucessores do apóstolo Pedro, uma vez que a este foi confiado por primeiro pelo próprio Filho de Deus, Jesus Cristo. Em outras palavras, o que a Igreja entendia por indulgência era a remissão total ou parcial das penas que cada um devia sofrer, na terra ou no purgatório, mesmo depois de ter obtido no sacramento da penitência a absolvição dos seus pecados e a remissão do castigo eterno<sup>3</sup>. Ora, esta prática não é originária nesta época, pois, no século XI, as indulgências eram concedidas pela Igreja de forma plenária àqueles que se alistavam nas Cruzadas.

A experiência de lucratividade com o comércio de indulgências não se deu unicamente na Alemanha. A Igreja da França havia se reerguido materialmente da Guerra dos Cem Anos graças à venda de indulgências<sup>4</sup>. Observa-se um desvio quanto à questão doutrinária, pois muitos pregadores ensinavam que a indulgência possuía uma virtude sobrenatural e a doação da esmola passa a quantificar um valor semelhante a uma hipoteca no céu. Neste caso, prescreve-se uma recorrente prática de simonia<sup>5</sup>, que está presente em distintas épocas históricas e vivenciada de maneiras diversas.

Dentre as indulgências mais recorrentes da época, pregava-se na Alemanha aquela que seria concedida pelos papas<sup>6</sup> para os cristãos generosos que contribuíssem diretamente com esmolas para a edificação da nova basílica de São Pedro, em Roma. No caso da Alemanha, ainda havia outra peculiaridade. O arcebispo de Magdeburgo, Alberto de Brandemburgo, foi nomeado para exercer seu bispado em uma terceira província, Mogúncia do Reno. Esta região, além de ser conhecida por suas riquezas, ainda lhe concedia o direito de participar das eleições imperiais, sendo contado entre os Príncipes Eleitores. Para acrescentar, no entanto, essa diocese a seu governo, deveria pagar à Câmara apostólica uma grande quantia, que não possuía. Na intenção de não perder essa lucrativa oportunidade, o Arcebispo optou por fazer um empréstimo junto à família Fugger, de renomeados bancários europeus. Para que esta dívida fosse quitada, a Igreja de Roma concedeu ao Arcebispo o direito de pregação sobre as relíquias, a fim de que este pudesse amortizar a dívida com a metade dos

---

<sup>3</sup> Cf. ROPS, D. **A Igreja da Renascença e da Reforma**. 1v. São Paulo/SP: Quadrante, 1960. p. 266.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> A simonia é comércio feito mediante a compra ou venda ilícita de bens espirituais, como é o caso de indulgências, relíquias e sacramentos, ou bens temporais eclesiais, como cargos, benefícios ou honrarias eclesiais.

<sup>6</sup> Júlio II (1506) e Leão X (1514).

lucros obtidos deste comércio, mantendo o acordo de que a outra metade seria enviada para a Cúria Romana para a construção da Basílica papal.

A Igreja confiara a prática da pregação das indulgências e o julgamento inquisitório aos dominicanos, fato que provocou um sutil rivalismo com os agostinianos. A pregação iniciou em 1517, confiada a Johannes Tetzel, frade dominicano, que, a fim de obter lucros, passou dos limites. Ora, ele ensinava que a indulgência serviria para remir as penas acumuladas no purgatório e não somente a culpa, ou seja, o fiel necessita, além do sacramento da Confissão e da penitência pelos pecados, lucrar indulgências para si mesmo. Assim a pregação do Dominicano tinha a intenção de persuadir os fiéis de que a salvação se operava mediante a aquisição destas obras. Por esse motivo, atribui-se a ele a expressão que sintetizou este período histórico: *Sol bald das Geld im Kasten klingt Die Seele aus dem Fegfeuer springt*<sup>7</sup>.

Os abusos cometidos no concernente à pregação sobre as indulgências levaram à reação de Lutero. O marco histórico ocorreu na vigília da Festa de Todos os Santos, festividade que atraía para Wittenberg milhares de pessoas piedosas e desejosas de ver sair dos cofres de *Schlosskirche* as preciosas relíquias conseguidas por Frederico, o Sábio, Eleitor da Saxônia<sup>8</sup>. Neste dia, Lutero enviou uma carta para Alberto de Brandemburg e Johann von Staupitioz, ordinário superior da Ordem Agostiniana, fazendo-lhes um pedido para tomarem uma providência sobre os escândalos cometidos com relação às indulgências. Nesta oportunidade, convidou-os à discussão sobre o tema. Junto à carta foram anexadas as 95 teses que precisavam ser revistas pela Igreja da época. Embora questionada<sup>9</sup>, a tradição assinala que as mesmas teses também foram fixadas no portão da Capela do castelo. O fato é que, não obtendo resposta de seus destinatários, Lutero apresenta suas teses para os teólogos de sua época, as quais, rapidamente, se expandiram para toda a Alemanha.

A tese privilegiada de Lutero sobre as indulgências trata-as tão somente como remissão de uma pena canônica imposta pela Igreja e não das penas a serem pagas na eternidade. Ora, as indulgências de forma alguma podem ser aplicadas aos defuntos. Contrário a essa determinação, Lutero apresenta em sua tese de número 82:

---

<sup>7</sup> Tão logo a moeda cai na caixa, a alma pula fora do purgatório.

<sup>8</sup> Cf. ROPS, D. **A Igreja da Renascença e da Reforma**. Oc. p.265.

<sup>9</sup> LAU, Franz. A afixação das teses de Lutero: Lenda ou fato? In **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: 1967.

Haja vista exemplo como este: Por que o papa não livra duma só vez todas as almas do purgatório, movido pela santíssima caridade e considerando a mais premente necessidade das mesmas, havendo santa razão para tanto, quando, em troca de vil dinheiro para a construção da basílica de São Pedro, livra inúmeras delas, logo por motivo bastante infundado?<sup>10</sup>

Por conta de sua oposição à doutrina católica vigente, Lutero foi qualificado como heresiarca pelo Papa Leão X, que ordenou ser ele chamado a Roma a fim de prestar esclarecimento sobre suas teses. A viagem não foi realizada por motivos políticos.

Entre as críticas feitas no conteúdo das teses, consideram-se aceitáveis aquelas em que se afirmava a autêntica doutrina católica. Essas teses, entretanto, se desviam da ortodoxia, na medida em que rejeitam o poder pontifício de perdoar as penas e se referem implicitamente a uma teoria da graça segundo a qual os méritos do homem são quase inúteis<sup>11</sup>.

Deve-se considerar que a condição relevante para a doutrina da justificação unicamente pela fé (*Sola Fide*) foi despertada em Lutero, não para fazer uma contraversão ao lucro produzido pela venda de indulgências, mas foi resultado de uma súbita iluminação do espírito que inscreveu em sua alma o verdadeiro sentido da fé mediante seu estudo da Carta Paulina aos Romanos e, com esteio nela, de toda a Sagrada Escritura. Para Lutero, até então, o Novo Testamento tinha sido “obscurecido de maneira lamentável com os comentários e todos os tipos de charlatanias, embora em si seja uma luz brilhante quase que suficiente para iluminar toda a Escritura<sup>12</sup>”.

### 3 Antecedentes pessoais que levaram à decisão de Lutero

A Reforma Protestante teve uma intrínseca relação com a Renascença, da mesma época, ambas servindo-se de antecedente para Idade Moderna. Segundo Burns, os princípios fundamentais desses dois movimentos denotam pouca coisa em comum, pois a essência da Renascença é a indiferença pelo sobrenatural enquanto da Reforma estão a extraterrenalidade e o desprezo pelas coisas da carne<sup>13</sup>. Ambas, no entanto, coincidem como sendo resultado da corrente individualista, com origens no nominalismo de

---

<sup>10</sup> LUTERO, M. *As 95 Teses afixadas por Martinho Lutero na Abadia de Westminster a 31 de outubro de 1517*, fundamentalmente “Contra o Comércio das Indulgências”. **Cultura Brasileira**. Disponível em <<http://www.culturabrasil.org/zip/95teses.pdf>> Acesso em 28 ago 2017.

<sup>11</sup> Cf. ROPS, D. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. Oc. p.269.

<sup>12</sup> LUTERO, M. **Comentários de Martin Lutero**: Carta del Apóstol Pablo a los Romanos.1v. Terrassa: Clie, 1998. p. 12.

<sup>13</sup> Cf. BURNS, E. M. **História da Civilização Ocidental**: Do Homem das Cavernas até a Bomba Atômica. 2e. 1v. Porto Alegre/SC: Globo, 1957. p. 554.

Ockham entre outras correntes, que alterou a ordem estabelecida, propondo o caráter de retorno às fontes originárias.

O ideário de Reforma não foi de todo originado por Lutero. A tradição agostiniana conheceu várias reformas nos séculos XV e XVI, principalmente na Espanha e Itália<sup>14</sup>. Este mesmo ideal de retorno às fontes orientou a forma de outras instituições de vida consagrada na Igreja, como foi o caso da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, fundada por Frei Matteo da Bascio (1520), e a Ordem dos Carmelitas Descalços, movimento iniciado por Teresa de Ávila e João da Cruz (1593). Neste período, ocorreu a principal reforma na Ordem Agostiniana que instituiu a congregação dos observantes, na qual Lutero viveu sua trajetória monástica por quase duas décadas.

Os conventos da observância agostiniana eram verdadeiros centros de espiritualidade nessa época. Por esse motivo, na Espanha, havia uma sutil oposição entre os reformados e os enclausurados. Na Itália, por outro lado, tinha-se receio de que alguns membros agostinianos progredissem em graus acadêmicos. No caso da Alemanha, havia vários centros de formação agostiniana, entre os quais estava o de Erfurt, e a referência dada a esses monges da observância era de que tinham um profundo zelo teológico<sup>15</sup>. O que estava em comum, contudo, entre esses dois grupos, observantes e enclaustrados, era a adesão a *Devotio Moderna*, em que, dentre as suas expressões literárias, estava a obra *Imitação de Cristo*, atribuída a Tomás de Kempis, que objetivou para os fiéis um auxílio em suas práticas devocionais pessoais. Esse fenômeno que se estendeu por todo o norte da Europa tinha dentre as suas prerrogativas a imposição da antiga teologia escolástica. A principal ocupação de um religioso agostiniano era o estudo da Sagrada Escritura, seguido da santidade de vida e da observação dos preceitos da ordem. Esse itinerário o diferenciava de outros religiosos da época, pois, dentre os principais quesitos de formação religiosa desta ordem, estão a instrução humanística e o estudo das línguas latina, grega e hebraica.

Por volta de 1500, Lutero residiu em Magdeburgo por cerca de um ano com os Irmãos da Vida Comum. Neste período, na escola latina mantida pela instituição, ele se encontrou pela primeira vez com as Escrituras por meio de uma Vulgata. Depois, retornou para casa em Eisenach por motivos de enfermidade. No ano seguinte, Lutero foi enviado pelo pai para estudar Direito na Faculdade de Artes em Erfurt. A cidade era governada pelo

---

<sup>14</sup> Cf. SCHMITT, F. Interpretação Bíblica e Lutero. In **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. 3v. n1. 2013. p. 231.

<sup>15</sup> *Idem*. p. 233.

arcebispo da Mogúncia. A formação acadêmica de Lutero seguiu-se a partir do ciclo proposto pelas artes liberais. Estudou primeiro as disciplinas do *Trivium* – Gramática, Lógica e Retórica. Em 1502, Lutero tornou-se bacharel em Artes<sup>16</sup>. Depois de ter concluído o *Trivium*, passou a estudar o *Quadrivium* – Aritmética, Música, Geometria e Astronomia. O contato de Lutero com os textos de Guilherme de Ockham, com os temas humanistas e as culturas antigas deu-se durante este mesmo tempo. Em Erfurt, seus professores eram nominalistas e ockhamistas, devendo-se nesta mesma época o aprofundamento de Lutero no estudo de grego e na leitura de clássicos filosóficos.

Em 1506, Lutero professou votos monásticos na Ordem Agostiniana, após um ano de noviciado, aprofundando-se no estudo de temas teológicos, ainda que naquela época não fosse condição obrigatória para a ordenação sacerdotal. Segundo Flávio Schmitt, a teologia deste período reduzia-se à leitura de um determinado número de obras, tais como “As sentenças de Pedro Lombardo, as *Questiones* de Guilherme de Ockham, e, para a interpretação da Escritura, a Glossa Ordinária, atribuída a Walahfrid Strabo. Todas estas são obras influenciadas pela escolástica nominalista<sup>17</sup>”.

Desde o ano de 1508, Lutero tinha sido enviado por sua Ordem à Universidade de Wittenberg para auxiliar no ensino de algumas disciplinas curriculares, entre elas a Exegese bíblica, feita através de sucessivos comentários de salmos e várias cartas paulinas. O fato de Lutero ter conhecido Roma no ano de 1510 não influenciou de forma decisiva sua opção de empreender uma reforma<sup>18</sup>. No primeiro momento, Lutero seguiu basicamente a proposta da Escolástica Medieval e da tradição agostiniana. Os comentários bíblicos tinham o seu método proveniente da tradição medieval, sendo elaborados com suporte na formulação de quatro sentidos: *Littera gesta docet; quid credas alegoria; moralis quid agas; quo tengas anagogia*. Estes sentidos fundamentavam o estudo bíblico que era feito com base em duas modalidades de leitura, sendo a primeira cursória ou textual, que segue o sentido literal, e a segunda magistral que se utiliza dos demais sentidos. A pregação era elaborada tomando por base o ensino das Escrituras e, de modo complementar a sua interpretação auxiliava para constituir a pregação.

Lutero iniciou, de fato, sua carreira como professor em Wittenberg, a convite de Frederico, príncipe Eleitor da Saxônia. Em 1512, após a vacância

---

<sup>16</sup> NEVES, J. C. **Lutero**: Palavra e Fé. Lisboa: Presença, 2014. p. 27.

<sup>17</sup> Cf. SCHMITT, F. **Interpretação Bíblica e Lutero**. Oc. p. 234.

<sup>18</sup> Cf. ROPS, D. A Igreja da Renascença e da Reforma. Oc. p.272; MARTINA, G. **História da igreja de Lutero a nossos dias**. Oc. p. 121.

da cátedra de ensino das Sagradas Escrituras, Lutero assumiu o lugar de Staupitz. Na segunda fase, Lutero dedicou-se ao estudo da tradição eclesiástica de sua época, como Santo Agostinho, Duns Scoto e São Tomas de Aquino por meio de sua proximidade com Andreas Karlstadt<sup>19</sup>. Na tradição escolástica, também constituíram sua leitura Pedro d'Ailly e João Gerson e, quanto ao problema dos Universais e à questão nominalista, sua influência deu-se, sobretudo, por Guilherme de Ockam e os de sua escola, principalmente Gabriel Biel. Dentre suas fontes místicas, contava, evidentemente, com suas leituras bíblicas e com a mística de São Bernardo de Claraval e com o Mestre Eckhart de Hochheim. Foi neste mesmo período, entretanto, que veio à tona o resultado de seu amadurecimento intelectual na formulação de uma nova doutrina, diferenciada daquela hegemônica da época.

A Escolástica Medieval há tempos havia deixado de alargar o conhecimento teológico, reduzindo-se apenas à retórica de seus debatedores. A proposta luterana passou a chamar atenção por sua originalidade. Com efeito, não é difícil admitir que a trajetória monástica e acadêmica de Lutero influenciou em sua pretensão de reforma.

#### **4 Comentário a *Carta de São Paulo aos Romanos***

Em 1517, repentina iluminação causou a Lutero um progresso na sua experiência de fé, semelhante ao fato ocorrido com São Paulo, apóstolo, a caminho de Damasco. O fato sucedeu em seu quarto, situado em um setor do convento em forma de torre, daí o nome dado ao episódio, *Turmerlebnis*, experiência da torre<sup>20</sup>. Lutero meditava sobre um trecho da carta do mesmo apóstolo à Comunidade de Roma “Porque nele (no Evangelho) a justiça de Deus se revela da fé e para a fé, como está escrito: *O justo viverá pela fé!*”<sup>21</sup>.

O Comentário de Lutero à *Carta aos Romanos* está dividido na mesma quantidade de capítulos que corresponde à Epístola paulina. O autor faz uma análise que não se restringe à exegese bíblica, pois parte de interpretação pessoal mediante a realidade de sua época, perfazendo um

---

<sup>19</sup> Andreas Rudolff-Bodenstein von Karlstadt (1486-1541) foi teólogo e reformador alemão. Karlstadt estudou Filosofia e Teologia nas Universidades de Erfurt (1499) e Colônia (1503), tornando-se professor de Teologia em Wittenberg (1505-1522) onde também foi chanceler (1511). De sua leitura de temas tomistas, fundamentou uma teologia sobre o batismo. Lutero recebeu seu diploma de doutorado em 1512 das mãos de Karlstadt em Wittenberg.

<sup>20</sup> Cf. MARTINA, G. **História da igreja de Lutero a nossos dias**. Oc. p. 125.

<sup>21</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 8 ed. São Paulo: Paulus. Romanos 1, 17.

método diferenciado de estudo escolástico. No primeiro capítulo da obra, está o centro de seu argumento: a justificação é alcançada pela fé. Segundo Lutero, “o homem deve orar a Deus para produzir fé em si mesmo, caso contrário ele será eternamente privado disso mesmo que invente ou faça o que quiser ou possa<sup>22</sup>”.

Lutero parte de uma reflexão da Escritura por meio do uso do termo *justiça*. Ora, esta não se refere à intervenção divina pela qual os justos seriam premiados por sua perseverança e os pecadores punidos por sua infidelidade. Fala-se, entretanto, do ato com o qual o Senhor cobre os pecados de todos os que se entregam a Ele mediante a fé<sup>23</sup>:

[...], a justiça é tal fé e é chamada justiça de Deus ou vale diante de Deus, porque é um dom de Deus e faz com que o homem dê a cada um o que deve. Pois pela fé ele se torna homem livre do pecado e cumpre os mandamentos de Deus. Com isso, ele dá a Deus a honra que ele merece e lhe paga o que ele deve. Mas o homem serve voluntariamente com o que pode e também paga com isso para qualquer um. Tal justiça não pode ser realizada por natureza, pelo livre arbítrio e por nossas forças. Pois, como nenhum homem pode se dar fé, tampouco pode tirar a incredulidade<sup>24</sup>.

Lutero admite ter descoberto o novo sentido para a expressão “justiça de Deus” que, em outras palavras, significa que Deus viria satisfazer todas as exigências necessárias de maneira gratuita, ou seja, a graça é concedida a todos aqueles que precisam para serem justificados.

Lutero deixa clara a verdadeira mensagem do escrito paulino no comentário feito sobre a Carta aos Romanos:

Pois a justiça de Deus é a causa da salvação. E, como com o “poder” de Deus, também com a “justiça” de Deus não deve ser entendida em virtude da qual ele é justo em si mesmo, mas a justiça pela qual somos feitos justos por Deus. E que “ser feito justo” ocorre através da fé no evangelho<sup>25</sup>.

O texto paulino reporta-se não a uma justiça vingativa, mas da justiça salvífica concedida ao pecador, ou seja, a graça utilizada por Deus para santificar a todos os homens. Ora, sendo com fé de origem e finalidade teocêntricas, ela não pode se dirigir a muitos objetos, mas unicamente a Deus. Com efeito, leva-se a admitir que seja unicamente pelo privilégio dado à fé da pessoa que, mediante a graça, ela pode ser justificada. Com isso, estava posto em xeque a salvação obtida por meio das obras, bem como o

---

<sup>22</sup> LUTERO, M. **Comentários de Martin Lutero**. Oc. p. 15.

<sup>23</sup> Cf. MARTINA, G. **História da igreja de Lutero a nossos dias**. Oc. p. 125.

<sup>24</sup> LUTERO, M. **Comentários de Martin Lutero**. Oc. p. 43.

<sup>25</sup> *Idem*.

comércio de indulgências e, por conseguinte, o privilégio dos homens incorporados à sucessão apostólica. Este veio a ser o verniz teológico aceitável<sup>26</sup> para a revolução religiosa da qual a Alemanha do século XVI aguardava por estopim.

Com esse argumento, Lutero aliviava de si e de muitas pessoas de sua época o peso, o temor e a incerteza de não agradar a Deus com as obras que eram exigidas pelo sistema clerical<sup>27</sup>. Por outro lado, é notório o valor dado a um só momento específico do processo gradual de experiência de fé. Observa-se que Lutero, ao traduzir este versículo de Paulo aos Romanos, acrescenta a palavra *somente*<sup>28</sup>. Segundo o teólogo luterano Joaquim Jeremias, as críticas feitas quanto ao acréscimo deste termo são infundadas, pois, do ponto de vista linguístico, a supressão deste vocábulo é característico do aspecto judaico das cartas paulinas<sup>29</sup>. Isso porque, na língua semita, este tipo de palavra é geralmente omitido, mesmo quando para a cultura ocidental ela estabeleça a diferença.

O conceito de justiça salvífica assume um aspecto importante no seu sistema teológico, ainda que não seja de sua total originalidade, haja vista a arbitrariedade divina proposta por Guilherme de Ockham. Segundo Giacomo Martina, é

[...] “um avanço para a religiosidade da época negar de modo unilateral qualquer necessidade por parte do homem de se dispor à graça com sua livre cooperação ao reconhecer na graça não apenas um dom absolutamente gratuito, mas também totalmente independente de qualquer cooperação do homem<sup>30</sup>”.

Em resumo, Lutero encontra um meio que soluciona não somente a ansiedade pessoal, mas que enseja uma nova ordem de ideias na qual era suficiente abandonar-se à graça salvadora de Deus e, crendo nisso, ter conhecimento e sentir-se salvo.

Joaquim Jeremias questiona se a doutrina da justificação tem origem unicamente em Paulo. Para o autor, com suporte numa análise dos termos, não houve traços anteriores na tradição judaica sobre uma justificação do ímpio obtida unicamente pela fé. No caso de passagens de salmos do Manual de Disciplina, um dos manuscritos de Qumran no qual o termo

---

<sup>26</sup> Cf. BURNS, E. M. **História da Civilização Ocidental**. Oc. p. 569.

<sup>27</sup> Cf. SILVA, J. V. Sola fide. Temporalidades: **Revista de História**, 22 e, v. 8, n.3, 2016. p. 381.

<sup>28</sup> *Allein durch den Glauben*.

<sup>29</sup> Cf. JEREMIAS, J. **A mensagem central do Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2005. p. 72.

<sup>30</sup> MARTINA, G. **História da igreja de Lutero a nossos dias**. Oc. p. 125.

**justificação**, se encontra, não atesta, segundo o autor, a doutrina da justificação *sola gratia*:

Um exame atento das palavras usadas [...] evidencia que este termo significa o julgamento de graça de Deus sobre o caminho da vida daquele que ora. Este julgamento é eficaz no fato de que Deus permite a quem ora “aproximar-se”, tornando-lhe assim possível uma “conduta incensurável” em perfeita conformidade com a Torá, conduta que o homem não é capaz de levar a bom termo em si mesmo<sup>31</sup>.

Neste caso, a intenção do manuscrito de Qumran é apresentar uma justificação por meio da vivência da Lei. Seria a prática dos preceitos divinos que justificam o homem diante de Deus, ou seja, sua predestinação está pela via paciente obediência ao Torá.

Caso semelhante ocorre na passagem do livro de Habacuc, que é a referência-chave para a doutrina da justificação: “Eis inflado de orgulho aquele cuja alma não é reta, mas o justo viverá por sua fidelidade<sup>32</sup>”. Nesse trecho, o autor sagrado exprime o conteúdo de uma visão na qual a fidelidade a Deus, ou seja, à sua palavra e à sua vontade, caracteriza o justo e lhe garante a vida. O ímpio, ao contrário, falta com essa retidão, agindo de maneira orgulhosa e prepotente. No contexto da história de Israel, trata-se do caldeu (ímpio) e de Judá (justo). Segundo a mesma pesquisa, “Paulo entende Habacuc de modo totalmente diverso: Deus concede a vida ao ímpio que renuncia a toda obra própria e crê Jesus Cristo<sup>33</sup>”.

A intenção de Joaquim Jeremias é tentar provar que Paulo retirou não do Antigo Testamento, mas de Jesus Cristo os argumentos necessários para comprovar a justificação pela fé. Esse estudo, todavia, é motivo da divergência entre pesquisadores, mas, para a época de Lutero, foi o fator imprescindível para dispensar quaisquer outros meios para o homem obter a salvação.

## 5 Conclusão

Diante dos fatos expressos neste ensaio, pode-se constatar uma ordem de ideias que determinaram de modo significativo a Reforma Protestante liderada por Martinho Lutero. Observa-se uma proporção direta entre o aumento do desprestígio da Instituição Católica e a desconfiança dos fiéis acerca de sua correspondência entre céu e terra.

---

<sup>31</sup> JEREMIAS, J. **A mensagem central do Novo Testamento**. Oc. p. 86.

<sup>32</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. Oc. Hab 2,4.

<sup>33</sup> JEREMIAS, J. **A mensagem central do Novo Testamento**. Oc. p. 87.

As questões subjacentes à intervenção canônica da Igreja mediante as realidades celestes, como o primado petrino, os interditos provenientes de sua doutrina, a canonização dos santos e o valor agregado às suas relíquias, foram as prerrogativas postas em questão entre os teólogos que antecederam as reformas europeias. Visto desta maneira, não é difícil admitir que uma das causas principais para a Reforma foi justamente o comércio de indulgências, uma vez que é resultado da interação sobrenatural da Igreja e, sendo justificável para a salvação pessoal, passa a ser comercializada na terra de modo abusivo. Martinho Lutero, mediante este lucrativo comércio divino, faz recomendações com base no Comentário da Carta aos Romanos em que exprime o correto modo para obter a salvação. A justificação pela fé foi o resultado da leitura de Lutero como o meio único de o homem se manter justo diante de Deus mediante da fé.

Lutero representa para a Alemanha uma importante personagem na constituição de sua identidade, permitindo a comunidade luterana fazer uma semelhança entre a índole de Paulo e Lutero. No primeiro caso, o Apóstolo, que antes era fariseu, foi fiel praticante dos preceitos judaicos, mas após seu encontro pessoal com Cristo, passou a questionar a maneira como a Lei era aplicada de maneira escrupulosa por parte de membros de seu grupo, distanciando-se daquilo que de fato a torna essencial. No outro caso, o reformador antes era pertencente a uma das ordens eclesásticas que muito devotou apologistas para a fé católica, mas, após uma experiência iluminadora feita pela exegética das Escrituras, passou a denunciar as atitudes irregulares da Igreja da época que descumpriam a tradição apostólica da qual era detentora, não priorizando a fé como essencial para o seguimento de Jesus Cristo.

A reflexão feita deste decisivo momento histórico pode ser definido como resposta pastoral. Ora, o testemunho dado por Paulo, apóstolo, coloca como regra de fé o poder que a Palavra anunciada tem de constituir comunidade. Lutero congregou o território alemão, até então sem unidade política, desde sua relevância dada à pregação das Sagradas Escrituras, bem como a sua aproximação dos fiéis dos textos sagrados. Por esse motivo, a identidade do povo germânico devota a Lutero a expressividade que faltava para unir sua nação. Logo, a estratégia inicial para o líder religioso formar comunidade de fé não está na edificação de templos ou no comércio de bens espirituais, mas na partilha da palavra feita entre seus membros e a ação efetiva proporcionada com apoio nela.

## Referências Bibliográficas

- BÍBLIA DE JERUSALÉM, 8 ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- BURNS, E. M. **História da Civilização Ocidental: Do Homem das Cavernas até a Bomba Atômica.** 2e. 1v. Porto Alegre/SC: Globo, 1957.
- CLEMENTE VI. Unigenitus Dei Filius In DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** 2 ed. São Paulo/SP: Paulinas; Loyola, 2013.
- JEREMIAS, J. **A mensagem central do Novo Testamento.** São Paulo: Academia Cristã, 2005.
- LAU, Franz. A afixação das teses de Lutero: Lenda ou fato? In **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: 1967.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório.** Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- LUTERO, M. *As 95 Teses afixadas por Martinho Lutero na Abadia de Westminster a 31 de outubro de 1517*, fundamentalmente “Contra o Comércio das Indulgências”. **Cultura Brasileira.** Disponível em <<http://www.culturabrasil.org/zip/95teses.pdf>> Acesso em 28 ago 2017.
- \_\_\_\_\_. **Comentarios de Martin Lutero: Carta del Apóstol Pablo a los Romanos.**1v. Terrassa: Clie, 1998.
- MARTINA, G. **História da igreja de Lutero a nossos dias.** 1v. São Paulo/SP: Loyola, 1995.
- NEVES, J. C. **Lutero: Palavra e Fé.** Lisboa: Presença, 2014.
- ROPS, D. **A Igreja da Renascença e da Reforma.** 1v. São Paulo/SP: Quadrante, 1960.

SCHMITT, F. *Interpretação Bíblica e Lutero* In **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. 3v. n1. 2013.

SILVA, J. V. Sola fide. **Temporalidades**: Revista de História, 22 e, v. 8, n.3, 2016.

*\*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Professor emérito da Universidade Estadual do Ceará - UECE.

Professor titular do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

Doutor em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Docente livre em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Contato: jan.gjtr@gmail.com

*\*\*Prof. Esp. Joaquim Fernando Pontes III*

Especialista em Filosofia da Religião pela Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA.

Aluno do curso de Teologia da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

Contato: jfernandop3@gmail.com

## COMENTÁRIO AO LIVRO DE LUTERO SOBRE O *MAGNIFICAT*

*Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, INJ\**

*Prof. Esp. Joaquim Fernando Pontes III\*\**

*João Frota Melo\*\*\**

### **Resumo**

O artigo é fruto de um estudo feito pelos alunos do segundo ano do bacharelado em teologia na Faculdade Católica de Fortaleza, durante o primeiro semestre de 2017. O estudo teve por objetivo o aprofundamento de uma obra de Lutero, tendo em vista a celebração dos 500 anos da Reforma. Sendo que, para os católicos, é também um ano de dedicação a Maria, achou-se por bem estudarmos o comentário de Lutero sobre o *Magnificat*, o cântico de louvor da Virgem Maria, no Evangelho de Lucas. De todos os trabalhos apresentados, dois foram escolhidos como os mais significativos, não desmerecendo os demais.

O artigo, portanto, fruto desse estudo coletivo, tem como objetivo apresentar uma síntese de seus principais temas da obra estudada. O comentário de Lutero ao *Magnificat* ainda tem grande relevância para os tempos atuais, seja por esclarecer importantes temas da fé cristã, a partir da reflexão das Sagradas Escrituras, seja por apresentar o papel de Maria em relação ao tema da graça. Neste artigo serão abordados os princípios hermenêuticos de Lutero pelos quais compreendeu o *Magnificat* enfocando as principais obras de Deus, a saber, a Misericórdia e a Justiça.

### **Palavras-chave**

Lutero. *Magnificat*. Cântico de Maria. Ética política.

### **Abstract**

The paper is the result of a study carried out by the students of the second year of the bachelor's degree in Theology at the Catholic Faculty of Fortaleza during the first semester of 2017. The objective of the study was to deepen a work of Luther in view of the celebration of the 500 years of the Reformation. Since for Catholic 2017 is also a year dedicated to Mary, Luther's commentary on the *Magnificat*, the song of praise of the Virgin Mary, in the Gospel of Luke. Of all the works presented, two were chosen as the most significant, not detracting the others.

The paper it is appropriate, therefore, as the fruit of this collective study, aims to present a synthesis of the main themes Luther's commentary on the *Magnificat*. This commentary is of relevance for present days, either to clarify important themes

of Christian faith, from the reflection of the Holy Scriptures, or for present Mary's role in relation to the theme of grace. In this article are approached the hermeneutical principles of Luther by which he understood the Magnificat focusing the main works of God, namely, Mercy and Justice.

### **Keywords**

Luther. Magnificat. Song of Mary. Political ethics.

## **Considerações Iniciais**

Martinho Lutero publicou no ano de 1517 as famosas teses de Heidelberg que deram abertura e continuam a abrir caminhos de reflexão e reforma em diversas igrejas ainda hoje. Ao celebrarmos os 500 anos desse acontecimento, percebemos que a Reforma ainda não terminou, não cumpriu todos os seus propósitos, nem conseguiu levar os cristãos a um compromisso mais sério com a construção do Reino de Deus. Tampouco essa celebração significa que a Reforma tenha conseguido nos levar a um diálogo inter-religioso mais intenso e comprometido com a aceitação do "diferente". Mesmo assim, não podemos ficar à margem da comemoração desse meio milênio de Reforma e, é nessa intenção que apresentamos esse breve comentário ao livro de Lutero, **Magnificat**: O Louvor de Maria<sup>1</sup>.

A recente edição brasileira se deu em conjunto com as Igrejas Católica e a Luterana, e tem sua justificativa nas comemorações dos 50 anos do Concílio Vaticano II, dos 300 anos do encontro da imagem de Nossa Senhora no rio Paraíba do Sul e dos 500 da Reforma Protestante<sup>2</sup>.

Em seu livro, Lutero faz uma interpretação detalhada dos versículos que compõe o Cântico de Maria, no qual se mostra a espiritualidade dos filhos de Israel, à medida que segue uma exposição do devido lugar de Maria no plano divino da salvação. O autor realiza esse percurso ao apresentar seus argumentos justificando-os com trechos da Bíblia. Trata-se de uma estratégia escolástica que tem pretensão de validar seus argumentos através do respaldo presente nas Sagradas Escrituras.

## **O Propósito do livro de Lutero sobre o Magnificat**

Lutero escreveu seu comentário sobre *Magnificat* por volta de 1521, conforme a apresentação de Martin N. Dreher<sup>3</sup>, concluindo em setembro

---

<sup>1</sup> LUTERO, Martim. **Magnificat**: O Louvor de Maria. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

<sup>2</sup> LUTERO, **Magnificat**, p. 3.

<sup>3</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 7-8.

daquele ano, período próximo à Dieta de Worms<sup>4</sup>. O livro tinha por objetivo oferecer ao Duque João Frederico da Saxônia um tratado de ética teológica política para que este soubesse o papel do cristão em relação ao exercício do governo conforme a graça de Deus<sup>5</sup>.

Os três aspectos (bíblicos, teológicos e espirituais) da exegese de Lutero estão presentes na obra de forma inseparável, sendo que o primeiro dará o tom aos demais. Contudo, a experiência na Torre Sul do mosteiro agostiniano de *Wittenberg*, foi o que determinou sua exegese e sua espiritualidade<sup>6</sup>. A riqueza, a expressividade e a sobriedade do Cântico de Maria no Evangelho conforme Lucas (1, 46-55)<sup>7</sup> estão bem ao gosto da teologia salvífica de Lutero, pois ali Maria não se vê como alguém que tenha méritos, mas como sendo um nada diante da grande obra que o Senhor realizou nela, ser a mãe do salvador.

Lutero comenta um a um os versículos em uma *lectio* continua. Primeiramente, destaca os primeiros versículos, nos quais podemos encontrar os verdadeiros princípios hermenêuticos que orientam sua exegese, tendo como eixo central a graça de Deus. Em seguida, passa a enumerar as obras de Deus cantadas por Maria em antítese com as obras dos homens soberbos, poderosos e ricos.

Neste sentido, o propósito desse livro fica muito claro: o príncipe deve ser conduzido pela graça e não pela arrogância, sob pena de ser derrubado do trono.

O bem-estar de muita gente depende de um príncipe tão importante, quando ele é governado pela graça de Deus. Por outro lado, dele depende a desgraça de muitos, quando ele se volta para si próprio e não é governado pela graça... Tanto mais quanto maior for seu domínio<sup>8</sup>.

Além disso, podemos afirmar que o comentário de Lutero ao Magnificat é uma oração. É a terceira etapa de sua *Lectio Divina* e o texto que chegou até nós é, pois, sua resposta concreta a esta oração.

---

<sup>4</sup> Assembleia dos príncipes do Sacro Império Germânico, em Worms (Alemanha), na qual Lutero foi convocado a renunciar suas teses. NOLL, Mark A. **Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity**. Grand Rapids: Baker Academic, 2000, p. 160.

<sup>5</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 7.

<sup>6</sup> TOURÓN DEL PIE, Eliseo. El Magnificat en Lutero. **Ephemerides Mariologicae**. Madri, v. 44, 1994, p. 371.

<sup>7</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2001. Doravante as passagens bíblicas serão citadas a parte desta edição da Bíblia.

<sup>8</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 9.

## Princípios hermenêuticos de Lutero pelos quais compreendeu o *Magnificat*

### 1 *Deus olha para os que estão embaixo*

Deus olha para o nada, para o insignificante, para o desprezível e para o pecador. É o contrário do que acontece com o homem no pecado que “olha para cima”, que busca o poder, a glória, a riqueza, a salvação por méritos próprios com soberba, orgulho e idolatria. Lutero encontra esses contrastes no *Magnificat* quando Maria afirma que Deus “olhou para o meu nada” e “dispersou os soberbos”. A obra que Deus fez em Maria, a saber, o fato de torná-la mãe do Salvador, não foi algo esperado por ela, dada a humildade dela. No momento em que Deus a contemplou, por mais pura e humilde que fosse, pertencia ao “tronco seco” de Jessé<sup>9</sup>. Contrário à atitude de Deus está o homem, criatura insignificante e pretenciosa, criada do nada, mas que luta contra todos para subir, para ter honra, poder, riqueza, bem-estar e por tudo o que é grande e alto.

### 2 *A encarnação do Filho: a maior obra de Deus*

Para Lutero, Maria está situada entre a encarnação do Filho e a inversão escatológica de Deus na história. Pois em Maria foi realizada a “grande obra de Deus”, a encarnação, a partir de onde a inversão escatológica tem lugar na história, a saber, através das seis obras de Deus cantadas no *Magnificat*: a misericórdia, a destruição do orgulho, o rebaixamento dos grandes, a elevação dos pequenos, os famintos sendo saciados e a despedindo os ricos de mãos vazias.

### 3 *O verdadeiro louvor*

Não pode acontecer a não ser por aqueles que são invadidos pela graça de Deus. Pois é o Espírito Santo que vem em seu auxílio da humanidade e ele próprio, unido a ela, louva a Deus. Em outras palavras, o verdadeiro louvor é ação divina que não pode ser ensinada com palavras. Lutero comenta o Sl 51,10 para mostrar o sentimento de Maria que, sem uma experiência com o amor de Deus, nenhum louvor poderia proclamar. A mesma experiência por ela vivenciada, assumida numa percepção pessoal, tem sentido mais profundo quando vinculada à história de seu povo, da qual seu coração unido a Deus, prova docilidade e confiança.

---

<sup>9</sup> LUTERO. *Magnificat*, p. 16. Comentando Is 11,1s, Lutero afirma: “Não é provável, muito antes inacreditável, que de um tronco seco e de uma raiz podre brotem um ramo bonito e uma linda flor. Logo também não era de esperar que a virgem Maria fosse mãe de um filho tão importante... não somente por ter sido mãe de forma sobrenatural, como virgem, mas porque é sobrenatural que de um tronco morto nasça um broto”.

Enaltecer é a tradução do termo latino *magnificat*. Com esta palavra, Maria revela o conteúdo principal de todo o cântico de louvor que se trata de enaltecer a Deus por seus grandes feitos e por suas obras para fortalecer a fé do crente, ou seja, o consolo aos humildes e o temor nos maiores da terra.

Essas palavras de louvor devem ser proclamadas por todos os fiéis, não devem ser ditas apenas por aqueles que estão saciados ou que estão passando por dificuldades, uma vez que ninguém se deve excluir da obra divina. Em todas as circunstâncias essas palavras encontram sua justificativa, desde aqueles que estão em situação favorável, para que não deixem de temer, até aqueles que estão oprimidos, para que nelas encontre consolo.

Lutero adverte que não se enaltece a Deus por conta de sua natureza, pois ela não muda. Mas, deve-se com a devida percepção, engrandecê-lo por sua bondade e graça. Ora, muitos podem enaltecê-lo com belas palavras, outros podem buscá-lo por meio da razão e da especulação e ainda aqueles que o engrandecem com falsas devoções e vontade. No caso de Maria, quem glorifica a Deus é sua alma. Isso significa para Lutero que a Santa Mãe louva com toda a sua vida, todo o seu ser, com todos os seus sentidos e forças, atribuindo a Deus, e somente a Ele, a realização de grandes coisas. Lutero ilustra esse caso através de um exemplo característico de quando alguém faz algo de bom, em retribuição dedicam-se a este os sentimentos que o valorizam em sinal de reconhecimento. Conclui-se que tanto mais a Deus, o espírito do homem deve ser-lhe profundamente grato e, ainda que suas palavras sejam insuficientes, toda a sua vida deve traduzir esse sentimento oportuno.

Há dois tipos de espíritos que são incapazes de enaltecer a Deus. O primeiro é aquele que não louva sem que antes Deus tenha feito algo favorável, são aqueles que temem as situações de humilhação e opressão e, dessa forma, jamais irão provar do verdadeiro agir de Deus. Cantam esse hino apenas quando estão bem, mas quando as coisas começam a ir mal, cessa-se o canto. O segundo tipo, ainda mais perigoso que o anterior, são aqueles que se afastam de Deus por se gabarem dos benefícios adquiridos sem atribuí-los à ação divina. Esses ainda pretendem o reconhecimento de outrem, apreciam os bens e julgam que Deus tem a obrigação de favorecê-los.

Os benefícios de Deus são reveladores da real natureza dos corações. Maria atribui unicamente a Deus a obra que nela é realizada e, desse modo,

não queria que se desse tanta relevância a ela, mas um engrandecimento exclusivo a Deus e somente a ele. O mesmo não teria acontecido se Maria tivesse feito o contrário, ou seja, atribuído tamanha graça a si mesma. Para o autor, Maria teria ficado muito feliz se outra jovem de seu tempo tivesse sido agraciada, afinal ela não se julga digna dessa honra frente às demais. Isso porque Maria não atribuía nada absolutamente a si mesma.

Engrandecer a Deus é nada mais do que pensar grandes coisas como resultado da ação dele e não pedir nada para si mesmo. Nessa questão, observa-se que Maria teria muitas oportunidades para pecar, mas ela escapou da arrogância e da vaidade, o que não é uma graça menor do que ter sido beneficiária de tantos bens. Logo, ela, sendo a Mãe do Filho de Deus, continua simples e serena, diferente de outros que se recusam a colocarem-se em pé de igualdade com outras pessoas mais humildes. Estes últimos são pessoas que Deus mantém na pobreza e na desgraça, pois estes condicionam o seu ânimo aos bens que possuem. Maria, no entanto, permanece constante em todo o tempo, permitindo a atuação de Deus em sua vida.

Desta maneira, ninguém tem o direito de ser louvado a não ser Deus, assim afirma Lutero, e “o louvar Deus não é obra humana”<sup>10</sup>, é uma dádiva divina, e não se dar apenas em palavras, mas em um conhecimento profundo através de uma experiência única com Deus. E assim se deu com Maria.

#### 4 A teologia da cruz

Aqueles que amam as obras são os que pretendem conseguir a salvação a si mesmo, que são suficientes a si mesmo. Essas obras são as de Adão pecador e até que sejam destruídas não saberão que eles nada são e que as obras não são suas, mas de Deus. Pois é impossível ao homem salvar a si mesmo, já que não tem capacidade para fazê-lo. A salvação é obra absoluta de Deus.

Para Lutero, Deus age diretamente na história quando se revela na teologia da cruz, quer dizer, a vitória definitiva sobre o pecado e a morte. E isto se expressa na condição de impotência dos crentes, em situações de sofrimento, opressão e de martírio. É aí que Deus age, como é cantado por Maria, no *Magnificat*: Deus “exerceu o poder do seu braço e dispersa os soberbos nos desígnios de seu coração”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> LUTERO. *Magnificat*, p. 27.

<sup>11</sup> LUTERO. *Magnificat*, p. 59.

Tal era a situação de impotência na qual Cristo se encontrava na cruz e tal foi sua vitória escatológica. “Justamente ali ele mostrou o maior poder; venceu o pecado, a morte, o mundo, o inferno, o diabo e todo o mal. Neste sentido os mártires foram fortes e venceram. Também são vencedores ainda hoje os sofredores e oprimidos”<sup>12</sup>. De acordo com Lutero esse agir de Deus é percebido somente pela fé, não é visto a olhos nus, estes estão limitados à realidade empírica e não se dão conta do agir sutil de Deus cujo poder dar-se-á de forma oculta na fraqueza.

Maria no *Magnificat* é grande conhecedora da teologia da cruz por uma experiência peculiar de Deus e das Escrituras, da obra e da iluminação do Espírito. Esta experiência de Deus em Maria se opõe à teologia da glória que é aquela do homem pecador e seguidor da filosofia deste mundo. E esta experiência de Maria tem sua origem em sua santidade integral, desde o início até o fim, em sua fé e humildade, como se reflete em seu canto de louvor.

### 5 A inversão escatológica

Lutero intuiu antecipadamente, sobre o agir de Deus na história, algo que hoje é chamado de “inversão escatológica”, cujos exemplos eloquentes, em sua maioria, estão nas antíteses do *Magnificat* e das bem-aventuranças.

## As obras de Deus

Lutero elenca seis obras que demonstram o agir de Deus na história, no que hoje se chama de inversão escatológica, e que são cantadas por Maria no *Magnificat*. Destacaremos a misericórdia e a justiça porque reúnem os temas que são mais caros a Lutero.

### 1 Misericórdia: a primeira obra de Deus

No encontro com Deus, o homem vem marcado pelo orgulho e arrogância, fechado em si mesmo, sem temor ao Senhor. O homem foi marcado pelo orgulho de tal maneira que seu coração está endurecido. Ele não percebe que o orgulho o cega e se atreve ficar diante de Deus como cheio de razões. Por esse motivo a misericórdia é a primeira obra de divina no ser humano, porque este se aproxima de seu Criador de forma tão indigna a ponto de não temê-lo.

---

<sup>12</sup> LUTERO. *Magnificat*, p. 60.

Mas, Lutero usa uma metodologia dialética em cujos polos estão os maus e os piedosos. Portanto, deixa claro que a misericórdia divina está sempre presente, como bem espiritual, nos piedosos, pois em suas vidas, caminham segundo os desígnios de Deus, com humildade e sabedoria. A Misericórdia de Deus, assim como se manifestou em Maria, é um bem espiritual, que se manifesta a nós, mesmo quando não a compreendemos e dura para sempre, de geração a geração, para aqueles que temem o nome de Deus. Deus é misericordioso perante todos aqueles que conseguem renunciar espontaneamente as suas convicções, suas próprias justiça, sua sabedoria, e principalmente os seus bens espirituais, para assim, ficarem pobres de espírito e de vontade livre. Essas são as pessoas que assim como Maria, renunciaram a si e as coisas do mundo, para viverem em um total desapego, respeitando a vontade de Deus em suas vidas, e que por este mesmo Deus, são agraciadas na pequenez de seu ser. Essas pessoas, mesmo quando são agraciadas não se consideram dignas de louvores ou de coisa alguma e sempre se apresentam como estando nuas e desprovidas de tudo no mundo. Isso significa que nada lhes pertence, mas todos os seus bens lhes foram concedidos apenas por graça daquele que é o misericordioso, sem mérito algum da parte delas, mas por pura bondade e misericórdia de Deus.

A misericórdia é apresentada por Lutero como sendo um bem espiritual interno da mais nobre importância e que somente o arrogante e o orgulhoso são incapazes de compreender, pois estes acreditam possuir gratidão e recompensa diante de Deus. Neste caso, o pretensioso, por achar que tem razão, age faltando com temor. Para justificar esse argumento, o autor utiliza-se das Sagradas Escrituras através do discurso narrado por João (16, 2) nos quais Jesus reprova esta categoria de gente, bem como a insensatez de Moabe descrita no Antigo Testamento com as atribuições de soberba, arrogância, orgulho e vaidade (Jr 48, 29s; Is 16,6).

Lutero apresenta um contraponto a esse perfil ao apresentar a retratação daquele que foi perdoado (Jó 40,15s), apresentando-se como indigno diante de Deus e passando a confiar-se inteira e unicamente em sua misericórdia. Entretanto, o autor observa que esse testemunho não é vivenciado pela Igreja de sua época, tendo em vista a prepotência do Papa e de seus seguidores. Ora, estes não permitem que o Espírito de Deus os governe, uma vez que estão cheios de si mesmos que se recusam a ouvir opiniões ou ceder a recomendações.

Por fim, a misericórdia de Deus vem em socorro das misérias daqueles que tentam viver sua vida no seguimento do evangelho, mas

também, vem em socorro e auxílio para aqueles que vivem ainda no caminho das trevas, para que através da misericórdia, possam retornar para o caminho da salvação.

## 2. A justiça: rebaixar os grandes, elevar os pequenos

A justiça de Deus acontece quando Deus age poderosamente e destrói a todos os que são orgulhosos nas intenções de seus corações. Destitui os grandes senhores e exalta os pobres e humildes<sup>13</sup>. Deus permite que os ricos, poderosos e arrogantes se apresentem como grandes e poderosos, que cresçam pela sua própria força e inchem como uma bolha. Para assim quando eles estiverem bem inchados e pensarem que são ricos e poderosos de si mesmos esta bolha seja explodida e eles deixem de existir<sup>14</sup>. “Deus é um Senhor que cujas obras se realizam de tal forma que ele dispersa energeticamente os arrogantes e é misericordioso para com os que têm medo dele”<sup>15</sup>, os que o reverenciam, conforme a linguagem atual.

Os arrogantes são aqueles que, de acordo com Lutero, voluntariamente afastam-se de Deus e aproximam-se do mal. Existem três tipos de pessoas que agem dessa forma, são os ricos, os poderosos e os sábios. A riqueza pode ser de dois tipos a de bens espirituais que advém da sabedoria e são os dons da “inteligência, razão, talento, habilidade, piedade, virtude, vida boa”<sup>16</sup>; e a riqueza material que “inclui saúde, boa aparência, boa disposição, força física, e todas as coisas externas que podem acontecer com o corpo”<sup>17</sup>. Percebemos, neste caso, que não é acúmulo de coisas e nem de dinheiro. Os ricos valorizam acima de tudo a realização de seus desejos e de suas paixões e tentarão realizar tudo o que estiver ao seu alcance para permanecerem ricos.

Já os poderosos “exercem sua arrogância contra os inferiores e os humildes piedosos”<sup>18</sup>. São ávidos pelo poder e a autoridade que vem do mesmo. São corruptos e corrompem todos ao seu redor como uma maçã podre num cesto de maçãs. Os poderosos “não se satisfazem com o confessar da justiça, mas também querem conquistá-la e vencer sem medo de Deus”<sup>19</sup>, a fim de perpetuar o seu poder.

---

<sup>13</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 19.

<sup>14</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 87.

<sup>15</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 85.

<sup>16</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 50.

<sup>17</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 50.

<sup>18</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 63.

<sup>19</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 55.

Os sábios são aqueles que acham que tem razão, que entendem das coisas e que se consideram mais sábios que os outros.<sup>20</sup> São pessoas que faltam muito o temor de Deus. Eles ousam “gabar-se de não poder errar, que Deus está ao seu lado e os outros são diabólicos”<sup>21</sup> e estão sempre errados. Quando são forçados a verem que estão errados tornam-se grosseiros e são capazes de condenar, blasfemar, matar, expulsar e destruir todos os que se opõe a eles dizendo que estão realizando a vontade divina<sup>22</sup>.

Em contrapartida, estão os pobres e humildes, os quais são “todos aqueles que nada valem perante o mundo e que são absolutamente nada”.<sup>23</sup> São aqueles “que aceitam com prazer essa condição, sobretudo quando são forçadas a ela por amor à Palavra de Deus ou à justiça”<sup>24</sup>, mesmo em meio à violência. Foi a este tipo de pessoas que Deus escolheu ser quando assumiu a forma humana, quando se encarnou, e foi como um deles que Ele morreu. Contudo, de acordo com Lutero, devemos prestar atenção em quem é o verdadeiro pobre e o verdadeiro humilde.

O verdadeiro humilde, o pobre não “vê a recompensa e o resultado da humildade”<sup>25</sup>, ele não espera receber nenhum tipo de recompensa por ser humilde. Na realidade o verdadeiro humilde e pobre do Evangelho nunca vem a saber que é humilde. Não consegue perceber a si mesmo com uma pessoa humilde e pobre<sup>26</sup>. O humilde preocupa-se com as coisas que Deus faz com ele mesmo e não fica preocupado com as obras que Deus realiza com os outros<sup>27</sup>. O humilde e o pobre atribuem exclusivamente ao único Deus todo poder, toda ação, sabedoria e glória<sup>28</sup>. Para eles nenhum dom, graça ou capacidade são deles mesmos, não são para benefício próprio, mas tudo é obra d’Aquele “que é único que faz todas as coisas e cujo poder exclusivo atua em tudo”<sup>29</sup>.

Deus “permite que a parte mais humilde tenha que sofrer sob a parte mais nobre, para que se tenha certeza de que nossa salvação não consiste na obra de homens, mas exclusivamente no poder e nas obras de

---

<sup>20</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 51.

<sup>21</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 51.

<sup>22</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 51.

<sup>23</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 65.

<sup>24</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 67.

<sup>25</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 31.

<sup>26</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 32.

<sup>27</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 32.

<sup>28</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 44.

<sup>29</sup> LUTERO. **Magnificat**, p. 45.

Deus”<sup>30</sup>. Esta “é uma característica [própria] de Deus olhar para as coisas insignificantes. [...] Se trata de pura graça e bondade”<sup>31</sup> divina olhar para aqueles que são os menores e mais humilhados.

É assim que age Deus e a sua justiça. Devemos ter cuidado porque muitas vezes “desconhecemos a própria obra de Deus. Por isso também não o conhecemos, nem sua misericórdia”<sup>32</sup>. E acabamos pensando que Deus nos abandonou, ou que Ele está abaixo do mal, ou ainda pior que Ele não existe. Na verdade, Deus deseja ser louvado por nós e fazer com que nós por nossa própria escolha aproximemo-nos d’Ele para sermos salvos e desfrutar de sua graça. É por isso que ele derruba os poderosos para eles poderem saber que somente Deus é que é poderoso e eleva os humildes que percebem que são e quem é Deus.

### Considerações finais

Lutero faz uma análise precisa dos termos que compõe o *Magnificat*, pretendendo apresentar em seu comentário a verdadeira intenção do cântico de louvor de Maria. Segundo o autor, o verdadeiro louvor é um resultado de uma experiência pessoal do homem com Deus, exprimindo por meio de palavras o louvor que unicamente deve ser destinado ao Senhor. Maria enaltece o nome de Deus em pelas obras divinas realizadas em favor dela e de seu povo, isso porque reconhece a própria miséria diante de tamanha misericórdia.

A meditação de Lutero sobre o cântico de Maria esclarece o verdadeiro motivo do louvor destinado a Deus. Ora, o homem deve reconhecer como obra da misericórdia de Deus, ou seja, deve estar pronto para renunciar, de modo espontâneo, as próprias convicções, justiça e verdades, ausentar-se de bens espirituais e ficar pobre de espírito diante de Deus para colocar em primeiro a vontade divina. Desse modo procedeu a Doce Mãe de Deus, não arrogando-se privilégios, mas reconheceu a ação misericordiosa de Deus em favor de seu povo, sendo ela a primeira agraciada. Logo, deve-se de igual modo reconhecer que tudo o que se possui foi concedido apenas por graça e sem nenhum merecimento pessoal.

O texto traduz uma relevante questão pastoral atual ao apresentar uma veneração consciente à Virgem Maria sem reduzir o seu importante papel no plano salvífico da humanidade. Nesta época em que se

---

<sup>30</sup> LUTERO. *Magnificat*, p. 64.

<sup>31</sup> LUTERO. *Magnificat*, p. 30.

<sup>32</sup> LUTERO. *Magnificat*, p. 61.

multiplicam tendências restauracionistas da fé, reduzido às obras corporais um caráter que deveria antes ser resultado de um amadurecimento espiritual, a interpretação feita por Martim Lutero apresenta de forma lúcida a devida correspondência que deve ter qualquer cristão diante da proposta de Deus em sua vida, utilizando Maria como exemplo. Como consequência, o autor evita o devocionismo alienado surgido em torno da veneração da Mãe de Deus, compondo uma digna interpretação acerca do cântico do *Magnificat*.

Ler essa obra de Lutero proporciona-nos não apenas uma verdadeira reflexão sobre o nosso estilo de ser cristão, de ser discípulo de Jesus, mas de sermos verdadeiramente pessoas humanas em nossa relação com Deus, com as pessoas e conosco mesmo. Tal leitura individual ou mesmo partilhada dentro da comunidade cristã, dessa obra de Lutero ajudará a cada um de nós em nosso caminho rumo a um relacionamento mais verdadeiro com a Trindade. Devemos, pois, abdicar de alguma preconcepção “anti-luterana” para apreciar seu comentário ao *Magnificat*, como o mesmo merece. E também fazemos nossa *lectio divina* e nosso aprofundamento sobre quem é Maria a partir de obra de Lutero, em especial neste ano Mariano.

## Referências Bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2001.

GHERARDINI, Brunero. Maria nel commento di LUTERO al 'Magnificat'. **Rivista liturgica**. Arezzo, v. 85, p. 315-325, 1998.

LUTERO, Martim. **Magnificat**: o Louvor de Maria. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

NOLL, Mark A. **Turning Points**: Decisive Moments in the History of Christianity. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.

TOURÓN DEL PIE, Eliseo. El Magnificat en Lutero. **Ephemerides Mariologicae**. Madri, v. 44, p. 371-390, 1994.

*\*Profª. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, INJ*

Doutora em Teologia Bíblica pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE. Professora da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF. Contato: aylanj@gmail.com.

*\*\*Prof. Esp. Joaquim Fernando Pontes III*

Especialista em Filosofia da Religião pela Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Estudante do Bacharelado em Teologia da Faculdade Católica de Fortaleza -FCF. Contato: jfernandop3@hotmail.com

*\*\*\*João Frota Melo*

Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza - FCF. Estudante do Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza - FCF. Contato: joaofrota@hotmail.com.

# A METAFÍSICA COMO FENOMENOLOGIA ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL EM KARL RAHNER

## THE AS METAPHYSICS PHENOMENOLOGY- ONTOLOGICAL IN KARL RAHNER

*Prof. Ms. Pe. Antônio Augusto Menezes do Vale\**

### **Resumo**

A compreensão da matéria não é relegada a segundo plano à metafísica rahneriana, haja vista ser um constitutivo ontológico dos seres no mundo. É impossível o conhecimento humano prescindir absolutamente do fenômeno material, pois nele se encontra a mais profunda verdade do real. Por não haver dualismo cognitivo no pensamento de Rahner, os seres são entendidos na perspectiva hilemórfica. O ser se dá por via da materialidade mundana que lhe é semelhante. O homem, o único habilitado a tematizar o ser da matéria, é dotado de sentidos especializados que o situa na história deste mundo e suas relações. É justamente na relação com todo da material-formal que experimenta o sentido fundamental da totalidade, inclusive de si mesmo como ser transcendentemente aberto ao horizonte último do ser, chamado por Karl Rahner de percepção prévia, tendo como fundamento último o Ser Absoluto, condição de possibilidade derradeira de todo conhecimento de fenômenos.

### **Palavras-chave**

Matéria, Conhecimento. Metafísica. Ser. Absoluto.

### **Abstract**

The understanding of matter is not relegated in the background to rahnerian metaphysics, given, be an ontological constitution of beings in the world. It is impossible to do without absolutely human knowledge of the material phenomenon, because it is the deepest of the real truth. Because there is no dualism in cognitive thinking Rahner, beings are considered in hylemorphic perspective. The being is through the mundane materiality that is similar to it. The man, the only one able to thematize the being of matter, is endowed with specialized senses that puts you in the history of this world and their relationships. It is precisely in relation to the whole of reality that experiences the fundamental sense of all, including himself as being transcendentally open to the wider horizon of sense of reality that Rahner calls prior perception, with the

ultimate foundation, the Absolute, condition last possibility of all knowledge of phenomena.

### **Keywords**

Matter. Knowledge. Metaphysics. Self. Absolute.

## **1 Considerações iniciais**

A Metafísica não é uma tarefa absolutamente abstrata, mas tem como ponto de partida a realidade, como experimentada por um sujeito e suas relações mundanas. Portanto, não se pode sustentar essa tese sem uma análise da matéria como ponto de partida para uma metafísica que se entende como uma fenomenologia ontológico-existencial e o que se conhece ultimamente, afirmando a realidade material como ponto de partida do próprio conhecimento.

A análise que se pretende fazer aqui tem no conceito de matéria, no sentido metafísico, sua importância central, até chegar ao senso último e fundamental do conhecimento, que se dá no horizonte último de sentido, condição de possibilidade de todo conhecimento, existente, atematica ou tematicamente, em todo ato de afirmação e negação do real. É na experiência da materialidade do espaço e do tempo que se chega ao fundamento último da totalidade do ser.

## **2 O conceito de matéria e sensibilidade**

A análise do conceito de matéria em Karl Rahner não se identifica com um estudo biológico, fisiológico ou químico da matéria, como objeto das Ciências da Natureza, mas de uma fenomenologia antropológico-metafísica. Matéria é entendida como fundamento metafísico da sensibilidade e tem raiz na Filosofia tomista. “A matéria na ontologia tomista é um constitutivo metafísico do ente indubitavelmente real, mas não observável e apreensível como objeto”<sup>1</sup>.

Tomás de Aquino elaborou uma filosofia unitária do real, onde todos os seres do mundo são constituídos essencialmente de forma e matéria, sem cair numa confusão de entender as substâncias na perspectiva monista da uniformidade, reduzindo a forma à matéria, como se ambas

---

<sup>1</sup> “La materia nella ontologia tomistica è un costitutivo metafisico dell’ente, indubbiamente reale ma non osservabile e afferabile come oggetto”. RAHNER, K. *Uditori della Parola*, trad. Aldo Belardinelli, 2ª edizione, Roma: Borla, 2006, p. 164.

não fossem distintas. Por outro lado, não recaiu no erro platônico<sup>2</sup> de separar a forma da matéria, como se a forma fosse algo que se acrescentasse à matéria. A Filosofia tomista as unifica na essência da substância composta, forma e matéria são irreduzíveis e incindíveis. A posição tomista é dual, cuja síntese está na essência do ente finito. “Resta, pois, que o nome de essência nas substâncias compostas significa aquilo que é composto de matéria e forma”<sup>3</sup>.

A condição *sine qua non* para que alguma coisa seja no mundo é sua constituição hilemórfica, embora a causa do ser finito seja a maneira informada na matéria, “daí ser preciso que a essência, pela qual a coisa é denominada ente, seja, não apenas a forma, nem apenas a matéria, mas ambas, embora, a seu modo, a forma seja causa desse ser”<sup>4</sup>.

Na perspectiva do “Doutor Angélico” a matéria é “princípio de individualização”<sup>5</sup> do ser e princípio passivo absoluto de toda possibilidade de individualização, matéria não assinalada, porque não individualizada. Sendo princípio de pura potencialidade individualizada, tem relação com o ente em sua singularidade, com a materialidade do indivíduo na história, na existencialidade e em suas dimensões determinadas.

A afirmação da dualidade de espírito e matéria, originalmente irreduzíveis, requer que a atenção seja levada imediatamente também sobre um outro par de conceitos, isto é, alma e corpo e, para colher a peculiaridade deste último a respeito ao primeiro, é necessário, antes de tudo, esclarecer qual seja a realidade do corpo quando se nos refere explicitamente ao homem, distinguindo entre corpo em sentido amplo e geral (em alemão “Körper”) e corpo propriamente humano (“Leib”)<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Para Tomás de Aquino o erro platônico foi ter separado o universal do singular e depois ter buscado a definição do singular pelo universal. Aquilo que é separado se acrescenta e não explica o que a coisa é, como os acidentes que não têm a competência de dizer o que a coisa é na sua essência. A pergunta fundamental é onde se sustentaria a relação entre o universal e o particular nos seres singulares? Como a espécie e o gênero poderia se predicar da singularidade se não são partes constitutivas da essência do ente singular, mas acréscimos? “Do mesmo modo, também não se pode dizer que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência, na medida em que é uma certa coisa existente fora dos singulares, como sustentavam os platônicos; pois, assim, o gênero e a espécie não seriam predicados deste indivíduo; com efeito, não se pode dizer que Sócrates seja isto que está separado dele; nem, além do mais, aquele separado traria proveito no conhecimento do singular”. AQUINO, T. De. *O ente e a essência*, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 32.

<sup>3</sup> AQUINO, T. De. *O ente e a essência*, p. 15.

<sup>4</sup> AQUINO, T. De. *O ente e a essência*, p. 16.

<sup>5</sup> AQUINO, T. De. *O ente e a essência*, p. 17.

<sup>6</sup> “L’affermazione della dualità di spirito e materia, originalmente irreducibile ma inscindibili, richiede che l’attenzione sia portata immediatamente anche su di un’altra coppia di concetti,

A matéria no sentido geral constitui o elemento de predicabilidade de toda substância composta no geral, matéria prima. A matéria se diferencia, embora sendo a mesma, como *Körper* e *Leib*, onde a determinação, no caso do ente espiritual, é o seu aparecimento como ser histórico finito e transcendental, porque faz história na história, transcendendo-a.

Denomino matéria assinalada a que é considerada sob dimensões determinadas. A matéria não assinalada é posta, no entanto, na definição do homem. De fato, não se põe na definição do homem esta carne e este osso, mas carne e osso de maneira absoluta, os quais são a matéria não assinalada do homem<sup>7</sup>.

Rahner reafirma e aprofunda o conceito tomista de matéria. Na perspectiva desse filósofo, consoante a ideação tomista, ela é indeterminada e vazia, não possui entidade. É princípio de passividade, fundamento da natureza receptiva do ente finito.

Aquele não-ente real tal que o seu ser é um ser separado por si mesmo se chama tomisticamente MATÉRIA PRIMA. Uma consciência receptiva é, portanto, essencialmente concebível somente como ser de um material, é sensibilidade<sup>8</sup>.

Ela é *supositum* da quiddidade, indeterminado e indiferente, razão pela qual é possível falar das múltiplas manifestações da essência, ou seja, da repetibilidade do mesmo, predicando o uno no múltiplo. A individualização da essência na matéria é irrepetível, porque, com a individualização essencial, há, constitutivamente, os acidentes que são diversos, próprios de um ser específico e a diversidade dos seres de uma mesma identidade ontológica.

A matéria é, portanto, o *principium individuationis* não enquanto princípio de uma irrepetibilidade essencial (definível), mas enquanto princípio do múltiplo desmembramento do idêntico<sup>9</sup>.

---

ciòè anima e corpo, e per cogliere la peculiarità di quest'ultima rispetto alla prima è necessario anzitutto chiarire quale sia la realtà del corpo quando si ci riferisce esplicitamente all'uomo, distinguendo tra corpo in senso ampio e generale (in tedesco 'Körper') e corpo propriamente umano ('Leib')". SALATIELLO, G. *Tempo e vita eterna*, Roma: Gregoriana, 2006, pp. 31-32.

<sup>7</sup> AQUINO, T. De. *O ente e a essência*, p. 17.

<sup>8</sup> "Quel non-ente reale tale che il suo essere è un essere separato da se stesso, si chiama tomisticamente MATERIA PRIMA. Una conoscenza ricettiva è quindi essenzialmente concepibile solo come di un materiale, è sensibilità". RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, trad. Massimo Marassi, Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 81.

<sup>9</sup> "La materia è quindi il principio di una irrepetibilità essenziale (definibile) ma in quanto principio del multiplice smembramento dell'idêntico" RAHNER, K. *Uditori della Parola*, pp.

## 2.1 A matéria informada como fenômeno do conhecimento antropológico do ser

O homem é um ser autorreflexivo, retorna a si mesmo, atingindo consciência de si como natureza espiritual transcendentemente aberta ao ser em sua totalidade, à verdade ontológica dos entes, à estrutura do mundo material. A transcendência humana é realizada no mundo que não lhe é estranho, porque tudo o que está no seu horizonte de conhecimento é matéria informada, portanto, seu modo de conhecer é mediado pela matéria. O conhecimento se dá pela apreensão do ser do ente material, daí afirmar ser receptivo o conhecimento. O homem não é natureza pura, consciência solipsista “em-si-mesmada”, mas movimento de êxodo (*exitus*), de saída de si ao mundo e retorno a si (*reditus*), movimento de objetivação do mundo e do cognoscente que no ato de conhecer é conhecido. A saída de si é possível, porque na constituição essencial do homem a matéria entra em sua definição, que é meio para o conhecimento. A afirmação da matéria como princípio constitutivo humano ocorre por dedução transcendental, onde, por meio da autorreflexividade, compreende-se, por si própria, como pertencente ao mundo, pela saída intencional de si a algo que está fora de si. Esta saída é possível, porque o que está fora de si lhe é consubstancial, ou seja, material. Há uma identidade de princípio no homem e no mundo, ambos são essencialmente materiais. Portanto, aquilo que está fora de si do homem é o seu outro de si, porém, ontologicamente diferentes.

[...] a auto-reflexividade humana é, sempre e fundamentalmente, volta a si a partir de uma saída para o outro de si; seu primeiro objeto de conhecimento é a alteridade, da qual ele retorna a si. Por isto é que o homem deve ser um ente, cujo ser é o ser de uma possibilidade vazia de ser distinto dele. O homem existe como cognoscente receptivo e precisamente enquanto seu conhecimento não é posse apriórica de si mesmo, mas recepção de um objeto, ele é ser da matéria. Tal conhecimento se denomina conhecimento sensível e, assim, atinge Karl Rahner um conhecimento metafísico, transcendentemente mediado da sensibilidade humana<sup>10</sup>.

A sensibilidade é essencialmente material e apreende no material a espécie sensível, sua forma. Para Tomás de Aquino, “o sentido é o interme-

---

169-170. “[...] qui, la potenza passiva è aperta ad una possibilità indefinita di determinazioni”. MARÉCHAL, J. *Il punto di partenza della Metafisica*, Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 116.

<sup>10</sup> OLIVEIRA, M. A. De. *Filosofia transcendental e religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 1984, p. 186.

diário entre o intelecto e as coisas”<sup>11</sup>. Fundamentado por esta compreensão, Rahner assevera que o homem é um ser junto-a-si na alteridade, junto-a-si do ser formal de um ente material. O objeto próprio (*objectum proprium*) da alteridade do ser do homem e do mundo é material, por isso é da natureza humana ser no mundo com o outro, igualmente material na sua individualidade. A apreensão do outro se dá nessa relação.

A realidade é material, porém a individualização decorre da subsistência da forma na matéria. O espírito finito é aberto, não a um mundo absolutamente estranho a si, porque, mesmo os seres infra-humanos sendo diferentes do ser humano, há o princípio material que lhes é comum. O conhecimento sensível ocorre, por um lado, pela passividade da sensibilidade afetada pelos objetos no mundo, por outro, mediante a ação intelectual do paciente que, depois de receber os dados diversos dos sentidos, os unifica por meio da imagem, oferecendo à inteligência o substrato da abstração intelectual que é a espécie sensível<sup>12</sup>, “a capacidade de conhecimento sensível é ser da matéria”<sup>13</sup>.

O apreendido pela passividade dos sentidos<sup>14</sup> e a atividade interna da sensibilidade produzem, não no sentido meramente kantiano, a espécie sensível, a autorrealização da sensibilidade e do objeto sensível, porque, mais do que uma cópia dos dados do mundo, a espécie sensível contém em si a matéria, no seu sentido metafísico, “[...] resulta que a espécie (impressa) é ao mesmo tempo a auto-realização da sensibilidade na alteridade da matéria e a auto-realização do objeto sensível”<sup>15</sup>.

A sensibilidade é uma realidade que, estando no mundo, é dialéticamente ato da matéria e ato contra a matéria, onde a síntese é a posse da realidade sensível. Tal posse não pode ser entendida como a mera ação do objeto sensível sobre os sentidos, como se objetos lhe penetrassem de forma maneira misteriosa, mas porque a sensibilidade, sendo ato da matéria,

---

<sup>11</sup> “il senso è intermedio tra l’intelletto e le cose”. D’AQUINO, T. *Sulla Verità*, q. 1, a. 11.

<sup>12</sup> O *Sensus Communis* ou a consciência sensível é a “consciência das atividades de cada um dos sentidos, mas também ele os aproxima e compara coisa que os sentidos particulares, cercados pelos limites dos seus objetos próprios, evidentemente não produzem”. GARDEIL, Henri-D. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia e Metafísica*, São Paulo: Paulus, 2013, p. 70.

<sup>13</sup> “la capacità di conoscenza sensibile è essere della materia”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 91.

<sup>14</sup> “Por onde é claro que, na parte nutritiva, todas as potências são ativas; porém, na sensitiva, todas passivas”. AQUINO, T. *Suma teológica*, I, q. 79, a. 3; ID., *Sulla Verità*, q. 26, a. 3.

<sup>15</sup> “[...] risulta che la *species* (impressa) è nello stesso tempo l’autorealizzazione della sensibilità nell’alterità della materia e l’autorealizzazione dell’oggetto sensibile”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 92.

é essencialmente saída do espírito finito no mundo e o início de retorno a si da consciência reflexa, que se dá no ato contra a matéria como apreensão da quiddidade material. A reflexão assim disposta poderia levar ao erro de pensar que *exitu* e *reditus* são dois momentos separados e isolados. Na verdade, esses momentos são um só processo mais amplo e omniabrangente, o da autorreflexividade, da *reditio in se ipsum*. Esses dois momentos fazem parte do processo intelectual da abertura transcendental do espírito finito, tendo no *Intellectus Agens* e no *Intellectus Possibilis* o seu fundamento, cuja finalidade é a abstração do universal no particular.

Por isso, em última análise, o objeto sensível não penetra ao interno da sensibilidade, mas a sensibilidade enquanto *actus materiae* é já sempre saída na exterioridade do mundo e, enquanto *actus contra materiam*, é sempre de uma potência de ser tal que isto que entra no seu *medium* é por isto já reflexo em si, é consciente e significa apenas uma delimitação formal daquela posse do mundo que a sensibilidade é já sempre mediante seu ser<sup>16</sup>.

## 2.2 O espaço e tempo como estruturas aprióricas da sensibilidade

### 2.2.1 O espaço

Para Rahner, o homem possui uma estrutura cognoscitiva em seu ser capaz de conhecer a si e ao mundo, pois tudo o que está no seu horizonte de conhecimento possui uma estrutura cognoscitiva em seu ser. "Isto implica que na estrutura que no ser de um cognoscente é estabelecido a priori que coisa pode conhecer"<sup>17</sup>. As leis aprióricas do conhecimento humano, a sua estrutura ontológica, "é a lei a priori dos seus possíveis objetos"<sup>18</sup>. O conhecimento é a síntese da ação do objeto nos sentidos e a ação unificadora do sujeito nas suas estruturas aprióricas, que parte da sensibilidade e se faz complexa no intelecto. Se o conhecimento é a unificação do cognoscente e do cognoscível, porque a estrutura de ambos é aberta ao conhecimento, o objeto e o cognoscente possuem a mesma estrutura fundamental, ou seja, ser e conhecer se identificam.

---

<sup>16</sup> "Per questo, in ultima analisi, l'oggetto sensibile non penetra all'interno della sensibilità, ma la sensibilità, in quanto *actus materiae* è già sempre uscita nell'esteriorità del mondo e, in quanto *actus contra materiam*, è sempre di una potenza d'essere tale che ciò che entra nel suo *medium* è per questo già riflesso entro sé, è cosciente e significa soltanto una delimitazione formale di quel possesso del mondo che la sensibilità è già sempre mediante il suo essere". RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 95.

<sup>17</sup> "Questo implica che nell'essere di un cognoscente è stabilito a priori che cosa può conoscere". RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 97.

<sup>18</sup> "alla legge a priori di suoi possibili oggetti". RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 97.

Porque o a priori do conhecimento é fundado na estrutura do ser e porque uma unificação conforme ao ser de conhecer e conhecido deve respeitar necessariamente no seu ser a legalidade interna do conhecido, o a priori do conhecimento não obscurece a natureza dos objetos possíveis, mas o tem já sempre desvelada<sup>19</sup>.

O que quer dizer a afirmação do espaço como uma estrutura a priori do sujeito? A espacialidade é possível pela determinação da forma na matéria, portanto, todo ser que possui na sua constituição interna a matéria é essencialmente espacial.

Os seres finitos estão no horizonte da potencialidade infinita da matéria. Por possuírem, no entanto, uma forma, não se perdem num devir cego, sendo estruturas abertas à experiência do ser espiritual finito, cuja estrutura é possibilidade infinita de conhecimento, em razão da sua abertura ao horizonte infinito do ser. A experiência do conhecimento de um objeto no mundo é a limitação dessa potência ilimitada apriórica que parte da sensibilidade aberta à materialidade do mundo. “A sensibilidade é *actus materiae*. A lei a priori dos seus possíveis objetos se determina por isso a partir do seu quantitativo. Essa é a faculdade do idêntico múltiplice e do espaço como tal”<sup>20</sup>. Afirmar que a sensibilidade é espacialidade não significa dizer que o espaço é intuído como “objeto” entre os outros, por meio dos sentidos externos, mas o é pela quantidade material limitada, ou seja, do movimento, extensão, figura, no sujeito. “O quantitativo é, portanto, um sensível comum”<sup>21</sup>.

A sensibilidade em si é material, porém não se reduz apenas aos sentidos externos, mas aos internos, que são a raiz da receptividade do mundo pela exterioridade dos sentidos. “Por este motivo isto que se podia chamar forma a priori da sensibilidade no geral, pode-se agora afirmar de

---

<sup>19</sup> Poichè l'a priori della conoscenza è fondato nella struttura dell'essere e poichè una unificazione conforme all'essere di conoscere e conosciuto deve rispettare necessariamente nel suo essere anche la legalità interna del conosciuto, l'a priori della conoscenza non adombra la natura degli oggetti possibili, ma ha già sempre disvelata” RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 97-98.

<sup>20</sup> “La sensibilità è *actus materiae*. La legge a priori dei suoi possibili oggetti si determina perciò a partire dal suo essere quantitativo. Essa è la facoltà dell'identico múltiplice e dello spazio come tale”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p.102.

<sup>21</sup> “Il quantitativo è dunque un sensibile commune” RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 103. Tomás de Aquino a respeito dos sensíveis comuns afirma: “A grandeza, a figura e atributos semelhantes, chamados sensíveis comuns, são meios entre os sensíveis por acidente e os sensíveis próprios, objetos dos sentidos”. AQUINO, T. De. *Suma Teológica*, I, q. 78, a.3, ad. 2.

sua raiz, a *imaginatio*"<sup>22</sup>. A totalidade dos sentidos internos é a imaginação que, segundo Rahner, é a forma da sensibilidade e intuição pura da espacialidade. "Enquanto realidade já sempre acabada, a *imaginatio* é, portanto, a intuição pura da espacialidade ilimitada"<sup>23</sup>. A imaginação é a raiz dos sentidos externos e a totalidade dos sentidos internos, forma da sensibilidade que transcende ao *sensus communes*, porque não é a síntese das diversas impressões externas dos sentidos, mas a faculdade, em cuja totalidade está inclusa a memória que oferece diretamente ao intelecto os *phantasmas, actus contra materiam*, objetos do pensamento. A imaginação é intuição pura da espacialidade da multiplicidade do idêntico, por causa do seu princípio metafísico material, enquanto o espaço é sua forma a priori, "a forma a priori da *imaginatio* como faculdade fundamental da sensibilidade em geral é a espacialidade dos muitos idênticos em força da sua dimensão quantitativa material"<sup>24</sup>.

## 2.2.2 O tempo

Assim como o espaço, Rahner entende o tempo em relação interna com a matéria. A matéria prima é potencialidade pura, princípio metafísico do tempo, puro devir, possibilidade transcendental e indeterminada da autoexpressão formal. Essa possibilidade indeterminada, em força da passividade material potencialmente aberta à autoexpressão formal, funda uma diversidade entitativa e o movimento temporal. Nenhum ente, resultante da assinalação da matéria pela forma, exaure toda possibilidade de expressão de seu ser, fazendo do movimento algo indeterminado e criativo. "A quiddidade determinada, que subsiste na matéria, não exaure a sua vastidão"<sup>25</sup>.

Existe uma finalidade intrínseca a todo processo de devir no mundo. A forma se expressa na matéria e por ela, de acordo com sua espécie, onde cada gênero é a realização determinada da finalidade intrínseca de cada ser.

---

<sup>22</sup> "Per questo motivo ciò che si poteva chiamare forma a priori della sensibilità in generale, si può ora affermare della sua radice, l'*imaginatio*" RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 105.

<sup>23</sup> "In quanto realtà già sempre compiuta, l'*imaginatio* è dunque l'intuizione pura della spazialità illimitata". RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 105.

<sup>24</sup> "La forma a priori dell'*imaginatio* come facoltà fondamentale della sensibilità in generale è la spazialità dei molti identici in forza della sua dimensione quantitativa materiale" RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 105.

<sup>25</sup> "La quiddità determinata, che sussiste nella materia, non esaurisce la sua vastità". RAHNER, K. *Uditori della Parola*, p. 172. "Por essa razão, o ser material é marcado por um movimento interno, uma vez que sua possibilidade de ser nunca se realiza de uma só vez, mas se lhe apresenta como um futuro em direção do qual ele será a caminho" OLIVEIRA, M. A. De. *Filosofia transcendental e religião. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*, p. 189.

Cada ser no mundo realiza seu fim de acordo com sua forma de maneiras diversas. Mundo é compreendido como a síntese de determinação e indeterminação, deixando uma grande margem para se pensar o acaso como um princípio metafísico.

O tempo é a compreensão metafísica de que todo os entes mundanos são intrinsecamente temporais, por causa da materialidade que lhes é essencial, não uma medida meramente exterior que lhes é acrescentada. “Devemos, portanto, dizer que o ente material tem um caráter intrinsecamente temporal”<sup>26</sup>.

### **3 A Abstractio intelectual como *Actus materiae et oppositio mundi***

O homem pensa verdadeiramente imerso e transcendendo à história. É o caráter dual do *actus materiae et oppositio mundi*. No que consiste, consiste este estar além do mundo simplesmente dado?

*Abstractio intellectualis* é o ato de pensar, que “significa separar, arrancar. Então, no conhecimento, abstração é a separação da ‘quididade’ (*Washeit*), dada na sensibilidade”<sup>27</sup>. Portanto, “mediante o pensamento é possível a experiência humana de um mundo objetivo. Portanto, o nosso problema se volta a um conhecer humano como um conhecer mediante o pensamento: *oppositio mundi*”<sup>28</sup>.

A sensibilidade é o meio entre o distanciar-se do mundo e o perder-se nele. O homem, como ser histórico, experimenta pela sensibilidade o mundo como seu objeto, *actus materiae*. Já o ato de objetivar o mundo é abstração. Este movimento de objetivação se dá no retorno do sujeito sobre si mesmo, implicando dois momentos simultâneos: experiência reflexiva de si como sujeito e, ao mesmo tempo, retorno do sujeito ao objeto, elevando-o à universalidade do pensamento, porque no conhecimento de si está implicado o conhecimento do mundo e vice-versa. O que significa esta objetivação dos próprios objetos sensíveis do mundo? Os dados do mundo, uma vez experimentados pelo homem, tornam-se imagens cognitivas, *phantasmas*, onde o objeto ainda está mesclado com suas acidentalidades. Objetivação é a

---

<sup>26</sup> “Dobbiamo perciò dire che un ente materiale ha un carater intrinsecamente temporale”. RAHNER, K. *Uditori della Parola*, p. 173.

<sup>27</sup> OLIVEIRA, M. A. De. *É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre Filosofia e Teologia*, p. 215, in: OLIVIERA, P. R. F. De. – CLÁUDIO, P. *Karl Rahner em perspectiva*, Loyola: São Paulo, 2004.

<sup>28</sup> “mediante il pensiero diventa possibile l’esperienza umana di un mondo oggettivo. Quindi il nostro problema è rivolto a un conoscere umano come un conoscere mediante il pensiero: *oppositio mundi*”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 117.

distinção de um *quid*, a unidade na multiplicidade de seres, daquilo que pode ser predicado de muitos sujeitos, princípio universal no particular.

O processo abstrativo é constituído por esses dois movimentos distintos, porém simultâneos, *conversio ad phantasma et aversio a phantasmate*. O primeiro é o retorno do sujeito sobre a imagem cognitiva e sua indiferenciada constituição, enquanto o segundo é o movimento de separação da forma dos acidentes materiais.

[...] *conversio ad phantasma* como processo do conhecimento humana tem sentido somente se é precedido por um *aversio a phantasmate*, pois a sensibilidade tem sempre o significado de ser junto ao *phantasma*, junto ao mundo<sup>29</sup>.

O pensamento abstrativo opõe o sujeito ao objeto, abstraindo a forma universal do dado material. A abstração é pensar por meio de conceitos e, isto significa pensar aquilo que é predicado de muitos a um-isto-aqui-no-mundo. A possibilidade de conhecer o particular, o seu significado, ocorre quando se distingue o predicado universal do *suppositum*. Pode-se afirmar que o não concreto se torna objeto do pensamento por intermédio do concreto. A abstração, como experiência transcendental da forma universal, é possibilitada pela não exauribilidade do universal no particular, portanto, o pensamento está no horizonte da infinitude, “a abstração se manifesta como a revelação da infinitude da forma dada na singularidade, uma vez que ela emerge como determinação possível também de outros singulares”<sup>30</sup>.

O objeto é conhecido não apenas fenomenologicamente, em sua finitude e efemeridade, mas se conhece também sua estrutura fundamental, ontológica. O conhecimento é um “Isto” referido a “algo” no mundo. É transcendentalmente mediado espaço-temporalmente. A separação abstrativa no entanto, nunca pode ser um desfazer-se do mundo em sua concretude, porque os conceitos universais mantêm seu referimento a algo existente, no ato judicativo.

Os conceitos universais, o em-si do ente e de seus acidentes, têm como possibilidade o horizonte, no qual, estão e são mantidos em seu ser. Nenhum conceito em sua universalidade exaure o horizonte ilimitado e vasto do ser experimentado pelo homem quando pergunta pelo sentido da

---

<sup>29</sup> “[...] *conversio ad phantasma* come processo della conoscenza umana ha senso solo se è preceduta di una *aversio phantasmate*, perchè la sensibilità ha sempre significato esse presso il *phantasma*, presso il mondo”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 118.

<sup>30</sup> OLIVEIRA, M. A. De. *Filosofia transcendental e Religião*. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner, p. 131.

totalidade do mundo. Neste sentido, perguntar é fazer a experiência transcendental da vastidão do ser como condição de possibilidade de se afirmar o que um ser é nele mesmo, ou seja, a sua mesmidade. Perguntar pelo sentido do mundo, que é a experiência originalmente atemática do homem, é possível pela percepção prévia do horizonte infinito do ser como sua condição de possibilidade.

#### 4 Percepção prévia (*Vorgriff*), o “para onde” da “*abstractio*” intelectual

A palavra alemã *Vorgriff* (*Vorgreifen*) é traduzida como percepção prévia e significa literalmente pré-captação, pré-apreensão, antecipação, saber prévio. Esse conceito é fundamental na Filosofia rahneriana. O conhecimento é possível, porque ocorre ao interno da *Vorgriff*. “A percepção prévia, enquanto tal, não é, portanto, um conhecimento a priori de um objeto, mas o horizonte – dado com a essência do homem e este sentido a priori”<sup>31</sup>.

O homem faz experiência do conhecimento dos entes no mundo como a síntese da sensibilidade e o ser que se expressa neles, portanto, ao se dirigir aos entes, se dirige a um existente, cuja essência não radica plenamente na finitude histórica, pela impossibilidade da identificação plena entre ser, essência e existência do ente concreto. Quando pergunta sobre algo no mundo, seu ato de indagar está intencionalmente voltado para a *ipseidade* do perguntado, para aquilo que faz o existente ser o que é. “O homem pensa e interroga a si e o próprio mundo à luz do ser, como algo que é”<sup>32</sup>.

O dirigir-se “a” é possível, porque todos os entes no mundo estão fixados no horizonte da totalidade do ser, portanto todas as quiddidades se expressam nos entes finitos, fundamentadas pela totalidade infinita do ser, captada pelo espírito finito, quando afirma que tudo é e que tudo possui ser. Neste sentido, a percepção prévia é o “espaço” onde todos os entes são captados em sua especificidade formal, em sua *ipseidade*, “o espaço apriorístico onde a aposterioridade se pode revelar em sua especificidade”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> “La percezione previa in quanto tale non è perciò una conoscenza a priori di un oggetto, ma l’orizzonte – dato con l’essenza dell’uomo e in questo senso a priori”. RAHNER, K. *Uditori della Parola*, p. 186.

<sup>32</sup> “L’uomo pensa e interroga sé e il proprio mondo alla luce dell’essere, come qualcosa che è”. WELTE, B. *Dal nulla al mistero assoluto*, Genova-Milano, 1985, p. 8.

<sup>33</sup> OLIVEIRA, M. A. De. *Filosofia transcendental e religião*. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner, p. 133.

A percepção prévia é a precognição do ser em sua omniabrangência, verdadeiro, absoluto, idêntico a si mesmo, condição de possibilidade da cognição de toda forma de ser, identidade absoluta de essência e existência, no qual todos os entes são fixados e participam. Essa precognição, pré-compreensão, antecipação é a circunstância de possibilidade da autocompreensão como espírito, abertura transcendental, mas, ao mesmo tempo é co-sabida em cada ato do conhecimento. Em cada ato do conhecimento, há uma noção apriórica do infinito como condição última de possibilidade da afirmação da finitude do conhecimento do mundo. Qual a importância da compreensão do mundo como finito para a Metafísica?

A afirmação da finitude do mundo é a consciência de que nenhum ser no mundo é o ser em sua totalidade, mas participa dele com sua condição transcendental. Rahner chama esse movimento de captação do infinito, na experiência do limite, de *excessus*, encontrado na obra de Tomás de Aquino, mas identificando-o com a *Vorgriff*. Esse movimento de transcendência do singular é a experiência da negação da limitação, mas, ao mesmo tempo, é positivo, porque a negação é a afirmação do ente no ser, *inesse*.

A *Vorgriff* é a antecipação do inobjetivável, porque se refere à condição de possibilidade de toda objetivação conceitual, inclusive da subjetividade conceituante e sua transcendentalidade. Se houvesse a possibilidade de objetivá-la, não seria o horizonte, porque a própria objetivação o requer com sua condição de possibilidade, levando a um *regressus ad infinitum*. “O que foi mencionado, e que é fundamental, é que este ‘para onde’ não pode ser um objeto, já que a antecipação é a condição apriórica de possibilidade do conhecimento objetivo”<sup>34</sup>.

O horizonte prévio é o “lugar” metafísico do encontro do homem consigo mesmo e com a estrutura do mundo. Como, entretanto, se sabe desse horizonte prévio? Na reflexão transcendental, é possível a captação do inobjetivável no objetivado, não sendo um objeto espaço-temporal, um ente entre os outros, mas podendo ser pensado como condição transcendental fundamental de todo pensamento. Por isso, a antecipação prévia do ser é o para onde, *reditio*, e sua condição de possibilidade, “[...] o horizonte da antecipação deve ser representado (designado) como um objeto, mesmo se não deve ser entendido (afirmado) como tal”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> OLIVEIRA, M. A. De. *Filosofia transcendental e religião*. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner, p. 134.

<sup>35</sup> “[...] l’orizzonte dell’anticipazione deve essere rappresentato (designato) come un oggetto, anche se non deve essere inteso (affermato) come tale”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 141.

A *Vorgriff* manifesta o co-sabido do sabido, condição infinita e omniabrangente de possibilidade de todas as possibilidades, portanto, nunca exaurido, que funda a dinâmica da existência e do conhecimento.

## 5 O Ser Absoluto da percepção prévia

O ser absoluto é o para onde da percepção prévia e condição de possibilidade da experiência transcendental dos objetos no mundo, fundamentando a espiritualidade, definida como abertura transcendental ao horizonte infinito do ser. Não há ser humano sem essa abertura transcendental e isto caracteriza a profundidade do seu ser, porque sua transcendência não se dirige ao nada. “Pensar é pensar uma coisa que vai pensada no âmbito da oferta de verdade e de ser”<sup>36</sup>. Não há possibilidade da espiritualidade ser aberta ao nada absoluto, porque a afirmação de tal experiência, além de contraditória é absurda, haja vista, que todo ato judicativo ser resultante de uma relação do pensamento a uma existência real.

O ser humano, pela reflexão transcendental, experimenta o infinito em cada ato de afirmação e negação do finito, o ser comum é absolutamente diferente de todos os entes, estando e transcendendo à totalidade do mundo, causa da diferenciação dos seres particulares e sua gradualidade ontológica, condição de possibilidade da unidade e da diferença entre os seres no mundo.

O ser é a universalidade meta-categorial, porque fundamento de todas as determinações entitativas. Tudo que pode ser dito de um ente não foge do horizonte fundante do ser. O juízo intelectual afirma isso: além de ser uma atribuição de um predicado universal a vários sujeitos singulares, como expressão de sua dinâmica interna, a um *suppositum*, é também a afirmação de uma universalidade. Mas, isto não é suficiente, este universal que se singulariza como ente concreto faz referência a um em-si, ou seja, é ser, um isto, um existente. O ser particularizado pelas universalidades dos entes é o que dá sentido último a todas as determinações como ato de ser das essências, *actus essendi essentiae*, princípio universal da unidade na diversidade. “Um tal ser é propriamente uno e múltiplo”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> “Pensare è pensare una cosa che va pensata nell’ambito dell’offerta di verità e di essere”. WELTE, B. *Dal nulla al mistero assoluto*, p. 8.

<sup>37</sup> “Un tale esse è propriamente uno e molteplice”. RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 166.

Todas essencialidades são relativas ao ser, recebem do ser a sua atualidade e compreensão, portanto, o conceito de ser aqui tratado é ser absoluto, ente de posse absoluta de ser, princípio absoluto de toda essencialidade do mundo, o mais rico e perfeito que há, fundamento e condição de toda possibilidade da totalidade dos seres particulares, co-afirmado em todo juízo humano. Isto revela a polaridade do conhecimento judicativo do homem: afirmando o finito, afirma necessariamente, atemática e inobjetivamente o absoluto como condição de possibilidade de todo afirmar finito.

O movimento se faz entre uma dupla polaridade: a infinitude enquanto tal, percebida atematicamente e os conteúdos finitos, que são seus objetos temáticos e, nesta perspectiva, o conhecimento humano se manifesta como círculo relacional entre infinitude e finitude<sup>38</sup>.

O ser absolutamente universal é absolutamente transcendente, sem deixar de ser o mais íntimo ao mundo, porque é horizonte de toda experiência e compreensão do finito, fundamento fundante de toda realidade, o não abarcável em sua totalidade. “Nós dizemos apenas: a afirmação da limitação real de um ente tem por condição a antecipação do ser que implica também um ser absoluto”<sup>39</sup>. Diante dessa perspectiva não se poderia afirmar o ser absoluto em Rahner como mistério absoluto, mesmo em linguagem filosófica? Afirmado como ser absoluto, não se poderia afirmar, em filosofia, a possibilidade de sua revelação na história? Admitida essa possibilidade a Metafísica se tornaria Filosofia da Religião que dialogaria fundamentalmente com a Teologia Revelada, manifestando que a razão é um momento fundamental da fé e não um acréscimo a ela.

## 6 Considerações finais

O pensamento de Rahner é um resgate da metafísica, mas em relação profunda com a antropologia de caráter ontológico-existencial. O que faz o homem não ser apenas mais um ser entre os outros no mundo, caracterizado simplesmente por suas necessidades biológicas, é sua natureza espiritual, uma natureza no mundo, encarnada, o que lhe faz pertencente à história e transcendê-la.

A demonstração dessa espiritualidade, definida como abertura transcendental ao ser, é a pergunta. Perguntar é se experimentar como um

---

<sup>38</sup> OLIVEIRA, M. A. De. *Filosofia transcendental e religião. Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, p. 139.

<sup>39</sup> “Noi invece abbiamo detto soltanto: l’affermazione della limitazione reale di un ente ha per condizione l’anticipazione dell’esse, che implica anche un esse *absolutum*” RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, p. 175.

ser cognoscente que se lança a algo concreto, no mundo. Quem pergunta, pergunta por algo e não nada, caso contrário, nenhuma pergunta poderia ser feita. Ora, o homem pode perguntar sobre tudo que está no seu horizonte de conhecimento, logo tudo que pode ser perguntado é ser. Admite-se o ser como condição de possibilidade de sua transcendência, pressupondo que nenhum ente que está no horizonte da pergunta consegue exaurir a totalidade do ser. Essa afirmação leva a assumir a existência do ser, aberto ao conhecimento humano e fundamento de todo conhecimento possível e, o homem, transcendentalmente aberto ao ser, coincidindo ser e pensar. Portanto, a metafísica é um saber finito sobre o infinito do ser, devido a limitação humana de abarcar toda a vastidão do real.

O ser tematizado pelo ato de perguntar é o horizonte último, onde o homem se auto-interpreta e interpreta todos os outros seres no mundo. Desta forma, a filosofia de Rahner se transforma em um forte questionamento ao relativismo, bastante pungente no desenrolar do século XX, tornando-se uma verdadeira reviravolta antropológica do pensar rumo ao ser.

### Referências Bibliográficas

AQUINO, T. De. *Suma teológica I, II*, edição bilíngue, Rio Grande do Sul, 1980.

\_\_\_\_\_. *O ente e a essência*, Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sulla Verità*, edição bilíngue, texto latino a frente, Milano, 2008.

GARDEIL, HENRI-D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia e metafísica*, São Paulo: Paulus, 2013.

MARÉCHAL, J. *Il punto di partenza della metafísica*, Milano: Vita e Pensiero, 1995.

OLIVEIRA, M. A. De. *Filosofia transcendental e religião. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 1984.

\_\_\_\_\_. *É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia*, p. 201-218, in: OLIVIERA, P. R. F. De. – CLÁUDIO, P. *Karl Rahner em perspectiva*, Loyola: São Paulo, 2004.

RAHNER, K. *Spirito nel mondo*, trad. Massimo Marassi, Milano: Vita e Pensiero, 1989.

\_\_\_\_\_. *Uditori della Parola*, trad. Aldo Belardinelli, 2ª edizione, Roma: Borla, 2006.

SALATIELLO, G. *Tempo e vita eterna*, Roma: Gregoriana, 2006.

WELTE, B. *Dal nulla al mistero assoluto*, Genova-Milano, 1985.

*\*Prof. Ms. Pe. Antônio Augusto Menezes do Vale*  
Mestre em Filosofia pela Università Gregoriana di Roma,  
tendo obtido reconhecimento de título pela Pontifícia Universidade  
Católica do Rio de Janeiro PUC-RJ.  
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.



## AÇÃO E LINGUAGEM EM HANNAH ARENDT

*Profa. Ms. Raphaela Cândido Lacerda\**

*Lara França da Rocha\*\**

### **Resumo**

Aborda a temática da política, à luz do pensamento da teórica alemã Hannah Arendt, relacionando dois termos do título. Por um lado, tomaremos a ação como o eixo a partir do qual se pensa a política na autora, assumindo as bases essenciais da pluralidade e da visibilidade. Tomaremos este primeiro conceito como base para a investigação sobre a convivência humana. Por fim, tentaremos recuperar as indicações arendthianas da construção dos requisitos que auxiliem na realização da ação livre, expondo a relação direta que esta tem com a linguagem, como condição de possibilidade para um convívio humano que se baseie numa igualdade relativa, mas sempre valorizando a diversidade e a singularidade que torna cada um de nós seres misteriosamente únicos e aptos para o encontro e a construção de um mundo em comum com aqueles que coabitam o planeta conosco.

### **Palavras-chave**

Filosofia Política. Hannah Arendt. Ação. Linguagem.

### **Abstract**

This study deals with politics, in the light of the thought of the German theorist Hannah Arendt, relationating the two terms of the title. On one hand, we'll take action as the axis from which the author thinks politics, assuming the essential bases of plurality and visibility. We'll take this first concept as a basis for research on human coexistence. Finally, we will try to recover the Arendian indications of the construction of the requirements that help the accomplishment of the free action, exposing the direct relation that it has with the language, as condition of possibility for a human conviviality that is based on a relative equality, but was valuing the diversity and the uniqueness that makes each of us mysteriously unique and apt to meet and build a world in common with those who cohabit the planet with us.

### **Keywords**

Political Philosophy. Hanna Arendt. Action. Language.

## 1 Introdução

Na busca pela compreensão do que possibilitam a convivência e a organização humanas e acerca da construção da coisa pública, deparamos, invariavelmente, a política. Delimitando a análise por nós empreendida neste artigo com suporte em fenômenos que culminaram com as duas Grandes Guerras, encontramos uma realidade insípida e desafiadora para o seu entendimento. Ao passo que as categorias de pensamento filosóficas em curso não mais davam conta dos acontecimentos do século XX, tornou-se um imperativo analisar e repensar o modo como nos organizamos, porquanto os rumos tomados por nossas associações e dispositivos na contemporaneidade mais representam uma ameaça do que uma segurança à vida no Planeta.

Adotando esse contexto como ponto de partida, a Teórica alemã<sup>1</sup> buscou um entendimento acerca da Política, tomando como base para esta o conceito de ação. Percebendo que os homens desde sempre se estabeleceram em busca de equiparar o máximo possível as diferenças geradas pelo fato de sermos distintos uns dos outros, em adição à ideia de ser urgente a necessidade de reaver o sentido do homem e da Política, após os desdobramentos do século XX, compreende-se que é na capacidade de empreender o novo que a Pensadora sabe construir a sua teoria acerca do objeto por nós aqui expresso.

É impossível agir sem nos utilizar das palavras, até porque é por meio do convívio com os outros que a ação se torna necessária e as palavras imprescindíveis para dividirmos o mundo em comum com os circunstantes. Sobre essa convivência e a coexistência no mundo comum, Arendt nos fala: “homens, e não o Homem vivem na Terra e habitam o mundo”.<sup>2</sup>

Com origem no desafio que a experiência das guerras e do sistema totalitário impôs à Contemporaneidade, acerca da urgência em repensar os rumos que a Política, de modo cambaleante, nos levou, a Teórica busca nos homens e nas suas relações o *modus operandi* que poderia nos salvar

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt se esquivava da definição de que seria uma filósofa. Ela mesma e definia como teórica política. Cf. ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1993. p. 123.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 15.

dos rumos desastrosos que ameaçam, não somente, a nossa convivência, mas, também, a sobrevivência de todas as modalidades de vida.

A fim de empreendermos uma passagem sobre o caminho que Hannah Arendt trilhou investigando o sentido e o significado da política, começaremos definindo a ideia de ação.

## 2 O conceito de ação

Arendt interessou-se pela política com esteio das observações e da vivência do fenômeno totalitário.<sup>3</sup> Divergindo de outros pensadores políticos, que estudam a coisa pública desde uma perspectiva da organização ideal e da fundamentação dos Estados, a Pensadora tedesca parte do conceito de ação para buscar a compreensão do que seriam as organizações da convivência humana<sup>4</sup>.

Em sua obra **A condição humana**, ela descreve em que consiste a atividade fundamentalmente ligada à Política:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade [...]. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política.<sup>5</sup>

Desse modo, a condição de possibilidade para a existência da ação é a pluralidade. É o fato de dividirmos o mundo com nossos iguais que nos possibilita agir. Não podemos, porém, deixar de atentar para o fato de que somos semelhantes; desse modo, podemos nos entender. Por outro lado, somos diferentes, necessitando de meios pelos quais possamos nos fazer apreender uns aos outros. A teórica política nos fala: “Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si [...]. Se não fossem diferentes os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender”<sup>6</sup>. É a existência do outro e do mundo em comum que impede o indivíduo a *agere*.

---

<sup>3</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. pp. 125-126.

<sup>4</sup> AGUIAR, O, et. al. (Orgs.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. pp. 12-16.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 188.

A Pensadora hanoveriana nos brinda, na mesma obra, com outra definição do conceito por nós aqui esmiuçado:

Agir no sentido mais geral do termo significa tomar a iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, começar, ser o primeiro e, em alguns casos governar), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir.<sup>7</sup>

Desse modo, o fato de cada um de nós ser um sujeito totalmente único nos torna um mundo absolutamente novo chegando ao Planeta no momento de nosso nascimento biológico. Agir e começar configuram-se como a mesma coisa. Essa novidade nos torna iniciadores por essência e essa capacidade de fazer o novo e o inesperado está constituintemente em cada ser humano. A capacidade de agir corresponde à nossa habilidade para empreender. Assim, cada um de nós traz em si a habilidade da ação, pois: *Initium ut esset homo creatus est* – ‘o homem foi criado para que houvesse um começo’, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.”<sup>8</sup>

É com início na capacidade de agir que os humanos podem constituir a história e fundar as suas organizações e os corpos políticos. Ora, se a ação que possibilita a criação e o desenvolvimento dos meios que criamos para nos organizar como pessoas plurais, é esta a raiz da política e, consequentemente, de todo e qualquer caminhar acerca de seu entendimento. “Através da ação, os homens fundam espaços em que são reconhecidos como seres capazes de agir livremente, sem o constrangimento de outros ou da natureza”<sup>9</sup>.

Se há ação, no entanto, há também um agente desta, um realizador, ou como vimos anteriormente, nas palavras da própria pensadora, um iniciador. Acerca da importância da revelação de um “quem” realizador da ação, a autora de **As Origens do Totalitarismo** nos fala: “Sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004. p. 531.

<sup>9</sup> AGUIAR, Odílio Alves. Política e Finitude em Hannah Arendt. In: **Filosofia política contemporânea**. p. 113.

um fim. [...] Desprovida de um nome, de um quem a ela associado, a ação perde todo o seu sentido”<sup>10</sup>. Sobre este fato, Aguiar elucida:

A ação em Arendt remete a um conteúdo ético inalienável: ela revela um agente. Nela o homem manifesta-se como um iniciador, um ser ativo. No lugar de um resultado, um “o que”, como estamos acostumados a avaliar os planos de ações governamentais, a ação política revela um “quem”, uma pessoa. A importância política da ação está no fato de, através dela, o mundo vir à tona. A beleza dos grandes feitos e dos belos discursos está justamente na capacidade de fundação que eles portam. A ação política, assim pensada, é dotada de uma grandeza e dignidade que em nada é comparável ao fechamento e passividade do homem contemporâneo cujo único empenho se restringe a ganhar a vida e a consumir. Através da ação, surge um abrigo, a esfera pública, que obsta e resiste à funcionalização inerente ao processo vital que tende a devorar as pessoas, naturalizando-as, implantando o reino dos mais fortes, a violência enfim.<sup>11</sup>

Se é com base no fato de que até mesmo nosso nascimento biológico nos apresenta a um espaço em comum preexistente, no qual somos impelidos a agir, não podemos deixar de considerar o fato de que é por meio da linguagem, vinculada à ação, que podemos nos fazer entender e registrar os nossos atos, que acabariam caindo no esquecimento de nossa frágil memória caso não tivéssemos a possibilidade de registrá-los, perpetuando-os através do tempo.

## 2.1 A Linguagem relacionada à Ação

Se analisarmos os possibilitantes da ação, o fato de que nascemos para um mundo no qual temos a capacidade para modificá-lo, como também de que outros também nasceram e também são eles iniciadores por natureza, percebemos que é impossível apreender a ação desacompanhada da linguagem. Segundo Hannah Arendt,

Desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, pelo mesmo motivo, o seu sujeito [...]. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 193.

<sup>11</sup> AGUIAR, O. Política e Finitude em Hannah Arendt. In: **Filosofia política contemporânea**. p. 112.

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 191.

O sujeito que age no espaço de aparência<sup>13</sup> necessita das palavras para se comunicar com os demais. “Nem o labor nem a fabricação requerem a exibição da própria atividade; somente a ação e a fala necessitam de um espaço da aparência – bem como de pessoas que vejam e ouçam – para se realizarem efetivamente”<sup>14</sup>. Chega a ser uma contradição termos uma ação que não seja acompanhada de *logos*; caso isso acontecesse, esta estaria reduzida, comparativamente, a uma simples reação mecânica. Já que dividimos o mundo com outros, que são nossos iguais, mas também diferentes de nós, precisamos de um recurso especificamente humano para nos relacionar com eles. “Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana”.<sup>15</sup> Desse modo, o discurso, impreterivelmente, vem acompanhado da ação. Esta precisa se manifestar para realmente acontecer, para revelar seu agente e também a fim de que o seu caráter transformador possa ser exposto. “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano”.<sup>16</sup>

Esse mundo humano nos é revelado na convivência. Assim, Arendt nos fala: “É através de palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular de nosso aparecimento original”.<sup>17</sup>

Para a autora, conforme pudemos perceber há pouco, é como se, com suporte na ideia de dividirmos o Planeta, ou seja, desde a pluralidade, nascemos duas vezes. O primeiro nascimento é o biológico, o momento em que nós, recém-chegados à Terra e ao legado deixado pelos nossos antepassados, aparecemos inicialmente. O segundo nascimento a que a Teórica se refere é a ocasião em que nos damos conta de que fazemos parte do mundo humano, que por isso temos que conviver do modo mais ético e também responsável possível e que a responsabilidade por esse espaço comum também é nossa.<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. pp. 59-61; 211.

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Tradução de Antônio Abranches e César Augusto de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Rêlume-Dumará, 1992. p. 57.

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 192.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>18</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 221-247.

Não podemos olvidar, porém, de que a linguagem não faz parte apenas da dimensão constituinte da ação. Na faculdade do pensar, a linguagem está intrinsecamente relacionada a esta atividade do espírito, porquanto, nas palavras de Hannah Arendt, [...] “o pensar é o diálogo sem som de mim comigo mesmo”<sup>19</sup>. Sendo dialógico, decorre da linguagem a ideia de que não somente nos comunicamos com os demais, mas também conosco. Por isso, a Filosofia Alemã nos fala ainda que “[...] nosso espírito que exige o discurso”<sup>20</sup>, e que “não há possibilidade de existir um pensamento não-discursivo”<sup>21</sup>

Desse modo, além de ser *conditio sine qua non* da ação, a linguagem está na constituição do pensamento humano. Se este é o diálogo silencioso de mim comigo mesmo<sup>22</sup>, é através do *logos* que me comunico com o meu outro eu e com os outros. Além disso, é em correlação com o *agere* que tecemos as linhas da história, que constituímos o mundo comum e que nos tornamos realmente o que somos: humanos.

### 3 Considerações Finais

Na nossa caminhada sobre a teoria política arendthiana, invariavelmente deparamos a ação como a base de seu pensamento. Contemplar os modelos ideais de organização estatal e de legislação já não mais bastava para salvar a Política de sua total degeneração e a vida no Planeta de seu extermínio. A réplica que a Pensadora encontrou, em contraposição aos desafios que o século XX impôs, está fundamentalmente ligada ao que nos torna demasiadamente humanos.

Nossa capacidade de atuar sobre o mundo e a relação desta com a linguagem, fonte do pensamento e aliada do *agere*, formam a base de uma teoria política que se volta para o próprio homem em busca de evitar que as catástrofes da primeira metade do século passado se repitam.

O homem é um iniciador num espaço preexistente. Em primeiro lugar ele é recém-chegado e, posteriormente, tomando parte de sua responsabilidade com o mundo, o ser humano passa a sua vida sendo impelido, motivado a atuar sobre o que o cerca. As consequências de tal

---

<sup>19</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 59.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>22</sup> Hannah Arendt buscou em Platão a sua definição do pensamento como o diálogo silencioso de mim comigo mesmo, ou da alma com ela mesma. Cf. PLATÃO. **Teeteto – Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001. p. 108.

ação restam imprevisíveis, pois ela é, em si, uma novidade, um começo. Com efeito, o homem é o único animal que possui a capacidade de ir além de todas as probabilidades, de se reinventar a cada instante. Assim, podemos perceber que agir e ser livre configuram-se na mesma coisa.

Arendt não nos fornece respostas prontas, no entanto, longe disso. Incita-nos a percorrer o caminho constante da compreensão, porém, sem corrimão, o que significa, para ela, sem nos prendermos somente ao olhar da tradição<sup>23</sup>. Se o homem é em si um iniciador e também responsável pelo mundo comum, que tomemos parte em nosso segundo nascimento<sup>24</sup> para que consigamos, ao menos, perceber que em cada homem, em cada um de nós, reside o contragolpe mais eficaz contra o “fardo de nosso tempo”.

### Referências Bibliográficas

OLIVEIRA Manfredo; AGUIAR, Odílio A; SAHD, Luiz I. N.A.S.A. (Orgs.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009.

\_\_\_\_\_. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito**. Tradução de Antônio Abranches e César Augusto de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1992.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

ARENDDT, Hanna. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

FRY, Karin. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

---

<sup>23</sup> Cf. FRY, Karin. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. p. 159.

<sup>24</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 189.

PLATÃO. **Teeteto – Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

*\*Profa. Ms. Raphaela Cândido Lacerda*

Mestra em Filosofia e professora da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

Contato: mandarinrb@yahoo.com.br

*\*\*Lara França da Rocha*

Graduanda em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

Contato: larafir87@gmail.com

# A BELEZA DO URUBU

*Hirma Nobrega Praxedes\**

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen\*\**

## **Resumo**

Este ensaio aborda a feiura em seu processo de redenção, passando pelas concepções filosóficas de beleza em Platão, Aristóteles e Santo Agostinho, mas encontrando seu ancoradouro em Kant.

## **Palavras-chave**

Beleza. Feiura. Platão. Aristóteles. Santo Agostinho. Kant. Redenção.

## **Abstract**

This essay writes about ugliness in its redemption process, passing by the philosophical conception of beauty in Plato, Aristotle and St. Augustine, but finding its anchorage in Kant.

## **Keywords**

Beauty. Ugliness. Plato. Aristotle. Saint Augustine. Kant.

## **1 Introdução**

A redenção da beleza ou “a beleza do urubu” é uma breve reflexão baseada nas concepções do belo em Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Kant. A proposta é penetrar o mundo suprassensível de Platão extraindo daí um belo puro possível ao feio, como também encontrar alguns ancoradouros em Aristóteles e Santo Agostinho, para finalmente descobrir na subjetividade do sujeito - onde habita o belo de Kant - a sustentação para a beleza do urubu.

Seria possível alguém achar belo o que, à primeira vista, parece feio?

O que é beleza? É um atributo do objeto ou é uma categoria, ou percepção do sujeito, no sentido kantiano?

Podemos fazer uma comparação com a teoria dos valores como defendida por J. Hessen?

Em meio a estas reflexões suscitaremos algumas possibilidades de chegar do belo ao feio sob a óptica da Estética e o encontro com o sublime. É um convite a outra perspectiva.

## 2 A redenção da feiura

É possível ver beleza na feiura?  
Ou seria o urubu um animal belo?

À primeira vista d'olhos nos parece improvável que um animal asqueroso, nojento, desprovido de elementos estéticos de beleza, possa ser considerado belo. É o feio que salta aos olhos e daí (im)pressiona a nossa avaliação.

Comporta, porém, a esta pergunta formular outra resposta: *depende...*

Essa relatividade assenta-se na possibilidade de redenção da feiura sob as mais diversas leituras.

Para Platão o belo está intimamente ligado ao bom. O ideal grego de perfeição (*Kollokagathia*), é a comunhão do belo com o bom. O mundo das ideias, das formas, somente comporta o belo, enquanto perfeito. A única beleza verdadeira para Platão é aquela que subsiste por si no mundo suprassensível e é, portanto, beleza superior, absoluta, divina, única beleza verdadeira e da qual o mundo sensível está cheio por meio de seus reflexos e participações. É no plano físico, no mundo sensível, que as possibilidades ao feio se tornam possíveis. “O feio, portanto, existiria exclusivamente na ordem do sensível como aspecto da imperfeição do universo físico em relação ao mundo ideal”. (ECO, 2007, p.24). Na *República*, Platão afirma existir um grau de beleza próprio a todas as coisas na medida em que se adequam à ideia a que correspondem. Assim, há um possível grau de beleza em algo que nos parece feio, que possui sua representação ideal no mundo das formas, ligando-o ao belo, ao bom e ao verdadeiro.

Outro olhar que traz fragmentos de redenção da feiura é o de Aristóteles em sua *Poética* (1448b) ao afirmar que [...] “qualquer forma de feiura pode ser redimida por uma representação artística e fiel”. É o talento do artista possibilitando representar o repelente com tanta maestria que ressalta nele o belo. Aqui o feio, no entanto, ainda está a serviço do belo para ressaltar a sua beleza.

Do ponto de vista teológico-metafísico expresso por Santo Agostinho, toda criação divina é bela, não comportando portanto a feiura. Na concepção agostiniana, a feiura constitui elemento que contribui para a

ordem e a harmonia. O todo é belo. Tomando a arte como exemplo da harmonia destes elementos, podemos observar, com Scruton, que

[...] os primeiros pintores de paisagens nos revelam a morte e a decadência no coração mesmo das coisas: a luz que incide sobre suas colinas é uma luz moribunda, as paredes de suas casas têm remendos e se esfurelam... no entanto, essas imagens também apontam tanto para a alegria que jaz incipiente na decadência como para a eternidade que se encontra implícito no transitório. (2013, p.186).

É no livro *Beleza* que, nas palavras de Zola e Berg, se arremata a transfiguração da feiura, quando estes

[...] recordam que a verdadeira beleza pode ser encontrada até mesmo naquilo que é rude, doloroso e decadente. Nossa capacidade de dizer a verdade de nossa condição em palavras medidas e melodias tocantes possibilita uma espécie de redenção (SCRUTON, 2013, p.177).

Surge aqui o sujeito como observador atento daquilo que lhe toca, do que vem de dentro, não somente do objeto contemplado de fora. É um olho interno que vê.

Esta abordagem – e Aristóteles – nos permite ingressar no universo Kantiano, que -diferentemente de Platão -, onde a beleza é propriedade do objeto e, portanto, é absoluta porque existe independente de nós, fora de nós, no mundo suprassensível ou no super urânio.

Em Kant a beleza do objeto se desloca para o sujeito, o que de alguma forma explica a estranha sensação de deparar-se com o belo em meio ao que parece ser feio.

Também é curioso como a bondade, quando encontrada no feio, pode transcender a feiura e conectá-la ao bom e, conseqüentemente, ao belo, o que estranhamente nos remete a Platão. Há uma dimensão espiritual que transfigura a feiura quando imbuída de um espírito virtuoso. Abre-se, então, um espaço para o feio tornar-se belo no encontro com a sua dimensão de bondade.

Ao deslocar a beleza do objeto para o sujeito, Kant aponta para soberania do sujeito que contempla.

Para discernir se uma coisa é bela ou não, nós não relacionamos a representação a seu objeto, mediante o entendimento, para conhecer, mas ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer que ele experimenta, mediante a imaginação, aliada, talvez ao entendimento. O juízo de gosto não é, pois, um juízo de conhecimento; portanto, ele não é lógico, mas sim

estético, entendendo-se por isto aquilo cujo fundamento determinante só pode ser subjetivo (SUASSUNA, 2009, p.31).

Com Kant adentramos o campo da Estética que não se esgota com o belo e nos aponta para a subjetividade, abrindo horizontes para novas respostas ao estranhamento da possibilidade de haver beleza na feiura. Para Kant, a beleza apresentava duas espécies de juízo estético – o belo e o sublime. O belo como uma “sensação desinteressada, serena e pura” e o sublime como um “sentimento estético misturado de sensações agradáveis e de terror”. (SUASSUNA, 2009, p.173).

A ideia de desarmonia ou desconveniência é, portanto, fundamental para se entender a natureza do sublime: nele é como se o espírito experimentasse um estranho agrado ao captar o terrível, o indeterminado, aquilo que se baseia no conflito entre a natureza e a razão. (SUASSUNA, 2009, p.176).

Tomando-se a arte como exemplo, a beleza dentro da estética pós-kantiana inclui o amargor e a aspereza da fase negra de Goya<sup>1</sup>, as *gárgulas góticas*<sup>2</sup>, o trágico e o cômico, como também o belo<sup>3</sup>, considerando-se que a estética não investiga apenas o belo no sentido usual, mas tudo o que influi esteticamente em nós, o que nos leva a crer que o belo e o sublime só podem ser encontrados no espírito de quem contempla.

Nesta concepção de que a beleza não é uma propriedade do objeto, mas uma elaboração do espírito contemplador, governado pelo sentimento de prazer ou desprazer, coexistem juízos de gosto em que algo que pode parecer feio para alguns é considerado belo para outros. É a constatação de que a fruição da beleza e do sublime é uma elaboração particular do espírito de cada um.

### 3 Conclusão

Para nos contentarmos como pessoas, escreve Scruton, temos uma necessidade de beleza da qual não podemos prescindir. É esta experiência da beleza que nos revela o quanto estamos à vontade no mundo e que este mundo é ordenado por nossas percepções, portanto intimamente ligado à

---

<sup>1</sup> Que se descobre nos assassinatos de 3 de maio de 1808, tão magistralmente reproduzidos.

<sup>2</sup> As **gárgulas**, na Arquitetura, são desaguadouros, ou seja, são a parte saliente das calhas de telhados que se destina a escoar águas pluviais a certa distância da parede e que, especialmente na Idade Média, eram ornadas com figuras monstruosas, humanas ou animais, comumente partes na arquitetura gótica.

<sup>3</sup> Um exemplo são os filmes de Charles Chaplin, C. O.

nossa subjetividade. É neste aspecto que se assenta a beleza kantiana como “[...]obra pura e exclusiva do espírito do sujeito que a fabrica interiormente, diante do objeto estético”. (SUASSUNA, 2009, p.31).

Para Kant, o homem é um sujeito espiritual e age de acordo com a sua natureza espiritual.

Pensa segundo as leis e categorias do entendimento. Age moralmente segundo a lei do dever. Goza da beleza segundo as leis do gosto. A verdade, o bem, a beleza, não se encontram portanto, nas coisas, abstração feita do espírito, mas decorrem de uma atividade espontânea, que é a lei fundamental de toda ação ordenada. Em outros termos, resultam da aplicação da forma pura do sujeito às impressões sensíveis (SUASSUNA, 2009, p.31).

De volta à pergunta original desta reflexão – seria possível ver beleza em algo feio? – a resposta mais adequada seria, depende do sujeito mergulhado em sua subjetividade, onde habitam o belo, o feio, o sublime, o seu juízo de gosto e tudo o mais de que o espírito humano seja capaz de conceber como um homem do seu tempo.

### Referências Bibliográficas

ECO, Humberto. **História da feiura**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MARTÍ, Silas. Abjeto. **Amarello**, Edição da **Beleza**, Ano IV, número 14, p.45.

SCRUTON, Roger. **Beleza**. São Paulo: É Reallizações, 2013.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

*\*Hirma Nobrega Praxedes*

Graduanda em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF

*\*\* Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Professor emérito da Universidade Estadual do Ceará - UECE.

Professor titular do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

Doutor em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Docente livre em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Contato: jan.gjtr@gmail.com

## RESENHA

**RAMOS, Francisco Manfredo Thomaz.**

**A ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho - *Um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei"*.**

**2ª ed. Porto Alegre: Letras & Vida, 2015.**

Fluía mês de setembro de 1984. No *hall* de entrada do Centro de Humanidades da UECE, reúne-se a comunidade acadêmica para o lançamento do livro de Monsenhor Manfredo Thomaz Ramos "**A ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho** – *Um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei"*."

Daquilo expresso naquela solene ocasião me lembro de ter dito a seguinte frase: "[...] este trabalho é de um beneditino: consciencioso, para não dizer escrupuloso, profundo, escrito com esmero!".

Enfrentar o Epistolário de Agostinho – cerca de 300 cartas – num estudo comparado com a DCD, para aprofundar e elucidar a ideia de Estado é, deveras, uma tarefa gigantesca que só é possível ser realizada com uma enorme dose de paciência.

A leitura, desta nova edição – a 2ª - não é sempre fácil por causa da profundidade do pensamento de Agostinho e de uma visão do mundo, diferente da *Sitz im Leben* da atualidade.

A leitura da 2ª edição, porém, é muito facilitada pela tradução de grande parte dos textos latinos: uma medida salutar – embora também a ser lamentada – e necessária em razão do precário, para não dizer pouco, conhecimento da língua latina por parte da maioria dos leitores modernos.

A estrutura do livro não foi objeto de mudanças – e é importante lembrar isto porque novos leitores possam surgir, e antigos leitores queiram rever uns momentos fortes da comparação elaborada. Essa estrutura é não somente lógica, mas também eminentemente didática na conhecida tradição da Gregoriana.

A 1ª Parte apresenta os fundamentos teóricos. A estrutura trinar desta exposição situa-nos no coração da ética agostiniana, conhecida de outras fontes e aqui revelada numa aproximação diferente que poderia ser chamada de “mais intimista” em razão de ser o gênero literário epistolar o objeto da análise. Passando pelo eudaimonismo cristão e pela Metafísica da verdade do bem, chega-se ao problema da felicidade do Estado, que está em Deus, e que se adquire pela “vera pietas” e pelas virtudes morais. Como se conclusão fosse, abre-se o desenvolvimento desta parte à definição de Estado: o Estado, a justiça e o amor, em que é expressa uma bela e profunda análise de textos da DCD e as Cartas 130, 155 e 137.

A 2ª parte é uma análise axiológica-prática do Estado, em perspectiva cristã, de novo numa estrutura trinar que desenvolve a finalidade espiritual do Estado; o valor do Estado: os textos clássicos do DCD e seus interpretes; o valor do Estado no Epistolário: o estado diante da “Divina Celestique Republica”. (Divina e Celeste Republica).

É realmente uma verdadeira análise que cava profundamente e leva ao âmago do estudo e em que a abundante referência às Cartas leva a uma compreensão político-ético do Hiponense.

Embora não estejamos numa luta quase fratricida como se vivia no tempo de Agostinho entre cristãos ortodoxos e donatistas, o último capítulo VI - página 263 - assume um papel de destaque em nossos dias em que golpistas e não golpistas se digladiam, longe daquilo que é chamada de tutela da concórdia.

O livro do Monsenhor Manfredo constitui um marco nos estudos agostinianos. Ouso dizer mais: parece-me que a sua importância ainda não está sendo suficientemente explorada, haja vista que novos estudos revolucionários como este são escassos.

Que isto possa mudar no dia de hoje.

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Professor emérito da Universidade Estadual do Ceará - UECE.

Professor titular do curso de Filosofia da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF. Doutor em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Docente livre em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Contato: jan.gjtr@gmail.com

## TRADUÇÃO

### **SECRETUM SECRETORUM** **TRADUÇÃO DO ÁRABE DO MS GOTHA 1870** **E O TEXTO HEBRAICO DE GASTER**

#### **DISCURSO III**

##### *Sobre a Forma da Justiça*

Ó Alexandre, a justiça é um nobre atributo entre os atributos de Deus. Possa Seu nome ser glorificado e exaltado! E o rei, que Deus escolheu para governar Seu povo, e a quem Ele entregou o governo de seus negócios e poder sobre suas vidas e propriedades e todas as outras questões, é como um deus, é necessário ele assemelhar-se a Ele em seus atributos de misericórdia, sabedoria etc. E os atributos de Deus são numerosos. Portanto, ó Alexandre, o certo é oposto da opressão, e o contrário da opressão é a justiça.

É por meio da justiça que os céus se estendem sobre a terra, e foi pela justiça que os santos profetas foram enviados. E a justiça é a forma da razão pela qual Deus dá aos Seus mais amados. É com a justiça que a terra é povoada, reinos são estabelecidos, as pessoas tornam-se obedientes<sup>1</sup>, selvagens são domados e primitivos são civilizados, distâncias são aproximadas, almas são salvas da destruição, e governantes tornam-se imunes a todo tipo de mal.

Foi por essa razão que o povo da Índia disse: A justiça de um rei é melhor para o povo do que a plenitude<sup>2</sup>. E seus sábios disseram: Um rei justo é melhor do que uma chuva universal e contínua. E foi encontrado inscrito em pedras na língua da Síria que rei e justiça são mutuamente<sup>3</sup> indispensáveis. Todas as coisas foram criadas de átomos<sup>4</sup>. E a causa é o ato

---

<sup>1</sup> W: É o conforto dos que duvidam e buscam.

<sup>2</sup> W: Prosperidade.

<sup>3</sup> W: Irmãos e mútuos.

<sup>4</sup> B lê: Todas as coisas foram criadas a partir de um elemento que é sua forma, e sua causa é o ato que lhes trouxe à existência, e o executor... Deus. E a aceitação do elemento é o efeito da

que tem provocou seu ser. E o executor é o todo sábio e todo poderoso Deus. E o resultado do elemento de influência da ação é o efeito.

A Causa que é o princípio (ou elemento?) é potência e o efeito é a existência, e ela mostra a sabedoria do Criador de acordo com suas finalidades, e a recepção do princípio (ou elemento?) da influência da ação de acordo com o que é capaz de receber, é a Justiça.

Portanto, é claro que a Justiça é de dois tipos: aparente e oculta. A Justiça aparente é aquela manifesta pelos atos do Criador, de acordo com suas definições de equidade em peso e medida, desde que a palavra equidade significa literalmente igualdade. A justiça oculta é a crença no sábio Criador e em Sua criação, e encontrar Suas palavras.

Eu disse antes que um rei se assemelha a Deus em poder e, portanto, é necessário ao rei tentar se assemelhar a Ele também em atos, e estabelecer entre seu povo tais leis e costumes que estejam de acordo com a justiça e os mandamentos divinos. E ele deve acreditar neles, pois elas derivam dele. E quando o povo vê que o rei crê e segue sua Lei, eles também creem nela e a seguem, e eles tornam-se fáceis em seus pensamentos.

E, assim, como há várias classes de pessoas, os métodos da justiça entre eles também são diferentes. A Justiça é uma palavra que significa divisão igual, remoção da opressão, retidão de pesos e equidade de medidas. É um nome que combina em si os significados de todos os tipos de virtudes e nobres qualidades e ações magnânimas. A justiça é de vários tipos. Há uma modalidade de justiça que deve ser observada pelos governos e suas administrações. Há outra maneira de justiça que um homem deve observar em seus negócios com seu Criador. E, ainda, há uma maneira de justiça que deve ser observada pelos homens em seus negócios com os outros.

Ó Alexandre, eu inventei para ti um diagrama, de acordo com a Filosofia, a Lei e a Divindade, que irá te informar de tudo o que existe no

---

ação, e o ser afetado pela relação é o elemento e a possibilidade. E a ação é ser, e a manifestador é a sabedoria do sábio Criador. E a aceitação do efeito está de acordo com sua habilidade de aceitar sua justiça, etc.

C lê: Esta pequena passagem diferente: E foi encontrada cravada em algumas pedras em Grego que soberania e justiça são dois irmãos, um não pode se dar sem o outro. E todas as coisas vêm de um elemento. E a causa é razão que as trouxe à existência. E o agente o todo-sábio e o todo poderoso (Deus). Daí a aceitação pelo elemento do efeito da razão é o “ser acabado”.

Portanto a causa é o “elemento” – a “possibilidade” e o “ser acabado” é o “ser” – a sabedoria do Sábio Criador, e a aceitação pelo elemento dos efeitos da razão – o efeito que é capaz de aceitar – é a justiça.

mundo e que compreende o governo do mundo e todos os graus e classes de pessoas, e o modo da justiça requerida por parte de cada um deles. Eu dividi essa figura<sup>5</sup> de acordo com as divisões das esferas celestiais. Tu podes iniciar com a divisão que quiseres que ela te conduzirá para a próxima como a continuação da revolução dos céus. E como todas as configurações de governos, quer em cima ou embaixo, fundam o mundo, eu achei mais aconselhável começar essa figura com o mundo.

E essa figura, ó Alexandre, é a essência desse livro e a chave para teu objetivo. Se eu não te tivesse enviado nada mais, exceto essa figura, para atender o teu pedido, seria suficiente. Portanto, estudas com pensamento sincero e ele te conduzirá para todos os teus objetivos e obterá para ti todos os teus desejos, e tornará perfeito tudo o que tu amas, se Deus quiser.

### **O Círculo das Esferas<sup>6</sup>**

O mundo é um jardim cercado de soberania. - Soberania é o governo exaltado pela lei. - A lei é o guia do governo do rei. - O rei é um pastor chamando o exército. - O exército são dragões alimentados por dinheiro. - Dinheiro é alimento ganho pelo povo. - O povo são servos subordinados à justiça. - A justiça é a felicidade e o estabelecimento do mundo<sup>7</sup>.

A Justiça é o harmonizador e suporte do mundo.

O mundo é a fundação da instituição do estado.

O Estado é o rei que preserva as leis.

A Lei é o governo governado pelo rei.

O rei é o guardião do povo com a ajuda do exército.

O exército é composto de oficiais colocados juntos pela riqueza.

A riqueza ou renda é coletada pelo povo.

O povo está submetido à justiça<sup>8</sup>.

Não pode haver justiça e governo sem os súditos.

Não pode haver súditos sem um rei.

Não pode haver rei sem um exército.

Não pode haver exército sem um estado.

Não pode haver estado sem homens (soldados).

Não pode haver soldados sem dinheiro.

Não pode haver dinheiro sem população (e paz).

---

<sup>5</sup> W: assim cada seção representa um grau e tu.

<sup>6</sup> Veja p. 126

<sup>7</sup> Como em W.

<sup>8</sup> Como em C.

Não pode haver população e paz sem justiça e governo<sup>9</sup>.

O mundo é um jardim cuja cerca é o poder; poder é soberania cujo princípio é a lei; a lei é a administração dirigida pelo rei; o rei é uma coroa suportada pelo exército; o exército é um suporte mantido por dinheiro; o dinheiro é um produto acumulado por meio do povo; o povo se torna feliz pela justiça; a justiça assegura a prosperidade do mundo.

Informações úteis derivam do conhecimento da autoridade de *Imam* (que Deus possa abençoá-lo): ele disse que não pode haver estado sem homens (soldados), e nem homens sem riqueza, e nem riqueza sem súditos, e não há súditos sem justiça, nem justiça sem lei, que é a vida do estado.

## Figura

E na figura acima todas as divisões estão conectadas umas às outras: o estado é um poder estabelecido pelo costume, o costume é uma arma manipulada pelo rei, o rei é um braço suportado pelo exército, o exército é composto por soldados empregados pela riqueza, a riqueza é a subsistência coletada pelos súditos, os súditos são os servos subjugados pela justiça, a justiça é a civilização e o bem-estar do mundo, o mundo é a base sobre a qual se funda o estado<sup>10</sup>.

Tradução:  
*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

---

<sup>9</sup> Como em A.

<sup>10</sup> Como em B.