

coletânea ■■■

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 20, n. 40, jul./dez. 2021, p. 291-497

Revista **Coletânea** disponível na internet
www.revistacoletanea.com.br



EDITORES

Gilcemar Hohemberger – Teologia
gilcemar@faculdadesaobento.org.br

André Campos da Rocha – Filosofia
andre.rocha@faculdadesaobento.org.br

ENDEREÇO POSTAL

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 (21) 2206-8200

REVISÃO DE PORTUGUÊS: Marlene Gomes Mendes

REVISÃO DE INGLÊS: Dom Tomás Peres, OSB

DIAGRAMAÇÃO: Ir. Joaquim de Farias, OSB e Ednéa Mendes

SECRETÁRIOS E REVISORES

Ir. Joaquim Farias, OSB
Valéria Maria Araújo Fontes
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

APOIO À REVISTA ONLINE

ITAFI – Instituto de Tecnologia, Administração e Filosofia
www.itafi.com.br

INDEXAÇÃO

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latinindex | <http://www.latinindex.unam.mx>
REDIB | <https://redib.org>

ASSINATURA DA REVISTA

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 20, n. 40,
jul./dez. 2021, 206 p.; 16x23 cm.

Semestral

ISSN 1677-7883 (impresso)

ISSN 2763-6992 (online)

1. Filosofia – Periódicos. 2. Teologia – Periódicos. I. Faculdade
de São Bento do Rio de Janeiro



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. José Palmeiro Mendes, OSB

Coord. dos Cursos de Graduação: D. Basílio Silva, OSB

Coord. dos Cursos de Pós-Graduação: D. Tomás Peres, OSB

coletânea ■■■

EDITORES

Gilcemar Hohemberger – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

CONSELHO EDITORIAL

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB – Filosofia e Antropologia Social
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

Deborah Danowski – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Edson de Castro Homem – Teologia
Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro – ISTARJ

Emmanuel Xavier Oliveira de Almeida, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Guilherme da Costa Assunção Cecílio – Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

José Palmeiro Mendes, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e ISTARJ

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Luís Henrique Eloy e Silva – Teologia
Pontifícia Universidade Católica de MG – PUC Minas e Faculdade Jesuíta

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria Clara da Silva Machado – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Cezar Costa – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Ricardo Luiz Silveira da Costa – História
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Robson Medeiros Alves, OSB – Ciências Sociais – Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

CONSELHO CIENTÍFICO

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Sérgio Costa Couto
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

EDITORIAL 299

ARTIGOS

RB 19 – Da maneira de Salmodiar

RB 19 – The Way to Salmon

D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB 305

O Pontificado de São João Paulo II sob o signo da coerente aplicação do Vaticano II (O último parágrafo de GS 24: expressão da obra de aplicação do Concílio)

The Pontificate of St John Paul II under the sign of the consistent application of Vatican II (The last paragraph of GS 24: expression of the work of application of the Council)

D. Tarcísio Nascentes dos Santos 323

A função teológica da metonímia em Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10

*The Theological Function of Metonymy
in Rom 9:24-29 and Eph 1:3-10*

D. Basílio da Silva, OSB 371

A vida cristã: Conceitos e impulsos a partir de escritos de D. Estêvão Bettencourt

Christian life: Concepts and Thrusts from the Writings of D. Estêvão Bettencourt

Maria de Lourdes Corrêa Lima 393

Praecognitio e Razão Prática segundo Tomás de Aquino <i>Praecognitio and Practical Reason according to Thomas Aquine</i> Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira	407
A necessidade da mais nobre virtude da conduta moral do homem: a justiça <i>The need for the noblest virtue of man's moral conduct: justice</i> Lucia Cavalcante Reis Arruda	419
A natureza do Sacerdócio Ministerial Segundo Joseph Ratzinger <i>The nature of the Ministerial Priesthood According to Joseph Ratzinger</i> Gilcemar Hohemberger	439
HOMENAGENS	462
REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA	463
DIRETRIZES PARA AUTORES	467
ASSINATURA	471

FACULDADE DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO 100 ANOS DE FUNDAÇÃO

A Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro tem por missão realizar-se como comunidade voltada para o conhecimento e a cultura; e na objetividade científica, sob a luz da fé cristã e na busca da verdade, promovendo a educação integral do ser humano através do ensino, da pesquisa e da extensão, formando profissionais competentes, habilitados ao pleno desempenho de suas funções.

Funcionando há cem anos, vem mantendo a sua excelência acadêmica e formando muitos estudantes nos seus cursos de Bacharelado em Teologia, Bacharelado em Filosofia e Licenciatura em Filosofia, bem como nos cursos de Pós-graduação nas mais diversas áreas: Ciências da Religião; História Antiga e Medieval - Religião e Cultura; Filosofia Moderna e Contemporânea; História da Arte Sacra, Ensino Religioso e Teologia Espiritual; onde também é observada a mesma seriedade acadêmica, visando sempre formar bem os alunos interessados no desenvolvimento dos seus conhecimentos. No momento, está em fase de conclusão do seu projeto para a Educação a Distância.

O corpo docente é formado por profissionais, mestres e doutores, de reconhecido nível acadêmico, que preparam o aluno para o mercado de trabalho, bem como para a pesquisa e produção do conhecimento científico. Estes cursos têm a duração de 360 horas/aula, excluindo o período de elaboração da monografia, e são destinados a todos os portadores de curso superior reconhecido pelo Ministério da Educação.

De forma que nossa instituição, sediada na cidade do Rio de Janeiro, no centro da cidade, junto ao Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, sua Entidade Mantenedora, está plenamente inserida na milenar tradição da Ordem Beneditina de amor pelo aprendizado, preservação e difusão do conhecimento.

Dito isso, algo que vem chamando a atenção dos gestores da nossa instituição nos últimos anos é a grande procura dos professores das redes municipal e estadual por nossos cursos, visando ampliar sua formação

e trazer mais qualidade para suas aulas. Essa procura nos traz alegria, já que entendemos, como da maior importância, a melhor capacitação dos profissionais vinculados à Educação Básica responsáveis por formar nossas crianças e adolescentes.

Neste ano de 2021 a nossa instituição está completando 100 anos de vida. As atividades acadêmicas iniciaram-se no dia 21 de fevereiro de 1921, por deliberação do Capítulo Geral dos Beneditinos do ano precedente, com a aprovação da Santa Sé, com o nome de Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil.

Nesta ocasião, o Arquiabade da Congregação Beneditina do Brasil era Dom José de Santa Escolástica Faria, eleito a 7 de julho de 1918. Recebeu a Bênção Abacial no Mosteiro de São Bento, de São Paulo, no dia 24 de junho de 1921 e faleceu na Cela São Gerardo, Alto da Boa Vista, no Rio de Janeiro, no dia 1º de maio de 1923. O seu corpo está sepultado no claustro do Mosteiro do Rio de Janeiro.

Após iniciar suas atividades no prédio do Mosteiro de São Bento no Rio de Janeiro, a Escola Teológica logo foi transferida para a Cela de São Gerardo, no Alto da Boa Vista, onde permaneceu até 1937. No período de 1938 a 1946 passou a funcionar no Priorado de São Bernardo, na Fazenda de Três Poços, município de Volta Redonda, Estado do Rio de Janeiro, recebida como doação, em testamento ao Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, sob a dependência direta do Arquiabade da Congregação Beneditina, onde permaneceu até 1946. Em 1947 voltou para o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, ocupando a Torre do Olimpo, onde permaneceu até o ano de 1971, quando então foi transferida para o antigo preliminar, nas instalações do então prédio do Colégio de São Bento, que funcionava ao lado da Igreja Abacial. Nesta época, a Escola Teológica estava sob a direção de Dom Cirilo Folch Gomes, nomeado por Dom Abade Martinho Michler em 1960, e que permaneceu nesta função até o ano de 1980, quando foi substituído por Dom Emanuel Xavier Oliveira de Almeida, ficando como diretor até janeiro do ano 2000; quando então foi nomeado como diretor, D. Anselmo Chagas de Paiva assumiu a direção.

Após o Concílio Vaticano II, a Escola Teológica passou a acolher leigos e também seminaristas de várias Dioceses e Arquidioceses e também diversos membros de congregações religiosas. Os primeiros seminaristas foram da Arquidiocese de Niterói. Pouco tempo depois, as dioceses de Petrópolis, Nova Friburgo e Nova Iguaçu também passaram a enviar os seus seminaristas, além de muitas congregações religiosas, tais como: Orionitas, Franciscanos Conventuais, Capuchinhos, Palotinos, Agostinianos descalços, Vocacionistas e muitas outras.

No ano de 1970, a Escola Teológica passou a ter os seus estatutos

atualizados e reformulados pelo Capítulo Geral, tendo em vista o crescente número de alunos externos, tanto seminaristas quanto leigos. Nessa reestruturação, a partir de 1973, deixou de aplicar o regime seriado e adotou o sistema de créditos, segundo o uso vigente nas Instituições de Ensino Superior. Em 1974, a então Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil deixou as dependências do antigo Colégio de São Bento e passou a ter sua sede na Rua Dom Gerardo, nº 42, no 5º andar, no mesmo andar onde também funcionava a Livraria *Lumen Christi* e também a Administração do Mosteiro.

No ano de 1977, seu curso de Teologia foi afiliado ao Pontifício Ateneu de Santo Anselmo, em Roma, por decreto da Congregação para a Educação Católica (Prot. nº 213/77), com direito a conferir grau eclesiástico de Bacharel aos concluintes do Curso. Para consolidar esta filiação, D. Cirilo Folch Gomes foi enviado a Roma para obter o doutorado. Na sequência, outros monges também foram encaminhados: D. Antônio Henrique Campolina Martins, D. José Palmeiro Mendes e D. Eduardo de Souza Schulz, para que pudessem aprofundar os seus conhecimentos e ensinar na Escola Teológica, com os graus requeridos.

O intercâmbio entre Santo Anselmo e a Escola Teológica tornou-se frequente, com a presença de renomados professores do Pontifício Ateneu Santo Anselmo, de Roma, que enriqueceram com seus cursos o ensino de teologia ministrado. Com o incentivo de D. Abade Inácio Barbosa Accioly, que governou o mosteiro de 1969 a 1992, muitos monges beneditinos do Mosteiro de São Bento da Bahia, em Salvador, Olinda, São Paulo e Garanhuns, passavam longos anos em nosso mosteiro para a formação filosófica e teológica. Também muitos outros da Argentina, Peru, Paraguai e também monges cistercienses, provenientes dos diversos mosteiros do Brasil.

A partir de 1994, passou a ter um triênio filosófico seguido de um quadriênio teológico-pastoral. Em 1999, por decisão do Capítulo Geral da Congregação Beneditina do Brasil, teve início o processo de sua desvinculação, ficando sob a jurisdição do próprio Mosteiro do Rio de Janeiro e passou a ter o nome de Instituto de Filosofia e Teologia do Mosteiro de São Bento. Em 1997, foi transferido para o espaço da antiga Escola Popular, onde permaneceu até o ano de 2004, quando voltou ao prédio da Rua Dom Gerardo, nº 42, desta vez ocupando o sexto e o sétimo andares, ficando neste local até o ano de 2013. Esta mudança ocorreu devido à necessidade de se adequar às exigências do Ministério da Educação, uma vez que, sob a direção de Dom Anselmo Chagas de Paiva, nomeado diretor em maio do ano 2000, teve início a elaboração do projeto para o reconhecimento dos cursos, visando oferecer aos alunos uma titulação válida, em seus respectivos diplomas.

Com o reconhecimento junto ao Ministério da Educação, passou

então a ter o nome de Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, com os cursos de Bacharelado em Teologia, Filosofia e Licenciatura em Filosofia. Tendo em vista a necessidade de uma restauração, no prédio da Rua Dom Gerardo, n. 42, sobretudo a sua fachada externa, no ano de 2013, a Faculdade de São Bento passou a ocupar o prédio da Rua Dom Gerardo, nº 64, onde permanece até os nossos dias.

Fazendo parte desta história a Revista *Coletânea*, com publicação semestral, conta com a colaboração dos professores da própria instituição e de muitos outros importantes articulistas, fazendo, assim, um significativo intercâmbio cultural com outras revistas, oriundas de várias faculdades e universidades nacionais e estrangeiras.

A Biblioteca da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro possui um acervo bem expressivo de obras importantes, com cerca de 50 mil títulos. Além disso, a Biblioteca do Mosteiro de São Bento, com mais de 300 mil obras, está disponível para consulta e pesquisa por parte dos alunos e formadores, inclusive com uma área somente para livros raros. O serviço de catalogação dessas obras é feito por profissionais devidamente habilitados e treinados, para facilitar a informação aos interessados.

Com esta identidade cultural, a Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro oferece uma contribuição específica para a formação dos seus alunos, permanecendo, ao mesmo tempo, aberta à pesquisa e à constante e incansável busca da Verdade, onde os professores e os estudantes trabalham em conjunto, investigando questões de particular importância para a sedimentação da cultura, recorrendo a métodos interdisciplinares e contando com a colaboração de um corpo docente altamente qualificado, capaz de dar testemunho da fecundidade do encontro entre fé e razão.

Enquanto damos graças ao Senhor pelo longo e fecundo caminho realizado, possamos permanecer fiéis ao espírito do início, para realizarmos uma síntese fecunda e harmoniosa entre a identidade católica e a inserção plena, no âmbito universitário, segundo o espírito beneditino, numa sólida e eficaz união entre o *ora et labora*.

D. Filipe da Silva, OSB
Chanceler da Faculdade de São Bento/RJ

D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB
Diretor da Faculdade de São Bento/RJ

ARTIGOS

RB 19 – Da maneira de Salmodiar

RB 19 – The Way to Salmon

D. ANSELMO CHAGAS DE PAIVA, OSB*

Resumo: Salmodia e oração silenciosa não constituem mais do que dois aspectos de uma mesma realidade, dois momentos de um mesmo movimento da alma para Deus. Este capítulo 19 da Regra de São Bento nos ensina como deve ser o nosso comportamento interior, ao tomar parte no Ofício Divino. A estrutura do capítulo é muito simples. Começa com um preâmbulo, no qual se exprime a fé na presença onipresente de Deus, fé que deve ser exercida, sobretudo durante o Ofício Divino (v. 1-2). E como consequência final, São Bento expressa a maneira de se comportar na presença de Deus e de seus anjos (v. 6) e, mais especificamente, no modo de salmodiar: *Mens nostra concordet voci nostrae* (v 7), em que sintetiza a relevância da espiritualidade do Ofício Divino. Se é verdade que estamos na presença de Deus e lhe oferecemos, na companhia dos anjos, o culto que lhe é oferecido, devemos agir verdadeiramente, com a devida atenção nas palavras do salmo, a serem pronunciadas com a devida apropriação do seu conteúdo, para que os nossos pensamentos concordem com o que dizem os nossos lábios.

Palavras-chave: Salmo. Saltério. Ofício Divino. São Bento. RB. Liturgia.

Abstract: Psalmody and silent prayer are but two aspects of the same reality, two moments of the same movement of the soul towards God. This chapter 19 of the São Bento Rule teaches us how our inner behavior should be when taking part in the Divine Office. The structure of the chapter is very simple. It begins with a preamble, in which faith is expressed in the omnipresent presence of God, a faith that must be exercised, especially during the Divine Office (v. 1-2). And as a final consequence, São Bento expresses the way to behave in the presence of God and his angels (v. 6) and, more specifically, in the way of psalm: “*Mens nostra concordet voci nostrae*” (v 7), where he synthesizes the relevance of the spirituality of the Divine Office. If it is true that we are in the presence of God and offer him, in the company of angels,

* D. Anselmo Chagas de Paiva é Doutor em Direito Canônico e Diretor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). Contato: d.anselmo@corporativo.msbrj.org.br

the worship that is offered to him, we must act truly, with due attention to the words of the psalm to be pronounced, with the appropriate appropriation of its content, to let our thoughts agree with what our lips say.

Keywords: Psalm. Psalter. Divine Office. They're Benedict. RB. Liturgy.

Introdução

São Bento nos apresenta, neste capítulo, alguns critérios sobre a maneira de salmodiar, logo após os capítulos em que descreve como deve ser feita a distribuição e organização litúrgica dos salmos (cf. RB 8-18), e mostra a sua preocupação em não somente elencar, teoricamente, a recitação do Saltério, mas como fazê-la, espiritualmente; ou seja, de coração e de alma¹. O Ofício Divino é o ato litúrgico da Igreja que se realiza na presença de Deus; é um cantar para Deus.

Antes de entrarmos no âmago do capítulo, podemos lembrar que o saltério é apresentado como um formulário de orações, uma coletânea de cento e cinquenta Salmos, que a tradição bíblica oferece aos fiéis, para que se tornem a sua, a nossa oração, o nosso modo de nos dirigirmos a Deus e de nos relacionarmos com Ele. Neste livro, encontra-se expressa toda a experiência humana, com os seus múltiplos aspectos, bem como toda a gama de sentimentos que acompanham a existência do homem.

Nos Salmos entrelaçam-se e exprimem-se alegria e sofrimento, desejo de Deus e percepção da própria indignidade, felicidade e sentido de abandono, confiança em Deus e solidão dolorosa, plenitude de vida e medo, diante dos eventuais desafios. Toda a realidade do crente conflui nestas orações que o povo de Israel e, posteriormente, a Igreja, assumiram como mediação privilegiada da relação com o único Deus e resposta adequada ao Seu revelar-se na história. Enquanto orações, os Salmos constituem manifestações da alma e da fé, em que todos se podem reconhecer e nos quais se comunica aquela experiência de particular proximidade com Deus, à qual cada homem é chamado. E é toda a complexidade do existir humano que se concentra na complexidade das diversas formas literárias dos vários Salmos: hinos, lamentações, súplicas individuais e comunitárias, cânticos de ação de graças, Salmos sapienciais e outros gêneros, que se podem encontrar nestas composições poéticas².

Os sacerdotes e os religiosos têm o dever canônico de celebrar a Liturgia das Horas, mas ela é também recomendada aos leigos, quer nas paróquias quer nos agregados eclesiais (cf. cân. 276 § 2; 664 § 3). Através da celebração do

1 Cf. C. COLLART, *A sabedoria de São Bento para o nosso tempo*, São Paulo, Palavra e Prece, 2011, p. 113.

2 Cf. BENTO PP XVI, *O povo de Deus que reza: os Salmos*, in *L'osservatore Romano* 23 (Cidade do Vaticano, 25 de junho de 2011), p. 1-2.

Ofício Divino, pode-se percorrer, através da recitação dos salmos, os vários sentimentos do ânimo humano que eles manifestam: alegria, reconhecimento, ação de graças, amor, ternura, entusiasmo, mas também sofrimento intenso, recriminação, pedido de ajuda e de justiça, que por vezes acabam em cólera e imprecções³. Nos Salmos, o ser humano pode encontrar-se consigo mesmo, mediante a possível identificação com os sentimentos do salmista⁴.

Inserindo-se, vitalmente, na tradição orante dos hebreus, os cristãos aprenderam a rezar cantando as maravilhas de Deus, isto é, as grandes obras realizadas por Deus, quer na criação do mundo e da humanidade, quer na história de Israel e da Igreja. Esta forma de oração, tirada das Escrituras, não exclui expressões mais livres, elas continuarão não só a caracterizar a oração pessoal, mas também a enriquecer a própria oração litúrgica, por exemplo, com hinos e cânticos. O livro do Saltério permanece, contudo, sendo a fonte ideal da oração cristã, e nele se continuará a inspirar a Igreja, em cada época⁵.

O próprio Jesus ressuscitado aplicou a si próprio os Salmos, quando disse aos discípulos: “Era necessário que se cumprisse tudo quanto a meu respeito está escrito em Moisés, nos Profetas e nos Salmos” (Lc 24, 44). Alguns Padres da Igreja acrescentam que nos Salmos se fala a Cristo, ou até que é Cristo quem fala. Surge assim, para o cristão, a possibilidade de ler o Saltério à luz de todo o mistério de Cristo. Precisamente, esta ótica faz emergir também a sua dimensão eclesial, que é realçada de maneira particular pelo cântico coral dos Salmos. Compreende-se, desta forma, como os Salmos foram assumidos, desde os primeiros séculos, como oração pelo Povo de Deus. Se, em alguns períodos

-
- 3 No livro de salmos encontramos cerca de 20 salmos que são classificados como salmos imprecatórios, que vem da palavra “imprecção”, que quer dizer maldição, praga, por conta da sua mensagem, contendo pedidos a Deus pelo castigo de inimigos. Para compreender essas duras falas de diversos salmistas, é preciso fazer algumas considerações importantes. Inicialmente, é preciso considerar o contexto bíblico. Estamos falando de salmos anteriores à Lei de Moisés, e também de salmos do tempo da lei. Nesse tempo, não havia ainda uma revelação plena dos planos de Deus e, principalmente, dos planos de Deus para o julgamento final, quando os perversos serão plenamente punidos pela justiça de Deus. Ou seja, as pessoas que viviam nesse período tinham como base as alianças feitas com Deus, nessas épocas. Isso mostra que essas pessoas tinham em suas mentes, que o triunfo de Deus contra o mal, ocorria ainda em vida. Por esta razão, o desejo do salmista em ver o bem triunfando sobre o mal, tal como observamos nestes salmos chamados imprecatórios. A vitória de inimigos malignos, para os servos de Deus dessas épocas, parecia indicar que Deus não estava fazendo justiça: “Até quando o adversário irá zombar, ó Deus? Será que o inimigo blasfemarà o teu nome para sempre?” (Sl 74,10). Encontramos claramente nesses salmos um desejo grandioso de seus autores, não de vingança puramente pessoal, mas de honra ao nome de Deus, de sua justiça e do triunfo do bem sobre o mal. Eles claramente acreditavam que o triunfo de inimigos e do mal representava uma afronta ao santíssimo nome de Deus, como nos relata o Sl 109,21: “Mas tu, Soberano Senhor, intervém em meu favor, por causa do teu nome. Livra-me, pois é sublime o teu amor leal!” (cf. J. L. McKENZIE, *Salmos*, in *Dicionário Bíblico*, São Paulo, Paulus, 1983, p. 827-830).
- 4 Cf. S. JOÃO PAULO PP II, *Audiência Geral: Os Salmos na Tradição da Igreja*, in *L'Osservatore Romano* 12 (Cidade do Vaticano 2 de abril de 2001), p. 4.
- 5 Cf. S. JOÃO PAULO PP II, *Audiência Geral: Os Salmos na Tradição da Igreja*, in *L'Osservatore Romano* 12 (Cidade do Vaticano 2 de abril de 2001), p. 4.

históricos, se verificou uma tendência para preferir outras orações, foi grande mérito dos monges manter viva, na Igreja, a chama do Saltério. Um deles, São Romualdo de Camaldoli, no início do segundo milênio cristão, chegou a defender que são os Salmos o único caminho para experimentar uma oração verdadeiramente profunda⁶.

Pouco a pouco, os primeiros cristãos descobriram alguns Salmos particularmente apropriados a determinados momentos do dia, da semana ou do ano, recolhendo neles um sentido profundo em relação ao mistério cristão. É uma testemunha competente deste processo, São Cipriano, que assim escreve: “É necessário, de fato, rezar desde o início do dia, para celebrar na oração da manhã a ressurreição do Senhor. Isto corresponde ao que, uma vez, o Espírito Santo indicava nos Salmos com estas palavras: ‘Atendei à voz do meu clamor, ó meu Rei e meu Deus. A Vós é que rezo; pela manhã, Senhor, ouvis a minha voz, mal nasce o dia exponho o meu pedido e aguardo ansiosamente’ (Sl 5,3-4). Quando, depois, o sol se põe e chega o fim do dia, é necessário colocar-se de novo em oração. Cristo é o verdadeiro sol e o verdadeiro dia, no momento em que o sol e o dia do mundo chegam ao fim, pedindo através da oração, que a luz volte para nós, pedimos que Cristo volte a trazer-nos a graça da luz eterna”⁷.

Os antigos monges estavam de tal modo seguros desta verdade, que não se preocupavam em cantar os Salmos na própria língua materna. Estavam convencidos de que a sua fé permitiria aos versículos dos Salmos desencadear uma particular energia do Espírito Santo⁸.

A tradição judaica atribuiu a muitos Salmos alguns títulos específicos, conferindo-os em grande maioria ao rei Davi. Figura de notável importância humana e teológica, Davi é uma personagem complexa, que atravessou as mais diversificadas experiências fundamentais do viver. Jovem pastor do rebanho paterno, passando pelas vicissitudes alternadas e por vezes dramáticas, torna-se rei de Israel, pastor do povo de Deus. Homem de paz, combateu muitas guerras; incansável e tenaz investigador de Deus, traiu o seu amor, mas demonstrou o seu arrependimento (cf. Sl 50) e permaneceu sempre investigador de Deus, não obstante tenha pecado muitas outras vezes e até gravemente; penitente humilde, recebeu o perdão divino, mas também a pena divina, e aceitou um destino marcado pela dor. Assim, Davi foi um rei, com todas as suas debilidades, “segundo o coração de Deus” (cf. 1Sm 13,14), ou seja, um orante apaixonado, um homem que sabia o que quer dizer

6 Cf. B. DE QUERFURT, *Una via in psalmis*, Roma, MPH VI, 1983, p. 427

7 S. CIPRIANO, *De oratione dominica*, 35: PL,39, 655.

8 Cf. BENTO PP XVI, *O povo de Deus que reza: os Salmos*, in *L'osservatore Romano* 23 (Cidade do Vaticano, 25 de junho de 2011), p. 1-2.

suplicar e louvar. Por conseguinte, a ligação dos Salmos a este rei de Israel é importante, porque ele é uma figura messiânica, Ungido do Senhor, no qual é de certa maneira ofuscado o mistério de Cristo⁹.

Igualmente importantes e significativos são o modo e a frequência com que as palavras dos Salmos são retomadas pelo Novo Testamento, assumindo e sublinhando aquele valor profético sugerido pela ligação do Saltério à figura messiânica de Davi. No Senhor Jesus, que na sua vida terrena recitou com os Salmos, eles encontram o seu cumprimento definitivo e revelam o seu sentido mais pleno e profundo. As orações do Saltério, com as quais se fala a Deus, falam-nos dele, falam-nos do Filho, imagem do Deus invisível (cf. Cl 1,15), que nos revela completamente o Rosto do Pai. Portanto, o cristão, recitando os Salmos, reza o Pai em Cristo e com Cristo, assumindo aqueles cânticos numa nova perspectiva, que tem no mistério pascal a sua última chave interpretativa. O horizonte do orante abre-se assim a realidades inesperadas, e cada Salmo adquire uma nova luz em Jesus Cristo, e o Saltério pode resplandecer em toda a sua riqueza infinita.

Uma característica tipicamente cristã foi acrescentar no fim de cada Salmo e Cântico da doxologia trinitária, “Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo”. Assim, cada Salmo e Cântico aparecem iluminados pela plenitude de Deus. Por isto, pode-se afirmar que a oração cristã nasce, alimenta-se e desenvolve-se à volta do acontecimento da fé por excelência, o Mistério pascal de Cristo. Assim, de manhã e à tarde, ao nascer e ao pôr do sol, se recordava a Páscoa, a passagem do Senhor da morte à vida. O símbolo de Cristo “luz do mundo” aparece na lâmpada durante a oração de Vésperas, também chamada por isso lucernário. As horas do dia lembram, por sua vez, a narração da Paixão do Senhor, e a hora tércia a descida do Espírito Santo em Pentecostes. A oração da noite, por fim, tem um caráter escatológico, evocando a vigilância recomendada por Jesus na esperança da sua volta (cf. Mc 13,35-37).

Cadenciando deste modo a sua oração, os cristãos responderam ao mandamento do Senhor de “orar incessantemente” (cf. Lc 18,1; 21,36; 1Ts 5,17; Ef 6,18), mas sem esquecer que toda a vida deve, de qualquer modo, tornar-se oração. Orígenes escreve a este propósito: “Reza sem cessar todo aquele que une a oração às obras e as obras à oração”¹⁰. Este horizonte, no seu conjunto, constitui o ambiente natural da recitação dos Salmos. Se eles são assim sentidos e vividos, a doxologia trinitária que coroa cada Salmo torna-se, para cada um dos que acreditam em Cristo, um contínuo mergulhar, sobre as ondas do Espírito e em comunhão com todo o povo de Deus, no oceano de

9 Cf. BENTO PP XVI, *O povo de Deus que reza: os Salmos*, in *L'osservatore Romano* 23 (Cidade do Vaticano, 25 de junho de 2011), p. 1-2.

10 ORÍGENES, *Sobre a oração XII*, 2; PG 11, 452.

vida e de paz em que está imerso com o Batismo, ou seja, no mistério do Pai, do Filho e do Espírito Santo¹¹.

Exegese do capítulo

A importância que São Bento sublinha em sua Regra ao Ofício Divino pode ser ressaltada através das fórmulas que utiliza para referir-se ao “nada antepor ao ofício Divino” (RB 43,3), e também ao candidato que deseja a vida monástica, é indicado como critério a ser observado para a sua admissão, averiguar a sua solicitude para com o Ofício Divino (cf. RB 58,7). Para melhor entendermos a pensamento de São Bento e a riqueza do capítulo, passamos a uma exegese mais criteriosa do texto.

V. 1-2: *1*Creemos estar em toda parte a presença divina e que “os olhos do Senhor veem em todo lugar os bons e os maus”. *2*Creiamos nisso principalmente e sem dúvida alguma, quando estamos presentes ao Ofício Divino (Ubique credimus divinam esse praesentiam et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos, maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad Opus divinum adstimus)

Como introdução ao capítulo, São Bento afirma que Deus está presente em toda parte e olha os homens, bons e maus. A fé nesta presença e neste olhar de Deus atinge sua intensidade máxima na hora do Ofício Divino, que se evidencia como o tempo forte de uma atenção que deve ser: “Sem cessar” (1Ts 5,17). Isto indica que Deus está presente em todas as ações do monge, e pela fé, o monge atualiza esta presença de Deus no decorrer do dia. Esta ideia, como princípio geral da vida monástica já estava presente no capítulo sobre os Instrumentos das Boas Obras: “Saber como certo que Deus o vê em todo lugar” (RB 4,49).

São Bento cita o livro dos Provérbios, ao dizer: “Os olhos do Senhor estão em toda parte: Ele observa atentamente os maus e os bons!” (Pv 15,3). No livro de Jó também encontramos: “Porque os olhos de Deus estão sobre os caminhos de cada um, e ele vê todos os seus passos” (Jó 34,21). Também o Salmo 138 nos diz: “Se eu subisse ao céu, lá estarias tu; e, se eu me deitasse na Sepultura, até mesmo lá estarias tu!” (Sl 139,8). Essas afirmações revelam a doutrina da onipresença de Deus. Pois, diferente de seres limitados como a raça humana, presos ao tempo e ao espaço, Deus é atemporal. Ele está em todo lugar, em todo tempo. Ao afirmar que Deus vê os maus e os bons (cf. Pv 15,3), aponta para a realidade de uma outra doutrina, a qual deve ser também observada, a saber: a doutrina da onisciência de Deus. Deus não

11 Cf. S. JOÃO PAULO PP II, *Audiência Geral: A Liturgia das Horas, oração da Igreja*, in *L'Osservatore Romano* 13 (Cidade do Vaticano, 11 de abril de 2001), p. 4.

só está presente como também conhece e sonda as mentes e os corações dos homens.

Não podemos nos esconder de Deus, pois Ele é onipresente, nem o enganar, pois é também onisciente. Deus sabe exatamente quem somos, o que pensamos e o que fazemos. Todos os pecados ocultos são descobertos diante do Deus onisciente. Ele conhece o passado, o presente e o futuro de cada indivíduo. Portanto, não nos enganemos achando que Deus trata da mesma forma o bem e o mal. Ele é santo em seu caráter e justo em todas as suas obras. Ele sabe a distinção entre o bem e o mal. Entre aquele que vive na prática do pecado e aquele que busca uma vida santa. Deus contempla os maus e os bons e retribuirá a cada um segundo as suas obras. Mas também podemos dizer que Jesus vive para sempre junto do Pai e, por isso mesmo, é onipresente, e está sempre junto de nós¹².

Quando Deus olha para alguém, como Cristo olha, é sempre com o olhar cheio de amor, de quem os escolhe e os estima. A este respeito, sabemos que somos totalmente amados e acolhidos. Também hoje este olhar compassivo de Cristo pousa, incessantemente, sobre cada um de nós. Olha-nos ciente de que o projeto divino prevê o seu chamamento à salvação. Jesus conhece as insídias que se levantam contra esse projeto, e tem compaixão das multidões: decide defendê-las do mal, mesmo à custa da sua própria vida. Com o seu olhar misericordioso, Jesus abraça os indivíduos e as multidões e entrega-os todos ao Pai, oferecendo-se a si mesmo em sacrifício de expiação. Esse olhar devolve a confiança a quantos não se fecharam à sua Graça, abrindo a eles a perspectiva da eternidade feliz.

Através de Jesus Cristo, Deus caminha conosco, ele é o Emanuel, ontem, hoje e sempre (cf. Hb 13,8). Lembremos ainda de uma significativa oração de Salomão, que diz: “Estejam os vossos olhos abertos às súplicas de vosso servo e de vosso povo de Israel, para ouvi-los quando vos invocarem. Porque vós, ó Senhor, os separastes dentre todos os povos da terra para vossa herança, como o declarastes pela boca de vosso servo Moisés, quando tirastes nossos pais do Egito” (1Rs 8,52-53).

V. 3-4: ³Lembre-mo-nos, pois, sempre, do que diz o Profeta: “Servi ao Senhor no temor”. ⁴E também: “Salmodiai sabiamente” (*Ideo semper memores simus quad ait Propheta: ‘Servite Domino in timore’; et iterum: Psallite sapienter*)

A citação apresentada por São Bento, neste versículo 3, “Servi ao Senhor com temor” é muito significativa. Nesta passagem, São Bento foi

12 Cf. BENTO PP XVI, *Homilia na missa crismal*, in *L'osservatore Romano* 13 (Cidade do Vaticano, 5 de abril de 2010), p. 6.

inspirado pela Regra do Mestre (cf. RM 47,4). No entanto, existe uma lacuna. O Salmo 2,11 diz: “*Servite Domino in timore et exultate ei cum tremore*” (Servi ao Senhor com temor e exultai em sua presença; prestai-lhe homenagem com tremor). A Regra do Mestre usa a segunda parte do versículo: “*Exultate ei cum tremore*”. São Bento escolhe a primeira parte: “*Servite Domino in timore* (Servi ao Senhor com temor). O serviço e o temor de Deus são mais significativos para ele do que a exultação no tremor! O temor de Deus precede a sabedoria, como lembra São Bento no versículo 4: “*Salmodiai sabiamente*”.

Este serviço litúrgico deve ser feito com temor e sabedoria. Essas duas expressões costumam estar relacionadas (cf. RB 21, 31; 53; 64; 66). Os monges, encarregados de servir, por exemplo, o encarregado da hospedaria, o porteiro, o celeireiro, devem “celebrar o Ofício Divino ali mesmo onde trabalham, ajoelhando-se com temor divino” (RB 50,3). Da mesma forma que eles são os representantes do serviço comunitário, a liturgia representa a nossa vida a serviço de Deus.

O temor de Deus, definido na Sagrada Escritura como “o princípio da verdadeira sabedoria” (Prov 9,10), coincide com a fé, com o sagrado respeito pela autoridade do Senhor. Quem teme a Deus sente em si a segurança (cf. Sl 130,2); está tranquilo até nos momentos das tempestades, porque Deus, como Jesus nos revelou, é o Pai cheio de misericórdia e de bondade (cf. Lc 15,11-32). Quem o ama não tem receio, pois, como diz o Apóstolo São João: “No amor não há temor” (1Jo 4,18). Portanto, aquele que teme ao Senhor não se assusta diante de nada, porque sabe que está nas mãos de Deus, sabe que o mal não tem a última palavra¹³. Por isto, o fruto do temor de Deus é a sabedoria, que poderia ser chamada de maturidade espiritual e humana.

Quanto mais crescemos na intimidade com Deus, mais facilmente vencemos qualquer forma de receio, por esta razão, diz o Salmista: “Feliz aquele que teme o Senhor!” (Sl 112,1). E também no Salmo 34 podemos ler: “Vinde, filhos, escutai-me, eu vos ensinarei o temor do Senhor” (Sl 34,12). Também em outro salmo, temos: “O princípio da sabedoria é o temor do Senhor” (Sl 111,10). Vemos que o Salmista convida cada fiel a cultivar o temor de Deus e este temor não se entende como medo, mas sim o respeito sério e sincero, a adesão genuína e operante ao Criador. O temor de Deus faz-nos ter consciência de que tudo é graça e que a nossa verdadeira força consiste unicamente em seguir o Senhor Jesus e em deixar que o Pai possa derramar sobre nós a sua bondade e a sua misericórdia¹⁴. O temor de Deus é o princípio da sabedoria, por isto o “*psallite sapienter*” (v. 4). O monge deve

13 Cf. BENTO XVI, *Angelus*, 22 de junho de 2009. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 28 jun. 2020.

14 Cf. FRANCISCO PP, *Audiência Geral*, 11 de junho de 2014. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 28 jun. 2020.

estar sempre consciente de que ele está em uma contínua presença de Deus, e por isto deve libertar-se de todos os pensamentos que não são de Deus.

A reverência diante de Deus amplia o espírito e o coração para a plenitude da caridade divina. A expressão “sapere” significa “ter sabor, saborear”. Seu sentido nesta expressão significa tornar-se partícipe da alegria da plenitude divina. Neste sentido, a salmodia é um júbilo, uma alegria, um louvor da glória divina e a participação neste louvor vem de uma inspiração do Espírito Santo¹⁵.

Observe que, nestes versículos, duas citações dos salmos expressam como devemos estar diante de Deus: “Servi ao Senhor com temor” (Sl 2,11); e também: “Salmodia sabiamente” (Sl 46,8). A primeira palavra vem do verbo “servir”, uma citação que indica o “serviço”. Isto certifica que o Ofício Divino é a expressão de um serviço, de estar diante de Deus como seu servo. Em outros textos da Regra, o Ofício Divino é também designado como serviço, e ainda como serviço que tem cada monge enquanto consagrado (cf. RB 18,24; 16,2 e 50,4). Através da emissão dos conselhos evangélicos, o monge torna-se um servo de Cristo e passa a ser membro de seu Corpo, pertencendo a ele totalmente. Este serviço a Deus se realiza no mútuo servir (cf. RB 35), e também na atenção devida a todos os demais, principalmente quando chegam ao mosteiro (cf. RB 53). Pode-se dizer que a liturgia constitui o núcleo ou o coração desse serviço¹⁶. Nesse sentido, a liturgia é o destaque ou a essência do que vivemos constantemente. A liturgia é o serviço do Senhor, e mesmo “a escola do serviço do Senhor”, como diz o Prólogo (cf. RB Pról. 45).

No século IV, Santo Hilário, Bispo de Poitiers, explica que o temor de Deus “não provém do nosso receio natural, mas do conhecimento da verdade. Para nós, todo o temor de Deus vem do amor”¹⁷. Deus é Pai e nos ama; ele quer a nossa salvação e nos perdoa sempre; por isso, não há motivo para ter medo. Quando estamos cheios do temor de Deus, então somos levados a seguir o Senhor com humildade, docilidade e obediência, com a alegria de um filho que se reconhece servido e amado pelo Pai. Portanto, o temor de Deus é uma dádiva que faz de nós cristãos convictos e entusiastas, que não permanecem submetidos ao Senhor por medo, mas porque se sentem comovidos e conquistados pelo seu amor¹⁸.

V. 5: ⁵E ainda: “Cantar-vos-ei em face dos anjos” (et: In conspectu angelorum psallam tibi)

15 Cf. C. COLLART, *A sabedoria de São Bento para o nosso tempo*, São Paulo, Palavra e Prece, 2011, p. 115.

16 Cf. A. BÖKMANN, *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Paris, Les éditions du cerf, 2018, p. 153-154.

17 Cf. S. HILÁRIO DE POITIERS, *Dos Tratados sobre os salmos*, in *Lecionário Monástico*. Rio de Janeiro, 1999, p. 206-207.

18 Cf. *L. cit.*.

Neste versículo, São Bento indica que o coro dos monges está associado ao dos anjos. Existe aqui mais do que a união puramente intencional e ideal de dois mundos. Pelo seu ser pneumático, o monge já vive no outro ambiente. Para São Bento, os monges são portadores da vida angélica, comungando e vivendo com os bem-aventurados que cantam os louvores divinos e estão na presença de Deus e dos seus anjos. Esta ideia vem da tradição monástica oriental e significa muito mais do que uma simples presença intencional de Deus; revela o caráter do mistério do culto litúrgico¹⁹. São Bento não insiste na atitude exterior, mas mergulha diretamente na realidade da fé, na qual fomos inseridos mediante o Sacramento do Batismo. É necessário estar consciente de que, no Ofício Divino, estamos diante dos anjos e somos convidados a participar da liturgia celestial.

Estas considerações nos fazem voltar novamente ao primeiro grau da humildade, onde temos: “Considere-se o homem visto do céu, a todo momento, por Deus e suas ações vistas em toda parte pelo olhar da divindade e anunciadas a todo instante pelos anjos” (RB 7,13). E neste mesmo capítulo sobre a humildade, São Bento volta a frisar: “Devemos ter cuidado, irmãos, a toda hora, como diz o Profeta no Salmo, para que não aconteça que Deus nos veja no momento em que caímos no mal, tornando-nos inúteis” (RB 7,29). Segundo Santo Agostinho, os anjos têm a missão de levar nossa oração dirigida a Deus²⁰. Por esta razão, podemos afirmar que mesmo nas comunidades mais simples, toda a corte celestial acontece ali, e, com ela, todo o universo se une em oração ao Deus Criador²¹.

Mas, podemos ainda perguntar: “O que é um Anjo?”. O termo “Anjo”, na língua grega “ἄγγελος” (angelos) e no latim “Angelus”, significa mensageiro, enviado. Segundo a tradição judaico-cristã são seres celestiais e espirituais, que têm a missão de servir como ajudantes ou mensageiros de Deus (cf. Ap 19,10). Na iconografia comum, os anjos geralmente têm asas de ave, um halo e têm uma beleza delicada, emanando forte brilho. Por vezes, são representados como uma criança, por sua inocência e virtude²².

A Sagrada Escritura e a tradição da Igreja nos ensinam que o Anjo é

19 M. PUZICHA, *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Suresnes, Les éditions du net, 2015, p. 242-243.

20 Cf. S. AGOSTINHO, *Ep.* 130,9.

21 A. BÖKMANN, *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Paris, Les éditions du cerf, 2018, p. 156.

22 Santo Agostinho diz a respeito dos Anjos: “*Angelus... officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est: ex eo quod est, spiritus est: ex eo quod agit, angelus* – Anjo é nome de ofício, não de natureza. Desejas saber o nome da natureza? Espírito. Desejas saber o do ofício? Anjo. Pelo que é, é espírito: pelo que faz, é anjo, o mensageiro” (S. AGOSTINHO, *Enarratio in Psalmum*, 103, 1, 15: CCL 40, 1488 (PL 37, 1348-1349). Com todo o seu ser, os anjos são servos e mensageiros de Deus. Pelo fato de contemplarem “continuamente o rosto do meu Pai que está nos céus” (Mt 18, 10), eles são “os poderosos executores das suas ordens, sempre atentos à sua palavra” (Sl 103, 20). Enquanto criaturas puramente espirituais, são dotados de inteligência e vontade: são criaturas pessoais (cf. PIO PP XII, *Carta Encíclica “Humani generis”*: DS 3891) e imortais (cf. Lc 20,36). Excedem em perfeição todas as criaturas visíveis. O esplendor da sua glória assim o atesta (cf. Dn 10,9-12).

uma criatura que está diante de Deus, orientada, com todo o seu ser para Deus. Os três nomes dos Arcanjos terminam com a palavra “El”, que significa “Deus”. Deus está inscrito nos seus nomes, na sua natureza. A sua verdadeira natureza é a existência em vista Dele e para Ele. Explica-se, precisamente assim, também o segundo aspecto que caracteriza os Anjos: eles são mensageiros de Deus. Trazem Deus aos homens, abrem o céu e assim abrem a terra. Exatamente porque estão junto de Deus, podem estar também muito próximos do homem. Como de fato, Deus é mais íntimo a cada um de nós de quanto o somos nós próprios. Os Anjos falam ao homem do que constitui o seu verdadeiro ser, do que na sua vida com muita frequência está velado e escondido²³.

No texto do Evangelho, escrito por São Marcos (cf. Mc 1,12-15), temos o conhecido trecho em que nos apresenta a tentação de Cristo no deserto e a períclope conclui mostrando que após as investidas de Satanás, os anjos “serviam” Jesus (cf. Mc 1,13). São eles o contraponto de Satanás, pois, como vimos, “anjo” quer dizer “enviado”. Em todo o Antigo Testamento encontramos estas figuras que, em nome de Deus, ajudam a orientar os homens. Podemos ainda recordar o livro de Tobias, no qual aparece a figura do anjo Rafael, que assiste o protagonista em numerosas vicissitudes (cf. Tb 5,4-6). No início do novo Testamento, o Anjo Gabriel é enviado para anunciar a Zacarias e à Virgem Maria os significativos acontecimentos que se encontram no princípio da nossa salvação²⁴.

Por ocasião da anunciação, o Anjo Gabriel bate à porta da Virgem Maria, como nos narra o Evangelista São Lucas (cf. Lc 1,26-38), para pedir a ela o seu “sim” mediante a proposta de se tornar a Mãe do Redentor; dar a sua carne humana ao Verbo eterno de Deus, ao Filho de Deus. Mas também repetidas vezes o Senhor bate às portas do coração humano. No Livro do Apocalipse, podemos ler: “Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele” (Ap 3,20). O Senhor está à porta de cada coração para fazer nele a sua morada, como também nos ressalta

23 Cf. BENTO PP XVI, *Homilia por ocasião da ordenação episcopal na festa dos arcanjos Miguel, Gabriel e Rafael, aos 29 de setembro de 2007*. São Paulo, Molokai, p. 426.

24 Os anjos são mencionados na Sagrada Escritura desde a criação (cf. Jô, 38,7) e ao longo de toda a história da salvação, anunciando, de longe ou de perto, esta mesma salvação, e postos ao serviço do plano divino da sua realização: eles fecham o paraíso terrestre (cf. Gn 3,24), protegem Lot (cf. Gn 19), salvam Agar e seu filho (cf. Gn 21,17), detêm a mão de Abraão (cf. Gn 22, 11), pelo seu ministério é comunicada a Lei (cf. At 7,53), são eles que conduzem o povo de Deus (cf. Ex 23,20-23), anunciam nascimentos (cf. Jz 13) e vocações (cf. Jz 6,11-24; Is 6,6), assistem os profetas (cf. 1Rs 19,5). Notamos ainda que desde a Encarnação até à Ascensão, a vida do Cristo é rodeada da adoração e serviço dos anjos. Quando Deus introduziu no mundo o seu Primogênito, disse: “Adorem-no todos os anjos de Deus” (Hb 1,6). O seu cântico, por ocasião do nascimento de Cristo, nunca deixou de se ouvir no louvor da Igreja: “Glória a Deus nas alturas...” (Lc 2,14). Eles protegem a infância de Jesus (cf. Mt 1,20; 2,13.19), e o confortam no momento da agonia (cf. Lc 22,43), no momento em que por eles poderia ter sido salvo das mãos dos inimigos (cf. Mt 26,53), como outrora Israel (cf. 2Mc 10,29-30; 11,8). São ainda os anjos que anunciam a Boa Nova da Encarnação (cf. Lc 2,8-14) e da Ressurreição (cf. Mc 16,5-7) de Cristo. E estarão presentes no anúncio da segunda vinda de Cristo (cf. At 1,10-11).

o próprio Cristo: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra e meu Pai o amará, e nós viremos a ele e nele faremos nossa morada” (Jo 14,23).

O Evangelista São Mateus registra que foi um anjo, do qual não se diz o nome, que advertiu São José, orientando-o naquele momento de incerteza (cf. Mt 1,20). Um coro de anjos anuncia aos pastores a boa notícia do nascimento do Salvador (cf. Lc 2,10-14); assim, serão também os anjos que anunciarão às mulheres a notícia jubilosa da sua ressurreição (cf. Mt 28,2). No final dos tempos, os anjos hão de acompanhar Jesus, na sua vinda, na glória (cf. Mt 25,31). Os anjos servem Jesus, que certamente é superior a eles, e esta sua dignidade é proclamada no Evangelho de maneira clara, embora discreta²⁵.

Se olharmos o Missal Romano, iremos nos deparar com significativas orações próprias para a celebração da festa dos Arcanjos, ocorrida no dia 29 de setembro. Neste dia, a oração depois da comunhão invoca a proteção dos anjos: “Alimentados na força do pão do céu, dai-nos, ó Deus, sob a proteção dos vossos anjos, progredir no caminho da salvação”²⁶. Na oração da coleta para este dia, a Igreja reza ao Senhor com estas palavras: “Ó Deus, que organizais de modo admirável o serviço dos anjos e dos homens, fazei que sejamos protegidos na terra por aqueles que vos servem no céu”²⁷. E nesta mesma celebração, no momento da oração sobre as oferendas, diz o Sacerdote: “Nós vos apresentamos, ó Deus, com nossas humildes preces, estas oferendas de louvor; fazei que levados pelos anjos à vossa presença, sejam recebidas com agrado e obtenham para nós a salvação”²⁸.

Também é significativa a oração realizada pelo sacerdote no Prefácio da Missa que a Igreja preparou para este dia dos Arcanjos: “Pai Santo, Deus eterno e todo poderoso, é a Vós que glorificamos ao louvarmos os anjos que criastes e que foram dignos do vosso amor. A admiração que eles merecem nos mostra como sois grande e como deveis ser amado acima de todas as criaturas. Pelo Cristo, vosso Filho e Senhor nosso, louvam os anjos a vossa glória, as dominações vos adoram, e, reverentes, vos servem potestades e virtudes. Concedei-nos também a nós, associar-nos à multidão dos querubins e serafins, cantando a uma só voz...”²⁹.

As orações para a celebração dos Santos Anjos da Guarda, ocorrida no dia 2 de outubro, na oração da coleta, pedimos: “Ó Deus, que na vossa misteriosa providência mandai os vossos anjos para guardar-nos, concedei que nos defendam de todos os perigos e gozemos eternamente do seu

25 Cf. BENTO PP XVI, *Angelus*, 1º de março de 2009, in *L'Osservatore Romano* 9 (5 de março de 2009), p. 5

26 Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 666.

27 Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 665.

28 Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 666.

29 Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 447.

convívio”³⁰. E a oração sobre as oferendas, diz: “Acolhei, ó Deus, as nossas oferendas em honra dos santos anjos e fazei que, velando sempre ao nosso lado, nos guardem dos perigos desta vida e nos levem à vida eterna”³¹. Também é significativa a oração depois da comunhão, em que suplicamos: “Ó Deus, que alimentais com tão grande sacramento a nossa peregrinação para a vida eterna, guiai-nos por meio dos vossos anjos, no caminho da salvação e da paz”³². Estas passagens do Missal Romano certificam uma vez mais a ação poderosa dos anjos sobre cada homem, como já assinalava S. Basílio Magno (330-369): “Cada fiel é ladeado por um anjo, como protetor e pastor para conduzi-lo à vida”³³. Desde este mundo, a vida cristã participa, pela fé, na sociedade bem-aventurada dos anjos e dos homens, unidos em Deus (cf. CIGC 336).

Além das inúmeras outras orações recomendadas pela Igreja, em que os fiéis suplicam a intercessão dos Anjos, podemos ainda lembrar do Ritual das Exéquias, no qual o sacerdote, no momento da despedida dos defuntos, suplica em oração: “O coro dos anjos te receba”³⁴. Com isto, excluiríamos uma parte notável do Evangelho, se eliminássemos estes seres enviados por Deus, que anunciam a sua presença no meio de nós e constituem um sinal vivo de que Ele está no meio de nós. Saibamos invocá-los com frequência, a fim de que nos sustentem no compromisso de seguir o Cristo Senhor, a ponto de nos identificarmos sempre com Ele.

V. 6-7: ‘Consideremos, pois, de que maneira cumpre estar na presença da Divindade e de seus anjos;’ e tal seja a nossa presença na salmodia, que nossa mente concorde com nossa voz (Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae)

São Bento inicia este versículo ressaltando, uma vez mais, que no Ofício Divino estamos “na presença da Divindade e dos seus Anjos” (v. 6), na qual é realizada a oração coral. A expressão “divinitas” lembra a influência dos estoicos. Os monges cantam diante da corte celeste. Esta Divindade pode conter a grandeza e a santidade de Deus em conjunto, incluindo a de seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo³⁵.

Para São Bento, todas as nossas ações devem realizar-se na presença de Deus e sob a constante vigilância dos anjos, quanto mais entramos em imediata relação com Deus. A consciência de estarmos na presença de Deus e

30 Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 669.

31 Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 669.

32 Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 670.

33 S. BASÍLIO MAGNO, *Adversus Eunomium* 3, 1; SC 305, 148 (PG 29, 656B).

34 CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Celebração das Exéquias*, Fátima, Ficheiro, 2020, p. 25.

35 Cf. JOÃO CASSIANO, *Conferências* X, 6,1-2.

de seus anjos deve ser perfeita. Para entender melhor a importância do Ofício Divino, devemos nos conscientizar desta visão espiritual. Esta maneira de salmodiar faz parte da reverência na oração³⁶.

E São Bento ainda diz: “...que a nossa mente concorde com a nossa voz” (v. 7). A palavra “voz” designa tudo o que se ouve, ou seja, todas as palavras faladas e cantadas. O que ouvimos na liturgia, tanto no tempo de São Bento como hoje, é essencialmente a Sagrada Escritura. Nossa própria voz pode, portanto, dizer e cantar as palavras da Bíblia: a estrofe inicial, o convite, os salmos, as leituras, as respostas, o hino, a oração do Pai nosso etc. Essas palavras são inspiradas pelo Espírito Santo. O “coração” do homem, o interior do homem, deve estar em harmonia com o Espírito de Deus. Afirma-se que nossa vida deve ser concedida à palavra de Deus, onde temos o evangelho, os salmos etc. Podemos insistir no que diz respeito aos salmos: devemos cantá-los, no sentido pleno do termo, isto é, segundo a interpretação cristológica³⁷.

A dignidade da oração da Igreja deve corresponder à intensa devoção da nossa alma e, visto que a voz do orante repete os poemas escritos por inspiração do Espírito Santo, que proclamam e exaltam a perfeitíssima grandeza de Deus, é ainda necessário que a essa voz se junte o movimento interior do nosso espírito, para fazer nossos aqueles mesmos sentimentos com os quais nos elevamos ao céu, honramos a Santíssima Trindade e lhe rendemos os devidos louvores e ações de graças: “Devemos salmodiar de modo que a nossa mente concorde com a nossa voz” (v.7) Não se trata, pois, de uma recitação somente, ou de um canto que, embora perfeito segundo as leis da arte musical e as normas dos sagrados ritos, chegue apenas ao ouvido; mas sobretudo de uma elevação da nossa mente e da nossa alma a Deus para que nos consagremos, nós e todas as nossas ações a ele, unidos com Jesus Cristo. Disso depende certamente a eficácia das orações, as quais, se não se dirigem ao próprio Verbo feito homem, concluem com uma inclinação em reverência ao nome da Santíssima Trindade³⁸.

Os salmos constituem parte principal do Ofício Divino e abrangem todo o curso do dia e lhe dão um ornamento de santidade. Cassiodoro disse a propósito dos salmos distribuídos no Ofício Divino do seu tempo: “Eles... com júbilo matutino nos tornam favorável o dia que está para começar, santificam a primeira hora do dia, consagram a terceira hora, alegram a sexta na fração do pão, assinalam, à nona, o fim do jejum, concluem o término do dia e impedem o nosso espírito de obscurecer-se ao avizinhar-se a noite”³⁹.

Participar do Ofício Divino é, portanto, em primeiro lugar, um ato de

36 Cf. F. RIVAS. *Para que la mente concuerde con la voz, Análisis del cap. 19 de la Regla de S. Benito*, in *Cuadernos Monásticos* 22 (1987) 189-190.

37 A. BÖKMANN, *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Paris, Les éditions du cerf, 2018, p. 157.

38 Cf. PIO PP XII, *Carta Encíclica sobre a Sagrada Liturgia “Mediator Dei”*, Roma, 1947, n. 131-134.

39 CASSIODORO, *Explicatio in Psalterium*, Prefácio; PL 70,10.

fé. Esse ato de fé ou de crença é logo completado, na recomendação de São Bento, por um esforço contínuo de fazer “concordar a mente com a voz” (v. 7). Quando mais concordamos, fazendo nossa essa oração que é da Igreja, mais haveremos de ser verdadeiros. Nós emprestamos nossa voz à Igreja e temos a função de integrar a voz da humanidade, espalhada por toda a parte, numa só e mesma voz da Igreja, e assim formar uma só e mesma Igreja orante diante de Deus, por toda a humanidade, pelos que rezam e pelos que não rezam. Santo Agostinho já recorda: “Não é a voz de um só que canta os salmos, mas a de todos os membros de Cristo. Porém, como todos estão em seu corpo, é como se fosse um só a falar. Pois é um e ao mesmo tempo são muitos. Muitos, se tomarmos cada um separadamente; um só, se considerarmos aquele que é um”⁴⁰. E Santo Agostinho ainda frisa: “Esse templo de Deus, esse Corpo de Cristo, essa assembleia de fiéis possui uma só voz, e é como uma só pessoa que canta no salmo. Se o quisermos, quando nosso ouvido escutar o cantar, nós é que cantaremos com o coração. Mas, se não o quisermos, estaremos no templo como os compradores e os vendedores (cf. Mc 11,17), buscando apenas nossos interesses. Teremos entrado na Igreja, mas não para fazer o que agrada a Deus”⁴¹. A Igreja sempre teve fé na comunhão dos santos, essa unidade entre todos os seres humanos santificados pela graça de Deus que fez de nós um só corpo em Cristo (cf. 1Cor 12,27). Por isso, desde o seu início, a Igreja sempre rezou por todos e em nome de todos, como acontece também nos mosteiros⁴².

A expressão “mens” (mente) (v. 7), designa o interior do homem, mas também pode designar o coração, por isto pode-se dizer que, na perspectiva de São Bento, é necessário transformar o mais íntimo de nós mesmos pela palavra de Deus. A liturgia não se limita a uma atuação interior da comunidade, mas também a uma ação exterior. A Regra de São Bento faz referência também a uma liturgia celebrada a serviço dos pobres e dos estrangeiros. No momento de lavar os pés dos hóspedes, São Bento prescreve que seja cantado o versículo do salmo: “Senhor, recebemos a tua misericórdia no meio do seu templo” (RB 53,14). O salmo ajuda a trazer à luz a dimensão profunda do serviço. Cristo vem a nós como a misericórdia de Deus feito homem. Estas são as formas mais significativas de sua presença entre nós: ele está conosco, na liturgia, nos pobres e nos peregrinos⁴³.

40 S. AGOSTINHO, *Comentário sobre os salmos*, in *Lecionário Monástico*, Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1999, p. 253.

41 S. AGOSTINHO, *Comentário sobre os salmos*, in *Lecionário Monástico*, Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1999, p. 254-255.

42 Cf. COLLART, 2011, p. 114.

43 A. BÖKMANN, *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Paris, Les éditions du cerf, 2018, p. 158.

Conclusão

Se considerarmos este capítulo como um todo, podemos ver claramente que São Bento nos convida a viver continuamente na presença de Deus. Está de acordo com a prioridade, afirmada de maneira peremptória por São Bento: “Absolutamente nada se anteponha ao Ofício Divino” (RB 43,3). Ao insistir nesta obrigação, nota-se que São Bento, neste capítulo, atualiza e aprofunda essa espiritualidade coral⁴⁴.

A este propósito, parece significativo o título que a tradição judaica conferiu ao Saltério. Ele chama-se “tehillim”, um termo hebraico que quer dizer “louvores”, tirada daquela raiz verbal que encontramos na expressão “Halleluyah”, isto é, literalmente: “Louvai o Senhor”. Por conseguinte, este livro de orações, não obstante seja tão multiforme e complexo, com os seus diversos gêneros literários e com a sua articulação entre louvor e súplica, é em última análise um livro de louvores, que ensina a dar graças, a celebrar a grandeza do dom de Deus, a reconhecer a beleza das suas obras e a glorificar o seu nome santo. Esta é a resposta mais adequada diante do manifestar-se do Senhor e da experiência da sua bondade⁴⁵. Ensinando-nos a rezar, os Salmos ensinam-nos que também na desolação, inclusive na dor, a presença de Deus é uma fonte de maravilha e de consolação; pode-se chorar, suplicar, interceder e lamentar-se, mas com a consciência de que estamos a caminhar rumo à luz, onde o louvor poderá ser definitivo, como nos ensina o Salmo 36: “Em vós está a fonte da vida, e é na vossa luz que vemos a luz!” (Sl 36,10).

Através dos salmos, a Palavra de Deus transforma-se em voz de oração. As palavras do Salmista inspirado tornam-se também palavras do orante que recita os Salmos. Estas são a beleza e a particularidade deste livro bíblico: as preces nele contidas, diversamente de outras orações que encontramos na Sagrada Escritura, não estão inseridas numa trama narrativa que especifica o seu sentido e a sua função. Os Salmos são dados ao fiel, precisamente, como texto de oração, que tem como única finalidade tornar-se a oração daqueles que os assumem e com eles se dirigem a Deus. Dado que são uma Palavra de Deus, quem recita os Salmos fala a Deus com as palavras que o próprio Deus nos concedeu, dirige-se a Ele com as palavras que Ele mesmo nos doa. Deste modo, recitando os Salmos aprendemos a rezar. Eles constituem uma escola de oração⁴⁶.

Com a recitação dos salmos aprendamos a nos dirigir a Deus, a nos comunicarmos com Ele, a falar-lhe de nós com as suas palavras. Através de

44 A. BÖKMANN, *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Paris, Les éditions du cerf, 2018, p. 159.

45 Cf. BENTO PP XVI, *O povo de Deus que reza: os Salmos*, in *L'osservatore Romano* 23 (Cidade do Vaticano, 25 de junho de 2011), p. 1-2.

46 Cf. BENTO PP XVI, *O povo de Deus que reza: os Salmos*, in *L'osservatore Romano* 23 (Cidade do Vaticano, 25 de junho de 2011), p. 1-2.

tais palavras, será possível também conhecer e aceitar os critérios do seu agir, aproximar-se do mistério de seus pensamentos e de seus caminhos (cf. Is 55,8-9), de maneira a crescer cada vez mais na fé e no amor.

A união com Deus, que se estabelece pela recitação dos salmos, nos proporciona uma intimidade com Ele, por isto o saltério deve ser sempre o nosso guia, a nos acompanhar quotidianamente no caminho da oração. Conhecemos de São Bento a recomendação deixada aos monges na sua Regra: “Nada anteponha absolutamente a Cristo” (RB 72,11; cf. 4,21). Peçamos a São Bento que nos ajude a manter firme a centralidade de Cristo em nossa existência. Que ele esteja sempre em primeiro lugar nos nossos pensamentos e em cada uma das nossas atividades!

Referências

BENTO PP XVI, *Angelus*, 1º de março de 2009, in *L'Osservatore Romano* 9 (5 de março de 2009), p. 5

_____. *Angelus*, 22 de junho de 2009. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 28 jun. 2020.

_____. *Homilia na missa crismal*, in *L'osservatore Romano* 13 (Cidade do Vaticano, 5 de abril de 2010), p. 6.

_____. *Homilia por ocasião da ordenação episcopal na festa dos arcanjos Miguel, Gabriel e Rafael, aos 29 de setembro de 2007*. São Paulo, Molokai, p. 426.

_____. *O povo de Deus que reza: os Salmos*, in *L'osservatore Romano* 23 (Cidade do Vaticano, 25 de junho de 2011), p. 1-2.

BÖCKMANN, A. *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Paris, Les éditions du cerf, 2018.

COLLART, C. *A sabedoria de São Bento para o nosso tempo*, São Paulo, Palavra e Prece, 2011.

COLOMBÁS, G. M. *La Regla de San Benito*. Madrid, 2000.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Celebração das Exéquias*, Fátima, Ficheiro, 2020, p. 25.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Missal Romano*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 666.

CASSIODORO, *Explicatio in Psalterium*, Prefácio; PL 70,10.

Catecismo da Igreja Católica, Petrópolis, Vozes, 1994.

- DE QUERFURT, B. *Una via in psalmis*, Roma, MPH VI, 1983, p. 427
- FRANCISCO PP, *Audiência Geral, 11 de junho de 2014*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 28 jun. 2020.
- McKENZIE, J. L. *Salmos*, in *Dicionário Bíblico*, São Paulo, Paulus, 1983, p. 827-830.
- JOÃO CASSIANO, *Conferências X*, 6,1-2.
- ORÍGINES, *Sobre a oração XII*, 2; PG 11, 452.
- PIO PP XII, *Carta Encíclica sobre a Sagrada Liturgia “Mediator Dei”*, Roma, 1947, n. 131-134.
- PUZICHA, M. *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*. Suresnes, 2015.
- S. BASÍLIO MAGNO, *Adversus Eunomium* 3, 1; SC 305, 148; PG 29, 656.
- S. BASÍLIO MAGNO. *As Regras mais breves*, q. 225; PG 31,1231.
- S. GREGÓRIO MAGNO. *São Bento: Vida e Milagres*, Rio de Janeiro, 2014, n. II,11.
- S. CIPRIANO, *De oratione dominica*, 35; PL,39, 655.
- S. HILÁRIO DE POITIERS, *Dos Tratados sobre os salmos*, in *Lecionário Monástico*. Rio de Janeiro, 1999, p. 206-207.
- S. JOÃO PAULO PP II, *Audiência Geral: A Liturgia das Horas, oração da Igreja*, in *L’Osservatore Romano* 13 (Cidade do Vaticano, 11 de abril de 2001), p. 4.
- _____. *Audiência Geral: Os Salmos na Tradição da Igreja*, in *L’Osservatore Romano* 12 (Cidade do Vaticano 2 de abril de 2001), p. 4.
- RIVAS, F. *Para que la mente concuerde con la voz, Análisis del cap. 19 de la Regla de S. Benito*, in *Cuadernos Monásticos* 22(1987)187-197.

Artigo recebido em 10/07/2021 e aprovado para publicação em 26/08/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-1>

Como citar:

CHAGAS DE PAIVA, A. RB 19 – Da maneira de Salmodiar. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 305-322, jul./dez. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

O Pontificado de São João Paulo II sob o signo da coerente aplicação do Vaticano II (O último parágrafo de GS 24: expressão da obra de aplicação do Concílio)

The Pontificate of St John Paul II under the sign of the consistent application of Vatican II (The last paragraph of GS 24: expression of the work of application of the Council)

DOM TARCISIO NASCENTES DOS SANTOS*

Resumo: A coerente aplicação do Concílio Vaticano II foi assumida por São João Paulo II, qual tarefa primordial de seu Pontificado; propósito sempre de novo reafirmado ao longo de todo seu ministério petrino. Pretende-se, precisamente, refletir sobre tal empenho papal, salientando que para o Papa, o terceiro e último parágrafo de *Gaudium et spes* 24 constitui, de certo modo, expressão da obra de aplicação do Concílio. Percorrendo, assim, seu longo pontificado, transcorrido sob o signo da coerente aplicação do Vaticano II, procura-se ainda, a partir de seus inúmeros textos – especialmente as Cartas Encíclicas de sua “Trilogia Trinitária” (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* e *Dominum et Vivificantem*), as Alocuções sobre o Sínodo Extraordinário de 1985, convocado para celebrar os 20 anos do encerramento do Concílio e as Cartas Apostólicas relativas ao Jubileu do ano 2000 (*Tertio Millennio Adveniente* e *Tertio Millennio Ineunte*) – colher, quer os critérios que, segundo ele, devem marcar a coerente atuação do Concílio, quer ainda, as três condições por ele indicadas para a renovação da Igreja, no espírito do Vaticano II: um correto conceito e exercício da liberdade na Igreja, o contínuo crescimento da solidariedade, “ad intra” e “ad extra”, uma autêntica conversão para Deus. Ofereceu-nos o fio condutor para nosso percurso um importante Discurso do Papa aos Cardeais, no final de seu primeiro ano de Pontificado.

Palavras-chave: Vaticano II. Coerente aplicação. GS 24. Obediência ao Concílio. Obediência ao Espírito. Resposta de fé.

* Dom Tarcísio Nascentes dos Santos é Bispo de Duque de Caxias - RJ, Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade de Santa Cruz (Roma). Contato: d.tarcisionascentes@gmail.com

Abstract: The consistent application of the Second Vatican Council was assumed by St. John Paul II as the primary task of his Pontificate; purpose always reaffirmed throughout his Petrine ministry. We intend precisely to reflect on this papal commitment, stressing that for the Pope, the third and last paragraph of *Gaudium et Spes* 24 is, in a certain way, an expression of the work of application of the Council. In this way, traversing his long pontificate, spent under the sign of the coherent application of the Vatican II, we aim, based on his numerous texts – especially the Encyclical Letters of his “Trinitarian Trilogy” (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* and *Dominum et Vivificantem*); the Address on the Extraordinary Synod of 1985, convoked to celebrate the 20th anniversary of the conclusion of the Council; and the Apostolic Letters relating to the Jubilee of the year 2000 (*Tertio Millennio Adveniente* and *Tertio Millennio Ineunte*) – to collect both the criteria that, according to him, should mark the consistent performance of the Council, and the three conditions he indicated for the renewal of the Church in the spirit of the Vatican II: a correct concept and exercise of freedom in the Church; the continuous growth of solidarity, “ad intra” and “ad extra”; and an authentic conversion to God. An important Address by the Pope to the Cardinals, at the end of his first year of Pontificate, offered us the guideline for our journey.

Keywords: Vatican II; Consistent application; GS 24; Obedience to Council; Obedience to the Spirit; Faith response.

Introdução

São João Paulo II, que foi Padre conciliar, assumiu, qual linha diretriz fundamental de seu pontificado, a fidelidade ao Concílio Vaticano II e o empenho em atuá-lo. Propósito que assim expressou:

Não é porventura o Concílio a pedra miliar na história bimilenária da Igreja e, por reflexo, na história religiosa e até cultural do mundo? Mas ele, como não está encerrado só nos documentos, também não está concluído nas aplicações já realizadas nestes anos do assim chamado pós-Concílio. Consideramos, por isso, obrigação fundamental promover, com atividade prudente e ao mesmo tempo estimulante, a mais exata execução das normas e orientações do mesmo Concílio, favorecendo primeiramente a aquisição duma mentalidade adequada. Queremos dizer que é necessário primeiro estabelecer sintonia com o Concílio, para pôr em prática o que ele estabeleceu, para tornar explícito – mesmo à luz das sucessivas experiências feitas e em satisfação das exigências apresentadas por novas circunstâncias – aquilo que nele está implícito. É preciso, numa palavra, levar a que frutifiquem, no

sentido do movimento e da vida, as sementes fecundas que os Padres da Assembleia ecumênica, alimentados pela Palavra de Deus, lançaram no bom terreno (cf. Mt 13,8.23), isto é, os seus autorizados ensinamentos e as suas opções pastorais¹.

Diante da herança recebida – os pontificados de João XXIII e Paulo VI² e o Vaticano II³ – São João Paulo II se perguntava: “Como? De que maneira será conveniente prosseguir?” E a resposta que se lhe impunha, resposta fundamental e essencial, era a da total convergência para Cristo: Redentor do homem e Redentor do mundo, centro do cosmos e da história. Era o mistério de Cristo, Redentor do homem, o polo que, decisivamente, atraía e fixava a atenção do Papa: “É precisamente aqui neste ponto, caríssimos Irmãos, Filhos e Filhas, que se impõe uma resposta fundamental e essencial, a saber, a única direção da inteligência, da vontade e do coração para nós é esta: na direção de Cristo, Redentor do mundo. Para ele queremos olhar, porque só n’Ele, Filho de Deus, está a salvação, renovando a afirmação de Pedro: “Para quem iremos nós, Senhor? Tu tens as palavras da Vida eterna” (Jo 6,68s.; cf. At 4,8-12)”⁴. Ele imprimia, assim, ao seu pontificado, que recolhia e se propunha fazer prosseguir a herança conciliar, uma orientação marcadamente cristocêntrica.

São João Paulo II afirmou ainda, com particular ênfase, na *Redemptor Hominis*, ser o homem “a primeira e fundamental via da Igreja”; via que o

- 1 *Mensagem Urbi et Orbi*, aos 17 de outubro de 1978, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II [Ins.GPII] I* (1978) 5s. Um ano mais tarde, precisamente aos 6 de novembro de 1979, no início da reunião plenária do Sacro Colégio, o Papa recordará aos Cardeais esta sua primeira Mensagem *Urbi et Orbi*, reafirmando a prioritária tarefa de promover a coerente atuação do Vaticano II: “*Cupimus e contrario iterum commemorare omne id, quod inculcare coluimus iam in prima oratione Nostra postridie quam electi eramus. Cohærens sibi executio doctrinarum ac monitorum Concilii Vaticani Secundi est et esse pergît præcipuum pontificatus Nostri officium. Haec brevis summa fuit illius sermonis*” (cf. *Ins.GPII II*, 2 (1979) 1050).
- 2 O início do pontificado do imediato antecessor de São João Paulo II fora marcado por uma insólita e, ao mesmo tempo, significativa escolha de nome: a opção do binómio “João Paulo”, expressão de uma especial referência aos Pontífices João XXIII e Paulo VI. Com a mesma opção, São João Paulo II confirma a intenção de não só continuar, mas, de certo modo, retomar do próprio ponto de partida o breve, luminoso e confortante pontificado imediatamente antecedente (cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCIA, *Sotto il Segno dell’eredità* in VV. AA., *Davanti alla “Redemptor hominis” – testimonanze apparse su “L’Osservatore Romano”*, 131). A escolha dos mesmos nomes escolhidos por seu Predecessor, desejei é assim motivada: “Efetivamente, quando a 26 de agosto de 1978, ele declarou ao Sacro Colégio (dos Cardeais) que queria ser chamado João Paulo – um binómio deste gênero não tinha antecedentes na história do Papado – já então reconheci nisso um eloquente bom auspício da graça sobre o novo Pontificado. (...) E ao escolhê-los assim, em seguida ao exemplo do meu venerável Predecessor, desejei como ele, também eu exprimir o meu amor pela singular herança deixada à Igreja pelos Sumos Pontífices João XXIII e Paulo VI; e, ao mesmo tempo, manifestar a minha disponibilidade pessoal para a desenvolver com a ajuda de Deus” (RH 2).
- 3 Sendo o Vaticano II o fruto mais precioso e ao mesmo tempo o elemento determinante e polarizador dos pontificados de São João XXIII e São Paulo VI, é evidente que a herança de tais pontificados não pode ser dissociada da herança do Vaticano II, que brotando neles ao mesmo tempo os transcende.
- 4 RH 7.

próprio Jesus Cristo indicou à Igreja, sobretudo quando “pela sua Encarnação, Ele, o Filho de Deus, se uniu de certo modo a cada homem” (GS 22)⁵.

Vê-se, pois, a partir dos parágrafos acima, que a aplicação coerente do Vaticano II, a centralidade do mistério de Cristo e a atenção à antropologia cristã marcaram, intensamente, o pontificado de São João Paulo II.

Com este artigo deseja-se, como expresso no título, refletir sobre o empenho de São João Paulo II em favor da **coerente aplicação do Concílio Vaticano II** e mostrar que, para ele, **o terceiro e último parágrafos de *Gaudium et spes* 24 constitui, de certo modo, expressão da obra de aplicação do Concílio**⁶.

Aos 6 de novembro de 1979 – depois, portanto, de um ano de pontificado e supondo já publicada a *Redemptor hominis*, sua primeira e programática Encíclica, São João Paulo II, abrindo os trabalhos da reunião plenária do Colégio Cardinalício, por ele convocado a Roma, dirigia aos Cardeais um importante Discurso⁷.

Tal Discurso, especialmente a análise de sua parte central, oferece o **fio condutor** para o presente artigo, que será assim desenvolvido: 1. visão panorâmica do Discurso aos Cardeais, a fim de evidenciar-lhe a estrutura e pontos salientes; 2. análise de sua parte central, em vista de, em consonância com um dos pontos emersos na análise, e percorrendo outros pronunciamentos, do longo pontificado de São João Paulo II, aprofundar o significado de seu empenho, em favor da coerente aplicação do Vaticano II e colocar em evidência a importância por ele atribuída ao n. 24, da *Gaudium et spes*, qual expressão da obra de aplicação do Concílio. No momento conclusivo, vamos simplesmente recolher e elencar os elementos que se foram evidenciando ao longo do percurso.

1 Visão panorâmica do Discurso aos Cardeais: sua estrutura e pontos salientes

O Discurso, após breve proêmio, articula-se em três partes. Passemos em resenha cada um desses momentos:

O proêmio

O Santo Padre inicia-o, agradecendo as cordiais palavras que, recordando seu onomástico, lhe dirigiu, em nome do inteiro Colégio, o

5 Cf. RH 14 e ainda RH 13, 21, 22.

6 Trata-se daquele parágrafo de GS 24 onde se lê: “Quando o Senhor Jesus reza ao Pai que “todos sejam um..., como nós somos um” (Jo 17,21-22), abre perspectivas inacessíveis à razão humana, sugere alguma semelhança entre a união das pessoas divinas e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança manifesta que o homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode se encontrar plenamente, senão por um dom sincero de si mesmo”.

7 *Discurso aos Cardeais na abertura da reunião plenária do Sacro Colégio*, aos 6.11.1979 in *Ins.GPII II*, 2 (1979) 1046-1058.

Cardeal decano⁸. E referindo-se àquilo que o Cardeal Confalonieri augurou-lhe, à Igreja e à humanidade, ou seja, “que se realize uma renovação geral, na adesão prática à doutrina de Cristo”, São João Paulo II, em forma retórica de pergunta, declara: “E não é acaso esta, em síntese, a finalidade espiritual do Concílio Vaticano II, grande acontecimento cuja aplicação está confiada ao esforço de todo o Povo de Deus?”⁹. Ele encerra o breve proêmio, elevando uma fervorosa prece a seu celestial Patrono, São Carlos Borromeu, a fim de que – tendo se empenhado vivamente na obra de atuação do Concílio de Trento, lhe transmita, e a todos os Cardeais, seu ardor e sua dedicação à Igreja e às almas¹⁰. Sem dúvida, para todos os que hoje – e o Papa em primeiro lugar! – têm o dever de levar à prática a obra do Vaticano II, o exemplo e a intercessão daquele Santo, que há quatro séculos serviu uma causa idêntica, são muito atuais¹¹.

A primeira parte

Nesta parte do Discurso, onde se sublinha a coparticipação dos Cardeais com o Papa na solicitude comum pela Igreja e, por conseguinte, se põe em evidência ser a reunião dos membros do Colégio Cardinalício uma forma de exercício da colegialidade episcopal e pastoral, São João Paulo II assim procede.

Exprime, antes de tudo, sua alegria e gratidão pelo Colégio Cardinalício reunido em pleno, salientando ser o convite para tal reunião uma manifestação de sua adesão à proposta, ventilada por ocasião das Congregações plenárias que precederam os Conclaves do ano anterior, de que o Colégio dos Cardeais se reunisse, ao menos de vez em quando, fora até das ocasiões de Conclave¹².

Em seguida, indica as seguintes razões que justificam o Encontro em curso: de um lado, o caráter da dignidade que têm os Cardeais e a sua singular ligação com a Igreja Romana; de outro lado, as tarefas próprias do Colégio por eles formado, que, além do encargo de eleger o Bispo de Roma, deve também “*ajudá-lo*, especialmente, na solicitude pastoral pela Igreja nas suas dimensões universais”¹³. E se “nesta solicitude participam diretamente, de modo contínuo e constante, aqueles Cardeais que pertencem à Cúria Romana, onde desempenham os cargos de maior responsabilidade”, todos os demais “participam com o Papa na solicitude comum pela Igreja”¹⁴. São

8 Para o texto da saudação dirigida ao Papa pelo Decano, Cardeal Confalonieri, cf. *Ins.GPII II*, 2 (1979) 1058-1059.

9 *Ibid.*, 1047.

10 Cf. *Ibid.*, 1047.

11 Cf. João Paulo II, *Alocução do “Angelus Domini”*, aos 4,11.1979 in *Ins.GPII II*, 2 (1979) 1036.

12 Cf. *Discurso aos Cardeais*, n. 1 in *Ins.GPII II*, 2 (1979) 1047s.

13 *Ibid.*, n. 2, 1048.

14 *Ibid.*, n. 2, 1048.

João Paulo II afirma então, a conveniência de se aproveitar na época atual da reunião dos membros do Colégio Cardinalício, que “é uma *forma* de se exercer também a *colegialidade* episcopal e pastoral que está em vigor há mais de mil anos”, ressaltando, porém, que “isto não enfraquece de algum modo, nem diminui os deveres e a função do *Sínodo dos Bispos*”¹⁵.

Finalmente, uma vez que lhe pareceu ser de grande utilidade, nesse encontro com os Cardeais, ocupar-se “do exame, pelo menos sumário, *de alguns problemas* um pouco diversos dos atribuídos ao Sínodo dos Bispos”¹⁶, São João Paulo II precisa, antes de tudo, que tais problemas – que de maneira introdutória deseja, pelo menos, esboçar – “são importantes, dada a situação da Igreja universal, e ao mesmo tempo parecem estar mais intimamente ligados com o *ministério do Bispo de Roma* do que os que serão tema do Sínodo dos Bispos”, ressaltando porém que “é óbvio não se poder nisto estabelecer uma delimitação rigorosa”¹⁷. Em seguida, faz questão de notar que, além do que de sua parte apresentará, conta com as propostas que apresente e explique cada um dos participantes, assegurando-lhes que serão preciosas também todas as observações e propostas feitas por escrito. E, enfim, esclarece que a ordem dos trabalhos, contrariamente ao que se dá no Sínodo dos Bispos, não se baseia em nenhum Estatuto particular, tendo sido disposta *ad hoc*, segundo as exigências previstas para a reunião”¹⁸.

A segunda parte

Nesta, que é a parte central do Discurso, o Santo Padre procura “não tratar diretamente problemas particulares, mas antes pôr em evidência as bases de que depende a realização da tarefa que se apresenta diante de toda a Igreja, no período atual da história”¹⁹. A tarefa, a que se refere, é, sem dúvida alguma, “a coerente *aplicação do ensinamento e diretrizes do Concílio Vaticano II*”²⁰, devendo a Igreja, comunidade viva dos filhos de Deus unidos na verdade e no amor, “fazer grande esforço, neste período, *para entrar no caminho reto da aplicação do Vaticano II* e afastar-se das propostas contrárias, cada uma das quais se revela, no seu gênero, como afastamento deste caminho”²¹.

15 *Ibid.*, n. 2, 1048. Tenha-se presente a aguda sensibilidade de São João Paulo II, ao princípio de Colegialidade, e sua especial atenção ao Sínodo dos Bispos. A referida sensibilidade se confirma e a especial atenção se alarga também ao Colégio dos Cardeais.

16 *Ibid.*, n. 3, 1048.

17 *Ibid.*, n. 3, 1049. Recordamos que o tema então previsto para o Sínodo dos Bispos, cuja próxima Assembleia ordinária estava convocada para outubro de 1980, era *De muneribus familiae christianae*.

18 Cf. *Ibid.*, n. 3, 1049.

19 *Ibid.*, n. 10, 1056.

20 São João Paulo II declara: “A coerente *aplicação do ensinamento e diretrizes do Concílio Vaticano II* é e continua a ser a principal tarefa do meu pontificado” (Cf. *Ibid.*, n. 4, 1050).

21 *Ibid.*, n. 6, 1051s. No texto citado, fala-se de “propostas contrárias”, que, cada uma no seu gênero,

Mais adiante, no momento da análise, tornaremos, de um modo detido e minucioso, à segunda parte do Discurso que, de certo modo, oferece o fio condutor do presente artigo.

A terceira parte

Nesta terceira e última parte, o Santo Padre anuncia a apresentação, após seu Discurso introdutório de natureza geral, de três relações de caráter mais particular, relativas a “problemas concretos sobre os quais a Sé Apostólica julga útil informar o ilustre Colégio, para dele receber o parecer responsável”²². As relações tratarão, como especifica o Papa, das seguintes questões:

A *primeira*, aos cuidados do Cardeal Secretário de Estado, “referir-se-á ao conjunto das estruturas da Cúria Romana, assim como elas foram reordenadas, em consequência de sugestões do Concílio, na Constituição Apostólica do Papa Paulo VI *Regimini Ecclesiae Universae*”²³. Essas estruturas

afasta do reto caminho da aplicação do Vaticano II. Trata-se, como se depreende do contexto, destas duas posições extremas: de um lado, a pretensão de se “levar a Igreja a retroceder, por assim dizer, no longo decurso da história da humanidade” como se o Concílio Vaticano II não existisse; de outro lado, o “correr com presunção para diante, para formas de viver, de entender e de pregar a verdade cristã, enfim para modos de se ser cristão, sacerdote, religioso ou religiosa, que não se baseiam no ensinamento “integral” do Concílio” – “integral”, isto é, entendido à luz de toda a Santa Tradição e com base no Magistério constante da Igreja mesma” (Cf. *Ibid.*, n. 6, 1051).

22 *Ibid.*, n. 10, 1056.

23 *Ibid.*, n. 10, 1056. Note-se que se São Paulo VI, com a publicação aos 15 de agosto de 1967 da *Regimini Ecclesiae Universae*, punha termo ao processo de reorganização da Cúria Romana, motivado pelo Vaticano II, era ele ainda, cinco anos mais tarde, a lançar a semente de um seu novo processo de reorganização. Com efeito – como observa São João Paulo II na *Pastor Bonus*, que, publicada aos 28 de junho de 1988, pôs termo ao mencionado novo processo – “Paulo VI bem sabia, contudo, que a reforma de instituições tão antigas exigia um estudo mais cuidadoso; e portanto ordenou que, transcorridos cinco anos da promulgação da Constituição, o novo ordenamento fosse examinado mais a fundo, e que, ao mesmo tempo, se verificasse se realmente estava de acordo com os postulados do Concílio Vaticano II, e se correspondia às exigências do povo cristão e da sociedade civil, além de dar à Cúria uma conformação ainda melhor, se fosse necessário. À tal incumbência foi destinada uma especial Comissão de Prelados, sob a presidência de um Cardeal, que desempenhou ativamente a própria função até a morte daquele Pontífice” (Cf. Constituição Apostólica *Pastor Bonus*, n. 5; utilizamos a tradução portuguesa, publicada no *L'Osservatore Romano* (edição semanal em português), de 28.8.1988).

Ora, a consulta feita ao Colégio dos Cardeais em novembro de 1979 constituiu, sem dúvida, um passo importante no mencionado novo processo de reorganização da Cúria Romana. A este respeito, São João Paulo II assim se expressa na *Pastor Bonus*: “Chamado pelo inescrutável desígnio da Providência ao múnus de Pastor da Igreja universal, desde o início do pontificado foi meu empenho não só pedir o parecer dos Dicastérios sobre uma questão tão importante, mas consultar também o inteiro Colégio dos Cardeais. Estes dedicaram-se a tal estudo durante dois Consistórios gerais, e apresentaram os seus pareceres acerca do caminho e do método a seguir na organização da Cúria Romana. Era necessário interrogar primeiro os Cardeais num tema de tão grande relevo: eles, com efeito, por um vínculo muito estreito e especial, estão unidos ao Romano Pontífice e “assistem-no... agindo colegialmente, quando são convocados para tratar juntos as questões de maior importância, ou individualmente nos diversos ofícios que exercem, prestando ajuda ao Romano Pontífice, principalmente no cuidado cotidiano pela Igreja universal” (CIC 349)” (n. 6).

“encontram-se em nexos orgânicos com as múltiplas orientações da atividade contemporânea da Igreja”, dependendo, em boa parte, do seu funcionamento eficaz e da sua programada cooperação com as estruturas análogas das Igrejas locais e Conferências Episcopais, a perspectiva da nova aplicação do Concílio Vaticano II²⁴.

A *segunda relação*, a cargo do Cardeal Prefeito da Congregação para a Educação Católica, referir-se-á a um problema ainda mais específico, ou seja, tratará “da atividade das várias Academias Pontifícias e, em particular da Pontifícia Academia das Ciências”²⁵. Esta, instituída por Pio XI, “tem fundamental importância no âmbito das relações entre a fé e o conhecimento, e entre a religião e a ciência”²⁶. O Santo Padre adverte para a necessidade de se buscar, seguindo o espírito da *Gaudium et spes*, que dedicou um seu capítulo²⁷ ao problema das relações entre a Igreja e a cultura, “uma expressão adequada da relação da Igreja com o vasto campo da antropologia contemporânea e das ciências do homem, assim como Pio XI procurou a expressão da relação da Igreja com as ciências matemáticas e naturais, instituindo a Pontifícia Academia das Ciências”²⁸.

A *terceira relação*, aos cuidados do Cardeal Presidente da Administração do Patrimônio da Sé Apostólica, referir-se-á, como indica o Papa, à situação econômica da Santa Sé²⁹.

Indicada, numa visão panorâmica, a estrutura do Discurso, passemos à análise de sua parte central, dedicada ao desafio atual da Igreja, chamada à obra de aplicação do Concílio Vaticano II.

2 Análise da parte central do Discurso aos Cardeais

Esta análise – que não só prima pela aderência ao texto do Discurso papal aos Cardeais, procurando segui-lo passo a passo, mas se enriquece também com a remissão a outros textos de São João Paulo II – desenvolver-se-á dentro da seguinte dinâmica: num primeiro momento, ter-se-á presente, para aprofundá-lo, o fato que, coligando-se à sua primeira Radiomensagem, São João Paulo II reafirma ser a coerente aplicação do Vaticano II a principal tarefa de seu pontificado; num segundo momento, acompanhar-se-á o Papa

24 Cf. *Ibid.*, n. 10, 1056.

25 *Ibid.*, n. 10, 1056.

26 *Ibid.*, n. 10, 1056s.

27 Trata-se do segundo capítulo da segunda parte, compreendendo os nn. 53 a 62.

28 *Ibid.*, n. 10, 1057. Note-se que, aos 20 de maio de 1982, com uma Carta endereçada ao Secretário de Estado, Cardeal A. Casaroli, São João Paulo II instituirá o *Pontifício Conselho da Cultura*. Veja-se o teor da Carta in *Ins. GP II V*, 2 (1982) 1775-1781.

29 Cf. *Ibid.*, n. 10, 1057. A respeito deste assunto, São João Paulo II assim comenta: “Tendo presentes os diversos campos da atividade da Sé Apostólica, que se deviam ampliar em vista da realização do Concílio e das atuais tarefas da Igreja, quer no campo da evangelização quer no serviço aos homens em espírito evangélico – é necessário formular a pergunta sobre os meios econômicos. Em particular tem o Colégio Cardinalício o direito e o dever de conhecer exatamente o atual estado da questão” (*Ibid.*, n. 10, 1057).

enquanto centra o Discurso num passo do n. 24 da *Gaudium et spes*, capaz, segundo ele, de unir em si todos e cada um dos esforços que formam a obra de aplicação do Concílio; em seguida, num terceiro momento, considerar-se-á seja a sua indicação do reto caminho da aplicação conciliar, seja a sua denúncia relativa a propostas que dele se afastam; no quarto momento, enfim, ter-se-á em mira as três condições, apontadas pelo Santo Padre, para a renovação da Igreja no espírito do Vaticano II. Vejamos cada um desses pontos.

2.1 A aplicação coerente do Vaticano II: principal tarefa do pontificado de São João Paulo II

O Santo Padre, desejando recordar uma vez mais, aos Cardeais, tudo o que lhe foi dado pôr em realce já no seu primeiro Discurso, na sua primeira Mensagem *Urbi et Orbi*, no dia seguinte à eleição ao universal serviço papal, declara: “A coerente aplicação do ensinamento e diretrizes do Concílio Vaticano II é e continua a ser a principal tarefa do meu pontificado. Era isto, em substância, o conteúdo daquele discurso”³⁰.

Antes de prosseguir nossa análise, convém observar que esse seu empenho prioritário em favor da coerente aplicação do Vaticano II é sempre por ele de novo reafirmado. Entre as tantas ocasiões em que isso sucede, parece-nos oportuno recordar – cobrindo todo o arco de tempo de seu pontificado – quer as três Encíclicas que compõem a chamada “trilogia trinitária” de São João Paulo II, quer alguns pronunciamentos ligados ao Sínodo Extraordinário de 1985, convocado precisamente para reviver e aprofundar o Concílio Vaticano II, quer, enfim, as duas Cartas Apostólicas estreitamente ligadas ao Grande Jubileu do Ano Dois Mil: a *Tertio Millennio Adveniente* e a *Novo Millennio Ineunte*. Vejamos:

• As Encíclicas que compõem a sua “trilogia trinitária”³¹

- A *Redemptor hominis*: A aplicação do Concílio sob o signo da polarização para Cristo.

São João Paulo II, nesta sua primeira e programática Encíclica, assume o Vaticano II como fonte e parâmetro decisivo e irrenunciável de seu pontificado³². No n. 7 da *Redemptor hominis*, por exemplo, afirma: “As vias,

30 *Ibid.*, n. 4, 1050. A respeito da primeira Mensagem de São João Paulo II, no dia seguinte à sua eleição para a Cátedra de Pedro, veja-se T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II (GS 22 e GS 24 no programa do atual Pontífice)*. Thesis ad Docotatum in S. Theologia totaliter edita Romae 1992, pp. 19-30.

31 É o próprio Papa que assim qualifica o conjunto das Encíclicas *Redemptor hominis* (1979), *Dives in Misericórdia* (1980) e *Dominum et Vivificantem* (1986). Referindo-se a elas, diz: “Trata-se, portanto, de uma trilogia trinitária” (Anúncio de uma Carta Encíclica sobre o Espírito Santo, logo após a recitação do *Angelus Domini* de 18.01.1986 in *Ins. GP II IX*, 1 (1986) 1634.

32 Veja-se, a respeito, no Cap. II de nossa tese citada, especialmente o item “2.3 – A herança do Vaticano II”, 45ss.

para as quais o Concílio do nosso século orientou a Igreja, vias que nos indicou na sua primeira Encíclica o saudoso Papa Paulo VI, permanecerão de modo perduradouro exatamente as vias que nós devemos seguir”. E perguntando-se então sobre o modo de prosseguir na trilha traçada pelo Concílio, responde que a prossecução se deve realizar *na polarização para Cristo*³³. A esse respeito, ele, referindo-se à *Redemptor hominis*, assim declara na *Dives in Misericordia*: “Na minha já citada Encíclica, procurei pôr em realce que o aprofundamento e o enriquecimento multiforme da consciência da Igreja, frutos do mesmo Concílio, devem abrir mais amplamente o nosso entendimento e o nosso coração ao próprio Cristo”³⁴.

▪ A *Dives in Misericordia*: A aplicação do Concílio sob o signo da união orgânica e profunda entre o teocentrismo e o antropocentrismo.

Ao reafirmar, na *Dives in Misericordia*, ser a atuação do Concílio Vaticano II uma tarefa proeminente de seu pontificado, São João Paulo II insiste a respeito da necessidade de se ater, no desempenho de tal tarefa, ao princípio segundo o qual o teocentrismo e o antropocentrismo não se separam ou contrapõem – como pretendem várias correntes do pensamento humano, do passado e do presente – mas, antes, se unem, na história do homem, de maneira orgânica e profunda³⁵. E tal princípio – recorda o Papa – constitui “um dos princípios fundamentais, e talvez o mais importante, do magistério do último Concílio”³⁶. Ele adverte ainda, em sintonia com o referido princípio, para o fato de que “quanto mais a missão desenvolvida pela Igreja se centralizar no homem – quanto mais ela for, por assim dizer, antropocêntrica – tanto mais ela deve confirmar-se e realizar-se de modo teocêntrico, isto é, orientar-se em Jesus Cristo na direção do Pai”³⁷.

Tal polarização para o Pai se liga, estreitamente, à polarização para Cristo. Com efeito, se na *Redemptor hominis*, São João Paulo II insiste na polarização para Cristo, na *Dives in Misericordia* ele liga esta abertura para o Cristo à polarização para o Pai e seu amor. De fato, ele aí diz: “Hoje quereria dizer que a abertura para Cristo que, como Redentor do mundo, revela plenamente o homem ao próprio homem, não pode realizar-se de outro modo senão mediante uma referência, cada vez mais amadurecida, ao Pai e ao seu amor”³⁸.

▪ A *Dominum et Vivificantem*: A aplicação do Concílio sob o signo da fidelidade ao Espírito Santo e, por conseguinte, sob o signo do discernimento,

33 Veja-se, a respeito, no cap. II da tese acima mencionada, o item “3.1 – Polarização para o Cristo”, 48ss. Veja-se também T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico do Papa João Paulo II (GS 22 e GS 24 no Programa de seu Pontificado)* in *Coletânea 8* (2005), 207ss.

34 DM 1.

35 Cf. DM 1.

36 DM 1.

37 DM 1.

38 DM 1. Na raiz deste texto do Papa, encontra-se, sem dúvida, aquele passo do n. 22 da *Gaudium et spes*, em que se lê: “*Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit* [Na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, Cristo, o novo Adão, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe revela a sua altíssima vocação]”.

a fim de que não se atribua ao Espírito o que porventura provenha do “príncipe deste mundo” (cf. Jo 12,31; 14,30; 16,11).

Nesta Encíclica, o Santo Padre refere-se à atuação do Concílio, ligando-a à convicção de que “no seu rico magistério o Concílio Vaticano II contém praticamente tudo o “que o Espírito diz à Igreja” (cf. Ap 2,29; 3,6.13.22) em função da presente fase da história da salvação”³⁹. Tal convicção, ele a exprime ainda com estas outras palavras: “Seguindo como guia ao Espírito da verdade e dando testemunho juntamente com Ele, o Concílio ofereceu uma especial confirmação da presença do Espírito Santo Consolador. Tornou-o, em certo sentido, novamente “presente” na nossa época difícil”⁴⁰. Ora, a esta convicção – dizíamos – o Papa liga a obra de aplicação do Concílio, cuja grande importância, à luz de tal convicção, é melhor apreciada. Eis, a respeito, o texto do Santo Padre:

À luz desta convicção, compreende-se melhor a grande importância de todas as iniciativas que têm em vista a atuação do Concílio Vaticano II, do seu magistério e da sua linha pastoral e ecumênica. É neste sentido que devem ser bem consideradas e avaliadas as *Assembleias do Sínodo dos Bispos* que se foram sucedendo e que tiveram em vista fazer com que os frutos da Verdade e do Amor – os frutos autênticos do Espírito Santo – se tornem um bem duradouro do Povo de Deus na sua peregrinação terrena ao longo dos séculos. É indispensável este trabalho da Igreja, visando a avaliação e a consolidação dos frutos do Espírito, doados generosamente no Concílio⁴¹.

A obra de aplicação do Vaticano II encontra-se, pois, sob o signo da *fidelidade ao Espírito*; visando-se, nela, como diz o Papa, a avaliação e a consolidação dos frutos do Espírito, doados generosamente no último Concílio. Esta obra, porém, como adverte ainda o Santo Padre, exige *um atento empenho de discernimento* a fim de se distinguir os frutos do Espírito “de tudo aquilo que, contrariamente, possa provir do “príncipe deste mundo” (cf. Jo 12,31; 14,30; 16,11)”. “Este discernimento – prossegue ele – é tanto mais necessário, na obra do Concílio, quanto é um fato que este *se abriu de modo amplo ao mundo contemporâneo*, como o demonstram claramente as importantes constituições conciliares *Gaudium et spes* e *Lumen gentium*”⁴².

E a título de testemunho da mencionada abertura do Concílio ao mundo contemporâneo, São João Paulo II cita o seguinte passo do n. 1 da *Gaudium et spes*: “Eles (os discípulos de Cristo) são uma comunidade de homens, congregados em Cristo e que são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação para o Reino do Pai; e são portadores de uma mensagem de

39 DetV 26.

40 DetV 26.

41 DetV 26.

42 DetV 26.

salvação, que devem comunicar a todos. É por isso que a mesma comunidade dos cristãos se sente real e intimamente *solidária com o gênero humano e com a sua história*⁴³.

A este passo, ele adiciona, sempre da mesma Constituição conciliar, dois outros: o primeiro, um trecho do n. 41 da GS, mostra, sem dúvida, que ao antropocentrismo da Igreja corresponde o seu teocentrismo e vice-versa: “A Igreja sabe muito bem que só Deus, a quem ela serve, satisfaz os desejos mais profundos do coração humano, o qual nunca se sacia plenamente só com os bens terrestres”⁴⁴. O segundo, extrato do n. 26 da GS, põe em relevo, enfim, que a abertura do Concílio – e, por conseguinte, da Igreja – ao mundo supõe atenção, docilidade e fidelidade ao Espírito, presente ao processo de evolução social que se instaura no seio do mundo: “O Espírito... dirige com admirável providência o curso dos tempos e renova a face da terra”⁴⁵.

Depois das Encíclicas, que compõem a “trilogia trinitária” do Papa, passemos a outra série de textos que nos propusemos recordar; são sempre textos que se caracterizam pela reafirmação de um pontificado empenhado, prioritariamente, na coerente aplicação do Concílio Vaticano II.

Pronunciamentos ligados ao Sínodo Extraordinário de 1985:

- **A Alocução de convocação do Sínodo, de 25.1.1985**

No dia 25 de janeiro de 1985, no término da Missa celebrada na Basílica de São Paulo fora dos Muros, por ocasião do encerramento da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, São João Paulo II convocou uma Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos, a ser realizada de 25 de novembro a 8 de dezembro daquele mesmo ano, para recordar o Concílio Vaticano II há vinte anos de seu encerramento, com o objetivo de reviver aquela atmosfera de comunhão eclesial e de aprofundar o denso ensinamento conciliar, em ordem à sua constante aplicação na vida da Igreja⁴⁶.

43 Cf. *DetV*. O itálico, no texto conciliar, é do Papa.

44 Cf. *DetV* 26.

45 Cf. *DetV* 26. O itálico é do Papa.

46 A respeito dos objetivos deste Sínodo Extraordinário, assim se expressava o Santo Padre na Alocução de convocação: “O objetivo da iniciativa é não só o de comemorar o Concílio Vaticano II há vinte anos de distância do seu encerramento, mas também e sobretudo o de:

- reviver, de algum modo, aquela atmosfera extraordinária de comunhão eclesial, que caracterizou a Reunião ecumênica, na recíproca participação nos sofrimentos e nas alegrias, nas lutas e nas esperanças, que são próprios do Corpo de Cristo, nas várias partes da terra;

- proporcionar o intercâmbio e aprofundamento das experiências e notícias sobre a aplicação do Concílio, em nível de Igreja Universal e de Igrejas particulares;

- favorecer o ulterior aprofundamento e a constante inserção do Vaticano II na vida da Igreja, à luz também das novas exigências” (cf. *Alocução de convocação* in *L'Osservatore Romano* (edição semanal em português), de 3.2.1985, p. 3).

Para o desenvolvimento do Sínodo, veja-se G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi – Seconda Assemblea Straordinaria (25 novembre – 8 dicembre 1985)*, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1986; veja-se também W. KASPER, *Il futuro della forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*. Documenti e commento, tr., Queriniana, Brescia 1986, 106 p.

Na ocasião, na Alocução de convocação do Sínodo, o Papa reafirma a fundamental importância do Concílio Vaticano II para a vida da Igreja hodierna, quer para sua vitalidade *ad intra*, quer para sua vitalidade *ad extra*⁴⁷.

O Santo Padre declara ainda, que sobretudo no caso dele, que teve a graça especial de participar do Concílio, colaborando em seu desenvolvimento – o Vaticano II foi sempre, especialmente nesses anos de pontificado, “o constante ponto de referência” de toda a sua ação pastoral, “no consciente empenho de traduzir as suas diretrizes em aplicação concreta e fiel, em nível de cada Igreja e da Igreja inteira”⁴⁸.

Ele assevera, enfim, que o Concílio do nosso século constitui aquela fonte, da qual “é preciso incessantemente recomeçar”⁴⁹. Assim é, insiste ele, “seguindo o caminho traçado pelo Vaticano II e sempre à escuta de “quanto o Espírito diz às Igrejas” (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.13)” que “a Igreja de hoje quer prosseguir em seu caminho para o Terceiro Milênio da história, no meio dos homens e juntamente com eles, participe das mesmas esperanças e expectativas”⁵⁰.

● Alocução do *Angelus Domini*, de 29.9.1985

Com esta Alocução, de 29 de setembro de 1985, portanto, a dois meses de distância do início do Sínodo Extraordinário por ele convocado, com “o objetivo de estimular todos os membros do Povo de Deus, a um cada vez mais aprofundado conhecimento e a uma cada vez mais fiel aplicação dos critérios e diretrizes” do Vaticano II⁵¹, inicia o Santo Padre uma série de 9 Alocuções dominicais – as tradicionais Alocuções por ocasião da recitação

47 “O Vaticano II continua a ser o acontecimento fundamental na vida da Igreja contemporânea: fundamental para o aprofundamento das riquezas que lhe foram confiadas por Cristo, que nela e por meio dela prolonga e comunica aos homens o *mysterium salutis*, a obra da Redenção; fundamental para o contato fecundo com o mundo contemporâneo em ordem à evangelização e ao diálogo a todos os níveis e com todos os homens de reta consciência” (*Alocução de convocação in L’Osservatore Romano (edição semanal em português)*, de 3.2.1985, p. 3).

48 *Ibid.*, p. 3.

49 *Ibid.*, p. 3. Note-se que a afirmação de São João Paulo II, segundo a qual o Vaticano II constitui a fonte de onde é preciso, incessantemente, recomeçar, era já sentida pelo então Cardeal Wojtyła e Arcebispo de Cracóvia. A ela, sem dúvida, faz eco o título de uma sua obra, publicada em 1972 e escrita com o pensamento voltado para o Sínodo pastoral de Cracóvia, que naquele momento iniciava seus trabalhos. Referimo-nos à obra “FONTES DA RENOVACÃO. Estudo sobre a prática do Concílio Vaticano II”. Este é o título da edição brasileira, publicada pelas Edições Loyola em 1985; a italiana, publicada pela “Libreria Editrice Vaticana” em 1981, intitula-se “ALLE FONTI DEL RINNOVAMENTO. Studio sull’attuazione del Concilio Vaticano Secondo”; o título da edição original, publicada em Cracóvia, em 1972, pela “Associação Teológica Polonesa” (Polskie Towarzystwo Teologiczne), é U PODSTAN ODNOWY. *Studium o realizacji Vaticanum II*.

50 *Ibid.*, p. 3.

51 *Alocução do Angelus Domini*, de 29.9.1985, n. 1 in *InsGPII VIII*, 2 (1985) 802.

do *Angelus!* – dedicadas ao Concílio e pronunciadas em vista do iminente e importante evento eclesial do Sínodo dos Bispos⁵².

Nesta primeira das nove Alocuções, São João Paulo II recorda mais uma vez a sua primeira Mensagem *Urbi et Orbi*, na qual tivera ocasião de manifestar sua profunda convicção a respeito da grande e singular importância do Vaticano II não só para a bimilenária história da Igreja, mas também para a história religiosa e cultural do mundo. Tal convicção, citando aquela sua primeira Mensagem, reafirma: “... o Concílio é e permanece “uma pedra miliar na história bimilenária da Igreja e, por reflexo, na história religiosa e até cultural do mundo” (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II I* (1978) 14)”⁵³.

Foi “com esta profunda convicção” que ele, na referida Mensagem *Urbi et Orbi*, fez seu o programa pontifício delineado por seu Predecessor, João Paulo I⁵⁴. Esta opção, São João Paulo II, à distância de sete anos, a renova, declarando que a enunciação primária daquele programa que fizera seu “conserva todo o seu vigor também hoje”; e cita então o seguinte passo do programa delineado por João Paulo I: “... “queremos continuar no prosseguimento da herança do Concílio Vaticano II, cujas normas sábias devem ainda hoje ser levadas a cumprimento, velando por que um impulso, generoso talvez, mas improvidente, não deturpe os seus conteúdos e significados, e de igual modo por que forças repressivas e tímidas não retenham o magnífico impulso de renovoamento e de vida” (*Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, 15)”⁵⁵.

Da Alocução que nos ocupa, queremos citar ainda um último passo, no qual São João Paulo II refere-se à sua experiência de Padre conciliar, que exerceu, sem dúvida, um peso não insignificante, no fato de constituir o Vaticano II “o pano de fundo, o clima, o centro inspirador” dos seus pensamentos e de sua atividade pastoral e isso já desde a sua amada Cracóvia. Eis o passo:

A Providência dispôs que, quando soou a hora do Concílio, eu estivesse a viver as minhas primícias de Bispo, tendo recebido a ordenação episcopal a 28 de setembro de 1958.

Tive, por isso, a singular graça de participar na grande obra e de dar o meu contributo aos seus trabalhos. Desse modo, desde os primeiros passos preparatórios, sucessivamente, nas várias etapas do desenvolvimento, e depois na fase dos empenhos aplicativos, o Vaticano II constituiu o pano de fundo, o clima, o centro inspirador dos meus pensamentos e da

52 “Nos nove domingos que nos separam do evento sinodal, desejo orientar sobre o Concílio, a reflexão e, sobretudo, a oração destes encontros do meio-dia para a recitação do *Angelus*” (*Ibid.*, n. 1, 802).

53 *Ibid.*, n. 3, 802s.

54 Cf. *Ibid.*, n. 3, 803.

55 *Ibid.*, n. 3, 803.

minha atividade de pastor da amada Igreja particular, à qual a bondade do Senhor me tinha chamado⁵⁶.

● *Alocução do Angelus Domini*, de 6.10.1985

Já consideramos, mais acima, quando nos referimos à Encíclica *Dominum et Vivificantem*, o fato de encontrar-se a obra de coerente aplicação do Vaticano II sob o signo da fidelidade ao Espírito Santo, sendo o Concílio, antes de tudo, obra d'Ele.

Ora, na Alocução que passamos agora em resenha, São João Paulo II põe em relevo, precisamente, a seguinte convicção: o Concílio Vaticano II é obra do Espírito Santo, seu “principal protagonista”, sendo uma dívida para com Ele, aquela contraída pelo Bispo que participou do evento conciliar⁵⁷. Esta convicção, ele aí a expõe, apelando seja para o testemunho do Papa São João XXIII, “grande idealizador e primeiro Padre do Concílio”, seja também para o seu próprio testemunho de Padre conciliar⁵⁸.

Ele apela para o testemunho de São João XXIII! Afirma que este seu predecessor “tinha profundamente arraigada em si” a convicção, que em muitas circunstâncias expressou, de ser o Espírito Santo o principal protagonista do Concílio. “Foi este – diz, referindo-se a João XXIII – o pensamento que o animou até o limiar da eternidade”. São João Paulo II recorda então, a última mensagem daquele Pontífice, “esta extrema invocação: ‘O êxito de uma tão grande obra requer a plena e concorde colaboração de todos os fiéis, mas, por outro lado, é preciso não esquecer que o Concílio Ecumênico é, sobretudo, obra do Espírito Santo, que é como o coração da Igreja, e o perpétuo autor e doador da sua refluorescente primavera’ (*Discorsi, Messaggi, Colloqui dal Santo Padre Giovanni XXIII*, V, 274)”⁵⁹.

Ele apela para o seu próprio testemunho! Para sua experiência de Padre conciliar. “Quantos participamos da Assembleia ecumênica, percebemos a mística e eficaz presença do Espírito Santo, e d'Ele haurimos um irreprimível impulso para o empenho pela atuação prática do Concílio”⁶⁰. Apela também, com uma longa citação, para algumas considerações que expressou à sua Diocese de Cracóvia, em 1972, depois, portanto, de sua intensa participação no Concílio⁶¹. Ele cita um denso passo – que nos parece útil transcrever, não obstante a sua extensão – da introdução de sua obra

56 *Ibid.*, n. 2, 802.

57 Cf. *Alocução do Angelus Domini* de 6.10.1985 in *Ins. GPII VIII*, 2 (1985) 883s.

58 Cf. *Ibid.*, 883s.

59 *Ibid.* n. 1, 883. A respeito da última mensagem de João XXIII, o Santo Padre explicita que ela foi “gravada no início da enfermidade e radiotransmitida na Alemanha Ocidental no dia da sua santa morte” (*Ibid.*, n. 1, 883).

60 *Ibid.*, n. 2, 883.

61 Para uma visão de conjunto das intervenções de Wojtyła no Concílio, quer na fase antepreparatória, quer na fase propriamente conciliar, veja-se em nossa tese, citada, o Anexo “III”, pp 361-369.

“FONTES DA RENOVAÇÃO. Estudo sobre a prática do Concílio Vaticano II”⁶². Eis o passo:

Um Bispo que participou no Concílio Vaticano II sente-se devedor a ele. O Concílio, com efeito,... tem um valor e um significado único e irrepetível para todos os que nele tomaram parte e o levaram a cumprimento... Contraímos uma dívida para com o Espírito Santo, para com o Espírito de Cristo. Este, de fato, é o Espírito que fala às Igrejas (cf. Ap 2,7): durante o Concílio e mediante ele, a Sua palavra tornou-se, particularmente, expressiva e decisiva para a Igreja. Os Bispos, membros do Colégio, que herdaram dos Apóstolos a promessa feita por Cristo no Cenáculo, estão obrigados de modo particular a estar conscientes da dívida contraída “com a palavra do Espírito Santo”, porque foram eles que traduziram em linguagem humana a palavra de Deus. Esta expressão, enquanto humana, pode ser imperfeita e permanecer aberta a formulações cada vez mais precisas, porém, ao mesmo tempo ela é autêntica, porque contém, precisamente, o que o Espírito “disse à Igreja” num determinado momento histórico. Assim, a consciência da dívida deriva da fé e do Evangelho, que nos permitem exprimir a palavra de Deus na linguagem humana dos nossos tempos, relacionando-a à autoridade do supremo magistério da Igreja... A consciência da dívida... está unida à necessidade de dar uma ulterior resposta. É a fé que a exige.

62 Para as indicações relativas à edição original da obra e às edições italiana e brasileira, veja-se mais acima a nota 49. Quanto ao significado e alcance da obra e quanto à intenção de seu autor, tenha-se presente o que se segue:

- Trata-se de uma obra que, de certo modo, nasceu com e a serviço do Sínodo de Cracóvia, convocado em 1972 (cf., por exemplo, a Alocução do Cardeal Wojtyła “Il IX Centenario di S. Stanislao e il Sinodo” in *Il Sinodo Pastorale dell’Archidiocesi di Cracovia 1972-1979*, tr., “Libreria Editrice Vaticana” Città del Vaticano 1985, 214).

- Como precisa Wojtyła na Introdução de sua obra: ela é “planejada como um estudo de “iniciação””; “não quer ser um comentário aos documentos do Vaticano II”, podendo, antes, ser considerada “um *vademecum* que introduz nos relativos documentos do Vaticano II, mas sempre do ponto de vista de sua atuação na vida e na fé da Igreja”; e, enfim, “deve ser considerada não como um estudo científico, mas como um amplo estudo “de trabalho” no âmbito da atividade da Igreja no mundo, em particular da Igreja polonesa”, pois, conclui ele, “a Igreja procura em si mesma e no mundo uma adequada forma correspondente à verdade do Concílio, àquele sopro do Espírito que o invadiu” (cf. p. 11, na edição brasileira; p. 13, na italiana).

- Note-se ainda que para colher, em profundidade, a intenção do Cardeal Wojtyła, nesta obra “planejada como um estudo de “iniciação”” ao Concílio, é necessário ter bem presente ainda dois fatores. De um lado, a força semântica que aí se atribui ao termo *iniciação*, o qual, como diz ele, “significa tanto “introdução”, quanto “participação do mistério”” (cf., p. 11, na edição brasileira; p. 13, na italiana). De outro lado, o fato que, tendo Wojtyła participado ativamente do Vaticano II, a ele, *a fortiori*, se aplica esta sua declaração: “O bispo, como autêntica testemunha do Concílio, é aquele que conhece seu “mistério” e por isso recai principalmente sobre ele a responsabilidade da introdução e da iniciação, na realidade do próprio Concílio. Sendo ele mestre da fé, cabe principalmente a ele solicitar esta resposta da fé, que deveria constituir o fruto do Concílio e a base de sua atuação” (cf., p. 11, na edição brasileira; p. 13, na italiana).

Esta, de fato, por sua essência, é uma resposta à palavra de Deus, àquilo que o Espírito diz à Igreja⁶³.

Destacamos, no texto acima, a afirmação dos seguintes princípios:

- *A dívida para com o Concílio é uma dívida para com o Espírito Santo*, que, durante e mediante o evento conciliar, falou à Igreja, no seu atual momento histórico, de um modo particularmente expressivo e decisivo.

- À consciência dessa dívida, contraída, sem dúvida, por todos os Bispos, enquanto mestres da fé, herdeiros da promessa de Cristo no Cenáculo e autênticas testemunhas do Concílio – *estão obrigados de modo particular os Bispos que tomaram parte no Concílio, pois foram eles a dar, aí, uma expressão humana à palavra de Deus, à voz do Espírito*. E se tal expressão, enquanto humana, pode ser imperfeita e, por conseguinte, aberta a ulterior aperfeiçoamento, ao mesmo tempo, porém, ela é autêntica, contendo o que o Espírito diz à Igreja num momento histórico determinado.

- *A consciência dessa dívida*, portanto, “*deriva da fé e do Evangelho*, que nos permite exprimir a palavra de Deus na linguagem humana dos nossos tempos, relacionando-a à autoridade do supremo magistério da Igreja”.

- A consciência dessa dívida está, enfim, “*unida à necessidade de dar uma ulterior resposta*”. Trata-se, naturalmente, de *uma resposta de fé, exigida pela fé*⁶⁴.

Observemos, enfim, que o próprio fato de o Santo Padre citar essa sua obra não é destituído de significado, pois parece autorizar o uso da mesma como válido e precioso instrumento para a compreensão de seu empenho, como Papa, na coerente aplicação do Concílio Vaticano II.

Cartas Apostólicas estreitamente ligadas ao Grande Jubileu do ano “dois mil”

Convém, antes de tudo, recordar que já no dia seguinte à eleição para a Cátedra de Pedro, São João Paulo II, em sua Mensagem *Urbi et Orbi*, fazia referência ao ano “dois mil”:

Irmãos e Filhos caríssimos, os recentes acontecimentos da Igreja e do mundo são, para nós todos, advertência salutar: como virá a ser o Nosso

63 K. WOJTYLA, *Alle fonti del Rinnovamento*, 11-12. Citado na *Alocução do Angelus Domini*, de 6.10.1985, n. 2, 883s.

64 Expressando, ainda mais brevemente, os princípios afirmados no texto de Wojtyla, tem-se: No e por meio do Concílio, onde os Bispos participantes traduziram em linguagem humana a palavra de Deus, ressoa a voz do Espírito, que fala à Igreja. Portanto, a dívida contraída com o Concílio é uma dívida contraída com o Espírito e a resposta que se deve ao Concílio é aquela devida ao Espírito, ou seja, a resposta da fé.

pontificado? Qual a sorte que o Senhor reserva à Sua Igreja nos próximos anos? E qual o caminho que a humanidade irá percorrer, neste período de tempo que anda já perto do ano 2000? São perguntas ousadas, a que não se pode responder senão isto: “Deus scit” (cf. 2Cor 12,2-3)⁶⁵.

Tratava-se de uma pequenina semente destinada a um grande crescimento. Com efeito, a referência ao ano “dois mil” explicitar-se-á, na Encíclica *Redemptor hominis*, na direção do anúncio de um grande Jubileu da Redenção e do empenho de preparar-se para o mesmo, com a inserção da Igreja numa espécie de “novo Advento”, que a impele a contemplar o Cristo como polo de toda esperança e “Pai do século futuro” (Is 9,6)⁶⁶.

● Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*

Aos 10 de novembro de 1994, São João Paulo II endereçava ao episcopado, ao clero e aos fiéis a Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, sobre a preparação para o Jubileu do ano 2000.

Aí recorda que “os dois mil anos do nascimento de Cristo (prescindindo da exatidão do cômputo cronológico) representam um Jubileu extraordinariamente grande, não somente para os cristãos, mas indiretamente, para a humanidade inteira, dado o papel de primeiro plano que o cristianismo exerceu nestes dois milênios”.⁶⁷ Convicto de que “cada jubileu é preparado na história da Igreja pela divina Providência”, São João Paulo II, “com sentido de gratidão e de não menor responsabilidade”, dirige seu olhar “para tudo quanto sucedeu na história da humanidade, desde o nascimento de Cristo, e sobretudo para os acontecimentos verificados do ano 1000 ao 2000”. Mas, “de modo muito particular”, debruça-se “com um olhar de fé” sobre o século XX, procurando nele o que possa “servir de testemunho não só da história do homem, mas também da intervenção divina, nas vicissitudes humanas”⁶⁸. E na perspectiva da Providência, ele enfatiza, no contexto do século XX e da proximidade do ano 2000, a importância singular do Vaticano II:

Nesta perspectiva, pode-se afirmar que o Concílio Vaticano II constitui um acontecimento providencial, através do qual a Igreja iniciou a preparação próxima para o Jubileu do segundo milênio. Trata-se, realmente, de um Concílio semelhante aos anteriores, e todavia tão diverso; um Concílio

65 *Mensagem Urbi et Orbi* in *Ins.GPII* I (1978) 11 .

66 Cf. RH 1; 7. Quanto ao tema do apelo ao ano “dois mil” – constante nos lábios de São João Paulo II – e a sua implicação pastoral, veja-se, por exemplo, Gerardo CARDAROPOLI, *Un progetto pastorale* in *VV.AA., Cristo Redentore dell'uomo – centro del cosmo e della storia* (a cura di Gino Concetti), Massimo, Milano 1980, 334-355.

67 TMA 15.

68 TMA 17.

concentrado sobre o mistério de Cristo e da sua Igreja e, simultaneamente, aberto ao mundo. Esta abertura constitui a resposta evangélica à recente evolução do mundo com as tumultuosas experiências do século XX, atribulado pela primeira e segunda guerra mundial, pela experiência dos campos de concentração e por massacres horrendos. O sucedido mostra que o mundo tem, mais que nunca, necessidade de purificação; precisa de conversão⁶⁹.

“Pensa-se, frequentemente, que o Concílio Vaticano II marque uma época nova na vida da Igreja”. “Isto é verdade”, reconhece o Santo Padre. “Mas ao mesmo tempo – diz – é difícil não notar como a *Assembleia conciliar muito auferiu das experiências e das reflexões do período precedente*, especialmente do patrimônio do pensamento de Pio XII”. E pondera: “Na história da Igreja, “o velho” e “o novo” aparecem sempre entrelaçados entre si. O “novo” cresce do “velho”, o “velho” encontra no “novo” uma explicitação mais plena. Assim aconteceu com o Concílio Vaticano II e com a atividade dos Pontífices ligados à Assembleia conciliar, a começar por João XXIII, prosseguindo com Paulo VI e João Paulo I, até o Papa atual”; e conclui: “Aquilo que, durante e depois do Concílio, foi realizado por eles – tanto o magistério como a ação de cada um – prestou, por certo, um contributo significativo à *preparação da nova primavera de vida cristã* que deverá ser revelada pelo Grande Jubileu, se os cristãos forem dóceis à ação do Espírito”⁷⁰. Vê-se, pois, que, *condição* para que se revele a *nova primavera de vida cristã*, promovida pelo Concílio, é a *docilidade* de todos à ação do Espírito Santo.

São João Paulo II prossegue, salientando, quer a *riqueza de conteúdos* do Vaticano II, quer o *seu novo tom*, na apresentação dos mesmos.

- Quanto à *riqueza de conteúdo* do Vaticano II, o Papa assim a descreve:

Na Assembleia conciliar, a Igreja, para ser plenamente fiel ao Mestre, interrogou-se sobre a própria identidade, redescobindo a profundidade do seu mistério de Corpo e Esposa de Cristo. Pondo-se docilmente à escuta da Palavra de Deus, reafirmou a vocação universal à santidade; proveu à reforma litúrgica, “fonte e cume” da sua vida; deu impulso à renovação de diversos aspectos da sua existência quer em nível universal quer nas Igrejas locais; comprometeu-se na promoção das várias vocações cristãs, desde a dos leigos à dos religiosos, desde o ministério dos diáconos ao dos sacerdotes e dos Bispos; redescobriu, em particular, a colegialidade episcopal, expressão privilegiada do serviço pastoral

69 TMA 18.

70 TMA 18.

desempenhado pelos Bispos, em comunhão com o Sucessor de Pedro. Na base desta profunda renovação, o Concílio abriu-se aos cristãos de outras Confissões, aos crentes de outras religiões, a todos os homens de nosso tempo. Em nenhum outro Concílio se falou, tão claramente, da unidade dos cristãos, do diálogo com a religiões não-cristãs, do significado específico da Antiga Aliança e de Israel, da dignidade da consciência pessoal, do princípio da liberdade religiosa, das diversas tradições culturais no seio das quais a Igreja realiza o próprio mandato missionário, dos meios de comunicação social⁷¹.

- Quanto ao *novo tom* do Concílio Vaticano II ao apresentar seus conteúdos, o Santo Padre assim o apresenta:

Uma enorme riqueza de conteúdos e *um novo tom – antes desconhecido* – na apresentação conciliar dos mesmos constituem como que um anúncio de tempos novos. Os Padres conciliares falaram com a linguagem do Evangelho, com a linguagem do Discurso da Montanha e das Bem-aventuranças. Na mensagem conciliar, Deus é apresentado *na sua soberania absoluta sobre todas as coisas, mas também como garantia da autêntica autonomia das realidades temporais*⁷².

E, enfim, São João Paulo II – ciente de que “a melhor preparação” para o Jubileu não poderia exprimir-se “senão pelo renovado empenho na aplicação, tão fiel quanto possível, do *ensinamento do Vaticano II à vida de cada um e da Igreja inteira*”⁷³ – convidava a um “exame de consciência” sobre “a *recepção do Concílio*, este grande dom do Espírito feito à Igreja quase ao findar do segundo milênio”:

Em que medida a Palavra de Deus se tornou mais plenamente alma da teologia e inspiradora de toda a existência cristã, como pedia a *Dei Verbum*? Vive-se a liturgia como “fonte e cume” da vida eclesial, segundo o ensinamento da *Sacrosanctum Concilium*? Vai se consolidando na Igreja universal e nas Igrejas particulares a eclesiologia da comunhão da *Lumen gentium*, dando espaço aos carismas e ministérios, às várias formas de participação do Povo de Deus, embora sem decair para um democraticismo e sociologismo que não reflete a visão católica da Igreja e o autêntico espírito do Vaticano II? Uma pergunta vital deve contemplar também o estilo das relações da Igreja com o mundo. As diretrizes conciliares – oferecidas na *Gaudium et spes* e noutros documentos – de

71 TMA 19.

72 TMA 20.

73 Cf. TMA 20.

um diálogo aberto, respeitoso e cordial, acompanhado todavia por um atento discernimento e corajoso testemunho da verdade, permanecem válidas e chamam-nos a um empenho maior⁷⁴.

● Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*

Nesta sua Carta Apostólica, dirigida ao Episcopado, ao Clero e aos Fiéis, no término do Grande Jubileu do Ano 2000, São João Paulo II sente o dever de indicar o Concílio “como a grande graça de que se beneficiou a Igreja no século XX”, sendo o Vaticano II “bússola segura” para orientar a Igreja nesse início de milênio. Eis, na íntegra, o texto papal:

Quanta riqueza, amados irmãos e irmãs, nas diretrizes que o Concílio Vaticano II nos deu! Por isso, na preparação para o Grande Jubileu, pedi à Igreja para *interrogar-se sobre a recepção do Concílio* (cf. Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, 36). Aconteceu? O Congresso que se realizou aqui no Vaticano foi um momento dessa reflexão, e espero que, a seu modo, se tenha feito o mesmo em todas as Igrejas particulares. À medida que os anos passam, *aqueles textos não perdem seu valor nem sua beleza*. É necessário que sejam lidos adequadamente, que possam ser conhecidos e assimilados como textos qualificativos e normativos do Magistério, no âmbito da Tradição da Igreja. Concluído o Jubileu, sinto ainda mais intensamente o dever de indicar o Concílio como *a grande graça de que se beneficiou a Igreja no século XX*: nele se encontra uma bússola segura para nos orientar no caminho do século que se inicia⁷⁵.

Retornemos – depois da evocação das Encíclicas que constituem a “trilogia trinitária” do Papa, de algumas Alocuções ligadas ao Sínodo de 1985 e das Cartas Apostólicas relativas ao Jubileu do ano “dois mil” – ao texto do *Discurso aos Cardeais*, objeto de nossa análise. Aí, após reafirmar, em sintonia com a sua primeira Mensagem *Urbi et Orbi*, ser a coerente aplicação do Vaticano II a principal tarefa de seu pontificado, São João Paulo II, assinalando o significado desse Concílio para a Igreja em seu momento atual, prossegue dizendo:

O Concílio elaborara, de fato, e apresentara a toda a Igreja uma visão “complexiva” das tarefas que haviam de realizar-se no contexto do laço recíproco e duma dependência orgânica, servindo-se, evidentemente, de

74 TMA 36.

75 NMI, 57.

métodos múltiplos e tendo à disposição a própria perspectiva teológica e histórica⁷⁶.

Na tentativa de adentrar-nos um pouco mais no conteúdo do passo citado – sem dúvida, extremamente sintético e denso – parece-nos justo observar que a visão conciliar das tarefas indicadas à Igreja do nosso tempo é, como diz o Papa, *uma visão “complexiva”*⁷⁷ e, portanto, não *setorial* ou *parcial*. E – se não nos enganamos – trata-se, segundo ele, de uma visão “complexiva”, “integral”, seja na perspectiva sincrônica da vida da Igreja, seja na sua perspectiva diacrônica. Com efeito, trata-se de uma visão que, baseando-se no Evangelho e na Tradição, oferece “o esqueleto de toda a “práxis” cristã contemporânea, a práxis do Povo de Deus”⁷⁸; mas ao mesmo tempo e, precisamente, porque baseada no Evangelho e na Tradição, trata-se de uma visão que supõe o “ensinamento “integral” do Concílio – “integral”, isto é, entendido à luz de toda a Santa Tradição e com base no Magistério constante da Igreja mesma”⁷⁹. Ora, do que se disse até aqui, parece decorrer que, segundo a ótica papal, a coerente aplicação do Concílio Vaticano II requer:

- um empenho de atuação global e orgânico que exorcisme qualquer tendência seletiva ocupada, segundo a própria preferência, numa atuação apenas parcial do Concílio, ainda mais que as tarefas indicadas pelo Concílio à Igreja contemporânea não de realizar-se, diz o Papa, “no contexto do laço recíproco e duma dependência orgânica”⁸⁰;
- uma leitura do Concílio no seio da Tradição viva da Igreja e, portanto, alheia quer ao “conservadorismo” quer ao “progressismo”⁸¹;
- e, enfim, um simultâneo empenho de *ortodoxia* e *ortopráxis*, pois o Concílio, à Igreja, indica quer uma *doutrina*, quer, com base nela, uma *práxis*; o Concílio, fruto da ação do Espírito Santo e expressão de sua fala

76 *Discurso aos Cardeais*, n. 4, 1050.

77 O texto original diz: “*Nam Concilium enucleavit et coram tota Ecclesia explicavit “universum quandam conspectum munerum”, quae perficienda sunt secundum ordinem vinculorum mutuum et ordinatae coniunctionis...*”

78 *Ibid.*, n. 7, 1052.

79 *Ibid.*, n. 6, 1051.

80 *Ibid.*, n. 4, 1050.

81 O Santo Padre, no Discurso aos Cardeais, aqui comentado, refere-se – como já foi observado, mais acima, na nota 21 – a estes dois desvios do reto caminho da atuação do Concílio, sem, porém, fazer uso das expressões “conservadorismo” ou “progressismo”. Estas expressões, todavia, ele as utiliza em sua carta, de 8 de abril de 1988, ao Cardeal Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, em que trata, precisamente, dessas duas tendências do atual momento pós-conciliar. Mais adiante, tornaremos a esta questão.

à Igreja hodierna, forma, seja a *consciência cristã*, seja, a partir dela, o *agir cristão*⁸².

Diz ainda o Papa que a visão “complexiva” das tarefas a realizar no momento atual, o Concílio a elaborou e apresentou a toda a Igreja, “servindo-se de métodos múltiplos e tendo à disposição a própria perspectiva teológica e histórica”⁸³. Além do recurso a uma multiplicidade de métodos, afirma-se a existência, no Concílio, de uma perspectiva teológica e de uma perspectiva histórica, que podem, acompanhando o Santo Padre, ser assim delineadas:

- A perspectiva *teológica*! Tal perspectiva, que é determinada pela fé, São João Paulo II, apoiando-se no terceiro e último parágrafos do n. 24 da *Gaudium et spes*, identifica-a com “a aspiração à união dos homens, como “filhos de Deus unidos na verdade e na caridade””⁸⁴. Tal aspiração, como declara ainda o Santo Padre, “não deixa de ser uma perspectiva de toda a vida e missão da Igreja, tanto no interior da sua própria comunhão, como fora dela”⁸⁵.

- A perspectiva *histórica*! Tal perspectiva – que exige atenção à situação concreta do homem e do mundo, em cada momento da história e, por conseguinte, supõe a leitura atenta dos “sinais dos tempos” – caracteriza-se, no Concílio e na hora atual do pós-Concílio, pela atenção ao homem contemporâneo, a todos e a cada um que vivem o momento presente da história; ela supõe um empenho constante e sempre renovado, para se estar bem a par da “situação” de tal homem, situação esta que abrange ainda suas

82 Este requisito de atuação do Concílio era já bastante sentido pelo então Cardeal Wojtyła, como transparece em sua obra “FONTES DA RENOVAÇÃO. Estudo sobre a prática do Concílio Vaticano II” [cito a edição brasileira, publicada em 1985 pelas “Edições Loyola”, comparando-a, porém, com a italiana, publicada em 1981 pela *Libreria Editrice Vaticana* com o título “ALLE FONTI DEL RINNOVAMENTO. Studio sull’attuazione del Concilio Vaticano Secondo”]; recordamos que a edição original, publicada pela “Associação Teológica Polonesa” é de 1972]. Com efeito, o próprio modo como Wojtyła articula a sua obra revela um empenho de fidelidade ao Concílio, sensível à *ortodoxia* e à *ortopraxis*, atendo-se à formação da consciência e do agir cristão. De fato, a obra, além da *Introdução* e da *Conclusão*, compreende *Três Partes* assim distribuídas: a primeira, dedicada ao “significado fundamental da iniciação conciliar”, constitui uma ampla introdução à análise proposta nas duas seguintes, que tratam, respectivamente, da “formação da consciência” e da “formação das atitudes”. Ele mesmo, reassumindo, no início da terceira parte o itinerário percorrido e a percorrer, assim se expressa: “... no presente estudo procuramos focalizar tanto o significado fundamental da iniciação conciliar, quanto os caminhos mais detalhados desta iniciação que, como já sublinhamos várias vezes, deve levar ao aprofundamento e ao enriquecimento da fé. *O enriquecimento da fé se exprime nos indivíduos e nas comunidades mediante a consciência e a atitude*. Por este motivo, desenvolvemos as nossas considerações, primeiro sob o aspecto da formação da consciência do homem crente, seguindo a doutrina do Concílio; agora queremos conduzi-las mais adiante, considerando o aspecto das atitudes através das quais o enriquecimento “conciliar” da fé deve exprimir-se” (p. 157, na edição brasileira; p. 183, na italiana).

83 O texto latino reza: “...*adhibendo etiam, ut patet, multiplices methodos adque semper propria visione theolotica et histórica*”.

84 *Discurso aos Cardeais*, n. 5, 1050.

85 *Ibid.*, n. 5, 1050.

possibilidades, as ameaças que sofre e suas dificuldades⁸⁶. Esta perspectiva histórica, São João Paulo II a vê assegurada, isto é, sempre de novo atingida, no fato de que “Jesus Cristo indica sempre à Igreja, e na nossa época de modo particular, mediante a voz do Concílio, a via para o homem, para todos os homens, e neste sentido, o homem torna-se, em Cristo, dalgum modo a via da Igreja”⁸⁷. Recorda ainda o Santo Padre que foi, precisamente, este fato, que possibilitou atingir sempre de novo a perspectiva histórica da missão da Igreja, que ele se permitiu pôr em evidência, na Encíclica *Redemptor hominis*⁸⁸.

Convém ressaltar ainda, no tocante ao significado do Vaticano II e de sua aplicação para a Igreja contemporânea, os dois pontos seguintes: - a ligação simbólica e bastante original que o Papa estabelece entre o Concílio e a obra de sua aplicação, e a árvore da vida de que fala o livro do Gênesis; - o fato de que o seu empenho prioritário, empenho sempre renovado, em favor da coerente aplicação do Vaticano II se nutre da seguinte convicção de fé: a obediência ao Concílio é obediência ao Espírito Santo e vice-versa. Consideremos, brevemente, cada um dos pontos:

• À árvore da vida, de que fala o livro do Gênesis, São João Paulo II liga, simbolicamente, de um modo, bastante original e sugestivo, o Concílio e a obra de sua aplicação. Diz que, na sua profunda realidade, a obra de aplicação do Concílio “está simbolizada naquela árvore da vida, com que o homem quebrou uma vez a relação, por meio do pecado original (cf. Gn 3,1-7), árvore que mediante Cristo, começou de novo a desenvolver-se muito na história da humanidade”⁸⁹. E prossegue, declarando que “o Concílio não se aplicou tanto a desvelar diante de nós o eterno mistério deste desenvolvimento, quanto a mostrar antes, de modo, insolitamente, penetrante, a sua época contemporânea”⁹⁰. O Concílio constitui, portanto, para a nossa época atual, um marco imprescindível, pois encerra o que o Espírito, neste determinado momento histórico, diz à Igreja. É isto, em suma, o que vem afirmado pelo Santo Padre, no passo que segue imediatamente o último citado⁹¹. Tal passo,

86 No n. 14 da *Redemptor hominis* lê-se: “Sendo portanto este homem a via da Igreja, via da sua vida e experiência quotidiana, da sua missão e atividade, a Igreja do nosso tempo tem de estar, de maneira sempre renovada, bem ciente da “situação” de tal homem. E mais: a Igreja deve estar bem ciente das suas possibilidades, que tomam sempre nova orientação e assim se manifestam; ela tem de estar bem ciente, ao mesmo tempo ainda, das ameaças que se apresentam contra o homem. Ela deve estar cônica, outrossim, de tudo aquilo que parece ser contrário ao esforço para que “a vida humana se torne cada vez mais humana” (cf. GS 38; Paulo VI, *Populorum Progressio*, 21) e para que tudo aquilo que compõe esta mesma vida corresponda à verdadeira dignidade do homem. Numa palavra, a Igreja deve estar bem cônica de tudo aquilo que é contrário a um tal processo de nobilitação da vida humana”.

87 *Discurso aos Cardeais*, n. 5, 1050.

88 Cf. *Ibid.*, n. 5, 1050.

89 *Ibid.*, n. 5, 1051.

90 *Ibid.*, n. 5, 1051.

91 Cf. *Ibid.*, n. 5, 1051.

que citaremos um pouco mais adiante, nos introduz, já naquele outro ponto a que nos propusemos ressaltar, ou seja, naquela convicção de fé, segundo a qual, obedecer ao Concílio é obedecer ao Espírito.

• A obediência ao Concílio é obediência ao Espírito Santo e vice-versa. Esta convicção de fé constitui a raiz nutriente do cotidiano e prioritário empenho do Papa, em favor da coerente aplicação do ensinamento e diretrizes do Concílio Vaticano II. Trata-se de uma convicção afirmada e reafirmada, com ênfase singular⁹². São João Paulo II a expressa, no Discurso aos Cardeais, que estamos considerando, quando, depois de afirmar que o Concílio, de modo insolitamente penetrante, mostra-nos sobretudo o momento contemporâneo da história da salvação, desencadeada pelo Cristo na história humana, prossegue, dizendo: “Por isso, a obediência à doutrina do Concílio Vaticano II é obediência ao Espírito Santo, que é dado à Igreja, para recordar a cada época da história tudo o que o próprio Cristo disse, para ensinar à Igreja todas as coisas (cf. Jo 14,26)...”⁹³.

Como se vê, o Santo Padre afirma que “a obediência à doutrina do Concílio Vaticano II é obediência ao Espírito Santo”. Também a recíproca é verdadeira! Pois o texto continua dizendo: “... A obediência ao Espírito Santo exprime-se na autêntica realização das tarefas indicadas pelo Concílio, em pleno acordo com o ensinamento nele proposto”⁹⁴.

Do seio da convicção de fé que acabamos de considerar, emerge ainda este outro dado básico e fundamental: a obediência que se deve ao Espírito Santo é a *obediência da fé*. Por conseguinte, ao Concílio – que encerra o que o Espírito, no atual momento histórico, diz à Igreja e, assim, lhe assinala (à Igreja), a atual etapa histórica de sua autorrealização – se deve também uma *resposta de fé*.

Uma *resposta de fé!* Eis, segundo o Papa, a chave para a compreensão do pensamento do Concílio e de todos os esforços para realizá-lo. Na ótica papal, com efeito, ao se falar da atuação do Concílio, trata-se, em síntese, precisamente e apenas desta resposta⁹⁵. Que se toque aqui o cerne da questão, o ponto focal da visão do Papa, a base de sua fundamental intuição, no tocante

92 Veja-se, por exemplo, *DetV 26*, referido mais acima. Veja-se também, mais acima, as considerações relativas à Alocução do *Angelus Domini*, de 6.10.1985, na qual sublinha o Santo Padre ser o Concílio obra do Espírito Santo, seu “principal protagonista”.

93 *Ibid.*, n. 5, 1051.

94 *Ibid.*, n. 5, 1051.

95 Ao Concílio... uma *resposta de fé!* É esta a ótica que já se manifesta na obra do então Cardeal Wojtyła, “FONTES DA RENOVACÃO...”. Na sua Introdução, ele assim se expressa: “A consciência da dívida com o Concílio está unida à necessidade de uma ulterior resposta. É a fé que exige tal resposta; a fé, de fato, por sua essência, é uma resposta à Palavra de Deus, àquilo que o Espírito diz à Igreja. Por conseguinte, quando se fala da atuação do Concílio, trata-se em síntese, precisamente, e apenas desta resposta” (p. 10, na edição brasileira; p. 12, na italiana). Já outra passagem da mesma Introdução, em que se sublinha, igualmente, a resposta da fé que se deve ao Concílio, foi por nós brevemente comentada; veja-se, mais acima.

ao incansável empenho de promover a coerente atuação do Vaticano II, comprova-o a Alocução que pronunciou durante o *Angelus Domini* de 24 de novembro, justamente no dia da inauguração da Assembleia Extraordinária do Sínodo dos Bispos, por ele convocada para repensar o Concílio e sua aplicação, no vigésimo aniversário de seu encerramento.

Da referida Alocução importa citar, não obstante a sua extensão, a passagem que segue (citaremos-la, intercalando algumas pausas):

O enriquecimento e o aprofundamento da fé são motivos dominantes do magistério conciliar, e formam o pressuposto para a execução prática desse magistério, do qual se pode dizer que eles são o fruto imediato⁹⁶.

E o Papa prossegue, calcando seu discurso sobre um passo da *Dei Verbum*, relativo à fé e referindo-se ainda a outros passos do Concílio, nos quais se indica a responsabilidade que, no campo da fé, recai sobre os membros do Povo de Deus, especialmente sobre os Bispos, sacerdotes e pais:

... “A Deus que se revela é devida a obediência da fé; pela fé, o homem entrega-se total e livremente a Deus, oferecendo... o obséquio pleno da inteligência e da vontade e prestando voluntário assentimento à Sua revelação” (*Dei Verbum*, 5). Estas expressões sintetizam, de modo eficaz, a dinâmica da fé, como ato que empenha as livres faculdades do homem em resposta à ação de Deus, e estão coligadas à Constituição dogmática *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I.

Ao reafirmar esta doutrina, o Vaticano II não deixa de determinar tarefas, deveres, responsabilidades que competem aos membros do Povo de Deus, neste campo fundamental, de modo particular aos Bispos (cf. *Christus Dominus*, 12), aos colaboradores da ordem episcopal (cf. *Presbyterorum Ordinis*, 6) e a todos os que desempenham funções educativas, a começar pelos pais (cf. *Inter Mirifica*, 10).

Horizonte vastíssimo, aquele que se abre pelo Concílio a respeito da fé!⁹⁷.

O texto continua, ligando ao Concílio o “Ano da Fé”, promovido por Paulo VI, e reafirmando ser a fé “o princípio básico, o cerne, o critério essencial” para a atuação do Concílio:

Conexa com a história e a índole do Concílio é a celebração do “Ano da Fé”, querida pelo grande Pontífice Paulo VI, em coincidência com o XIX centenário do martírio dos Apóstolos Pedro e Paulo, e culminada

96 Alocução do *Angelus Domini*, de 24.11.1985, n. 2 in *InsGPII VIII*, 2 (1985) 1375.

97 *Ibid.*, n. 2, 1375s.

com a solene profissão, conhecida como “Credo do Povo de Deus”. A fé é o princípio basilar, o cerne, o critério essencial do renascimento querido pelo Concílio. Da fé derivam a norma moral, o estilo de vida, a orientação prática em todas as circunstâncias⁹⁸.

Finalmente, o augúrio a fim de que o Sínodo, contribuindo no processo de incremento e aprofundamento da fé, represente um momento privilegiado do pós-Concílio, empenhado em fazer amadurecer os frutos do Vaticano II:

Com a ajuda de Deus, com a luz do Espírito Santo e com a proteção da Virgem, o Sínodo poderá ser um válido contributo ao enriquecimento, ao incremento e ao aprofundamento da fé, e representar por isso um momento privilegiado no amadurecimento dos frutos do Concílio⁹⁹.

Deixemos, enfim, apenas assinalado, que parece de grande importância – para se colher em profundidade a citada Alocução papal e sua intuição de pôr o enriquecimento e o aprofundamento da fé, como princípios basilares e pressupostos da execução prática e coerente do Concílio – fazer recurso à citada obra “Fontes da Renovação” do Cardeal Wojtyła e, mais precisamente, à sua primeira parte e, em particular, ao primeiro dos quatro capítulos que compõem esta parte¹⁰⁰. Nesse capítulo, que se intitula “Postulado do enriquecimento da fé”, ele procura esclarecer como e em que sentido na base da atuação do Vaticano II, ou seja, da renovação conciliar, é preciso colocar o princípio e postulado do enriquecimento da fé¹⁰¹.

Mas... tornemos ao Discurso aos Cardeais, considerando agora a importância que aí se atribui ao terceiro e último parágrafo de GS 24.

2.2 O terceiro e último parágrafo de GS 24: uma fórmula capaz de unir em si todos e cada um dos esforços que formam a obra de aplicação do Concílio

Na sua primeira Mensagem ao mundo, aos 17 de outubro de 1978, São João Paulo II apontou, como linha diretriz prioritária e fundamental de seu pontificado, a fidelidade ao Concílio e o empenho em atuá-lo. No quadro

98 *Ibid.*, n. 3, 1376.

99 *Ibid.*, n. 3, 1376.

100 Os quatro capítulos que compõem esta primeira parte, dedicada ao significado fundamental da iniciação conciliar, são: Cap. I. “Postulado do enriquecimento da fé”; Cap. II. “Fé como dom de Deus e atitude consciente do homem”; Cap. III. “Fé e diálogo”; Cap. IV. “Consciência da Igreja como fundamento da iniciação conciliar”.

101 Cf. Karol WOJTYŁA, *FONTES DA RENOVAÇÃO. Estudo sobre a prática do Concílio Vaticano II*, tr., Edições Loyola, São Paulo 1985, 15-18.

desta linha diretriz, ele afirmou, na mesma ocasião, a intenção de privilegiar o setor eclesiológico, enfatizando então a necessidade de se retomar nas mãos a *Lumen gentium* – a “Magna Charta conciliar” – a fim, dizia ele, de “uma renovada e corroborada meditação sobre a natureza e a missão, sobre o modo de ser e de operar da Igreja, não só para realizar cada vez melhor aquela comunhão vital, em Cristo, de todos quantos n’Ele esperam e creem, mas também com a intenção de contribuir para mais ampla e mais íntima unidade de toda a família humana”¹⁰². O Papa recordava, em seguida, expressamente, a doutrina conciliar que ensina ser a Igreja, em Cristo, sacramento universal de salvação e de unidade para o gênero humano, referindo-se em nota aos principais textos do Concílio que a expressam, ou seja, aos nn. 1 e 48 da Constituição dogmática *Lumen gentium* e ao n. 1 do Decreto *Ad gentes*¹⁰³. Nestes textos, na doutrina por eles expressa e na consciência eclesiológica que deles emerge, o Santo Padre oferecia, sem dúvida, a “chave de leitura” para se avaliar, em profundidade, a sua intenção de, no quadro do empenho em favor da coerente aplicação do Concílio Vaticano II, privilegiar o setor da eclesiologia e a sua consequente exortação a que se retomasse a *Lumen gentium*, em vista de uma renovada e corroborante meditação sobre a natureza e a missão da Igreja¹⁰⁴.

Já no Discurso aos Cardeais, que estamos analisando, ele oferece, em convergência certamente com a “chave de leitura” acima referida, outra “chave de leitura” para a compreensão de seu empenho em favor da obra de atuação do Concílio. Depois de evocar aos Cardeais aquela sua primeira Mensagem *Urbi et Orbi*, reafirmando o teor da mesma, isto é, declarando que a principal tarefa de seu pontificado continuava a ser a coerente aplicação do ensinamento e diretrizes do Vaticano II, São João Paulo II prossegue, não referindo-se diretamente, como talvez fosse de se esperar em tal contexto de evocação de sua primeira Mensagem ao mundo, à *Lumen gentium* e aos passos do Concílio, que veiculam o tema da Igreja “sacramento universal de salvação e de unidade para o gênero humano”, mas centrando-o no seguinte passo do n. 24 da Constituição pastoral *Gaudium et spes*: “Quando o Senhor Jesus pede ao Pai “que todos sejam uma só coisa como nós somos uma coisa só” (Jo 17,21-22), abre perspectivas inacessíveis à razão humana e sugere-nos que existe certa semelhança entre a união das Pessoas divinas e a união dos filhos de Deus, na verdade e na caridade”¹⁰⁵.

102 Mensagem “*Urbi et Orbi*”, de 17.10.1978 in *Ins.GPII I* (1978) 6.

103 Cf. *Ibid.*, nota 4, p. 6.

104 Veja-se, no cap. I de nossa tese, citada, o item “2.1 – Centralidade da Eclesiologia”, 22ss.

105 *Immo Dominus Iesus*, quando *Patrem orat ut omnes unum sint...*, *sicut et nos unum sumus* (Jo 17,21-22), *prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unione filiorum Dei in veritate et caritate* (GS 24). Cf. *Discurso aos Cardeais*, n. 5, 1050.

Uma vez citada a passagem da *Gaudium et spes* em que colhe o Papa a chave, diríamos “antropológica”¹⁰⁶, para a leitura da atuação coerente do Concílio, chave estreitamente ligada àquela outra, “eclesiológica”, enfatizada em sua primeira Mensagem *Urbi et Orbi*, pois a união dos homens como “união dos filhos de Deus, na verdade e na caridade” (GS 24) não pode deixar de ser a constante aspiração da Igreja, que “em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1; cf. LG 48 e AG 1), uma vez citada, dizíamos, a passagem da *Gaudium et spes*, São João Paulo II continua, aprofundando-lhe assim as implicações.

Salienta, antes de tudo, a relevância que tem para a vida e a missão da Igreja, *ad intra* e *ad extra*, a união dos homens, concebida como união dos filhos de Deus, na verdade e na caridade: “A aspiração à união dos homens, como “filhos de Deus unidos na verdade e na caridade”, não deixa de ser uma perspectiva de toda a vida e a missão da Igreja, no interior da sua própria comunhão como fora dela, na extensão de cada “círculo do diálogo”, como lhe chamou o Papa Paulo VI na primeira Encíclica do seu pontificado”¹⁰⁷.

Reconhece em seguida que, “no estado da existência humana terrestre”, tal aspiração à união na verdade e na caridade não pode deixar de ser, como todos se dão bem conta, “a aspiração à verdade em que devemos encontrar-nos, reciprocamente, como também a aspiração à caridade mediante a qual devemos unir-nos reciprocamente”¹⁰⁸.

Declara ainda que foi neste sentido, sobretudo, ou seja, tendo em vista tal perspectiva de toda a vida e missão da Igreja, a aspiração à união dos homens, como filhos de Deus unidos na verdade e na caridade; aspiração que, no estado de *homo viator*, é aspiração à verdade e à caridade, que ele se permitiu “pôr em evidência, na Encíclica *Redemptor hominis*, que Jesus Cristo indica sempre à Igreja, e na nossa época, de modo particular, mediante a voz do Concílio, a via para o homem, para todos os homens, e neste sentido o homem torna-se em Cristo, de algum modo, a via da Igreja”¹⁰⁹. Em uma palavra! Foi tendo presente a *perspectiva teológica* da fé, ou seja, “a aspiração à

106 Se chamamos “antropológica” a esta chave de leitura” é porque nela se põe em evidência a união dos homens como “filhos de Deus na verdade e na caridade”. Mas ela é também “crisológica”, pois trata-se da união, na verdade e na caridade, dos homens como filhos de Deus; ora, é no Filho que se é filho. Reside aí, igualmente, a razão de ser ela também “pneumatológica”, uma vez que é no Espírito que, tornados filhos no Filho, exclamamos: “Abbá, Pai” (cf. Rm 8,15-16 e Gl 4,6; Jo 1,12 e 1Jo 3,1-2). Ela é ainda “teológica”, enquanto modelo supremo da união dos homens, “como filhos de Deus unidos na verdade e na caridade”, é a união das Pessoas divinas entre si. E, enfim, ela é “eclesiológica”, se se tem presente ser a Igreja sacramento daquela união; com efeito, ela “em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 11).

107 *Discurso aos Cardeais*, n. 5, 1050.

108 *Ibid.*, n. 5, 1050.

109 *Ibid.*, n. 5, 1050.

união dos homens como “filhos de Deus unidos na verdade e na caridade”¹¹⁰, que ele pôs em evidência, na *Redemptor hominis*, o princípio que assegura à Igreja o atingir sempre de novo a *perspectiva histórica* da sua missão, ou seja, o princípio, segundo o qual, o homem torna-se em Cristo a via da Igreja, à qual Cristo indica sempre a via para o homem, para todos os homens¹¹¹.

Chama a atenção, enfim, para a *consociação*, na missão da Igreja, das perspectivas *histórica* e *teológica*. O fato de tornar-se o homem em Cristo a via da Igreja consente que se atinja “sempre de novo a *perspectiva histórica* da missão da Igreja”¹¹². Mas tal perspectiva “para nós se une com a perspectiva teológica da fé, uma vez que a cada homem e a todos os homens foi indicada aquela “união na verdade e na caridade”, isto é, a unidade espiritual ligada à dignidade “de filhos de Deus”¹¹³.

E, finalmente, coroando a densa argumentação acima exposta, formula de modo incisivo a seguinte conclusão: “É, portanto necessário, fazer com que essa fórmula sintética, que nos deixou o Concílio, na sua Constituição pastoral, uma verdadeiramente, em si, todos e cada um dos esforços que formam a obra de aplicação do Concílio”¹¹⁴.

Encerremos, enfim, esse item, apelando para a Homilia pronunciada pelo Santo Padre, na solenidade de Cristo Rei, aos 24 de novembro, durante a Santa Missa de abertura da Assembleia extraordinária do Sínodo dos Bispos, por ele convocada e dedicada ao Vaticano II¹¹⁵. Aí, ele nos diz ainda uma palavra, sobre a estreita convergência que existe entre as duas mencionadas “chaves de leitura” – a “eclesiológica”, apoiada em *LG 1* e a “antropológica”, baseada em *GS 24* –, com as quais ele nos abre o acesso ao seu empenho em favor da aplicação do Concílio. A Homilia, com efeito, ele a encerra com uma dupla citação que evoca, ligando-os, o n. 24 da *GS* e o n. 1 da *LG*:

Na Constituição pastoral *Gaudium et spes* lemos: “o Senhor Jesus, quando pede ao Pai que todos sejam uma coisa só (Jo 17,21-22), *abrindo-nos perspectivas* inacessíveis à razão humana, ou melhor, divinas, sugere-nos que há uma certa semelhança entre a união das Pessoas divinas e aquela dos filhos de Deus *na verdade e na caridade*” (*GS 24*).

Procuremos, durante o Sínodo, situar-nos exatamente nestas perspectivas. E que nelas se una conosco a Igreja Inteira!

110 *Ibid.*, n. 5, 1050.

111 A respeito deste princípio, veja-se o Cap. II de nossa tese, citada, especialmente o seu item “3.2.3 – Binômio Igreja-homem: o homem é a “primeira e fundamental via da Igreja”, perita em humanidade”, 79ss.

112 *Discurso aos Cardeais*, n. 5, 1050.

113 *Ibid.*, n. 5, 1050s.

114 *Ibid.*, n. 5, 1051.

115 Cf. *Homilia durante a Santa Missa com a qual se inaugura o Sínodo Extraordinário dos Bispos*, aos 24.11.1985 in *Ins. GP II VIII*, 2 (1985) 1368-1373.

São, afinal, as *perspectivas do Reino* que é proclamado com a Solenidade deste dia.

Enquadrada nestas perspectivas divinas, a Igreja revela-se tal como a viram os Padres do Concílio, em Cristo: “como *um sacramento* ou um sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1).

A razão para se coligar estes dois passos conciliares citados, as duas “chaves” do ingresso na obra de aplicação do Concílio, São João Paulo II a encontra no próprio Concílio Vaticano II. Este, de fato, ligou organicamente, à sua doutrina eclesiológica, a doutrina antropológica; associou de um modo orgânico, ao seu ensino sobre a Igreja – sobre o que ela é em Cristo –, o ensino sobre a vocação do homem em Cristo. A Igreja e o homem, o Concílio os contempla e associa em Cristo. Portanto, na Cristologia, a Eclesiologia e a Antropologia se amalgamam de modo indissolúvel. É isto, em suma, o que parece dizer este outro passo da Homilia do Papa, na qual, depois de referir-se à verdade acerca da “realeza” do homem, acerca da dignidade que o homem alcançou em Jesus Cristo, assim se expressa:

O mesmo Concílio que nos deu uma doutrina eclesiológica tão rica, ligou organicamente o seu ensino sobre a Igreja ao ensino sobre a vocação do homem em Cristo. E por causa desta revelação, pôde dizer-se que “o homem é a via da Igreja”, exatamente pelo motivo de que a Igreja segue Cristo, o qual é para todos os homens “a via, a verdade e a vida” (Jo 14,6).

Pode-se dizer então, que na ótica de São João Paulo II, cujo pontificado encontrou-se prioritariamente orientado para a coerente aplicação do Concílio, as “chaves” “eclesiológica” e “antropológica” desta aplicação se enraízam e se coligam na “chave” “cristológica”. Testemunha-o a *Redemptor hominis*, sua primeira e programática Encíclica, ao indicar, na polarização para Cristo, o modo como prosseguir na herança conciliar¹¹⁶. Demonstra-o o fato de se poder decifrar, na interação dos binômios *Cristo-Igreja*, *Cristo-homem* e *Igreja-homem*, as “linhas de força” daquela fundamental Encíclica de São João Paulo II¹¹⁷.

Mas... tornemos de novo ao Discurso aos Cardeais, cuja análise estamos conduzindo. Trata-se agora de, em novo item, considerar que em tal Discurso, insiste o Santo Padre a respeito da necessidade de se

116 Veja-se nossa tese, citada, item “3 – O modo de prosseguir: na polarização para Cristo”, pp. 48s. Veja-se Tarcisio NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico do Papa João Paulo II (GS 22 e GS 24 no Programa de seu Pontificado)* in *Coletânea* 8 (2005), p. 207s.

117 Veja-se nossa tese, citada, item “3.2 – Três binômios em recíproca interação”, pp. 50ss. Veja-se também o artigo acima citado, pp. 208-226.

trilhar o caminho reto da aplicação do Vaticano II, único capaz de servir à unidade e à força espiritual da Igreja e, também, à obra do ecumenismo, alertando ao mesmo tempo acerca daquelas propostas, “conservadorismo” e “progressismo”, que deste caminho se desviam.

2.3 “Conservadorismo” e “Progressismo”: duas propostas que afastam do reto caminho da aplicação conciliar, o único que pode servir à unidade e à força espiritual da Igreja e, além disso, à obra ecumênica

“Conservadorismo” e “Progressismo” são duas posições extremadas, entre si contrárias, revelando-se, cada uma delas no seu gênero, como desvios do reto caminho de aplicação do Vaticano II.

Embora sem fazer uso de tais expressões, as propostas reprovadas pelo Papa no Discurso aos Cardeais são, sem dúvida alguma, as indicadas por tais expressões, numa linguagem que, não sem ambiguidades, já se tornou comum¹¹⁸. Ele reprovava seja os que pretendem levar a Igreja como que a retroceder na história, ignorando o Vaticano II (Conservadorismo)¹¹⁹; seja os que pretendem como que levar a Igreja para o futuro, com a pretensão de agir em nome do Concílio, mas com propostas, que, desvinculando o Vaticano II de toda Tradição e do Magistério constante da Igreja, na realidade não se baseiam no seu ensinamento “integral” (Progressismo)¹²⁰.

O Santo Padre, consciente de que “na autêntica realização das tarefas indicadas pelo Concílio, em pleno acordo com o ensinamento nele proposto” se exprime “a obediência ao Espírito Santo”¹²¹, adverte para o “grande e múltiplo dever” decorrente do “imperativo da aplicação prática do Concílio”, que “requer vigilância contínua acerca do caráter autêntico de todas as iniciativas, que serão compreendidas nessa aplicação”¹²². Ele insiste

118 Observe-se, porém, que as referidas expressões, São João Paulo II as utiliza em sua Carta, de 8 de abril de 1988, ao Cardeal Ratzinger, então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, na qual trata, precisamente, destas duas tendências do pós-Concílio. Ele aí põe em relevo que a Tradição viva da Igreja – uma sua sã compreensão, que inclui, em seu seio, o legítimo progresso – exclui quer o “conservadorismo” quer o “progressismo”. Veja-se o texto da mencionada Carta, em tradução portuguesa, in *L'Osservatore Romano* (edição semanal em português), de 17.04.1988, primeira página. Uma referência a esta Carta, com breve comentário, encontra-se em B. KLOPPENBURG, *Progressismo e conservadorismo* in *Jornal do Brasil*, de 2.12.1988.

119 Ele, de fato, diz: “Não se podem tratar estes deveres (refere-se às tarefas indicadas pelo Concílio) como se não existissem. Não se pode ter a pretensão de levar a Igreja a retroceder, para assim nos exprimirmos, no longo decurso da história da humanidade” (*Discurso aos Cardeais*, n. 5, 1051).

120 À reprovação expressa na nota anterior segue-se esta outra: “Mas também não se pode correr com presunção para diante, para formas de viver, de entender e de pregar a verdade cristã, enfim para modos de se ser cristão, sacerdote, religioso ou religiosa, que não se baseiam no ensinamento “integral” do Concílio – “integral”, isto é, entendido à luz de toda a Santa Tradição e com base no Magistério constante da Igreja mesma” (*Ibid.*, n. 5, 1051).

121 *Ibid.*, n. 5, 1051.

122 *Ibid.*, n. 6, 1051.

então sobre a necessidade de a Igreja, comunidade viva dos filhos de Deus, unidos na verdade e no amor, “fazer grande esforço, neste período, *para entrar no caminho reto da aplicação do Vaticano II*” e, portanto, “afastar-se das propostas contrárias (refere-se, naturalmente, às duas propostas ou desvios acima ventilados), cada uma das quais se revela, no seu gênero, como afastamento deste caminho”¹²³.

Ele sublinha ainda a importância eclesial e ecumênica da reta aplicação conciliar, declarando que só “a obediência honesta e sincera ao Espírito de verdade” e, por conseguinte, só o caminho reto de aplicação do Vaticano II, uma vez que a obediência ao Espírito se exprime na autêntica realização do Concílio, “pode servir à unidade e ao mesmo tempo à força espiritual da Igreja”; só tal caminho – prossegue ele – “pode, além disso, *servir a obra do ecumenismo*, isto é, aquela renovada unidade que, numa primeira acepção, entendemos como união mediante a caridade, mas que, mais em profundidade, entendemos depois também como gradual encontro na plenitude da verdade, com todos aqueles que, juntamente conosco, creem em Cristo”¹²⁴.

O Santo Padre salienta, enfim, seja a importância fundamental que tem “o caminho da união interna da Igreja, do Povo de Deus” para a obra de evangelização, enquanto só este caminho “pode servir à obra da evangelização, isto é, a manifestação efetiva a todos os homens daquela verdade e vida, que é o próprio Cristo”¹²⁵; seja ainda o fato de que, esta união na verdade e na caridade, ou seja, como esclarece em outro momento, “a unidade espiritual ligada à dignidade ‘de filhos de Deus’”, “é exigência especial nos nossos tempos, também porque neles nos encontramos com a negação desta verdade e com a radical dúvida sobre o Evangelho e a religião em geral”¹²⁶.

Passemos, enfim, a acompanhar o Santo Padre enquanto indica aos Cardeais três condições para a renovação da Igreja no espírito do Evangelho, isto é, no espírito do Vaticano II, que, “baseando-se no Evangelho e na Tradição, formou... o esqueleto de toda a práxis cristã contemporânea, a **práxis do Povo de Deus**”.

2.4 Três condições para a renovação da Igreja no espírito do Vaticano II

As três condições apontadas são: um correto conceito e exercício da liberdade na Igreja; um contínuo crescimento da solidariedade seja *ad intra* seja *ad extra*; uma autêntica conversão para Deus.

123 *Ibid.*, n. 6, 1051s.

124 *Ibid.*, n. 6, 1052.

125 *Ibid.*, n. 6, 1052.

126 *Ibid.*, n. 6, 1052.

2.4.1 Um correto conceito e exercício da liberdade na Igreja

São João Paulo II manifestou-se sempre muito sensível e atento a este fundamental valor humano, a esta “condição e base da verdadeira dignidade da pessoa humana”, que é a liberdade¹²⁷. Um significativo testemunho de sua atenção e sensibilidade oferece-nos, por exemplo, a *Redemptor hominis*: especialmente no n. 12, intitulado “Missão da Igreja e liberdade do homem”; no n. 17, dedicado aos direitos humanos, entre os quais “insere-se, e justamente, o direito à liberdade religiosa ao lado do direito da liberdade de consciência”¹²⁸; e ainda num belo e denso parágrafo do n. 21, onde se expõe o verdadeiro conceito de liberdade, que não pode ser considerada “fim para si mesma”. Outro testemunho de seu apreço e empenho em favor da verdadeira liberdade nos dá o *Discurso aos Cardeais* que estamos examinando, em que ele atribui ao conceito verdadeiro de liberdade e ao correto uso da mesma, na Igreja, um papel de singular importância na sua renovação, segundo o espírito do Vaticano II. Vejamos, então, o que nos ensina o Papa sobre a liberdade no *Discurso aos Cardeais*, mas tendo presente a *Redemptor hominis*.

Antes de tudo, põe em relevo que “o Concílio, seguindo as palavras do Senhor, deseja servir o desenvolvimento desta liberdade, a liberdade dos filhos de Deus, que, especialmente nos nossos tempos, tem grande significado, pois somos testemunhas de muitas formas de opressão do homem, incluindo as opressões de sua consciência e do seu coração”¹²⁹. Na *Redemptor hominis*, por sua vez, depois de enfatizar “o caráter comprometedor” da verdade revelada, o “grande sentido de responsabilidade” exigido em seu confronto, e, enfim, que “a Igreja, por instituição de Cristo, dela é guardiã e mestra, sendo precisamente para isso dotada de uma singular assistência do Espírito Santo, a fim de poder guardá-la fielmente e ensiná-la na sua mais exata integridade (cf. Jo 14,26)”¹³⁰; depois – dizíamos – de recordar com ênfase a missão da Igreja de fiel guardiã e transmissora da verdade divina, o Santo Padre, apoiando-se na *Declaração conciliar sobre a Liberdade Religiosa*, aponta, quanto ao desempenho de tal missão, para o exemplo do próprio Cristo, primeiro evangelizador, e de seus Apóstolos, Mártires e Confessores. Observa, com efeito, que a referida Declaração do Concílio “pôs a claro, de modo bem convincente, como Cristo e, em seguida, os seus Apóstolos, ao anunciarem a verdade que não

127 Cf. *Ibid.*, n. 7, 1052.

128 RH 17. No Magistério de São João Paulo II se destaca, sem dúvida alguma, o empenho em favor do direito à liberdade religiosa, cuja violação constitui “injustiça radical em relação àquilo que é particularmente profundo no homem e em relação àquilo que é autenticamente humano” (RH 17). Quanto aos principais textos do Papa relativos à liberdade religiosa, no âmbito do primeiro ano de pontificado, veja-se Roger HECKEL, *La Libertà Religiosa. Testi di Giovanni Paolo II (Ottobre 1978 – Novembre 1979)*, Città del Vaticano 1980, pp. 42. Trata-se do terceiro opúsculo da série *Insegnamenti Sociali di Giovanni Paolo II*, publicada sob os cuidados da então Pontifícia Comissão *Iustitia et Pax*.

129 *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1052.

130 RH 12.

provém dos homens, mas sim de Deus (“a minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou” (Jo 7,16), isto é, do Pai), embora agindo com todo o vigor do espírito, conservam uma profunda estima pelo homem, pela sua inteligência, pela sua vontade, pela sua consciência e pela sua liberdade”. E prossegue: “De tal modo, que a própria dignidade da pessoa humana torna-se conteúdo daquele anúncio, mesmo sem palavras, mas simplesmente através do comportamento em relação à mesma pessoa livre”¹³¹. Tal comportamento, respeitoso da liberdade da pessoa humana, parece-lhe ainda “corresponder às necessidades particulares do nosso tempo”. Ele nota, enfim, que à Igreja cabe, por força de sua divina missão, ser guardiã e mestra desta liberdade, condição e base da verdadeira dignidade da pessoa humana; tanto mais que, como adverte o Santo Padre, “nem em tudo aquilo que os vários sistemas e também homens singulares veem e propagam como liberdade está de fato a verdadeira liberdade do homem”¹³².

Esta última citação acena a concepções de liberdade que não se coadunam com a verdadeira liberdade do homem. Tal inadequação é ainda claramente denunciada neste outro passo da *Redemptor hominis*: “Nos nossos tempos, algumas vezes julga-se, erroneamente, que a liberdade é fim para si mesma, que cada homem é livre na medida em que usa da liberdade como quer, e que para isto se deve tender na vida dos indivíduos e das sociedades”¹³³. Também no *Discurso aos Cardeais* refere-se ele a uma errônea concepção de liberdade: “Muitas vezes a liberdade da vontade e a liberdade da pessoa são entendidas como direito de fazer toda a espécie de coisas, como direito de não aceitar nenhuma norma como dever, que obriguem durante a vida inteira, por exemplo, os deveres provenientes das promessas matrimoniais ou da ordenação sacerdotal”¹³⁴.

Ora, Cristo não nos ensina tais interpretações e tais exercícios da liberdade. Ao contrário! Aos olhos d’Ele, a liberdade se atua *na adesão à verdade; na orientação para o verdadeiro bem; na caridade, que é doação e serviço*; ela se expressa, enfim, *na existência vivida “em espírito e verdade”*¹³⁵. Eis a autêntica liberdade! E, como recorda-nos o Papa, “foi para tal liberdade “que Cristo nos libertou” (Gl 5,1; cf. *ibid.* 13) e nos liberta sempre”¹³⁶. Anunciar Cristo é, portanto, anunciar a verdadeira liberdade. Assim, a Igreja – ao anunciá-Lo, ao anunciar o mistério da Redenção, no qual “a plena verdade sobre a liberdade humana acha-se profundamente gravada” – torna-se mestra e guardiã da verdade concernente à própria liberdade. Por

131 RH 12.

132 RH 12.

133 RH 21.

134 *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1053.

135 Cf. RH 12, em que se alude a Jo 4,23s e se transpõe o tema do culto em espírito e verdade para o da vida em espírito e verdade. Cf. RH 21 e o n. 7 do *Discurso aos Cardeais*.

136 RH 21.

consequente, “a Igreja, como diz o Santo Padre aos Cardeais, deve guardar no coração e na consciência de todos os seus filhos e filhas e, também, se é possível, no coração e na consciência de cada homem, a verdade da liberdade mesma”¹³⁷. A Igreja “presta verdadeiramente um serviço à humanidade, quando tutela esta verdade, com infatigável aplicação, com amor ardente e com diligência maturada; e, ainda, quando, em toda a própria comunidade, através da fidelidade à vocação de cada um dos cristãos... a transmite e a concretiza na vida humana”¹³⁸.

A verdade sobre a liberdade humana, da qual é guardiã e transmissora a Igreja, é, naturalmente, aquela ensinada por Cristo. No início do parágrafo anterior, sublinhamos os elementos, que, segundo o ensinamento d’Ele, caracterizam a autêntica liberdade, ou seja: a liberdade atua na adesão à verdade; a liberdade tende para o verdadeiro bem; a liberdade atua plenamente no amor, que é doação e serviço; a liberdade se expressa, enfim, na existência vivida “em espírito e verdade”. Vejamos, mais de perto, cada um deles:

- A liberdade atua na adesão à verdade!

“Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (*Jo* 8,32). Palavras evocadas por São João Paulo II, quer no *Discurso aos Cardeais*, quer na *Redemptor hominis*, em que ele recorda também, como uma ulterior confirmação daquelas palavras, estas outras com as quais Jesus responde a Pilatos: “Para isto é que eu nasci e para isto é que eu vim ao mundo: para dar testemunho da verdade” (*Jo* 18,37)¹³⁹.

Nas palavras de Jesus, contidas em *Jo* 8,32, o Santo Padre colhe “uma exigência fundamental e, ao mesmo tempo, uma advertência”. Elas, de fato, encerram “a exigência de uma relação honesta para com a verdade, como condição de uma autêntica liberdade”; e, além disso, “a advertência para que seja evitada qualquer verdade aparente, toda liberdade superficial e unilateral, toda liberdade que não compreenda, cabalmente, a verdade sobre o homem e sobre o mundo”¹⁴⁰.

São palavras – aquelas de Cristo! – que conservam sempre o seu valor e atualidade, pois é munido delas que Ele vai ao encontro do homem de todas as épocas. Tal perene atualidade, o Papa a sublinha com este magnífico passo: “Ainda hoje, depois de dois mil anos, Cristo continua a aparecer-nos como Aquele que traz ao homem a liberdade baseada na verdade, como Aquele que liberta o homem daquilo que limita, diminui e como que espedaça essa

137 *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1052s.

138 *RH* 21.

139 Cf. *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1052s; *RH* 12.

140 *RH* 12.

liberdade nas próprias raízes, na alma do homem, no seu coração e na sua consciência”¹⁴¹.

- A liberdade tende para o verdadeiro bem!

É um erro, como adverte o Pontífice, julgar ser a liberdade “fim para si mesma”¹⁴² ou considerá-la como “direito de fazer toda a espécie de coisas”¹⁴³ ou ainda como “direito de não aceitar nenhuma norma nem dever, que obriguem durante a vida inteira”¹⁴⁴. A liberdade, ao contrário, “só é um grande dom – salienta o Papa – quando dela sabemos usar conscientemente, para tudo aquilo que é o verdadeiro bem”¹⁴⁵. “A liberdade de cada homem – insiste o Santo Padre – cria deveres, requer o pleno respeito da hierarquia dos valores, está potencialmente orientada para o Bem sem limites, para Deus”¹⁴⁶.

- A liberdade se atua plenamente no amor, que é doação e serviço!

Na *Redemptor hominis*, São João Paulo II recorda ensinar Cristo que a caridade, que se realiza no dom e no serviço, é o melhor uso da liberdade, sendo “para tal liberdade que “Cristo nos libertou” (*Gl* 5,1; cf. *ibid.* 13) e nos liberta sempre”¹⁴⁷. Consoante este ensinamento, ele parece ver no ideal de vida religiosa, por exemplo, uma peculiar expressão de tal uso da liberdade; com efeito, afirma que a liberdade “encontra a sua plena realização na doação, sem reservas, de toda a própria pessoa humana, em espírito de amor esponsal a Cristo e, com o mesmo Cristo, a todos aqueles aos quais Ele envia homens e mulheres que a Ele são totalmente consagrados, segundo os conselhos evangélicos”¹⁴⁸.

Este estreito e determinante ligame entre liberdade, amor e doação de si, é também vivamente sublinhado no *Discurso aos Cardeais*, no qual, mais uma vez, emerge a grande importância atribuída por São João Paulo II ao n. 24 da *Gaudium et spes* ou, mais precisamente, ao seu terceiro e último parágrafo. Eis o passo no qual põe em relevo o referido ligame:

A liberdade aos olhos de Cristo não é, primeiro que tudo, “liberdade de” mas é “liberdade para”. O uso pleno da liberdade é o amor, em particular o amor mediante o qual o homem se dá a si mesmo. O homem, de fato,

141 *RH* 12.

142 Cf. *RH* 21.

143 *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1053.

144 *Ibid.*, n. 7, 1053.

145 *RH* 21.

146 *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1053.

147 *RH* 21.

148 *RH* 21.

como lemos no mesmo capítulo da *Gaudium et spes*, “não pode realizar-se plenamente senão pelo dom sincero de si mesmo” (n. 24)¹⁴⁹.

● A liberdade se expressa, enfim, na existência vivida “em espírito e verdade”!

Aludindo a *Jó* 4,23s, o Santo Padre transpõe o tema do culto em espírito e verdade para o da vida em espírito e verdade, afirmando que Cristo não cessa de ser – quer diante do Pai, quer em relação à história do homem – “o porta-voz e advogado do homem que vive “em espírito e em verdade” (cf. *Jó* 4,23)”¹⁵⁰.

Acabamos de expor a interpretação e o exercício da liberdade que, segundo o Papa, devem “encontrar-se na base de toda a obra de renovação” da Igreja segundo o espírito conciliar¹⁵¹. Com efeito, “só o homem, que entende e exerce a sua liberdade do modo indicado por Cristo, abre a alma para a obra do Espírito Santo, que é o Espírito de verdade e amor”¹⁵². O Santo Padre assinala, enfim, depender da autêntica afirmação da liberdade dos filhos de Deus, seja “a grande obra das vocações sacerdotais, religiosas e matrimoniais”, seja “o efetivo progresso ecumênico”, seja “todo o testemunho cristão, isto é, a participação dos cristãos na causa de fazer com que o mundo se torne mais humano”¹⁵³.

2.4.2 Um contínuo crescimento da solidariedade *ad intra* e *ad extra*

A segunda condição da renovação da Igreja, conforme o espírito evangélico e conciliar é constituída “por um contínuo *crescimento da solidariedade*, isto é, do amor comunitário (social), quer no interior da Igreja, quer em relação com todos os homens, sem atender às confissões ou convicções”¹⁵⁴. O incremento, portanto, de uma solidariedade que se deve realizar *ad intra* e *ad extra*, e que ao realizar-se “fora” da Igreja não conhece fronteiras.

Apelando para o testemunho oferecido pelas atividades de dois Organismos da Santa Sé, a então Comissão *Iustitia et Pax*¹⁵⁵ e o então Conselho

149 *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1053.

150 *RH* 12.

151 *Discurso aos Cardeais*, n. 7, 1053.

152 *Ibid.*, n. 7, 1053.

153 *Ibid.*, n. 7, 1053.

154 *Ibid.*, n. 8, 1053.

155 Quanto ao processo de instituição da Comissão *Iustitia et Pax*, processo até certo ponto ligado àquele da instituição do Pontifício *Consilium pro Laicis*, tem-se: Terminado o Vaticano II, o Papa Paulo VI – secundando o Concílio, que, na GS 90, auspiciava “a criação de algum organismo da Igreja universal, incumbido de estimular a comunidade católica na promoção do progresso das regiões necessitadas e da justiça social entre as nações”, constituía um especial grupo de estudos, a fim de refletir sobre o auspicado organismo. Ao mesmo tempo, instituiu uma comissão pós-conciliar para estudar o melhor modo de atuar as deliberações conciliares contidas no n. 26 do Decreto *Apostolicam actuositatem*. Baseando-se nas conclusões dos dois grupos de trabalho, iniciou seu empenho um comitê provisório, instituído pelo Papa, aos 7 de julho de 1966, com o encargo de dar orgânica execução a quanto fora

*Cor Unum*¹⁵⁶, o Santo Padre reconhece que, em favor da solidariedade, especialmente daquela que se desenvolve *ad extra*, “muito se fez no último período”¹⁵⁷. Naturalmente, “a possibilidade que tem a Igreja de oferecer

decidido ou auspiciado nos documentos conciliares AA e GS. E aos 6 de janeiro de 1967, com a *Litterae apostolica motu proprio datae Catholicam Christi Ecclesiam*, Paulo VI instituiu o Conselho de Laícos e a Pontifícia Comissão *studiorum*, a *Iustitia et pace appellatum*: dois organismos distintos, mas unidos através de uma única direção no vértice (cf. *Litterae apostolica motu proprio datae Catholicam Christi Ecclesiam* in EV 2, 956-960). Finalmente, aos 10 de dezembro de 1976, Paulo VI, com duas Cartas apostólicas em forma de *motu proprio* – *Apostolatus peragendi et Iustitiam et pacem* – estabelecia um novo e definitivo ordenamento do Concílio de Laícos (que passava então a chamar-se *Pontificium Consilium pro Laicis*) e da Pontifícia Comissão *Iustitia et pax* (cf. EV 5, 2155-2182). Observamos ainda que, com a Constituição Apostólica *Pastor Bonus*, de 28.6.1988, o Organismo passou a chamar-se *Pontificium Consilium de Iustitia et Pace*. Entre as principais Mensagens de São João Paulo II, dirigidas à então Pontifícia Comissão *Iustitia et Pax*, salientamos a de 11.11.1978 in *Ins.GPII I* (1978) 132-135, a de 9.2.1980 in *Ins.GPII III*, 1 (1980) 351-356, e a de 14.11.1980 in *Ins.GPII III*, 2 (1980) 1168-1172. Note-se, enfim, que, mais recentemente, aos 17 de agosto de 2016, na Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio*, com a qual institui o DICASTÉRIO PARA O SERVIÇO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL, o Papa Francisco afirma: “Em todo o seu ser e agir, a Igreja está chamada a promover o desenvolvimento integral do homem à luz do Evangelho. Este desenvolvimento tem lugar mediante o cuidado dos bens incomensuráveis da justiça, da paz e da proteção da criação”. Em seguida, justificando a oportunidade da criação no novo Dicastério, declara: “O Sucessor do Apóstolo Pedro, na sua obra a favor da afirmação de tais valores [justiça, paz e proteção da criação], adapta continuamente os organismos que colaboram com ele, para que possam atender melhor às exigências dos homens e mulheres a quem estão chamados a servir”; e acrescenta: “Portanto, a fim de implementar a solicitude da Santa Sé nos âmbitos mencionados, bem como com aqueles relacionados com a saúde e as obras de caridade, instituo o Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral”. Tal organismo – observa Francisco – “terá competências de modo particular nas áreas relacionadas com as migrações, com os necessitados, os enfermos e excluídos, os marginalizados e as vítimas dos conflitos armados e desastres naturais, os encarcerados, os desempregados e as vítimas de qualquer forma de escravidão e de tortura”; e, em continuidade, determina: “No novo Dicastério, regido pelo Estatuto que aprovo *ad experimentum* em data hodierna, confluirão, a partir do dia 1 de janeiro de 2017, as competências dos atuais Conselhos indicados em seguida: o Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, o Pontifício Conselho “Cor Unum”, o Pontifício Conselho para Pastoral dos Migrantes e Itinerantes e o Pontifício para Pastoral no Campo da Saúde. Nesta data, estes quatro Dicastérios cessarão as suas funções e serão suprimidos, ficando renovados os artigos 142-153 da Constituição Apostólica *Pastor Bonus*” (cf. *L’Osservatore Romano*, edição semanal, de 1.9.2016, p. 9).

156 Instituído por Paulo VI, aos 15 de julho de 1971, com a Carta *Amoris officio*. Foi nomeado presidente do novo dicastério, o primeiro que levava o título de conselho pontifício, o então secretário de Estado, o Cardeal Jean Villot (cf. *Epistula Amoris officio* in EV 4, 1059-1066). Os atuais Conselhos do dicastério – *Cor Unum* –, que descreve as características da primitiva comunidade cristã, procede da Sagrada Escritura (cf. At 4,32). Para concretizar o sentido desta nova instituição se acrescentou: “para a promoção humana e cristã”. Paulo VI cumpriu assim um desejo dos padres conciliares do Concílio Vaticano II, que pediam “um plano diocesano, nacional e mundial” para as ajudas que a Igreja oferece (GS 88). As três primeiras Mensagens de São João Paulo II endereçadas aos participantes deste Organismo, reunidos por ocasião de sua Assembleia Geral, são, respectivamente, a de 28.11.1978 in *Ing.GPII I* (1978) 233-235, a de 27.10.1979 in *Ins.GPII II*, 2 (1979) 971-975, e a de 5.11.1981 in *Ins.GPII IV*, 2 (1981) 562-565. Conforme observado na nota anterior, também o Pontifício Conselho *Cor Unum*, com a reforma promovida pelo Papa Francisco, passou a integrar o Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral.

157 *Discurso aos Cardeais*, n. 8, 1053.

contribuições econômicas, para as múltiplas e diferenciadas necessidades materiais, nos diversos pontos da terra, é limitada¹⁵⁸.

O Papa, porém, ocupa-se sobretudo da solidariedade *ad intra*, sublinhando que a “solidariedade *ad extra* da Igreja requer solidariedade *ad intra*¹⁵⁹”. Com efeito, no âmbito da grande comunidade que é a Igreja, “não falta quem sofra estreitezas materiais” e “não faltam também os que sofrem opressão e perseguição¹⁶⁰”. Refere-se, especialmente, aos que sofrem pela fé, privados do fundamental direito à liberdade religiosa. As necessidades de ambas as categorias – os que sofrem miséria e os que sofrem pela fé – o Santo Padre mostrou-se sempre sensível. Todavia, seu pontificado, sem negligenciar a solidariedade para com os que sofrem estreitezas materiais, caracterizou-se, desde o início, por uma enérgica peroração em prol do direito à liberdade religiosa, cuja violação constitui “injustiça radical em relação àquilo que é especialmente profundo no homem¹⁶¹”, e pelo esforço quotidiano a fim de que, no interior da Igreja, se incrementasse sempre mais uma especial solidariedade em favor daqueles seus membros que são oprimidos e perseguidos por causa da fé¹⁶².

São João Paulo II, de fato, reclamava da Igreja, no âmbito da solidariedade eclesial pelos que sofrem miséria e também pelos que sofrem pela fé, uma especial solidariedade para com estes últimos. Eloquente testemunho oferece-nos, por exemplo, este passo de seu Discurso aos Cardeais:

Em toda a comunidade católica, em cada Igreja local, deve crescer o sentido de uma *especial solidariedade* com esses nossos irmãos na fé, especialmente com os que pertencem a Igrejas do rito oriental, que não têm sequer existência legal. No mundo contemporâneo, onde a seu modo domina o sistema da troca de informações, é necessária – tanto no interior da Igreja como no exterior, diante da opinião mundial – a troca permanente das informações respeitantes quer aos que sofrem misérias quer aos que sofrem pela fé. Devem estes últimos sentir de

158 *Ibid.*, n. 8, 1053.

159 *Ibid.*, n. 8, 1054.

160 *Ibid.*, n. 8, 1054.

161 *RH* 17.

162 Já em 1971, por ocasião da segunda Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, dedicada aos temas *De Sacerdotio Ministerialis* e *De Iustitia in mundo*, o então Cardeal Wojtyła – com uma intervenção *in sede responsionum* post *relationes circulatorum minorum De iustitia in mundo*, aos 30 de outubro, na XXX Congregação Geral – reclamava do Sínodo uma atenção à questão da liberdade de consciência e de religião não menor do que aquela dispensada à questão da pobreza e da miséria econômica. Eis o passo de sua intervenção: ... *Causam iustitia in mundo hodierno considerans, Synodus nullo modo postest minorem ostendere orientationem erga illum iustitiae aspectum, qui libertatem conscientiae et religionis spectat, quam erga illum, qui paupertatem et miseriam oeconomicam (Synodus Episcoporum, Acta II Coetus Generalis, Romae 1971, VII, 24-25).*

Salientemos ainda que a aguda sensibilidade que manifesta o Santo Padre em relação à liberdade de consciência e religiosa decorre seja da experiência direta que possui ele neste campo, seja de sua concepção entranhadamente “religiosa” do cristianismo. Veja-se, a este respeito, C. FOLCH GOMES, *A Encíclica Redemptor hominis in Liturgia e Vida* 152 (1979) 9-12.

modo especial que não estão abandonados no sofrimento, que toda a Igreja se lembra deles, pensa neles e reza por eles, que estão *no centro da atenção de todos* e não na periferia¹⁶³ (Ibid., n. 8).

Tendo presente, portanto, seja os membros pobres da Igreja seja aqueles oprimidos e perseguidos, o Santo Padre salientava que, no campo da solidariedade “ad intra”, “a Igreja “rica e livre” (se é possível exprimirmos assim) tem enormes dívidas e obrigações para com a Igreja “pobre e oprimida” (se também estes atributos se podem usar)”¹⁶⁴. E – baseando-se naquele “princípio fundamental da economia da salvação, segundo o qual o homem, que oferece aos outros, se salva a si mesmo”¹⁶⁵ – ele advertia ainda para a possibilidade de o remédio, para múltiplas dificuldades internas de algumas Igrejas locais e comunidades cristãs, encontrar-se precisamente na solidariedade para com os outros. “As dificuldades serão eficazmente vencidas quando essas Igrejas e comunidades começarem a servir os outros “na verdade e na caridade” (em certo sentido apartando o olhar de si mesmas)”¹⁶⁶. São João Paulo II observava, enfim, que o mencionado princípio da economia da salvação “interpreta, de modo mais simples, a função missionária da Igreja, e apresenta mesmo um postulado estimulante e, em certo sentido, um *imperativo missionário* para a nossa geração”; geração esta “a que a Providência confiou uma grande obra de renovação”¹⁶⁷. E a renovação interior da Igreja se beneficia, sem dúvida, com aquele sair de si e ir ao encontro dos outros que caracteriza a obra missionária, peculiar expressão de solidariedade eclesial”. Recordemos ainda que na Encíclica *Redemptoris Missio* sobre a validade permanente do mandato missionário, datada de 7 de setembro de 1990, São João Paulo II declarava: “Somente tornando-se missionária é que a comunidade cristã conseguirá superar divisões e tensões internas, e reencontrar a sua unidade e vigor de fé” (n. 49).

Encerremos, enfim, essas considerações, dedicadas à solidariedade eclesial “ad intra” e “ad extra” enquanto condição indicada pelo Santo Padre para a renovação da Igreja à luz do Vaticano II, salientando com São João Paulo II que “solidariedade quer dizer sobretudo devida compreensão e depois ação adequada, não com base naquilo que julga aquele que ajuda, mas

163 Discurso aos Cardeais, n. 8, 1054. Encontrávamo-nos em 1979 e, portanto, a 10 anos de distância daqueles eventos que, em 1989, assinalaram a “crise do marxismo” e a queda de tantos regimes totalitários, especialmente na Europa oriental. Se a situação hodierna, em tantos pontos da terra, explica a aguda sensibilidade do Papa para com os que sofrem pela fé, privados do fundamental direito à liberdade religiosa; com muito maior razão a explicava aquela de ontem.

164 *Ibid.*, n. 8, 1054.

165 *Ibid.*, n. 8, 1054.

166 *Ibid.*, n. 8, 1054.

167 *Ibid.*, n. 8, 1054s.

com base naquilo que corresponde às necessidades reais de quem é ajudado e à sua dignidade”¹⁶⁸ (Ibid., n. 8)

2.4.3 Uma autêntica conversão para Deus

Eis, segundo São João Paulo II, a *conditio sine qua non* da renovação da Igreja auspiciada pelo Vaticano II, a palavra de ordem da qual vem toda a vitalidade da Igreja, o fator a cujo incremento é diretamente proporcional a realização por parte da Igreja de sua missão. Afirma, com efeito, o Papa:

A renovação da Igreja, segundo o “programa” esplêndido que propôs o Concílio Vaticano II, não pode estar no seu esqueleto fundamental (nem também nas suas manifestações concretas) senão *numa autêntica conversão para Deus*, medida pelas exigências do nosso tempo. A chamada para a conversão (“metanoiete”), isto é, para a penitência, é não só a primeira palavra do Evangelho, mas também a sua palavra constante e insubstituível. Desta palavra vem toda a vitalidade da Igreja. A Igreja encontra-se tanto mais plenamente *in statu missionis*, isto é, tanto mais plenamente realiza a sua missão, quanto mais se converte para Deus. E só mediante tal autoconversão, se torna ela mais poderosa como centro da conversão dos homens e do mundo para o Criador e Redentor¹⁶⁹.

É fundamental e decisivo, portanto, para a renovação da Igreja no espírito conciliar, que se instaure e sempre mais se incremente, entre os confessores de Cristo, o espírito de penitência e a dinâmica da conversão. E se a diminuição bastante generalizada dos esforços fundamentais que testemunham tal espírito e dinâmica deve, como nota o Santo Padre, constituir fonte de inquietação¹⁷⁰, ao mesmo tempo, porém, como salienta ainda o Papa, “é necessário... agradecer a Deus com alegria por tudo aquilo que manifesta o autêntico “sopro do Espírito”, pelo despertar da necessidade de oração e da vida sacramental, especialmente da participação na Eucaristia, pelo regresso profundo à Sagrada Escritura, pelo aumento, ao menos em algumas regiões, das vocações sacerdotais e religiosas, por tudo isto, que se pode definir como “despertar espiritual”¹⁷¹.

Este “despertar espiritual”, com os fenômenos que o testemunham e são tão necessários à Igreja e à humanidade, deve ser custodiado e fomentado com especial cuidado¹⁷². Dele necessita a Igreja. Mas também a humanidade,

168 *Discurso aos Cardeais*, n. 8, 1054.

169 *Ibid.*, n. 9, 1055.

170 Cf. *Ibid.*, n. 9, 1055.

171 *Ibid.*, n. 9, 1055.

172 Cf. *Ibid.*, n. 9, 1055s.

que – como constata o Papa, encerrando a parte central de seu Discurso aos Cardeais – “vai tomando cada vez melhor consciência dos maus resultados a que leva o materialismo contemporâneo nas suas múltiplas manifestações”¹⁷³.

Conclusão

A aplicação coerente do Vaticano II, a centralidade do mistério de Cristo e a atenção à antropologia cristã marcaram intensamente o pontificado de São João Paulo II. Tendo presente este pano de fundo e sempre guiados pelo próprio Pontífice, revisitamos seu esforço de reta aplicação do Concílio Vaticano II, salientando ainda que para ele, o terceiro e último parágrafo da *Gaudium et spes* 24 constitui, de certo modo, **expressão da obra de aplicação do Concílio e resumo da antropologia cristã**. Esta última percepção papal – GS 24: resumo da antropologia cristã não constituiu, porém, no presente artigo, objeto de direta consideração¹⁷⁴.

Neste momento conclusivo, vamos simplesmente recolher e elencar os elementos que se foram evidenciando ao longo de nosso percurso.

1. A aplicação coerente do Concílio Vaticano II constituiu, para São João Paulo II, a principal tarefa de seu pontificado, a sua linha diretriz fundamental.

2. Tal aplicação, segundo ele, se deve realizar: sob o signo da polarização para Cristo e, por conseguinte, numa perspectiva cristocêntrica; sob o signo da união orgânica entre o teocentrismo e o antropocentrismo e, por conseguinte, na superação mediante o cristocentrismo, de qualquer tendência a separá-los ou mesmo a contrapô-los; sob o signo da fidelidade ao Espírito Santo e, por conseguinte, sob o signo do discernimento, a fim de não se atribuir ao Espírito o que porventura provenha do “príncipe deste mundo”.

3. Consciente de que o Concílio Vaticano II é, antes de tudo, obra do Espírito Santo, seu “principal protagonista” e, portanto, de que Ele, o Espírito, durante e mediante o evento conciliar, falou à Igreja, no seu atual momento histórico, de modo particularmente expressivo e decisivo, São João Paulo II tinha consciência de:

- Constituir o Concílio a fonte da qual é necessário, incessantemente recomençar, sendo através do caminho traçado pelo Vaticano II e sempre à escuta de quanto nele o Espírito disse às Igrejas (cf. Ap 2,7.11.17.26; 3,5.13), que dizia: “a Igreja de hoje quer prosseguir o seu caminho para o Terceiro Milênio da história, no meio dos homens e juntamente com eles”.

- Ser a dívida para com o Concílio uma dívida para com o Espírito

173 *Ibid.*, n. 9, 1056.

174 Sobre a GS 24 e sua singular importância para a antropologia cristã, no pensamento de São João Paulo II, remetemos à nossa tese, citada, 221ss e ao nosso artigo, citado, in *Coletânea* 8 (2005) 226ss.

Santo e vice-versa e, portanto, uma dívida que deriva da fé e reclama uma resposta de fé, estando especialmente obrigados à consciência dessa dívida aqueles Bispos que no Concílio tomaram parte.

- Ter sido a sua experiência de Padre conciliar uma singular graça. Tal experiência exerceu um peso não insignificante no fato de constituir o Vaticano II, desde a preparação, nas várias etapas do desenvolvimento, e depois na fase dos empenhos aplicativos, o pano de fundo, o clima, o centro inspirador dos seus pensamentos e de sua atividade pastoral, quer enquanto Bispo de Cracóvia, quer enquanto Bispo de Roma e Supremo Pastor da Igreja. O seu foi um ministério episcopal forjado no Concílio e pelo Concílio!

- Ser a obediência ao Concílio obediência ao Espírito Santo e vice-versa. De tal convicção de fé, da qual se nutre o seu prioritário empenho em favor da coerente aplicação do Vaticano II, emerge que, sendo a “*obediência da fé*” aquela que se deve ao Espírito Santo, também ao Concílio, que encerra o que o Espírito, no atual momento histórico, diz à Igreja, assinalando-lhe, desse modo, a sua atual etapa histórica de autorrealização, se deve uma *resposta de fé*.

4. Na ótica papal, pois, ao se falar da atuação do Concílio, trata-se, em síntese, precisamente e apenas dessa resposta de fé. Assim, na base da atuação do Vaticano II, ou seja, da renovação conciliar, é preciso colocar o princípio e postulado do enriquecimento da fé.

5. O Papa é consciente de ser “uma visão ‘complexiva’”, aquela conciliar relativa às tarefas indicadas à Igreja contemporânea e de sê-lo, quer na perspectiva sincrônica da vida da Igreja (uma visão, com efeito, que, baseando-se no Evangelho e na Tradição, oferece “o esqueleto de toda a “práxis” cristã contemporânea, a práxis do Povo de Deus), quer na sua perspectiva diacrônica (uma visão que, precisamente, porque baseada no Evangelho e na Tradição, supõe o “ensinamento “integral” do Concílio; “integral”, isto é, entendido à luz de toda a Santa Tradição e com base no Magistério constante da Igreja mesma”). Consciente disso, a ótica papal, para a coerente aplicação do Vaticano II requer: um empenho de atuação global e orgânico, que exorcise qualquer tendência seletiva ocupada numa atuação apenas parcial do Concílio; uma leitura do Concílio no seio da Tradição viva da Igreja e, por conseguinte, alheia seja ao “conservadorismo” seja ao “progressismo”, tendências estas que afastam do reto caminho da aplicação conciliar o único que pode servir à unidade e à força espiritual da Igreja e, além disso, à obra ecumênica; e, enfim, um empenho simultâneo de ortodoxia e ortopraxis, pois o Concílio, à Igreja, indica quer uma doutrina, quer, baseada nesta, uma práxis.

6. “Uma visão “complexiva””, que, segundo o Santo Padre, o Concílio elaborou e entregou à Igreja, mediante uma multiplicidade de métodos e dispondo da própria perspectiva teológica e histórica. A perspectiva

teológica, que é determinada pela fé, o Santo Padre, apoiando-se no terceiro e último parágrafo de GS 24, a identifica com “a aspiração à união dos homens, como “filhos de Deus unidos na verdade e na caridade””, aspiração esta que não pode deixar de constituir a perspectiva de toda a vida e missão da Igreja, quer *ad intra* quer *ad extra*, pois ela, como amava sublinhar São João Paulo II, é, em Cristo, “como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1). A perspectiva histórica, que exige atenção à situação concreta do homem e do mundo em cada momento da história, e, portanto, atenta leitura dos “sinais dos tempos”, o Papa a vê assegurada, isto é, sempre de novo atingida, no fato de que “Jesus Cristo indica sempre à Igreja, e na nossa época de modo particular, mediante a voz do Concílio, a via para o homem, para todos os homens, e neste sentido, o homem torna-se em Cristo, de algum modo, a via da Igreja”. Precisamente este fato, que possibilita atingir sempre de novo a perspectiva histórica da missão da Igreja, o Santo Padre, tendo sempre presente a mencionada perspectiva teológica, colocou-o em evidência na Encíclica *Redemptor hominis*.

7. Atento, pois, à consociação, na missão da Igreja, das referidas perspectivas histórica e teológica (a perspectiva histórica se une, com efeito, àquela teológica, uma vez que, como frisa o Papa, a cada homem e a todos os homens foi indicada aquela “união... na verdade e na caridade” (GS 24), isto é, a unidade espiritual ligada à dignidade “de filhos de Deus”), São João Paulo II concebe então a necessidade de se fazer com que a sintética fórmula do terceiro e último parágrafo de GS 24 una, verdadeiramente, em si, todos e cada um dos esforços que formam a obra de aplicação do Concílio.

8. Indica-nos, portanto, o Santo Padre, no referido passo de GS 24, uma importante “chave de leitura” da coerente atuação do Concílio. Tal “chave de leitura”, que podemos chamar “*antropológica*”, pois nela se põe em evidência a união dos homens como “filhos de Deus unidos na verdade e na caridade”, está estreitamente ligada a uma outra “chave de leitura” – a “*eclesiológica*” – pois a união dos homens como “união dos filhos de Deus, na verdade e na caridade” (GS 24) não pode deixar de ser a constante aspiração da Igreja, que “em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1).

9. A chave “*eclesiológica*”! São João Paulo II, desde o início de seu pontificado, manifesta, no âmbito de seu empenho em favor da coerente aplicação do Vaticano II, o propósito de privilegiar o setor *eclesiológico*. Tal propósito ele o manifesta, evocando LG 1 (e ainda LG 48 e AG 1) e, por conseguinte, o tema conciliar da Igreja qual “sacramento universal de salvação e de unidade para o gênero humano”. Assim, é à luz de tais textos conciliares, do tema por eles veiculado, da consciência *eclesiológica* que deles emerge,

que se pode e se deve avaliar o propósito papal de privilegiar a eclesiologia. Ora, daqueles textos emerge uma consciência eclesial ciente de que:

- se cabe à Igreja um “posto central” na economia da salvação, enquanto o mistério salvífico nela está centrado e por meio dela se exerce, o centro, porém, não é ela mas o Cristo, sendo em Cristo que a Igreja é o que é. É Cristo a Luz dos Povos, Luz que deve resplandecer na face da Igreja;

- a Igreja serve ao mistério salvífico, servindo à promoção da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano. Ela serve ao Cristo, Redentor do homem, e ao homem, carente da Redenção de Cristo. Serve a Deus e ao homem. Glorifica a Deus, servindo à salvação do homem;

- a Igreja é, por sua natureza, missionária, enviada por Deus a todas as gentes para ser “sacramento universal de salvação”. Portanto, ela é ela mesma, sendo enviada ao mundo; não podendo, por conseguinte, haver divisão, nem muito menos separação ou contraposição, entre *Ecclesia ad intra* e *Ecclesia ad extra*.

Lido, portanto, à luz de uma tal consciência de Igreja, o propósito papal de privilegiar o setor eclesiológico supõe a subordinação da centralidade eclesiológica àquela cristológica e, portanto, a consciência de ser a “cristofinalização” e, em Cristo, a “teofinalização” e a “antropofinalização”, e não a “eclesiofinalização”, a especificar a missão da Igreja.

10. Não só a chave “eclesiológica”, apoiada em LG 1, mas também aquela “antropológica”, baseada em GS 24, está enraizada em Cristo. Pode-se dizer então que na ótica de São João Paulo II, cujo pontificado esteve, prioritariamente, orientado para a coerente aplicação do Concílio, as chaves “eclesiológica” e “antropológica” desta aplicação se enraízam e se coligam na chave “cristológica”. Não o testemunha, porventura, a *Redemptor hominis*, cujas “linhas de força” a recíproca interação dos binômios Cristo-Igreja, Cristo-homem e Igreja-homem parece colher e decifrar? Note-se ainda a sintonia da ótica papal com aquela conciliar. Com efeito, a Igreja e o homem, o Concílio os contempla e associa em Cristo.

11. Enunciemos, enfim, as três condições indicadas pelo Santo Padre para a renovação da Igreja no espírito do Vaticano II. São elas: um correto conceito e exercício da liberdade na Igreja; o contínuo crescimento da solidariedade, *ad intra* e *ad extra*; uma autêntica conversão para Deus.

Referências

CAPRILE, G. *Il Sinodo dei Vescovi – Seconda Assemblea Straordinaria (25 novembre – 8 dicembre 1985)*, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1986

CARDAROPOLI, Gerardo. *Un progetto pastorale in VV.AA.*, *Cristo Redentore*

dell'uomo – centro del cosmo e della storia (a cura di Gino Concetti), Massimo, Milano 1980, 334-355.

FOLCH GOMES, C. *A Encíclica Redemptor hominis in Liturgia e Vida* 152 (1979) 9-12.

GUTIÉRREZ GARCIA, J. L. *Sotto il Segno dell'eredità* in VV. AA., *Davanti alla Redemptor hominis – testimonianze apparse su L'Osservatore Romano*, Jaca Book, Milano 1979, 130-134.

HECKEL, Roger. *La Libertà Regiliosa. Testi di Giovanni Paolo II (Ottobre 1978 – Novembre 1979)*, Città del Vaticano 1980.

KASPER, W. *Il futuro della forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*. Documenti e commento, tr., Queriniana, Brescia 1986.

NASCENTES DOS SANTOS, T. *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II (GS 22 e GS 24 no programa do atual Pontífice)*. Thesis ad Docotoratum in S. Theologia totaliter edita Romae 1992.

_____. *Introdução ao discurso antropológico do Papa João Paulo II (GS 22 e GS 24 no Programa de seu Pontificado* in *Coletânea* 8 (2005), 207ss.

S. JOÃO PAULO PP II. *Mensagem Urbi et Orbi*, aos 17 de outubro de 1978, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II I* (1978) 4-12.

_____. Carta Encíclica *Redemptor hominis* (de 4.3.1979) in *Ins.GPII II*, 1 (1979) 550-609.

_____. Carta Encíclica *Dives in Misericordia* (de 30.11.1980) in *Ins. GPII III*, 2 (1980) 1483-1532.

_____. Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* (de 18.5.1986) in *Ins. GPII IX*, 1 (1986) 1470-1550.

_____. *Discurso aos Cardeais na abertura da reunião plenária do Sacro Colégio*, aos 6.11.1979 in *Ins.GPII II*, 2 (1979) 1046-1058.

_____. *Alocução do Angelus Domini*” aos 4.11.1979 in *Ins.GPII II*, 2 (1979) 1036-1038.

_____. *Alocução do Angelus Domini*, aos 18.01.1986 in *Ins.GPII IX*, 1 (1986) 1634.

_____. *Alocução aos Cardeais convocando um Sinodo Extraordinário para celebrar o Vigésimo Aniversário de encerramento do Vaticano II*, aos 25.1.1985 in *L'Osservatore Romano (edição semanal em português)*, de 3.2.1985, p. 3.

- _____. *Alocução do Angelus Domini*, de 29.9.1985, in *Ins.GPII VIII*, 2 (1985) 802s.
- _____. *Alocução do Angelus Domini*, de 6.10.1985, in *Ins.GPII VIII*, 2 (1985) 883s.
- _____. *Homilia durante a Santa Missa com a qual se inaugura o Sínodo Extraordinário dos Bispos*, aos 24.11.1985, in *Ins.GPII VIII*, 2 (1985) 1368-1373.
- _____. *Carta ao Cardeal Ratzinger – Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé*, de 8.4.1988, in *L'Osservatore Romano* (edição semanal em português), de 17.4.1988, primeira página.
- _____. *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, de 10.11.1994, in *Enchiridion Vaticanum*, 14 (1994-1995) 932ss.
- _____. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*, de 6.1.2001, in *Enchiridion Vaticanum*, 20 (2001) 16ss.
- WOJTYLA, K. *ALLE FONTI DEL RINNOVAMENTO. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.
- _____. *FONTES DA RENOVAÇÃO. Estudo sobre a prática do Concílio Vaticano II*, Edições Loyola, São Paulo 1985.

Artigo recebido em 02/09/2021 e aprovado para publicação em 22/09/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-2>

Como citar:

SANTOS, D. Tarcísio Nascentes dos. O Pontificado de São João Paulo II sob o signo da coerente aplicação do Vaticano II (O último parágrafo de GS 24: expressão da obra de aplicação do Concílio). *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 323-370, jul./dez. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A função teológica da metonímia em Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10

The Theological Function of Metonymy in Rom 9:24-29 and Eph 1:3-10

D. BASÍLIO DA SILVA, OSB *

Resumo: A ação divina em Rm 9,24-29 é destacada por Paulo, mediante a dinâmica do chamado que inicia uma sequência de provas bíblicas, enquanto ponto de partida histórico e eclesiológico da compreensão paulina sobre a origem e a natureza dos fiéis que formam uma comunidade (Rm 9,24). O chamado é uma ação fruto, exclusivamente, de Deus (Rm 9,12) e historicamente, gera fiéis em Cristo (Rm 9,24). Em Ef 1,3-10, a eleição de Deus inaugura as ações divinas descritas na perícopa, que possuem em Cristo o meio da sua realização histórica. Além disso, tanto em Rm 9,24-29 como em Ef 1,3-10 se destacam as ocorrências dos participios substantivados “amada” e “amado”. Estes ocorrem apenas três vezes no *corpus paulinum*: duas vezes em Rm 9,25 e uma vez em Ef 1,6. Tais participios substantivados são, de fato, uma metonímia referida à Igreja e a Jesus Cristo, indicando o modo como Deus acumulou de graça os fiéis.

Palavras-chave: Amado. Metonímia. Igreja. Cristo. Rm 9,24-29. Ef 1,3-10.

Abstract: The divine action in Rom 9:24-29 is highlighted by Paul through the dynamic of calling, which opens a series of biblical quotations, as a historical and ecclesiological starting point of the Pauline understanding of the origin and nature of believers as a community (Rom 9:24). In fact, calling is an act that exclusively concerns God (Rom 9:12) and historically generates believers in Christ (Rom 9:24). In Eph 1:3-10, the election by God inaugurates the divine actions that follow and that find in Christ the means of their historical fulfilment. Furthermore, in both Rm 9:24-29 and in Eph 1:3-10 the occurrences of the participle “beloved” (in the feminine) and “beloved” (in the masculine) in the singular and used as substantives, stand

* D. Basílio da Silva, OSB é Doutor em Teologia Bíblica e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
Contato: d.basilio@corporativo.msbrj.org.br

out; such usage occurs only three times in Paul's Letters: twice in Rom 9:25 and once in Eph 1:6. These participles used as substantives are a metonymy that refers to the Church and Jesus Christ, and that indicates how God has filled those who believe with grace.

Keywords: Beloved. Metonymy. Church. Christ. Rom 9:24-29. Eph 1:3-10.

Introdução

Nas últimas décadas, o estudo da retórica literária paulina tem tido um considerável desenvolvimento, cujos resultados exegético-teológicos são, sem dúvida, de grande valor para a compreensão do *corpus paulinum*¹. De fato, a atenção aos elementos retóricos nele presentes possibilitam uma nova consideração do valor literário e da função teológica das figuras de linguagem que o adornam e, ao mesmo tempo, o abrem eficazmente à novidade do evento cristológico, como o foi para Paulo e os primeiros cristãos.

No âmbito das figuras de linguagem, a interpretação do uso da metonímia no *corpus paulinum* mostra-se um desafio a ser superado na compreensão do porquê do uso de termos únicos no *corpus* como, por exemplo, o uso dos participios substantivados ἡ ἡγαπημένη (a amada) em Rm 9,25 e ὁ ἡγαπημένος (o Amado) em Ef 1,6: estes são verdadeiros títulos de natureza eclesiológica e cristológica, únicos no Novo Testamento, que despontam nos textos paulinos sem uma aparente razão e sem que se repitam mais. Ambos têm um fundamento comum, isto é, o amor, que, contrariamente do que se possa imaginar à primeira vista, não corresponde à realidade do amor conjugal. Assim, o presente artigo tem como objetivo compreender o uso raro destes participios titulares e a sua função teológica nos respectivos textos paulinos.

1 O contexto e a estrutura de Rm 9,24-29

Rm 9,24-29 faz parte da terceira seção da *probatio*, isto é, da argumentação paulina que depende da tese geral da Carta em Rm 1,16-17. Nesta seção, Paulo trata da situação de Israel (9,1-11,36) diante do anúncio do Evangelho feito aos gentios (Rm 9,1-5). Neste contexto, a Sagrada Escritura testemunha o caráter perene da eleição e da Aliança estabelecida com Abraão e a sua descendência (Rm 9,6-29), que não são anuladas por causa da não adesão ao Evangelho, pela maior parte de Israel (Rm 9,30-10,21). Desta maneira, a Sagrada Escritura é o verdadeiro ponto de partida de uma *probatio* que visa tratar do futuro

1 Cf. ALETTI, J.-N., "La *dispositio* rhétorique", p. 385-401; Id., "La rhétorique paulinienne", p. 47-66; PITTA, A., *Disposizione e messaggio*; Id., "Così "inesperto nell'arte retorica"?", p. 411-435; ROMANELLO, S., *Una legge buona ma impotente*; FABRIS, R.; ROMANELLO, S., "Il genere epistolare", p. 103-131; BIANCHINI, F., *L'analisi retorica*.

do povo da Primeira Aliança (Rm 11,1-32), à luz da ação histórico-salvífica do mistério divino que tece, em modo insondável, a realidade humana (Rm 11,33-36)². Deste modo, as provas escriturísticas que compõem Rm 9,24-29 têm a singular função retórica literária de demonstrar o pensamento de Paulo, anunciado na *propositio* (9,6a) e na *ratio* (9,6b) da macrounidade de Rm 9,6-29. Aqui, o verbo καλέω (Rm 9,12.24-26), conservando ainda o seu sentido teo-lógico³, como em Rm 4,17, exprime a criação de uma nova realidade: a Igreja (Rm 9,24). Portanto, Rm 9,24-29 tem a introdução geral de um conjunto de provas escriturísticas no v. 24, compostas, retoricamente, por meio de uma *reversio*⁴, desenvolvida nos vv. 25-26 e vv. 27-29⁵.

A primeira prova escriturística (vv. 25-26) trata da adesão dos gentios à justificação pela fé em Cristo, sendo composta por duas citações de Oséias (2,25; 2,1b [LXX]). A sua sequência textual é invertida, dando ênfase à vocação dos gentios à salvação: καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἡγαπημένην ἡγαπημένην (Rm 9,25). Com isto, a noção de “povo de Deus” passa a ser uma realidade que depende, necessariamente, do chamado divino (καλέσω), que a dilata, soteriologicamente, superando o Israel histórico. Em seguida, é atribuído à componente étnico-cristã da Igreja, pela primeira vez no NT, o título paulino de “a amada” (ἡ ἡγαπημένη)⁶ associado à filiação divina (v. 26). Destas três conotações eclesiais elaboradas por Paulo, isto é, “o povo” (ὁ λαός), “a amada” (ἡ ἡγαπημένη) e “filhos do Deus vivo” (υἱοὶ θεοῦ ζῶντος), somente ἡ ἡγαπημένη e υἱοὶ θεοῦ ζῶντος possuem relevância na argumentação paulina desenvolvida na seção precedente (Rm 5,1-8,39).

A segunda prova escriturística (vv. 27-29) se refere à adesão a Cristo de uma parte dos descendentes de Abraão e constitui uma microunidade literária composta de três textos proféticos. São feitos dois referimentos explícitos ao profeta Isaías (vv. 27.29), contudo, os vv. 27-28 são a citação de Os 2,1a e Is 10,22-23. Por sua vez, o v. 29 apresenta, literalmente, Is 1,9

2 Cf. ALETTI, J.-N., *Israël et la loi*, p. 168-265; RYLIŠKYTĖ, L., “God’s Mercy”, p. 88-98.

3 Este termo em forma composta é utilizado neste artigo com o sentido de “discurso sobre Deus” no âmbito da retórica literária paulina. Cf. ALETTI, J.-N., *Israël et la loi*, p. 10.

4 A *reversio* consiste em retomar a argumentação em modo inverso, especificando, detalhadamente, o que fora expresso anteriormente. Cf. MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di retorica*, p. 245; ALETTI, J.-N., *Israël et la loi*, p. 183.

5 Cf. PITTA, A., *Lettera ai Romani*, p. 352; BELLI, F., *Argumentation*, p. 57.

6 O texto de Os 2,25 (LXX) corresponde, substancialmente, ao Texto Massorético, porém, a citação paulina em comparação com a LXX possui alterações significativas. Dentre elas, Paulo substitui o objeto direto τὴν Οὐκ-ἡλεμένην (Os 2,25b) por τὴν οὐκ ἡγαπημένην (Rm 9,25c), e acrescenta ἡγαπημένην com a função de predicativo do objeto. Assim, o particípio ἡ ἡγαπημένη tem uma necessária função retórica para Paulo. Todavia, como testemunha o códex B, pode-se considerar também o uso paulino de uma *Vorlage*. Cf. ZIEGLER, J., *Duodecim prophetae*; STANLEY, C.D., *Paul*, p. 109-113; ALETTI, J.-N., *La Lettera ai Romani*, p. 94-95; BELLI, F., *Argumentation*, p. 109; WAGNER, J.R., *Heralds*, p. 79-82; STEYN, G.J., “Observations on the Text Form”, p. 53-57; TANNER, J.P., “The New Covenant”, p. 99-102; YEE, G.A., “She Is Not My Wife”, p. 346-365. 374-381; GLENNY, W.E., “The People of God”, p. 52-53.

(LXX). Nesta microunidade literária, Paulo atribui à componente judeu-cristã da Igreja duas conotações particulares, isto é, τὸ ὑπόλειμμα (o Resto) e σπέρμα (descendência), confirmando o caráter perene da Palavra de Deus, anunciado na *propositio* da macrounidade em Rm 9,6a⁷.

1.1 O valor teo-lógico e eclesiológico do particípio ἡ ἡγαπημένη

A reelaboração retórica da citação de Os 2,25 (LXX) em Rm 9,25 permite ao leitor de hoje perguntar-se sobre o processo que subjaz à mudança da condição de “não-ponvo” a “ponvo” (τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου) e de “não-amada” a “amada” (τὴν οὐκ ἡγαπημένην ἡγαπημένην). Uma vez que o conceito de “ponvo” (λαός) não possui um desenvolvimento argumentativo em Rm, permanece em evidência a novidade paulina do uso do particípio substantivado ἡ ἡγαπημένη, bem como a pergunta sobre o seu uso retórico-literário em Rm 9,24-29.

De fato, a compreensão da Igreja como “a amada” (ἡ ἡγαπημένη) nesta perícopie, exprime uma ação divina de caráter soteriológico, no âmbito da reconciliação, capaz de criar um “novo ponvo” e imergindo, ao mesmo tempo, os étnico-cristãos na dinâmica agápica, presente pela primeira vez na *probatio* da Carta em Rm 5,5 e sucessivamente em Rm 5,8; 8,28.35.37.39; 9,13.25, sem que Paulo se ocupe de uma definição rigorosa do termo ἀγάπη⁸. Tanto o substantivo ἀγάπη, quanto a sua forma verbal,⁹ possuem uma comum matriz helenística, que os compreende como uma inclinação do afeto pessoal por um objeto ou uma pessoa, atingindo os limites de uma preferência intensa ou uma consideração benévola sobre os mesmos. Tal inclinação se manifesta como uma constante tendência a dilatar-se em direção ao “outro”, considerando-o digno de predileção e de conservação da integridade do objeto amado. Esta realidade dinâmica do amor reflete a sua natureza e o seu caráter de perene capacidade operativa, revelando, enfim, o seu aspecto divino. Isto permite ao termo ἀγάπη, até então discretamente presente na literatura helenística, penetrar na teologia de Paulo e unir-se à sua argumentação.

No âmbito da Septuaginta, o substantivo ἀγάπη ultrapassa a simples expressão impulsiva ou de autossatisfação humana (ἔρωσ) para progredir em direção a uma autêntica manifestação da vontade de Deus. De fato, o termo ἀγάπη passa a ser a nota característica da relação entre Deus e algumas figuras

7 Cf. ALETTI, J.-N., *La Lettera ai Romani*, p. 95; BELLI, F., *Argumentation*, p. 119; NAMGUNG, Y., “Paul’s Use of Quotations”, p. 85-91; HAYS, R.B., *Echoes*, p. 68.

8 Deste modo, Paulo utiliza uma forma descritiva para tratar do amor (ἀγάπη), conforme o contexto literário em questão, por exemplo, ao afirmar: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη (Rm 13,10). O mesmo recurso literário se encontra em 1Cor 13,1-8, por meio de uma descrição do amor aplicada ao contexto da vida fraterna.

9 Cf. QUELL, G.; STAUFFER, E., “ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπετός”, p. 20-55; BARCLAY, W., *New Testament Words*, p. 17-30; THOMPSON, J.W., *Moral Formation*, p. 157-161; JEANROND, W.G., *A Theology of Love*, p. 30-33; LEVINE, E., *Heaven*, p. 127.

privilegiadas. Entre estas, Abraão destaca-se como o ícone por excelência, do homem justo e amado por Deus, que Paulo recorda por causa da sua resposta de fé, enquanto fundamento da justificação (Gn 15,6; 2Cr 20,7; Is 41,8; 51,2; Od 7,35; Dn 3,35; Rm 4,1-25). Nesta figura estão reunidas tanto a capacidade humana de uma resposta de fé à voz divina, quanto o conseqüente dom da justificação e do amor que provêm de Deus. Tal amor se manifesta como um movimento que tem seu início em um indivíduo e se dilata em direção ao coletivo da descendência abrahâmica, assumindo o aspecto formal de um pacto de aliança (Gn 17,2-9). Assim, a resposta humana veterotestamentária tem o seu modelo na fé de Abraão, expressa de modo inseparável do ato de amar (Ex 20,5-6; Dt 5,9-10; 6,5; 7,8-9; 10,12; 30,6).

Em Rm 5,5-11, o amor de Deus é a realidade que se manifesta em favor daqueles que são considerados pecadores, iluminando, ao mesmo tempo, o conceito de reconciliação, a partir da ação do Espírito de Deus. Tal presença pneumática está intimamente associada à ἀγάπη de origem divina e se manifestou, paradoxalmente, no núcleo do Mistério Pascal de Cristo, quando então, pela sua morte, Cristo dá a vida aos que estavam mortos pelo pecado. Posteriormente, Paulo, ao concluir a sua argumentação, em Rm 8,31-39, permite uma leitura em modo positivo desta perícope, na qual o amor passa a ser a virtude que torna Deus e os fiéis em Cristo inseparáveis, assumindo o caráter de um verdadeiro “princípio de união” entre Deus e os que são justificados pela fé, reconciliados com Deus pelo Mistério Pascal de Cristo.

Portanto, neste contexto retórico-literário, o verbo ἀγαπάω pode ser definido como o “ato de unir” duas partes que, no passado, eram antagonistas, por causa do pecado humano (Rm 1,18-3,20). Uma vez celebrada a redenção em Cristo, Deus permanece com os fiéis por meio da paz e da graça (Rm 8,31-39; 2Cor 13,11.13). Com isto, os termos ἀγάπη, δικαιοσύνη (justiça) e καταλλαγή (reconciliação) exprimem o princípio basilar de uma teologia paulina poliédrica na articulação da soteriologia de Rm, que subjaz ao uso das provas escriturísticas utilizadas em Rm 9,24-29. Assim, o amor se une soteriologicamente ao processo de reconciliação dos fiéis com Deus, fato que permite ao leitor de Rm compreender o valor retórico-literário e teológico da repetição deste mesmo processo na prova escriturística de Rm 9,25 (καλέσω [...] τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην), desta vez, utilizando com eficácia uma figura de linguagem precisa: a metonímia.

1.2 O uso e a função da metonímia em Rm 9,24-29

A forma literária da pregação paulina não exclui o uso de figuras retóricas e o uso da metonímia em Rm 9,24-29 constitui um claro exemplo

retórico e teo-lógico¹⁰. A metonímia (μετωνυμία ou ὑπαλλαγή) é uma subdivisão do tropo¹¹, sendo compreendida na Antiguidade simplesmente como a substituição de um termo por outro, possuindo entre si alguma relação semântica. No tempo de Paulo, a metonímia era assim conhecida: “hanc ὑπαλλαγή rhetores, quia quasi summutantur verba pro verbis, μετωνυμίαν grammatici vocant, quod nomina transferuntur”¹². A μετωνυμία realiza, portanto, uma verdadeira transferência (μετά) semântica entre dois termos (ὄνομα) correlacionados, logicamente coerente para quem ouve ou lê o texto. Esta coerência lógica entre os termos é fundada no contexto no qual é utilizada a metonímia. Com isto, a extensão do significado de um termo é sintetizada nesta figura retórica, a partir da escolha de uma conotação específica do termo a ser substituído. Como resultado, tem-se a criação de uma real proximidade, ou melhor, uma verdadeira contiguidade entre os termos relacionados¹³. Esta é a expressão do contato imediato entre as conotações escolhidas dos termos relacionados, evidenciada não pela semelhança entre os mesmos — o que caracteriza a metáfora — mas efetivamente, devido à contiguidade.

A substituição terminológica é possível, primeiramente, devido à real relação semântica entre os termos em questão, fato este que torna a substituição perfeitamente realizável. Entretanto, esta operação somente pode ser compreendida pelo ouvinte-leitor de Rm quando realizada dentro de um contexto literário determinado, que possibilita tal relação semântica. Deste modo, a análise da função teo-lógica da metonímia em Rm 9,24-29 deve necessariamente partir da originalidade da retórica paulina que, em seu desenvolvimento argumentativo, emprega um conjunto de provas escriturísticas, organizadas e adaptadas igualmente em função do seu objetivo retórico e teo-lógico.

A concepção de dois termos relacionados metonimicamente, na forma literária da argumentação do Apóstolo, é um fato que ultrapassa a simples necessidade estética que um texto requer. No contexto histórico de Paulo, a metonímia era vista superficialmente, como um instrumento literário que se limitava apenas ao âmbito estético textual, evitando uma repetição

10 De fato, “essentielles à la compréhension de l’argumentation paulinienne, les figures rhétoriques le sont aussi à celle de sa théologie” (ALETTI, J.-N., “Paul et la rhétorique”, p. 45).

11 Cf. GARCÍA BARRIENTOS, J.L., *Las figuras retóricas*, p. 10-11; BERISTÁIN, H., “Tropo”, p. 487-488; ROWE, G.O., “Style”, p. 124-128; SILK, M., “Metaphor and Metonymy”, p. 122-123.

12 CÍCERO, *Orator*, 27,93. Esta descrição foi retomada por QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VIII, 6,23.

13 Cf. LAUSBERG, H., *Elemente*, § 216; MARCHESI, A., “Metonimia”, p. 190; ANDERSON JR., R.D., “μετωνυμία”, p. 77; AL-SHARAFI, A.G.M., *Textual Metonymy*, p. 11-20; BERGER JR., H., *Figures*, p. 11; VIAU, M., *L’univers esthétique*, p. 151; SILK, M., “Metaphor and Metonymy”, p. 132-134; ROBERT, S., “Words and Their Meanings”, p. 66-67; TRAVERS, M.E., “The Use of Figures”, p. 277-280.285-286. Apesar da importância da metonímia para a linguagem, a retórica antiga não se ocupou de uma rigorosa definição desta figura, tal como foi elaborada pelos especialistas nos últimos anos, principalmente a partir de R. Jakobson. Cf. MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di retorica*, p. 155-158.

enfadonha dos termos¹⁴. Por outro lado, em Rm 9,24-29 o uso paulino da metonímia assume um outro caráter, ao mesmo tempo unido àquele literário e sintetizador, de grande utilidade teo-lógica no fluxo argumentativo em Rm 9,1-11,36.

Assim sendo, a metonímia está presente em Rm 9,25.27.29, iniciando o uso das provas escriturísticas utilizadas por Paulo. Nestas, a autoridade do λόγος τοῦ θεοῦ (Rm 9,6a), anunciada na *propositio* da macrounidade (Rm 9,6-29) é o fundamento da concepção paulina sobre a Palavra de Deus, demonstrando tanto a sua eficácia quanto a sua realização histórica. Neste fluxo argumentativo, o uso incomum da fórmula de introdução do v. 25 (“como diz também em Oséias”) ou o recurso à autoridade do profeta Isaías nos vv. 27.29, indica o meio pelo qual o λόγος τοῦ θεοῦ se refere também aos fiéis das comunidades em Roma.

Neste sentido, o recurso à autoridade profética torna a Palavra de Deus viva e atual, implicando sua necessária atenção e acolhida. Ao substituir, metonimicamente, o livro pelo nome do profeta, Paulo coloca em relevo a importância do λόγος τοῦ θεοῦ que ele anuncia e a sua credibilidade ao interpretá-lo e transmiti-lo (Rm 1,1-2). Portanto, o recurso ao nome dos profetas garante a compreensão do desígnio divino, manifestado tanto na aceitação dos gentios à justificação em Cristo (Rm 9,25-26), quanto na adesão dos judeus ao Messias esperado (Rm 9,27-29).

O uso de nomes próprios tem uma singular importância em Rm. Já no *praescriptum*, Paulo se apresenta nominalmente (Rm 1,1), e no desenvolvimento argumentativo da Carta outras figuras bíblicas são apresentadas, segundo a necessidade de confirmar o pensamento teo-lógico do Apóstolo, como Abraão, Isaac, Rebeca, Moisés e Davi (Rm 4,1.6.19; 9,7.10.13.15). Com isto, a metonímia do autor pela sua obra¹⁵ em Rm 9,25 põe harmoniosamente o profeta Oséias no elenco das autoridades bíblicas que se erguem como testemunhas da argumentação e do ponto de vista teo-lógico paulinos. De fato, a citação nominal de uma autoridade torna viva a argumentação e corrobora o ponto de vista teo-lógico que Paulo defende.

A metonímia é aplicada no v. 25, inserindo-se no processo crucial de mudança da situação primária e negativa que caracterizava a situação dos étnico-cristãos, para uma situação nova e de existência positiva, por causa da justificação. Neste processo soteriológico, Paulo utiliza o participio substantivado ἡ ἡγαπημένη, que somente poderá ser compreendido em todo o seu valor teo-lógico, a partir de uma leitura retórico-literária da microunidade.

Considerando que a metonímia exprime uma relação terminológica real, presente no texto onde se encontra, ela torna possível a transferência

14 Cf. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *De compositione verborum*, VI, 3,11.

15 Cf. LAUSBERG, H., *Elemente*, § 218,1a.

semântica do termo que exprime a qualidade (ἡ ἡγαπημένη) em substituição do seu portador¹⁶, isto é, os étnico-cristãos. Deste modo, Paulo, ao modificar a citação de Os 2,25 (LXX), estabelece uma relação, ou mesmo uma contiguidade, de caráter intrinsecamente teo-lógica entre os étnico-cristãos e o amor, pondo em evidência qual é a segunda conotação que lhes atribui em Rm 9,24-29, isto é, ser chamados por Deus ἡ ἡγαπημένη (Rm 9,25c). Com isto, o recurso à metonímia permite a Paulo continuar o fluxo argumentativo já iniciado na *propositio* (Rm 9,6a) da macrounidade — demonstrar a eficácia da Palavra de Deus — e, simultaneamente, reconduzir os ouvintes-leitores de Rm à identidade teológica do amor que, de agora em diante, diz respeito a todos os fiéis em Cristo, como previamente demonstrado na parte central da *probatio* da Carta (5,1-8,39).

A metonímia (ὕπαλλαγή) é uma figura de substituição (ἀλλαγή) de palavras que não produz nenhum gênero de ruptura conotativa entre elas, sendo realizada em um contexto literário específico, que a torna, portanto, compreensível. Assim, ao utilizar a metonímia por meio do participio substantivado ἡ ἡγαπημένη, Paulo demonstra, mediante a Palavra de Deus, o processo de mudança (ὕπαλλαγή) da situação dos gentios chamados à justificação pela fé. Tal processo ecoa a dinâmica da reconciliação (καταλλαγή), elaborada em Rm 5,10-11, cujo efeito para os fiéis (ἡ ἡγαπημένη) constitui uma nova identidade agápica, a partir de Rm 5,5.

Partindo da experiência agápica em Rm 5,5, na qual Paulo apresenta os fiéis em uma relação de contiguidade com o amor divino, a função teológica da metonímia ἡ ἡγαπημένη exprime a eficácia da união entre Deus e os fiéis, já presente na concepção paulina de ἀγάπη de Deus e de Cristo na conclusão da *probatio* da inteira seção (Rm 8,39). Na argumentação paulina, o amor que pertence a Deus e a Cristo é o elemento de comunhão íntima e real com os fiéis, por causa da morte de Jesus. Com efeito, desta dinâmica salvífica nasce uma contiguidade indivisível e permanente entre Cristo e os fiéis, assumindo o caráter de uma verdadeira conotação da Igreja, a ponto de mudar-lhe o nome para ἡ ἡγαπημένη.

Em Rm 9,24-29, a metonímia é utilizada também para exprimir a realidade dos membros judeu-cristãos que compõem a Igreja, mediante duas conotações, isto é, τὸ ὑπόλειμμα (v. 27) e σπέρμα (v. 29). Este gênero de metonímia pertence, retoricamente, à categoria de relação entre a qualidade (ser “o Resto”, “a descendência”) em substituição do seu portador, os judeu-cristãos. Tal operação retórica se realiza por meio do uso de Is 10,22-23 (v. 27-28) e Is 1,9 (v. 29) relidos por Paulo.

A partir da introdução da microunidade em Rm 9,24, Paulo deseja demonstrar, mediante o λόγος τοῦ θεοῦ (Rm 9,6a), que a adesão de uma

16 Cf. LAUSBERG, H., *Elemente*, § 223.

parte dos judeus ao Evangelho não é algo que está fora do desígnio de Deus, mas, na verdade, é a realização histórica do mesmo λόγος. Os descendentes de Abraão, que abraçaram a fé em Cristo, fazem parte do corpo dos fiéis, por causa do livre chamado de Deus (Rm 9,24).

Deste modo, Paulo, ao utilizar duas citações do profeta Isaías, dá aos substantivos τὸ ὑπόλειμμα e σπέρμα um novo sentido retórico-literário, à luz de Cristo. Ao tratar da “descendência”, Paulo retoma, mediante uma metonímia, o contexto retórico-literário precedente, no qual trata do tema da descendência de Abraão no fim da primeira parte da *probatio* da Carta (4,1-25). Aqui, o Apóstolo propõe a fé como elemento chave entre a promessa divina, o ser “descendência” de Abraão e a justificação pela fé. Os fiéis são considerados como verdadeira “descendência” de Abraão, somente por causa da sua resposta de fé ao chamado e à graça divina (Rm 4,13-18).

Posteriormente, ao fazer uma distinção dentro da mesma descendência de Abraão, Paulo baseia-se no critério teológico do chamado divino (Rm 9,7-8). Portanto, a origem e a identidade da descendência do Patriarca, segundo a promessa de Deus, dependem absolutamente do *ato divino de chamar* (καλεῖν), não segundo o aspecto físico, mas segundo a liberdade divina de escolher (Rm 9,8). O ato divino de chamar, realizado no meio do povo de Israel (Rm 9,24), tem como finalidade a realização histórica da Palavra de Deus e as suas promessas (Rm 9,6a.8-9), desta vez, mediante a fé em Cristo.

Assim, a metonímia presente em Rm 9,29, enquanto conotação dos judeu-cristãos, exprime a concreta ação teológica do dom da salvação anunciado por Isaías e definitivamente realizado em Cristo. O Apóstolo estabelece uma relação soteriológica entre Cristo, o “Resto” e a “descendência” nos vv. 27-29, e o exprime com uma metonímia. Estas conotações, que integram a única comunidade dos que creem em Cristo, nascem da paternidade divina, capaz de suscitar, de modo concreto na história, um “Resto” e uma “descendência” com o objetivo de realizar definitivamente o λόγος τοῦ θεοῦ (Rm 9,6a).

Assim sendo, a teo-logia subjacente ao uso da metonímia referente ao “Resto” (τὸ ὑπόλειμμα) e à “descendência” (σπέρμα) de Abraão tem como função preparar a argumentação paulina sobre a relação entre Israel e a novidade do Evangelho, que se estende até Rm 11,32. Por sua vez, a metonímia “a amada” (ἡ ἠγαπημένη), utilizada em Rm 9,25, retoma o conteúdo da argumentação paulina desenvolvida em Rm 5,1-8,39. Tal operação retórico-literária se apoia sobre a autoridade profética e assume o papel de um importante instrumento de síntese entre a forma literária da pregação paulina e a sua mensagem teológica.

2 O contexto e a estrutura de Ef 1,3-10

Com uma forma literária que se distingue do *praescriptum* epistolar (Ef 1,1-2), Ef 1,3-10 faz parte da grande εὐλογία (bênção) efesina (Ef 1,3-14), que apresenta, mediante um longo período sintático, tanto as ações divinas realizadas com vista à salvação da humanidade (vv. 3-10), quanto os seus efeitos históricos (vv. 11-14)¹⁷. A εὐλογία efesina tem a definição do seu gênero literário a partir do uso do adjetivo verbal εὐλογητός (v. 3a). Assim, Ef 1,3-10 se apresenta como um longo período sintático, que descreve a ação divina em favor dos fiéis, percorrendo a este propósito, fundamentalmente, três momentos teo-lógicos: pré-temporal, temporal, pós-temporal.

À luz destes três momentos, a εὐλογία efesina apresenta um claro desenvolvimento temático¹⁸. O v. 3 compreende a introdução da εὐλογία, mediante uma declaração formal (v. 3a) e o motivo principal desta unidade literária (v. 3b). Sucessivamente, a ação divina realizada em nível pré-temporal (vv. 4-6) descreve a eleição dos fiéis, realizada por meio de Cristo (v. 4a), a escolha divina dos mesmos em vista da santidade e da filiação adotiva (vv. 4b-5) e a sua finalidade no Amado (v. 6). Em seguida, é apresentada a dimensão temporal e pós-temporal redenção (vv. 7-10), mediante a descrição da redenção em Cristo e dos seus efeitos históricos (vv. 7-8), bem como da realização cosmológica do μυστήριον e da sua consequência pós-temporal (vv. 9-10).

2.1 O valor teo-lógico e cristológico do particípio ὁ ἡγαπημένος

O termo ἀγάπη tem um papel singular na estrutura literária e teológica da εὐλογία efesina. Desde o v. 4, ele é o modo no qual se realiza a finalidade da eleição dos fiéis na história, qualificando ao mesmo tempo a forma de vida ou a própria identidade dos fiéis em Cristo ao longo da Carta (3,17; 4,2.15.16; 5,2). O amor assume, portanto, a característica de uma realidade que modifica a vida dos fiéis, enquanto modelo por excelência de sua santidade de vida diante de Deus. Este modelo lhes possibilita manifestar, historicamente, o dom da eleição divina realizado πρὸ καταβολῆς κόσμου (v. 4). No âmbito veterotestamentário, à luz do sentido do termo אהבה (Dt 6,5; 7,12-13; 10,12-15), na Septuaginta o substantivo ἀγάπη, associado à εὐλογία (bênção) e à ἐκλογή (eleição), exprime, tal como em Ef 1,3-10, a natureza da relação existente entre o Deus da aliança e o seu povo eleito¹⁹.

O amor é, posteriormente, associado ao modelo de nuance teológica

17 Cf. ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, p. 52; MAZUR, R., *La retorica*, p. 56-59.

18 Cf. ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, p. 53.

19 Cf. BARTH, M., *Ephesians 1-3*, p. 80; PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, p. 91; HOEHNER, H.W., *Ephesians*, p. 180-181; THOMPSON, J.W., *Moral Formation*, p. 158-161.185-189; WÉNIN, A.,

por meio de Jesus Cristo, ὁ ἡγαπημένος (Ef 1,6). Este partícipio perfeito passivo não deixa nenhuma dúvida sobre a natureza do amor do Pai pelo seu Filho, uma realidade que caracteriza, intrinsecamente, este título cristológico, elaborado na forma de um partícipio²⁰. Deste modo, a ação temporal e soteriológica de Jesus Cristo, em Ef 1,6-7, assume como ponto de partida uma conotação agápica que a distingue, definitiva e ontologicamente, culminando na expressão literária de Jesus Cristo como ὁ ἡγαπημένος (o Amado) de Deus (Ef 1,6; Cl 1,13). Esta conotação cristológica marcou, radicalmente, a compreensão da redenção dos fiéis, realizada na história mediante o sacrifício do ἡγαπημένος (Ef 1,7). Na εὐλογία, tal sacrifício tem como efeito o perdão dos pecados, culminando em uma convergência retórico-literária expressa pelo conceito de χάρις (graça) em Ef 1,7; 2,4-6.

Logo, o amor, caracterizando de um modo intenso o sacrifício redentor de Jesus na Cruz, concede àqueles que creem no Cristo a graça do perdão dos pecados (Rm 5,8; Gl 2,20; Ef 5,2)²¹. Esta dinâmica agápica do Pai pelo Filho também abrange, em consequência, o dom da vida nova que nasce do perdão, permitindo aos fiéis fazer parte da família de Deus, vivendo plenamente a adoção filial (Ef 1,5).

A dinâmica do amor teológico que distingue a ação histórica do ἡγαπημένος, assume, enfim, um valor pós-temporal, que possui o seu vértice na escatologia universal decorrente do domínio do Filho de Deus, retoricamente proclamado Χριστός (Ef 1,3.10). Esta expressão do amor teológico é vital para a Igreja, cuja existência como Corpo vivo de Cristo se faz presente de forma concreta na história (Ef 1,22-23)²². Como expressão da χάρις (graça) de Deus, os fiéis se tornam objeto da bênção divina e recebem a adoção filial como consequência da sua intrínseca participação na vida do Filho, ὁ ἡγαπημένος por antonomásia²³.

O substantivo ἀγάπη presente na εὐλογία se abre ainda a uma dupla dinâmica: uma vez presente na realidade interior do fiel, ele se articula com a realidade moral, em perfeita complementariedade com a realidade interior do cristão no seio do âmbito eclesial. Neste, o ato de conhecer (γινῶναι) é associado ao amor de Cristo enquanto o seu objeto (Ef 3,19) que, sem invalidar este ato, o ultrapassa, superando-o para além de quanto os fiéis podem conhecer com as próprias capacidades, até atingir a sua plenitude em Deus. Assim, conhecer o μυστήριον pré-temporal (Ef 1,9) e o amor de Cristo,

²⁰ “Alleanza”, p. 27; MARCHESELLI, M., “Amore (NT)”, p. 41.

²¹ Cf. ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, p. 64.

²² Cf. TREMOLADA, P., “Volontà di Dio”, p. 1538.

²³ Cf. MOUTON, E., “The Transformative Potential”, p. 126; HAHN, F., “Observations on the Soteriology”, p. 131.

²⁴ Cf. HOEHNER, H.W., *Ephesians*, p. 203; BASEVI, C., “La benedizione”, p. 324.

são as duas extensões objetivas do mesmo ato de conhecer, concedido aos filhos adotivos de Deus.

Estas duas extensões objetivas, que se convergem na pessoa do Filho de Deus, agem na ἐκκλησία em vista do seu crescimento orgânico na história (Ef 4,13). O conhecimento é um modo pelo qual o amor atua na ἐκκλησία, levando-a à sua plenitude em Deus. Diante disso, a pregação paulina assume uma finalidade clara: que os fiéis, ao se colocarem em relação com o conhecimento (γνώσις) e o amor (ἀγάπη), vivam em Deus plenamente e, por ele, sejam levados à plenitude em Cristo, sustentados pela escatologia realizada (Ef 2,4-6) e eleitos para conhecer e amar a Deus. Esta dinâmica gera uma novidade existencial, intimamente unida ao μυστήριον que brota da ação temporal de Cristo e do seu amor, para escatologicamente levar à plenitude o cosmo (Ef 1,10)²⁴.

Por sua vez, na εὐλογία, o amor de natureza teológica, isto é, proveniente de Deus, ao estabelecer Jesus Cristo como o seu objeto, transforma-o no ἡγαπημένος do Pai (Ef 1,3.6). Esta afirmação possui uma expressão temporal, cuja força e intensidade são postas em evidência, por meio do uso do passivo teológico deste participio. A esta concepção cristológica e original, no *corpus paulinum*, ao se referir a Jesus Cristo, acrescenta-se o aspecto ativo relacionado ao termo ἀγάπη, enquanto se manifesta como uma qualidade existencial (Ef 3,19). Portanto, “o misterioso plano divino de salvação foi revelado e passa pelo amor demonstrado por Cristo, no qual é selado o próprio amor de Deus [...]”²⁵.

Deste modo, o amor possui uma importância de alcance histórico-salvífico tanto no âmbito pré-temporal, associado à eleição dos fiéis, quanto no âmbito temporal da redenção. Neste, o amor de Deus se manifesta plenamente em Cristo, seja como sinal do vínculo sobrenatural entre o Pai e o Filho, seja por meio do evento salvífico da “redenção mediante o sangue” (Ef 1,7) do ἡγαπημένος, dando ao amor (ἀγάπη) um lugar central na realização do aspecto eclesiológico do μυστήριον (Ef 3,6).

O tema do amor tem, portanto, na Carta ao Efésios uma progressão que lhe permite passar da realidade teológico-cristológica (Ef 2,4; 3,19; 5,2) à realidade eclesial, por causa da eleição dos fiéis e da sua adoção filial em Ef 1,4-5. Uma vez que estes são eleitos e filhos adotivos pela mediação de Jesus Cristo, lhes é possível entrar na dinâmica histórica do amor em sua dimensão agápica, como demonstrado na argumentação epistolar (Ef 2,4; 3,19), a partir da realização do μυστήριον no tempo (Ef 3,3-6).

De fato, o μυστήριον é a condição pré-temporal, proveniente da livre vontade de Deus, que permite ao amor (ἀγάπη) poder entrar na história por

24 Cf. HOEHNER, H.W., *Ephesians*, p. 336; FOSTER, R.L., “Reoriented”, p. 110-112.

25 PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, p. 172 (Tradução nossa).

meio da ação de Cristo e tornar-se uma conotação dos fiéis: οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ (Ef 6,24). Deste modo, pela graça lhes é concedido o dom da eleição, da filiação divina e do amor. Assim, na conclusão epistolar, os fiéis são apresentados como sendo capazes de amar ativamente o Senhor, com o mesmo amor que caracteriza a modalidade do agir teológico que ama o Filho. Tal recurso retórico prepara a releitura de toda a Carta na dinâmica temporal da ἐκκλησία²⁶ que vive o μυστήριον no *já e ainda não*, até a recapitulação de toda a criação em Cristo, ὁ ἡγαπημένος de Deus Pai (Ef 1,3.6.10).

2.2 O uso e a função da metonímia em Ef 1,3-10

A retórica literária de Ef 1,3-10 utiliza a metonímia²⁷ enquanto processo de transferência semântica fundamentada na relação de contiguidade — ou mesmo de interdependência semântica — entre um termo presente na perícope e um termo subentendido. Entretanto, ambos os termos devem pertencer, necessariamente, às conotações cristológicas conhecidas dos ouvintes-leitores da Carta aos Efésios.

Por sua vez, a interdependência entre estes dois termos, realizada no âmbito conotativo, se torna clara e é determinada pelo contexto retórico-literário da εὐλογία. Este processo metonímico se aplica, especificamente, a três termos em Ef 1,3-10, isto é, a Χριστός (Ef 1,3.10), ὁ ἡγαπημένος (Ef 1,6) e τὸ αἶμα (Ef 1,7).

Os termos Χριστός e ὁ ἡγαπημένος são títulos que se referem a um nome próprio²⁸. Deste modo, o título Χριστός é a forma abreviada do nome Ἰησοῦς Χριστός, atestado no *praescriptum* epistolar (Ef 1,2) e na εὐλογία (cf. Ef 1,3.5). Logo, a substituição do nome Ἰησοῦς Χριστός exprime a escolha de uma específica conotação cristológica com um determinado escopo retórico-literário²⁹. A substituição de um nome próprio por um termo comum é classificada pela retórica clássica como antonomásia³⁰. Χριστός, em Ef 1,3c, conserva na εὐλογία o uso de uma conotação cristológica em

26 Sob esse aspecto, o amor (ἀγάπη) proposto a uma comunidade eclesial (1Cor 13) se exprime na forma de um verdadeiro léxico. De fato, os fiéis atingem a maturidade na fé quando vivem neste mesmo amor de Cristo, que é o elemento de continuidade soteriológica no tempo, pois o amor jamais passará. Cf. SCOTT, J.W., “The Time”, p. 270-271; MARCHESELLI, M., “Amore (NT)”, p. 41.

27 Cf. NERLICH, B., “Metonymy”, p. 109-110; EGGS, E., “Metonymy”, p. 1196-1199.

28 Cf. BUSCEMI, A.M., *Gli inni di Paolo*, p. 116-118.

29 Cf. ALETTI, J.-N., “La cristologia”, p. 41.

30 A antonomásia (ἀντονομασία) é a substituição (ἀντί) de um nome (ὄνομα) próprio por um nome comum ou vice-versa, com o objetivo de tornar evidente uma qualidade do indivíduo em questão. Conforme MORIER, H., “antonomase”, p. 116, esta figura de linguagem é uma variante da metonímia ou com MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di retorica*, p. 174, “l’antonomasia [...] attinge a campi tropici svariati”, entrando no âmbito da metáfora, da sinédoque e da metonímia, de acordo com o contexto no qual é aplicada. Cf. LAUSBERG, H., *Elemente*, § 204; MARCHESE, A., “Antonomasia”, p. 25.193; ANDERSON JR., R.D., “ἀντονομασία”, p. 23; DREWS, L., “Antonomasie”, p. 753-754.

referência ao poder de Jesus Cristo, preparada em Ef 1,2.3a e retomada no fim da microunidade no v. 10b.

Esta operação retórica garante tanto a unidade literária da perícopa quanto a coerência da articulação do conteúdo cristológico nela presente. Portanto, no uso da antonomásia Χριστός em Ef 1,10b, há um nítido objetivo retórico-literário de fundamentar o conteúdo escatológico deste versículo sobre o domínio universal de Jesus Cristo³¹. Com isto, o contexto retórico-literário da εὐλογία delimita a ampla penetrabilidade retórica da antonomásia ao âmbito metonímico.

Uma outra antonomásia presente na εὐλογία e, além disso, totalmente insólita no *corpus paulinum*, é o título ὁ ἡγαπημένος³² (Ef 1,6) em referência a Ἰησοῦς Χριστός. Este título cristológico que substitui o inteiro nome já citado no versículo anterior, isto é, o v. 5, exprime, por sua vez, uma conotação cristológica de fundamental importância na εὐλογία, sob a forma de um passivo teológico indicado por meio do particípio perfeito passivo. Esta conotação se situa, cronologicamente, no momento pré-temporal da eleição e do desígnio gratuito dos fiéis (Ef 1,5-6), com ressonâncias soteriológicas que perduram até o momento presente da Igreja, conforme indicado pelo verbo ἔχομεν (Ef 1,7)³³.

Por conseguinte, o particípio substantivado ὁ ἡγαπημένος é um perfeito intensivo, pois a sua aplicação na εὐλογία efesina demonstra que a ação teológica realizada no momento pré-temporal produz resultados até o momento presente dos fiéis. Ao mesmo tempo, ὁ ἡγαπημένος assume um duplo valor sintático, para indicar com que meio ou por que motivo, os fiéis são objeto da εὐδοκία de Deus, que os “cumulou de graça” (ἐχαρίτωσεν)³⁴.

No âmbito retórico, o título cristológico ὁ ἡγαπημένος exprime a relação intrínseca existente entre a qualidade (ὁ ἡγαπημένος) e o seu portador (Ἰησοῦς Χριστός), permitindo assim realizar a transferência semântica que caracteriza a metonímia³⁵. Este processo metonímico presente na εὐλογία efesina é um elemento retórico-literário enriquecido com uma função articuladora que une a eleição e o desígnio preestabelecido por Deus sobre os fiéis antes do tempo (Ef 1,4-5) de sua realização temporal e agápica, na dinâmica presente da Igreja, mediante o sacrifício do ἡγαπημένος (Ef 1,6-7),

31 Cf. BUSCEMI, A.M., *Gli inni di Paolo*, p. 119-120; LAZARO, T.O., “Todo en todos”, p. 44.

32 O texto paralelo de Cl 1,13 utiliza a expressão de nuance hebraica: τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ; os Sinóticos utilizam o adjetivo ὁ ἀγαπητός referindo-se a Jesus Cristo. Todavia, no *corpus paulinum*, ἡγαπημένος e ἀγαπητός caracterizam também os fiéis como, por exemplo, em Rm 1,7; 12,19; 1Cor 4,12; 2Cor 7,1; Cl 3,12; 1Ts 1,4; 2,8; 2Ts 2,13. Cf. ALAND, K., “ἀγαπάω, ἀγάπη”, I.1, 3-4; BEST, E., *Ephesians*, p. 169; PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, p. 93; BUSCEMI, A.M., *Gli inni di Paolo*, p. 98, n. 99.

33 Cf. PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, p. 93.

34 Cf. ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, p. 63-64.

35 Cf. MORIER, H., “métonymie”, p. 718-768; LAUSBERG, H., *Elemente*, § 223; MARCHESE, A., “Metonimia”, p. 190-194; MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di retorica*, p. 148-151.155-156; SILK, M., “Metaphor and Metonymy”, p. 132-134.

cumprindo a revelação histórica do μυστήριον (Ef 1,9-10), ignorado pelas gerações antigas e revelado a Paulo em Cristo pelo Espírito de Deus (Ef 3,3-6).

A modalidade agápica do agir dos fiéis exprime também a sua santidade e a sua irrepreensibilidade em Ef 1,4, que aponta teo-logicamente para o uso retórico-literário de ὁ ἡγαπημένος — ele igualmente santo e irrepreensível enquanto κύριος (cf. Ef 1,3), compreendido como uma personalidade caracterizada intrinsecamente pelo amor (ἀγάπη) de Deus em Ef 1,6 — conotação esta de valor histórico, expresso pela antonomásia³⁶. Esta figura de linguagem aplicada ao evento do sacrifício do ἡγαπημένος em Ef 1,7 indica a intensidade agápica que caracteriza tal evento³⁷, no qual Deus, amando Jesus Cristo, ama os fiéis e lhes concede gratuitamente a redenção.

No contexto retórico-literário do sacrifício do ἡγαπημένος na εὐλογία efesina, é utilizada ainda uma terceira metonímia, isto é, τὸ αἷμα (Ef 1,7), para exprimir o efeito (o sangue) em substituição da causa (o sacrifício do ἡγαπημένος)³⁸. Este recurso à metonímia introduz na εὐλογία o aspecto temporal e trágico do sacrifício da vida do ἡγαπημένος para obter gratuitamente o perdão de Deus para os fiéis³⁹. A expressão metonímica da total doação da vida realizada no amor de Deus indica a profundidade e a totalidade do ato do ἡγαπημένος (Ef 5,2). De fato, o aspecto trágico da metonímia cristológica τὸ αἷμα é paralelo à igualmente trágica condição de morte em que jaziam os fiéis antes da salvação (Ef 2,1-10) e prepara o tema da sua nova condição, presente na *propositio* em Ef 2,13.

3 A metonímia e a retórica literária paulina em Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10

A metonímia é uma importante figura de linguagem que, ao ser aplicada a Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10, produz um resultado não somente estético, mas também de alcance teo-lógico, em tudo conforme a originalidade da retórica literária paulina⁴⁰. A sua aplicação requer, entretanto, dos seus ouvintes-leitores um prévio conhecimento do conjunto das conotações dos termos substituídos metonimicamente, provenientes do patrimônio religioso comum aos fiéis do período histórico de Paulo de Tarso. Um conhecimento fundamentado no uso da Septuaginta, enquanto texto veterotestamentário basilar em uso na Diáspora, e na própria pregação paulina. Sem estas duas fontes teológicas, não seria possível às comunidades cristãs compreender e apreciar a função retórico-literária da metonímia em Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10.

A sua importância está no fato de que, para o autor, esta exprime um processo de transferência semântica entre o termo presente no texto e

36 Cf. BASEVI, C., “La benedizione”, p. 324.

37 Cf. PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, p. 93.

38 Cf. LAUSBERG, H., *Elemente*, § 218; MAZUR, R., *La retorica*, p. 432; GARUTI, P., “La cohérence”, p. 604.

39 Cf. ROMANELLO, S., *Lettera agli Efesini*, p. 54.

40 Cf. ALETTI, J.-N., “La rhétorique paulinienne”, p. 65.

um outro subentendido, que efetivamente possuem uma relação real no texto paulino, dentro de um contexto literário específico. Este uso da metonímia na forma literária da pregação paulina se caracteriza também pela capacidade de síntese de um conteúdo semântico presente no âmbito argumentativo, que se exprime por meio da escolha do termo a ser aplicado à unidade literária. Tal processo retórico e teo-lógico é perfeitamente compreensível ao considerar-se a ausência de um elenco conotativo⁴¹ completo, ou mesmo de categorias cristológicas e eclesiológicas, no tempo de Paulo, que fossem capazes de exprimir plenamente a novidade de Cristo, a revelação do μυστήριον e a identidade da ἐκκλησία. Assim, a metonímia utilizada em Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10 está na origem da criação de um elenco conotativo que corresponda ao pensamento teológico do Apóstolo⁴², com importantes consequências também para a sucessiva literatura cristã, diante da precedência cronológica do *corpus paulinum* em relação a esta.

Por sua vez, a metonímia em Rm 9,24-29 corresponde à função imediata desta perícopa à luz da *propositio* de Rm 9,6a: com um recurso à eficácia da Palavra de Deus, Paulo utiliza a metonímia para exprimir o autor profético, evocando, portanto, a sua autoridade inquestionável, em substituição à sua obra, sem romper o fluxo argumentativo da microunidade. Além disso, a metonímia é utilizada como uma referência à dinâmica agápica demonstrada na *probatio* em Rm 5,1-8,39, mediante o uso do participípio ἡ ἡγαπημένη no v. 25, para exprimir um aspecto da nova identidade dos étnico-cristãos, caracterizada em modo definitivo no amor (ἀγάπη).

Como consequência, a parte étnico-cristã da Igreja é chamada, pela primeira vez no *corpus paulinum*, ἡ ἡγαπημένη, em estreita relação com a conotação ὁ λαός, sem que esta última possua um ulterior interesse argumentativo em Rm. O uso da conotação ἡ ἡγαπημένη corresponde ao processo de reconciliação que se encontra na dinâmica da justificação pela fé (Rm 5,5-11). A reconsideração paulina sobre a identidade dos fiéis, realizada em Rm 9,25, perpassa igualmente os fiéis judeu-cristãos, que não estão excluídos da aliança abrahâmica, mas são de fato considerados por Paulo o “Resto” de Israel e a autêntica “descendência” de Abraão, conforme anunciado por Isaías (Rm 9,27-29).

Em Ef 1,3-10, a dinâmica retórico-literária paulina utiliza a metonímia aplicada aos nomes próprios Χριστός e ὁ ἡγαπημένος (Ef 1,3,6), para exprimir uma antonomásia⁴³ que coloca em destaque uma qualidade específica de

41 Cf. LE GUERN, M., *Sémantique*, p. 80-81.

42 De fato, as substituições terminológicas que caracterizam a dinâmica interna da metonímia “non sono, per così dire, immediate o puramente linguistiche: implicano delle selezioni di carattere culturale, il riferimento a particolari sottocodici o comunque esprimono delle connotazioni più o meno sottintese” (MARCHESE, A., “Metonimia”, p. 192). Em Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10 a substituição terminológica da metonímia corresponde também a uma função teo-lógica. Cf. ALETTI, J.-N., “Paul et la rhétorique”, p. 44.

43 Cf. LAUSBERG, H., *Elemente*, § 202.

Ἰησοῦς Χριστός, conforme o escopo retórico desta microunidade literária. Nesta, se destaca a presença insólita do título cristológico ὁ ἠγαπημένος (Ef 1,6) no *corpus paulinum*. Esta antonomásia exprime a relação intrínseca estabelecida na εὐλογία entre Ἰησοῦς Χριστός e ἡ ἀγάπη. Isto permite a aplicação deste título cristológico, isto é, o Amado, em um contexto de natureza pascal (Ef 1,7), evidenciando, assim, a característica principal da realização deste evento soteriológico, isto é, o amor (ἡ ἀγάπη)⁴⁴, sem romper o intenso fluxo literário que caracteriza a εὐλογία. Neste sentido, esta salienta e prepara a exposição do instrumento da redenção realizada pelo ἠγαπημένος, isto é, o seu αἷμα (Ef 1,7)⁴⁵. Esta metonímia, que exprime o efeito pela causa, traz à luz, no âmbito da εὐλογία, a dupla característica do sacrifício redentor: a realização histórica da salvação e a tragicidade do sacrifício da vida do ἠγαπημένος, que no seu sangue realizou a criação do homem novo (Ef 2,13-18).

Conclusão

A análise retórico-literária de Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10 — perícopes elaboradas com uma estrutura e um escopo retórico-literário muito diversos — traz à luz a importância dos instrumentos literários que permitem o estudo do único fundamento teológico que une estas perícopes: Deus é o agente primordial do amor agápico dirigido à Igreja (Rm 9,25) e a Cristo (Ef 1,6).

Tudo isto dá a estas perícopes uma dimensão teológica, cristológica e eclesiológica, à luz da dinâmica agápica. Tal dimensão constitui a base do chamado e da eleição dos fiéis, assim como da sua filiação adotiva. Por sua vez, estes dons são os frutos da gratuidade do livre agir divino. Portanto, o amor tece a eclesiologia de Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10, que prolonga na história o amor com o qual o Filho é amado pelo Pai. Tal eclesiologia requer um instrumento retórico adequado, que exprima a originalidade da retórica literária do *corpus paulinum*. Por este motivo, é aplicado o mesmo participio à Igreja e ao Cristo (Rm 9,25; Ef 1,6)⁴⁶.

Em Rm 9,25, encontra-se a convergência da teo-logia agápica desenvolvida na seção anterior, isto é, Rm 5,1-8,39, em estreita relação com o dom da filiação adotiva e a sua expressão eclesial que gera o povo de Deus. Por isto, sob a autoridade profética atestada por Paulo, o amor é, em modo definitivo, uma conotação dos fiéis, considerados ἡ ἠγαπημένη de Deus (Rm 9,25). Por outro lado, o uso cristológico do participio substantivado ὁ ἠγαπημένος (cf. Ef 1,6) introduz o amor no núcleo da redenção (Ef 1,7), do

44 Cf. Rm 5,6-8; Gl 2,20; Ef 5,1-2; PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, p. 93.

45 Cf. LAUSBERG, H., *Elemente*, § 218; ROMANELLO, S., *Lettera agli Efesini*, p. 54; MAZUR, R., *La retorica*, p. 432; GARUTI, P., "La cohérence", p. 604.

46 Cf. LINCOLN, A.T., *Ephesians*, p. 26-27.

μυστήριον (Ef 1,9; 3,3-6) e da reconciliação entre os fiéis e destes com Deus (Ef 2,13-18)⁴⁷.

Sem dúvida, o amor é a qualidade que caracteriza em modo singular Jesus Cristo na realização do mistério pascal (Ef 1,6-7). Com efeito, este amor, concretizado historicamente em Ef 1,7, permite a realização da eleição e da filiação adotiva dos fiéis, dando a estes temas teológicos um alcance que prepara o seu desenvolvimento ao longo da Carta aos Efésios. Esta expressão agápica de origem pré-temporal, que constitui o corpo eclesial é, enfim, uma qualidade que exprime a união entre as partes da Igreja, isto é, os judeu-cristãos e os étnico-cristãos (Ef 2,14).

Para dar vida a tal conteúdo teológico, cristológico e eclesiológico, a forma literária da pregação paulina conta com o recurso à metonímia, como um instrumento retórico-literário que chama à memória dos ouvintes-leitores das Cartas as conotações da identidade eclesiológica (Rm 9,24-29) e as qualidades cristológicas basilares que geram um evento soteriológico e escatológico (Ef 1,3-10), sem romper o fluxo literário das microunidades, garantindo igualmente a unívoca iniciativa de Deus.

Por outro lado, a análise de Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10 se abre ao aprofundamento da função retórico-literária da metonímia tanto em Rm 9,1-11,36, quanto em Ef 1,1-3,21, assim como o seu uso na Carta aos Colossenses, que possui numerosos pontos em comum com Ef. Sem dúvida, é de grande importância considerar esta figura de linguagem em relação à metáfora, nos mesmos textos acima citados, e a sua importância na estrutura da teologia paulina.

Deste modo, a perene beleza do poliédrico pensamento paulino, expresso na linguagem do seu tempo, será sempre luminosa e portadora de uma grande riqueza em favor da humanidade, sobretudo daqueles que são cumulados de graça no Amado (Ef 1,6).

Referências

ALETTI, J.-N. La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthodes. *New Testament Studies*, v. 38, n. 3, Jul. 1992, p. 385-401.

_____. Paul et la rhétorique. État de la question et proposition. In: SCHLOSSER, J. (Ed.). *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB* (Strasbourg 1995). LeDiv 165. Paris: Cerf, 1996, p. 27-50.

_____. *Israël et la loi dans la Lettre aux Romains*. LeDiv 173. Paris: Cerf, 1998.

_____. *Saint Paul: Épître aux Éphésiens*. EtB 42. Paris: J. Gabalda, 2001.

_____. La rhétorique paulinienne. Construction et communication d'une pensée,

47 Cf. HOEHNER, H.W., *Ephesians*, p. 113-114.

In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Eds.). *Paul, une théologie en construction*. MoBi 51. Genève: Labor et Fides, 2004, p. 47-66.

_____. *La Lettera ai Romani*. Chiave di lettura, NVE. Roma: Borla, 2011.

_____. “La cristologia delle lettere paoline. *Status quaestionis* e nuovi orientamenti”. In: Seminario di aggiornamento per studiosi e docenti di S. Scrittura (06. 2017: Pontificio Istituto Biblico, Roma), *Epistolario paolino. Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma, 23-27 Gennaio 2017*, e-biblicum 3, 2017, p. 27-44.

AL-SHARAFI, A. G. M. *Textual Metonymy: A Semiotic Approach*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

ANDERSON JR., R. D. *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Method of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. CBET 24. Leuven: Peeters, 2000.

BARCLAY, W. *New Testament Words*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1964.

BARTH, M. *Ephesians 1-3*. AncB 34. Garden City: Doubleday, 1974.

BASEVI, C. La benedizione di Ef 1,3-14. Il disegno di salvezza di Dio Padre. *Annales Theologici*, v. 14, n. 2, 2000, p. 305-342.

BELLI, F. *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11*. AnBib 183. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.

BERGER JR., H. *Figures of a Changing World: Metaphor and the Emergence of Modern Culture*. New York: Fordham University Press, 2015.

BERISTÁIN, H. *Diccionario de retórica y poética*. México: Editorial Porrúa, 1985, 1995⁷.

BEST, E. *Ephesians*. NTG. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

BIANCHINI, F. *L'analisi retorica delle lettere paoline: Un'introduzione. Comprendere la Bibbia*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.

BUSCEMI, A. M. *Gli inni di Paolo: Una sinfonia a Cristo Signore*. ASBF 48. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2000.

CICERO. *Orator*. In: *Opere retoriche di M. Tullio Cicerone*, a cura di G. NORCIO, Classici UTET. Classici latini, Torino, 1976.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *De compositione verborum*, a cura di AUJAC, G.; LEBEL, M. CUFr, Paris, 1981.

DREWS, L. “Antonomasie”. In: UEDING, G.; KALIVODA, G.; KAZICH, O. (Eds.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I. Tübingen, 1992-2014; Berlin – Boston, 2015, p. 753-754.

EGGS, E. “Metonymie”. In: UEDING, G.; KALIVODA, G.; KAZICH, O. (Eds.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, V. Tübingen, 1992-2014; Berlin – Boston, 2015, p. 1196-1223.

- FABRIS, R.; ROMANELLO, S. Il genere epistolare e le lettere di Paolo. In: _____. (Eds.). *Introduzione alla lettura di Paolo*. NVE. Roma: Borla, 2006, 2009², p. 103-131.
- FOSTER, R. L. Reoriented to the Cosmos. *Cosmology and Theology in Ephesians through Philemon*. In: PENNINGTON, J. T.; MCDONOUGH, S. M. (Eds.). *Cosmology and New Testament Theology*. LNTS 355. London – New York: T&T Clark, 2008, p. 107-124.
- GARCÍA BARRIENTOS, J. L. *Las figuras retóricas: El lenguaje literario 2*. Cuadernos de Lengua Española 56. Madrid: Arco Libros, 1997.
- GARUTI, P. La cohérence des images sacrificielles dans l'épître aux Éphésiens (Ep 2,16; 5,2). *Revue Biblique*, v. 122, n. 4, Oct. 2015, p. 592-608.
- GLENNY, W. E. "The People of God" in Romans 9:25-26. *Bibliotheca Sacra*, v. 152, Jan.-Mar. 1995, p. 42-59.
- HAHN, F. Observations on the Soteriology of the Letters to the Colossians and Ephesians. In: CHRISTOPHERSON, A.; CLAUSSEN, C.; FREY, J.; LONGENECKER, B. (Eds.). *Paul, Luke and the Graeco-Roman World*. Fs. A.J.M. Wedderburn, JSNTSup 217. New York: Sheffield Academic Press, 2002, p. 123-135.
- HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven – London: Yale University Press, 1989.
- HOEHNER, H. W. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- JEANROND, W. G. *A Theology of Love*. London – New York: Bloomsbury, 2010.
- LAUSBERG, H. *Elemente der literarischen Rhetorik: Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*. Ismaning: Max Hueber Verlag, 1963.
- LÁZARO, T. O. "Todo en todos": Cristología de Col y Ef. *Estudios bíblicos*, v. 68, n. 1, 2010, p. 31-52.
- LE GUERN, M. *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*. Langue et Langage Paris: Larousse, 1973.
- LEVINE, E. *Heaven and Earth, Law and Love*. Studies in Biblical Thought, BZAW 303. Berlin – New York: De Gruyter, 2000.
- LINCOLN, A. T. *Ephesians*. Word Biblical Commentary v. 42. Dallas: Thomas Nelson, 1990.
- MARCHESE, A. *Dizionario di retorica e di stilistica: Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura*. Milano: Mondadori, 1978, 1991².
- MARCHESELLI, M. "Amore (NT)". In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temî teologici della Bibbia*. DSP. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010, p. 34-42.

MAZUR, R. *La retorica della Lettera agli Efesini*, ASBF 75. Jerusalem – Milano: Edizioni Terra Santa, 2010.

MORIER, H. *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris: P.U.F., 1961, 1975².

MORTARA GARAVELLI, B. *Manuale di retorica*. Studi Bompiani, Italianistica. Milano: Bompiani, 1988.

MOUTON, E. The Transformative Potential of Ephesians in a Situation of Transition. *Semeia*, v. 78, 1997, p. 121-143.

NAMGUNG, Y. Paul's Use of Quotations in Romans 1–11. Methodological Considerations. *Journal of Early Christian History*, v. 6, n. 1, 2016, p. 78-96.

NERLICH, B. "Metonymy". In: BROWN, K. (Ed.). *Encyclopedia of Language and Linguistics*, VIII. Oxford: Elsevier, 2006, p. 109-112.

PENNA, R. *Lettera agli Efesini*, SOCr 10. Bologna: EDB, 1988.

PITTA, A. *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati: Analisi retorico-letteraria*. AnBib. Roma: Gregorian & Biblical Press, 1992.

_____. Così "inesperto nell'arte retorica"? (cfr. 2Cor 11,6). Retorica e messaggio paolino. In: _____. *Il paradosso della croce: Saggi di teologia paolina*. Casale Monferrato: Piemme, 1998, p. 411-435.

_____. *Lettera ai Romani*. LB.NT 6. Milano: Paoline, 2001.

QUELL, G.; STAUFFER, E. "ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπετός". In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I. Stuttgart, 1933-1979, p. 20-55.

QUINTILIANO, M. F. *Institutio oratoria*, VIII-IX, a cura di COUSIN, J. CUFr 5, Paris, 1978.

ROBERT, S. Words and Their Meanings. Principles of Variation and Stabilization. In: VANHOVE, M. (Ed.). *From Polysemy to Semantic Change. Towards a Typology of Lexical Semantics Associations*, SLCS 106. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins, 2008, p. 55-92.

ROMANELLO, S. *Una legge buona ma impotente: Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*. SRivBib 35. Bologna: EDB, 2000.

_____. *Lettera agli Efesini*, LB.NT 10. Milano: Paoline, 2003.

ROWE, G. O. Style. In: PORTER, S. E. (Ed.). *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period – 330 B.C.-A.D. 400*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1997, p. 121-158.

RYLIŠKYTĖ, L. God's Mercy. The Key Thematic Undercurrent of Paul's Letter to the Romans. *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 81, n. 1, Jan. 2019, p. 85-105.

SCOTT, J. W. The Time When Revelatory Gifts Cease (1Cor 13:8-12). *Westminster Theological Journal*, v. 72, n. 2, 2010, p. 267-289.

SILK, M., Metaphor and Metonymy. Aristotle, Jakobson, Ricoeur, and Others. In: BOYS-STONES, G. R. (Ed.). *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. London – New York: Oxford University Press, 2003, p. 115-147.

STANLEY, C. D. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. NTSMS 69. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

STEYN, G. J. Observations on the Text Form of the Minor Prophets Quotations in Romans 9–11. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 38, n. 1, 2015, p. 49-67.

TANNER, J. P. The New Covenant and Paul's Quotations from Hosea in Romans 9:25-26. *Bibliotheca Sacra*, v. 162, Jan.-Mar. 2005, p. 95-110.

THOMPSON, J. W. *Moral Formation according to Paul: The Context and the Coherence of Pauline Ethics*. Grand Rapids: Baker, 2011.

TRAVERS, M. E. The Use of Figures of Speech in the Bible. *Bibliotheca Sacra*, v. 164, n. 655, Jul.-Sep. 2007, p. 277-290.

TREMOLADA, P. "Volontà di Dio". In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi Teologici della Bibbia*. DSP. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010, p. 1532-1539.

VIAU, M. *L'univers esthétique de la théologie*. Montréal: Médiaspaul, 2002.

WAGNER, J. R. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*. Leiden – Boston: Brill, 2003.

WÉNIN, A. "Alleanza". In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (eds.). *Temi Teologici della Bibbia*. DSP. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2010, p. 23-31.

YEE, G. A. "She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband": A Materialist Analysis of Hosea 1–2. *Biblical Interpretation*, v. 9, n. 4, 2001, p. 345-383.

ZIEGLER, J. (Ed.). *Duodecim prophetae*. Septuaginta 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943, 1967².

Artigo recebido em 12/10/2021 e aprovado para publicação em 25/10/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-3>

Como citar:

SILVA, Basílio. A função teológica da metonímia em Rm 9,24-29 e Ef 1,3-10. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 371-392, jul./dez. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A vida cristã: Conceitos e impulsos a partir de escritos de D. Estêvão Bettencourt

Christian life: Concepts and Thrusts from the Writings of D. Estêvão Bettencourt

MARIA DE LOURDES CORRÊA LIMA*

Resumo: Partindo da análise de textos de D. Estêvão Bettencourt, são apresentadas as ideias mestras do Autor acerca da vida cristã. Estas são sistematizadas em três aspectos: a dinamicidade da vida, os condicionamentos existenciais do cristão, as atitudes dele exigidas em conformidade com sua fé.

Palavras-chave: Sentido da vida. Vivência da fé no cotidiano. Vocação cristã.

Abstract: Based on the analysis of texts by D. Estêvão Bettencourt, the author's master ideas about Christian life are presented. These are systematized under three aspects: the dynamism of life, the existential conditionings of a Christian, and attitudes demanded from him in accordance with his faith.

Keywords: Meaning of life. Experiencing faith in everyday life. Christian vocation.

Introdução

Sistematizar a compreensão do pensamento D. Estêvão Bettencourt sobre a vida cristã, as características que devem pautar a existência do cristão, é, pela riqueza de seus ensinamentos, certamente um desafio. A leitura de suas obras permitiria trazer ricos pensamentos, capazes de orientar a busca de santidade, chamado fundamental dirigido a cada pessoa. Seus artigos em “Pergunte e Responderemos” e de modo especial os números de janeiro,

* Maria de Lourdes Corrêa Lima é Doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professora de Sagrada Escritura na PUC-Rio e no Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro. E-mail: mlclima08@gmail.com

contudo, permitem divisar elementos orientadores, na medida em que, neles, D. Estêvão aponta coordenadas para impulsionar a vivência do ano que se inicia. Alguns desses prefácios serão aqui lidos no sentido de extrair deles aspectos fundamentais que norteiem a vida cristã. Serão complementados por dados provenientes de outros textos, também oriundos desta célebre revista, e da revista *A Ordem* do Centro Dom Vital.

Agruparemos os pensamentos em três tópicos: a dinamicidade da vida, seus condicionamentos, as atitudes do cristão. Significativo espaço ocupará aqui a citação de textos, a fim de dar viva voz a nosso Autor e valorizar a expressividade neles contida.

1 A vida é um caminho dinâmico

É muito frequente, nos escritos de D. Estêvão, aqui considerados, a concepção da vida cristã como uma realidade submetida a um contínuo movimento. Segundo nosso autor, a vida cristã deve ser marcada por um processo de paulatino amadurecimento, pautado pelo crescimento espiritual:

Um rígido imperativo rege nossa vida: é preciso crescer, interiormente, como o número de anos cresce exteriormente¹.

Para isso, D. Estêvão utiliza algumas vezes a imagem da espiral cônica:

Para os cristãos, os ciclos da história tomam a forma de espiral ou de linha que sobe, passando pelas mesmas etapas, mas sempre em plano mais elevado, até chegar ao seu cume ou Ômega. A história não é monótona, porque dinâmica, porque todos os anos o cristão passa pelas mesmas fases, mas cada vez mais maduro, mais próximo e mais prene de eternidade².

Este crescimento espiritual se dá na base de uma constante busca de Deus e de uma tensão escatológica. D. Estêvão está consciente das limitações humanas³ e de quão grande podem ser os condicionamentos que afetam, negativamente, esse processo. No entanto, traça as balizas a que o cristão sincero deve se ater, para corresponder a essa dimensão essencial da existência. Parte-se do fato, já evidente sob o aspecto filosófico, de que a busca de Deus é um movimento natural do ser humano; por sua abertura constitucional ao transcendente, este não pode ter suas mais profundas aspirações satisfeitas,

1 *Pergunte e Responderemos*, v. 49, jan/2008, prefácio.

2 *Pergunte e Responderemos*, v. 33, jan/1993, prefácio.

3 Cf. o ponto 2 a seguir.

senão com o Bem supremo, o Sumo-Bem: “toda criatura humana é sequiosa de algo maior e melhor ou de uma resposta mais cabal para os seus anseios naturais”⁴.

Sob o ponto de vista teológico, esse movimento interior baseia-se no fato de que o ser humano é criado à imagem e como semelhança de Deus (cf. Gn 1,26). É essa afirmação bíblica que oferece, de modo mais completo, o sentido do ser humano, pois identifica sua mesma essência: a expressão bíblica, afirma nosso autor, “parece designar aqui (...) a própria essência do indivíduo (...), a essência do homem”⁵.

Por pertencer à natureza humana, tal procura deve ser permanente. De fato, o homem está, constantemente, submetido ao tempo; sua vida se desenvolve na dimensão de um antes e um depois. Com isso, “o fio condutor” da existência humana deve ser “procurar..., procurar, incessantemente, o Bem Infinito que, em última análise, é o próprio Deus”. E acrescenta: “Não há como parar nessa busca; o fim de uma etapa é ainda começo (...) começo de outro segmento”⁶. Parar significa perder a meta, desestruturar a vida. Trata-se, desse modo, de um movimento exigente, que implica a superação do cansaço, do tédio, da rotina e, paralelamente, a manutenção de uma disposição do espírito que rejeite deixar de fixar o olhar na meta suprema:

Quem não aceita este ritmo e para, “fica perplexo” ou perde o sentido da vida; os bens passageiros que esta vida oferece não satisfazem plenamente. É, pois, necessário, ter fome e sede... de justiça, de santidade, de perfeição (cf. Mt 5,6). Ser obrigado a viver dessa fome e com essa fome é incômodo, cansa, mas é penhor de vida e felicidade⁷.

Com isso, integrante do crescimento espiritual é a dimensão moral: crescer, “também qualitativamente, ganhando em coerência, profundidade, coragem”⁸.

Baseado como está na natureza humana, criada à imagem e como semelhança de Deus, o crescimento espiritual se desenvolve, necessariamente, dentro de uma tensão escatológica: viver o presente orientado para o futuro. O grande futuro indicado pela fé cristã lança luz sobre cada momento, cada decisão, da vida do fiel. É isso que a tira da superficialidade e lhe dá sua verdadeira e mais profunda dimensão:

4 *Pergunte e Responderemos*, v. 32, jan/1992, prefácio.

5 *Pergunte e Responderemos*, v. 3, 1961, p. 10.

6 *Pergunte e Responderemos*, v. 32, jan/1992, prefácio.

7 *l. cit.*

8 *Pergunte e Responderemos*, v. 47, jan/2006, prefácio.

Será preciso viver mais intensamente ou menos superficialmente cada um de nossos eventos, como se cada qual deles fosse único ou o último evento de nossa vida⁹.

Tal orientação escatológica exige, pela natureza das coisas e dos fatos, um constante ultrapassar-se, em vista da finalidade última da existência humana:

A natureza humana só se consuma ultrapassando-se a si mesma e voltando a Deus, ou seja, voltando ao Protótipo que deixou sua imagem indelevelmente gravada em cada um de nós¹⁰.

É exatamente nesta autossuperação, pela graça, que o homem chega a ser, verdadeiramente, quem ele é, pois vai se aproximando sempre mais da realização plena do ser imagem e semelhança de Deus. A autossuperação implica dois aspectos: de um lado, sobrepujar as tendências que o afastam do projeto originário do Criador para sua vida; de outro, chegar cada vez mais, a uma profunda comunhão com Ele:

Amando a Deus mais do que ao próprio “eu”, [o ser humano] “realiza-se” e encontra sua verdadeira face¹¹.

Tal caminho exigente é amparado pela consideração da altíssima meta à qual conduz:

O que dá ânimo ao viandante para continuar a estrada é a certeza de que, ultrapassando bens fugazes e ilusórios, chegará ao Bem Absoluto, apreendido em visão face a face¹².

O futuro é, assim, o encontro definitivo, beatificante, com um Deus de amor, que sacia toda a sede de Absoluto:

não um Deus terrível, que afugenta, mas, sim, um Deus que atrai, porque, sendo Suma Perfeição, há de preencher as aspirações mais profundas do ser humano¹³.

Em suma, a vida cristã é um caminhar constante, que parte do amor de Deus ao criar cada vida humana como sua imagem e semelhança, para chegar à plenitude da comunhão com Aquele do qual o homem é imagem.

9 *Pergunte e Responderemos*, v. 49, jan/2008, prefácio.

10 *Pergunte e Responderemos*, v. 3, 1961, p. 14.

11 *Pergunte e Responderemos*, v. 3, 1961, p. 14.

12 *Pergunte e Responderemos*, v. 32, jan/1992, prefácio.

13 *Pergunte e Responderemos*, v. 35, jan/1995, prefácio.

Um caminho de contínuo superar-se, para chegar à vida eterna, ápice do processo de amadurecimento, plenitude da vida humana:

A bem-aventurança celeste não é uma edição revista, melhorada, ampliada, da vida presente; (...) mas algo que ultrapassa, de longe, essas concepções materiais¹⁴.

Neste contexto, D. Estêvão cita 1Cor 2,9: “O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram, o coração do homem jamais percebeu, eis o que Deus preparou para aqueles que o amam”. E completa: “Ver a face da Beleza infinita significa ser ‘insaciavelmente saciado’”¹⁵.

Com isso, D. Estêvão consegue expressar de modo claro e mesmo existencial o que nem sempre é fácil exprimir, isto é, em que consiste a vida eterna: “saciar-se insaciavelmente”. Na vida eterna,

dá-se o contrário do que ocorre na terra; aqui conhecemos primeiramente as criaturas, delas passamos ao conhecimento de Deus. Na vida celeste, veremos Deus... tudo o mais à luz de Deus ou à luz da Verdade. Com outras palavras, podemos dizer: céu é a participação da criatura no colóquio que o Pai e o Filho, no Espírito Santo (Amor), entretêm entre si. O ritmo da vida trinitária se torna ritmo da vida dos bem-aventurados¹⁶.

2 Condicionamentos

Um dos elementos para os quais ele chama a atenção é a tendência à superficialidade, a qual caminha junto com a incapacidade de refletir, profundamente, sobre os fatos. Embora tendência em certa medida presente no homem de todos os tempos, tal incapacidade é, já na época de nosso Autor, exacerbada pela velocidade da vida moderna, com a consequente transitoriedade da realidade. Trata-se de uma

tendência espontânea de nosso eu viver superficialmente, pois os acontecimentos se desencadeiam tão rapidamente, as urgências são tantas, que parece não sobrar tempo para refletir, dar sentido profundo aos nossos atos¹⁷.

Urge, portanto, o esforço redobrado de valorizar cada momento, cada

14 *l. cit.*

15 *l. cit.*

16 *l. cit.*

17 *Pergunte e Responderemos*, v. 47, jan/2006, prefácio.

evento, relendo-os à luz dos valores absolutos, enfim, de Deus, meta última da existência¹⁸.

D. Estêvão menciona também as tribulações da vida cotidiana, que ele considera como chances de crescimento pessoal em direção a Deus:

A caminhada, vivida na fé ou na penumbra, é, sem dúvida, exigente. Ela pode passar por tribulações, crises. Ora, estes momentos difíceis são precisamente os mais valiosos, porque nos obrigam a nos emancipar mais e mais dos bens passageiros, para procurar alento nos que não passam; são, precisamente, ocasião de crescer. Lembremo-nos de que o átomo encerra poderosa energia atômica, que ele só projeta quando percutido ou martelado. Ora, cada um(a) de nós pode identificar-se com o átomo, portador de magníficas virtualidades, que só se desenvolvem quando provocadas pela Mão do Divino Artesão, que nos quebra o egoísmo para que vivamos mais dilatadamente a filiação divina, herdeira daquilo que o olho não viu,... “mas Deus preparou para aqueles que o amam” (1Cor 2,9)¹⁹.

Isso implica que, em meio aos condicionamentos da vida, cabe ao cristão tomar sua existência em suas próprias mãos. A vida é responsabilidade pessoal, resposta livre a um chamado – mesmo e também dentro da vida fraterna. Mas, tomar em suas mãos a própria vida significa colocá-la nas mãos de Deus, oferecendo-a em cada situação como parte do diálogo de amor iniciado por Deus. Significa, de outro lado, assumir o sofrimento com o olhar fixo em Deus, como meio para ser mais. Partindo da alegoria da videira e dos ramos, presente em Jo 15, diz nosso Autor:

Os bons não são privilegiados, mas, ao contrário, podados. A poda não é um castigo, mas é o corte dos elementos que dispersam a seiva; a poda permite maior fecundidade. Assim, todo cristão que tende à perfeição é podado pelo Pai, para que se desligue de todas as bagatelas e procure mais concentrar-se em Deus²⁰.

Portanto, trata-se de assumir a vida na fé, que dá os meios de, mesmo no sofrimento, encontrar a alegria. Para D. Estêvão, esta é uma componente integrante da existência, pois deriva da fé, que deve estruturar a vida do fiel:

18 Cf. *Pergunte e Responderemos*, v. 49, set/2008, p. 382.

19 *Pergunte e Responderemos*, v. 47, jan/2006, prefácio.

20 *Pergunte e Responderemos*, v. 49, set/2008, p. 383.

“O cristão é chamado a viver o seu processo educativo com alegria inspirada pela fé”²¹.

Isso só é possível porque a graça de Deus o sustenta. Nosso Autor chama em causa, aqui, uma vez mais, a alegoria da videira, presente no Quarto Evangelho, e assim toca no mais profundo da existência cristã: a vida, em seus apelos e desafios concretos, vivida na comunhão mais íntima com a Pessoa mesma de Deus. A vida é tematizada, então, como uma “mútua imanência” entre Deus e o cristão, segundo a qual Deus vive em nós e nós, em Deus: “... permanece em Mim e Eu nele... Sem mim nada podeis fazer” (Jo 15,5)²². A partir daí, o sofrimento cristão recebe nova motivação e novo escopo: participação nos sofrimentos de Cristo, em prol da Igreja, seu Corpo²³.

3 Atitudes do cristão

A partir da concepção da vida cristã, exposta acima, considerando ainda seus condicionamentos, é útil identificar seus elementos caracterizantes. Serão tematizados três aspectos.

a) Ardor e entusiasmo

A concepção da vida como um amadurecimento progressivo, que exige autossuperação, poderia fazer pensar numa existência sombria, marcada pelo rigor. Se este está presente, ocorre, todavia, dentro da moldura da alegria da fé e implica duas atitudes: ousadia e entusiasmo. A ousadia deriva do fato de não nos contentarmos com os bens imediatos, mas irmos na direção do Infinito²⁴; anda junto com a coragem, indispensável para enfrentarmos e superarmos os obstáculos e para nos ultrapassarmos:

somos criaturas cujas virtualidades ainda não foram totalmente desenvolvidas ou cujos talentos ainda não foram aplicados por completo²⁵.

Somos chamados, assim, a viver os acontecimentos cotidianos sempre “com mais intensidade ou com novo ardor”²⁶. O exemplo vem de Jesus, cujos sentimentos devemos ter (cf. Fl 2,5). Isso significa procurar assemelhar-se ao coração de Cristo, com toda a gama de suas aspirações e atitudes²⁷. Em outras

21 *l. cit.*

22 *l. cit.*

23 *l. cit.*

24 Cf. *Pergunte e Responderemos*, v. 49, jan/2008, prefácio.

25 *Pergunte e Responderemos*, v. 47, jan/2006, prefácio.

26 *l. cit.*

27 Cf. *l. cit.*

palavras, estar ancorado no próprio Jesus. Ele “deseja corações ardentes, que dinamizem os passos do viandante”²⁸.

É nesse contexto que D. Estêvão fala do perigo da monotonia, à qual se deve opor o impulso e a força que deriva do desejo veemente de encontrar o Senhor. Esse impulso que rejeita deixar-se dominar pela monotonia da vida, pela busca permanente de Deus, nosso Autor identifica com um forte termo, “volúpia”:

Possa a volúpia de descobrir sempre mais a Deus e seu plano, numa síntese mais profunda, mais inspirada pela eternidade, gerar novo entusiasmo naqueles que a aparente monotonia da caminhada ameaça cansar²⁹.

Ligada a esse entusiasmo, na busca de Deus, está a comunhão com os irmãos. Se Deus se revelou como Pai, revelou também a humanidade, em seu plano originário, como uma imensa fraternidade composta por inumeráveis irmãos. Usando a imagem de uma roda que tem seus vários raios convergindo para um centro, D. Estêvão fala da importância da vida fraterna. A imagem é eloquente. Se o centro é Deus, quanto mais os raios se aproximam deste ponto, mais se aproximam também uns dos outros. Vida de comunhão com Deus e vida fraterna são duas faces de uma mesma moeda, e uma sem a outra não se sustenta:

A fraternidade entre os homens está necessariamente associada à paternidade de Deus; se não há Pai no céu, também não há irmãos na terra. A recíproca é válida: se os homens se afastam de Deus, afastam-se uns dos outros, como acontece com os raios da roda³⁰.

E se a vida humana é busca de Deus, o entusiasmo com que ela é vivida dinamiza o caminhar para o centro, “para onde convergem todos os irmãos”³¹. Assim, caminhar para Deus é caminhar igualmente para o verdadeiro e sobrenatural encontro fraterno. E o caminhar de cada irmão para o centro é que dá forma à roda, à vida, à história que gira.

b) O valor do tempo

Um dos pontos fortes do pensamento de D. Estêvão sobre a vida cristã é a valorização da dimensão temporal, seja no plano da história, dos eventos

28 *l. cit.*

29 *Pergunte e Responderemos*, v. 33, jan/1993, prefácio.

30 *l. cit.*

31 *l. cit.*

da vida, seja no da existência pessoal. Para ele, é preciso, periodicamente, retomar a consciência do enorme valor do tempo. Este surge como corolário da meta escatológica, que marca a existência, pois “no tempo se constrói a eternidade”³². Ou, comparando com a geração do ser humano no seio materno e seu nascimento:

Estamos ainda em formação, em demanda de nossa estatura espiritual consumada. Daí a importância de nossos dias, semanas, anos (para não dizer: ... de nossos segundos, de nossos minutos)³³.

Valorizar cada minuto... cada segundo... pelo grande peso que têm como constitutivos da existência.

O tempo é oferecido pela Providência divina como uma oportunidade para que voltemos, “ainda mais certamente, para o Grande Encontro”³⁴. Cada momento, cada dia, é “dom da misericórdia divina”³⁵, dom para aprofundamento da comunhão com o Senhor. Cumpre, portanto, percebê-los e vivenciá-los como encontro com Deus:

(Deus) proporciona aos fiéis a ocasião de descobrirem sempre mais a sua presença latente nos deságios da história contemporânea³⁶.

Citando Is 43,1-2, que fala da proteção constante de Deus, tematiza-se o chamado do cristão a viver na certeza da presença divina em todos os acontecimentos³⁷. Dessa forma, mesmo diante das situações que poderiam parecer à primeira vista negativas, desastrosas, cabe ao cristão empenhar-se em buscar seu sentido à luz da providência divina. O critério para sua avaliação ultrapassa os valores terrenos e exige a consideração da eternidade:

Quem só vê as linhas tortas, mas não as sabe ler, fica perplexo. Um Deus cuja providência falhasse e pudesse ser acusada de injustiça, não seria Deus; Ele, por definição, é a Suma Perfeição³⁸.

Nas entrelinhas está indicada a atitude fundamental: a confiança absoluta em Deus, baseada em seu amor e em seu poder, que governam a história humana em seu conjunto e a história de vida de cada fiel. Deus, que está constantemente presente, com sua providência. Com isso, o cristão tem

32 *Pergunte e Responderemos*, v. 47, jan/2006, prefácio.

33 *I. cit.*

34 *Pergunte e Responderemos*, v. 35, jan/1995, prefácio.

35 *Pergunte e Responderemos*, v. 32, jan/1992, prefácio.

36 *I. cit.*

37 *I. cit.*

38 *Pergunte e Responderemos*, v. 49, set/2008, p. 382.

os instrumentos para avaliar o passado, o futuro e o presente. Se o passado não pode ser mudado, ele é, para quem tem fé, “escola”:

proporciona experiência: ...experiências positivas, que ensinam a viver corretamente, e experiências negativas, que ensinam a evitar os escolhos³⁹.

O futuro, de sua parte, é um “convite”:

convite a todo homem (especialmente ao cristão) para que se supere a si mesmo; se procedeu bem, procure proceder melhor ainda (o cristão é chamado à santidade e sabe que o tempo é concedido à guisa de moratória, para que resgate os dias perdidos ou mal aplicados)⁴⁰.

O presente, enfim, é o momento da responsabilidade. Olhando para o futuro, reger a vida buscando ser instrumento de Deus, colaborando em sua obra salvífica:

Estar entre o passado e o futuro significa ser elo ou passagem entre uma fase e outra da história. Significa preparar o futuro para que as gerações vindouras encontrem o patrimônio da humanidade abrilhantado pelo fato de ter existido a geração presente. É grande responsabilidade; lembra a cada cristão que ele não vive para si, mas para o Cristo, que protraí a sua obra redentora através dos tempos, servindo-se de uns para salvar a outros⁴¹.

Com esta última frase, nosso Autor tematiza a vida cristã como vocação – chamado de Deus – e, por isso, missão: viver não para si, mas para Deus (cf. 2Cor 5,15), em vista da salvação da humanidade. Sobre a base de ser imagem e semelhança de Deus, a vida humana é chamada a espelhar e transluzir a perfeição divina, tornando-se realmente instrumento de Deus⁴². A partir do Batismo, que nos configura a Jesus, o fiel pode ser transparência da ação de Deus neste mundo:

O Cristianismo não é apenas uma escola de bons costumes, mas é uma comunhão de vida com o próprio Deus. Jesus é o primeiro Sacramento da graça; por sua humanidade (de gestos, palavras, ações...) passavam os dons de Deus aos homens. Ora, o Batismo torna a criatura ramo dessa videira indefectível⁴³.

39 *Pergunte e Responderemos*, v. 31, jan/1991, prefácio.

40 *l. cit.*

41 *l. cit.*

42 *Pergunte e Responderemos*, v. 3, 1961, p. 13.

43 *Pergunte e Responderemos*, v. 49, set/2008, p. 383.

Em outros termos, o cristão deve empenhar-se em viver sua existência como missão na Igreja e no mundo, porque ele foi feito ramo vivo da videira que é Jesus, prolongamento, no Corpo místico, da vida da Cabeça. Ser no mundo continuação vivente de Jesus Cristo, uma continuação da encarnação do Verbo no humano⁴⁴.

c) O heroísmo da fé

Para D. Estêvão, a vida cristã exige intrepidez, é chamada ao heroísmo:

Quem toma consciência de que a vida tem sentido, cria em seu íntimo disposições de coragem e alegria para viver⁴⁵.

Exige-se uma coragem constante no cotidiano:

Nem todo cristão pode fazer coisas revolucionárias. A maioria se vê obrigada a limitar-se ao cotidiano e rotineiro. Pois bem, a todo cristão incumbe o dever de fazer extraordinariamente bem as coisas ordinárias. (...) A santidade, à qual todos os cristãos são chamados, pode-se resumir neste programa: fazer extraordinariamente bem as coisas ordinárias⁴⁶.

Não se trata, porém, de uma audácia simplesmente humana, mas aquela baseada na fé e, por isso, à verdade. O cristão deve estar sempre disposto ao heroísmo no testemunho da verdade:

Diz São Pedro que devemos estar preparados para dar a razão da nossa esperança a todo aquele que no-la pedir (1Pedro 3,15). Esta necessidade de darmos conta da nossa esperança e da nossa fé, hoje é mais premente do que outrora, visto que somos bombardeados por numerosas correntes filosóficas e religiosas contrárias à fé católica⁴⁷.

A afirmação da “verdade”, com efeito, é central no pensamento de nosso autor:

Tão submetida a crítica por parte de diferentes orientações filosóficas e pelo relativismo contemporâneo, a existência da verdade é defendida, por

44 Cf. *Pergunte e Responderemos*, v. 39, out/1999, prefácio.

45 *Pergunte e Responderemos*, v. 43, mar/2002, p. 56.

46 *Pergunte e Responderemos*, v. 43, mar/2002, prefácio.

47 Apresentação da revista *Pergunte e responderemos* online, 30 de julho de 2003. Disponível em <https://www.veritatis.com.br/revista-pergunte-e-responderemos-2/>. Acesso em 22 de julho de 2021.

nosso autor, na base do que chamou de “realismo natural”, isto é, a partir da evidência do senso comum. Não se trata, porém, de uma noção abstrata, mas de um fator essencial para dar sentido à vida:

O fato de que há verdades absolutas é altamente reconfortante e tremendamente assustador. Reconfortante, sim, porque a Verdade é luz, e fomos feitos para a luz. Assustador, porque exige a coragem necessária para enfrentar o que não quebra, o que não pode ser remodelado conforme as minhas dimensões subjetivas, mas exige que eu me configure a algo de objetivo ou a um modelo que está fora de mim e lançou seus germes em mim⁴⁸.

No que concerne à vida cristã, tais afirmações excluem, por princípio, o subjetivismo, e baseiam a busca de uma moral fundamentada em critérios absolutos, construídos sobre a verdade: “A conduta moral do homem há de estar baseada na verdade, penhor de vida”⁴⁹. Longe de se tornar opressora, a moral fundamentada na verdade dá à vida beleza: “torna-se assim mais exigente, mas é precisamente a fidelidade à verdade que lhe dá beleza e esplendor”⁵⁰.

Trata-se, por conseguinte, de uma vida baseada no amor, porque o bom, o verdadeiro e o belo se correspondem. Por esse mesmo fato, a atuação do fiel se torna capaz de atrair corações e mentes sinceros:

Ao cristão toca, por excelência, o dever de dar tal testemunho de uma vida bela, ... bela porque orientada pelo esplendor da verdade⁵¹.

Reflexões conclusivas

Como síntese dos pontos indicados acima, que sem a pretensão de ser completa, possibilita indicar aspectos essenciais do pensamento de D. Estêvão sobre a vida cristã, pode servir-nos um dito seu bastante divulgado:

Guarde sua paz, entregue-se a Jesus. Continue a estudar e a trabalhar firme. Não se preocupe com o passado, olhe para o presente e o futuro com absoluta confiança em Deus.

Guardar a paz e entregar-se a Jesus se correspondem e resumem a comunhão com Deus, a contemplação, que exprime de modo particular

48 *A Ordem*, v. 95, ano 85, 2006, p. 124.

49 *Pergunte e Responderemos*, v. 34, jan/1994, prefácio.

50 *l. cit.*

51 *l. cit.*

o “ora” beneditino. A paz – outro termo importante na espiritualidade beneditina – se guarda pela entrega a Jesus. Chave de toda a existência é a oferta contínua de si mesmo a Deus, que D. Estêvão não só ensinou, mas de que deu testemunho diuturno.

Tal entrega leva à missão – ao “labora” beneditino –, particularmente enfatizada na busca da verdade pelo estudo, em consonância com uma total fidelidade à Igreja, e no trabalho em prol da difusão do Evangelho. Uma doação incansável, como outra forma de concretização da entrega a Jesus.

Por fim, a entrega que se expressa numa total confiança no Deus de bondade, deixando para trás o passado e olhando para o presente e o futuro na demanda da pátria definitiva.

Por isso, para D. Estêvão, a vida é prenhe de sentido:

O sentido da vida se torna ainda mais significativo quando se toma consciência de que Deus tem um desígnio para cada criatura humana, desígnio que Ele torna conhecido mediante uma vocação ou chamado. Cada ser humano reflete um pensamento de Deus. Aliás, Ele não somente chama, mas também concede a sua graça ou o seu auxílio, para que cada qual chegue devidamente à plena realização de si mesmo⁵².

E o cristão pode realizar, na sua vida, o desígnio de Deus, participando, pela graça, da obra salvífica de Jesus Cristo:

É a graça de Deus que salva o mundo... graça desse Deus que quer agir entre os homens, mediante os homens, numa continuada encarnação⁵³.

Referências

A Ordem, v. 95, ano 85, 2006, p. 124.

Pergunte e Responderemos, v. 3, 1961, p. 10-14.

Pergunte e Responderemos, v. 31, jan/1991.

Pergunte e Responderemos, v. 32, jan/1992.

Pergunte e Responderemos, v. 33, jan/1993.

Pergunte e Responderemos, v. 34, jan/1994.

⁵² *Pergunte e Responderemos*, v. 43, mar/2002, p. 56.

⁵³ *Pergunte e Responderemos*, v. 39, out/1999, prefácio.

Pergunte e Responderemos, v. 35, jan/1995.

Pergunte e responderemos, v. 39, out/1999.

Pergunte e Responderemos, v. 43, mar/2002.

Pergunte e Responderemos, v. 47, jan/2006.

Pergunte e Responderemos, v. 49, jan/2008.

Pergunte e Responderemos, v. 49, set/2008, p. 382-383.

Pergunte e responderemos online, 30 de julho de 2003. Disponível em <https://www.veritatis.com.br/revista-pergunte-e-responderemos-2/>. Acesso em 22 de julho de 2021).

Artigo recebido em 03/08/2021 e aprovado para publicação em 17/08/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-4>

Como citar:

LIMA, M. L. C. A vida cristã: Conceitos e impulsos a partir de escritos de D. Estêvão Bettencourt. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 393-406, jul./dez. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Praecognitio e Razão Prática segundo Tomás de Aquino

Praecognitio and Practical Reason according to Thomas Aquine

CARLOS FREDERICO GURGEL CALVET DA SILVEIRA*

Resumo: A razão prática causa a volição do bem na vontade, uma espécie de volição inicial, a qual desencadeia todos os atos consequentes da vontade. No pensamento de Tomás de Aquino, a razão prática continua a agir sobre a vontade depois deste primeiro ato de causalidade. Por outro lado, o conhecimento da razão prática que estimula a volição não é um conhecimento de natureza científica. Este conhecimento da razão prática versa sobre o contingente. De modo que a razão prática provoca a vontade a partir de uma *praecognitio*, a qual, embora não seja um conhecimento seguro como o conhecimento científico, é suficiente para o agir humano. O objetivo deste artigo foi o de mostrar a natureza e a suficiência da *praecognitio* da razão prática para fundamentar o agir humano.

Palavras-chave: Praecognitio. Apetites. Intellecto Prático. Razoabilidade Prática.

Abstract: Practical reason causes the volition of the good in the will, a kind of initial volition, which triggers all the consequent acts of the will. In Aquinas' thought, practical reason continues to act on the will after this first act of causality. On the other hand, because it belongs to the intellectual order, the knowledge of practical reason that stimulates volition is not knowledge of a scientific nature. This knowledge of practical reason is about the contingent. So that practical reason provokes the will from a *praecognitio*, which, although it is not safe knowledge like scientific knowledge, it is sufficient for human action. The aim of this article was to show the nature and sufficiency of the *praecognitio* of practical reason to support human action.

Keywords: Praecognitio. Appetite. Practical Intellect. Practical Reasonableness.

* Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira é Doutor em Filosofia, Professor da Universidade Católica de Petrópolis. Contato: carlos.silveira@ucp.br

Introdução

A razão prática que, para Tomás de Aquino, é o modo pelo qual a inteligência humana manifesta de modo pleno a condição humana, não é um conceito unívoco na filosofia clássica grega, nem muito menos na filosofia moderna. Entre estes dois longos períodos da história, Santo Tomás também desenvolve uma concepção específica de razão prática. Ainda que dependente do pensamento aristotélico, Tomás procura, como lhe é peculiar, uma clareza conceitual que envolve outras tantas noções complexas cada qual exigindo um aprofundamento cada vez mais pontual diante de tanta produção especializada em relação a seu pensamento. Contudo, nesse oceano de investigação e pesquisa, podemos vislumbrar certo progresso na compreensão e atualização do pensamento tomasiano. Essas atualizações partem, acertadamente, do texto do próprio filósofo, o qual geralmente oferece algum elemento que, desconsiderado ao longo das seculares exegeses e releituras do seu pensamento, ganha um novo sentido para as exigências filosóficas de nossos tempos. Cremos que seja o caso, por um lado, do conceito de *praecognitio*, também de origem aristotélica; por outro, da possibilidade de referir este conceito à ordem prática e não somente teórica ou especulativa.

Para que essas intuições iniciais sejam confirmadas nesta pesquisa, recorreremos não somente ao texto original tomasiano e à sua fonte aristotélica, sempre quando necessário, mas também às reinterpretações de um e de outro nesta área do agir humano, de modo especial, a Pierre Aubenque, no que se refere a Aristóteles e a John Finnis, no tocante a Tomás de Aquino.

1 A *praecognitio*

1.1 A *praecognitio* e seus âmbitos

Aristóteles, no início de seus *Analíticos Posteriores*, introduz a noção de precognição: “Todo ensino e toda instrução intelectual procedem de conhecimento pré-existente” (ARISTÓTELES, 2010, 71 a 1). Em seu comentário a esta obra, Tomás passa a usar o termo *praecognitio* para explicar o πρότερον γνωρίσασθαι do texto aristotélico. Esta analogia aristotélica da precognição com o conhecimento do mestre em relação a seu discípulo não passou despercebida por Tomás.

Depois de mostrar que toda disciplina se desenvolve a partir de conhecimentos já existentes, o Filósofo mostra qual a extensão desse conhecimento preexistente. A respeito disso, ele faz duas coisas. Em primeiro lugar, ele determina a extensão do conhecimento preexistente em relação às coisas que devem ser conhecidas, a fim de obter o conhecimento da conclusão, da qual o conhecimento científico é

buscado. Em segundo lugar, ele determina a extensão do conhecimento pré-existente da conclusão, do qual o conhecimento científico é buscado por meio de demonstração (71a24). E duas coisas estão incluídas no conhecimento preexistente, a saber, o conhecimento e a ordem do conhecimento. Em primeiro lugar, portanto, ele determina a extensão do conhecimento preexistente no que diz respeito ao conhecimento em si. Em segundo lugar, no que diz respeito à ordem do conhecimento¹ (71a16) (TOMÁS DE AQUINO, 1989, 1, l. 2, tradução dos autores).

É patente que o âmbito inicial abordado por Tomás – e, dentro do contexto do *Óganon* aristotélico não poderia ser diferente – é o âmbito do conhecimento especulativo e não prático: “Com relação ao primeiro, deve-se notar que o objeto que o conhecimento científico busca ocorre por meio da demonstração e é alguma conclusão... conclusão essa que se infere dos princípios”, *Circa primum sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua... quae quidem conclusio ex aliquibus principiis inferitur*. Contudo, a analogia com o conhecimento do mestre não deixa de insinuar uma perspectiva que é igualmente prática, na qual, o discípulo deve confiar na verdade presente no pensamento de outrem. Esta confiança é de natureza prática e, se seguirmos a analogia aristotélica da instrução, é um preconhecimento do mestre que o discípulo aceita, não baseado na demonstração, e sim na pessoa do mestre.

Por conseguinte, pode-se admitir um âmbito de préconhecimento que visa ao agir e, portanto, à razão prática. E isto fica patente neste comentário de Tomás a Aristóteles: “fim ou término de uma ciência é o gênero de que trata a ciência: porque, nas ciências especulativas, nada mais é buscado, exceto o conhecimento de algum sujeito genérico; nas ciências práticas, o que se pretende como fim é a construção de seu sujeito” (TOMÁS DE AQUINO, 1989, 1, l. 29, tradução dos autores). Nesta passagem, entende-se por sujeito o objeto de uma potência ou de um hábito, conforme se lê no artigo 7 da primeira questão da primeira parte da *Suma*: “Entre o sujeito de uma ciência e a própria ciência, existe a mesma relação que existe entre o objeto e uma potência ou um *habitus*” (TOMÁS DE AQUINO, 2005). Em outras palavras, trata-se do que se visa a conhecer, em última instância, não da doutrina que decorre daquele saber. O exemplo de Santo Tomás para isto é claro: na

1 Postquam ostendit philosophus quod omnis disciplina ex praexistenti fit cognitione nunc ostendit quis sit modus praecognitionis. Et circa hoc duo facit: primo, determinat modum praecognitionis quantum ad illa quae oportet praecognoscere ut habeatur cognitio conclusionis, cuius scientia quaeritur; secundo, determinat modum praecognitionis ipsius conclusionis, cuius scientia per demonstrationem quaeritur; ibi: antequam sit inducere et cetera. In praecognitione autem duo includuntur, scilicet cognitio et cognitionis ordo. Primo ergo, determinat modum praecognitionis quantum ad cognitionem ipsam; secundo, quantum ad cognitionis ordinem; ibi: est autem cognoscere et cetera. Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 2 n. 1.

Teologia, o que se pretende conhecer é Deus (sujeito) e não as conclusões teológicas enquanto tais.

Por conseguinte, a precognição refere-se também ao âmbito prático e não somente ao especulativo, como assevera o próprio Tomás, ao se referir ao fim das ciências práticas “a construção de seu sujeito”. Ora, a razão prática diz respeito às coisas factíveis (*factibilia*) e operáveis (*agibilia*): “a razão prática é acerca das ações, que são particulares e contingentes, e não acerca das coisas necessárias, como a razão especulativa. E assim as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências” (TOMÁS DE AQUINO, 2010, I-II, q. 91 a. 3 ad 3).

Esta propriedade contingente das verdades conhecidas pela razão prática exige um esclarecimento sobre as possibilidades e as condições de uma *praecognitio* prática.

1.2 A *praecognitio* e os apetites

Não há nada que possa ser querido ou desejado que não seja previamente conhecido de alguma forma. O ditado clássico *ignoti nulla cupido* não aparece nas obras de Santo Tomás, contudo o princípio, enquanto tal, ele o reconhece e formula-o assim: “Ninguém tende a algo por desejo ou inclinação, a não ser que isso lhe seja previamente conhecido”² (TOMÁS DE AQUINO, 2015, c. 2). Nesta breve formulação do princípio que fundamenta o agir humano no conhecimento, estão implicados quatro conceitos importantes, expressos pelos termos *desiderium*, *studium*, *tendentia* e *praecognitio*. De todos eles, *praecognitio* é o termo menos claro no pensamento de Tomás. Contudo, é aí que podemos encontrar o fundamento de sua teoria sobre a razão prática e, por conseguinte, da vontade enquanto faculdade livre.

A indagação que aqui se impõe versa sobre o valor vinculante desse conhecimento em relação à razão prática e à vontade. Em primeiro lugar, a razão prática, na medida em que visa ao agir, há que desconsiderar alguns aspectos do conhecimento teórico, pois, do contrário, só agiria quando se dirimissem todas as dúvidas especulativas. Em segundo lugar, algo análogo se pode dizer da vontade: o conhecimento da verdade é só parcialmente vinculante para a escolha do bem por parte da vontade. Em outras palavras, se é certo que a razão prática e a vontade exigem um conhecimento para que possam mover ou ser movidas, a *praecognitio* é, por si mesma, um conhecimento não demonstrado, que estaria mais na ordem da opinião geral (como Aristóteles a entende na *Ética a Nicômaco*, cf. Aubenque).

Ora, não se pode ignorar a reflexão de Aubenque sobre a ética

2 Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum.

aristotélica de que a razão prática tem sua base no conhecimento particular e, por conseguinte, contingente:

A segunda consideração refere-se ao domínio do contingente, mais vasto que o da arte, visto que, no interior das coisas contingentes, Aristóteles parece distinguir aquelas cujo princípio reside no produtor, os *artefacta*, e aquelas cujo princípio está na própria coisa produzida, os seres naturais. Se está clara a situação dos objetos da produção, os *factibilia*, onde situar os objetos da ação, os *agibilia*? (AUBENQUE, 2008, p. 111).

Creio que uma contribuição importante para a compreensão dos conceitos tomistas relacionados ao agir humano, especificamente na esfera moral, nos chega do pensamento de John Finnis, de modo especial de sua obra *Lei Natural e Direitos Naturais*. O conceito que nos interessa nesta obra é o de razoabilidade prática, *practical reasonableness*. Intrinsecamente relacionado à ideia de um conhecimento que justifica as ações morais, este conceito aporta uma perspectiva mais clara para o conceito clássico e, muitas vezes, ambíguo de razão prática.

2 A razão prática

2.1 Intelecto Prático ou Razão Prática

Importa, primeiramente, explicar o uso indiferente dos termos intelecto prático e razão prática em Santo Tomás. É verdade que esta terminologia supõe uma distinção mais abrangente e importante: intelecto especulativo (*intellectus speculativus*) e intelecto prático (*intellectus practicus*). Como se sabe, por intelecto especulativo, entende-se a faculdade intelectual do conhecimento, enquanto visa o puro conhecer; o intelecto prático é aquele que busca o conhecimento em vista de uma ação. Esta distinção, de origem grega, pode ser facilmente recolhida no texto de Tomás: “O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, I, q. 79, a. 11, c).

É importante considerar ainda, que a própria diferença entre razão e intelecto, em Tomás, não existe enquanto faculdades distintas: “A razão e o intelecto não podem ser no homem potências diferentes (...). Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, I, q. 79, a. 8, c). De modo que a distinção que se encontrava em Platão entre *diánoia* (*ratio*) e *noús* (*intellectus*) é atenuada,

se não totalmente suprimida, no pensamento tomasiano, embora isto seja, como se sabe, uma herança aristotélica.

A sinonímia entre intelecto prático e razão prática, vale também para os termos correlativos de intelecto especulativo e razão especulativa. Embora se possa tomar os termos razão prática e intelecto prático como sinônimos, há uma diferença sutil entre eles. Esta diferença é derivada da diferença geral entre intelecto e razão, que apontamos logo acima, ou seja, enquanto o intelecto é a inteligência apreensiva, a razão é a inteligência racionativa, pois procede de certos conhecimentos a outro. Trata-se da mesma faculdade exercendo atos distintos. Por conseguinte, quando se usa o termo intelecto prático, enfatiza-se se mais a apreensão do conhecimento prático; por outro lado, quando se usa razão prática, ressalta-se mais o processo racionativo, para se chegar a determinado conhecimento prático.

Creemos que o conceito de razoabilidade prática de John Finnis cumpre, de maneira mais eficaz, o objetivo de explicar o que se entende por razão prática e suas funções, no agir humano. Saber empregar a inteligência para escolher como agir nas situações concretas é um bem fundamental, pois a razoabilidade prática permite ao agente moral estruturar suas ações de forma a proporcionar paz e tranquilidade para si mesmo, para a convivência com o outro e para sua relação com Deus. Trata-se se, pois, como disse Santo Tomás, da habilidade mais humana do homem.

2.2 Os atos da razão prática ou sobre a razoabilidade prática

Como se disse, Santo Tomás, ainda que distinga a razão prática da especulativa, não admite que elas sejam faculdades distintas e aduz estes dois argumentos: o acidental, em relação à razão do objeto a que se refere uma potência não a diversifica; ora, é acidental para um objeto apreendido pelo intelecto ser ordenado ou não para a ação. No mesmo artigo, em resposta à objeção segunda, que defende a distinção entre o intelecto prático e o especulativo, Tomás oferece-nos uma resposta, aparentemente, óbvia, contudo não suficiente para justificar as boas ações morais, isto é, quando a razão prática visa ao bem moral:

Deve-se dizer que a verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é um bem, sem o que não seria apetecível; e o bem é uma verdade, sem o que não seria inteligível. Do mesmo modo, portanto, que o objeto do apetite pode ser uma coisa verdadeira, enquanto tem a razão de bem - por exemplo, quando se deseja conhecer a verdade - do mesmo modo o objeto do intelecto prático é o bem que pode ser ordenado à ação, sob a razão de verdadeiro. O intelecto prático, com efeito, conhece a verdade, como o intelecto especulativo, mas ordena à

ação essa verdade conhecida³ (TOMÁS DE AQUINO, 2005, I, q. 79, a. 11, ad 2m).

Mais à frente, na mesma *Suma*, Tomás expõe de modo claro e suficiente a característica maior da razão prática: “Diferenciam-se a razão especulativa e a razão prática, nisto que a razão especulativa simplesmente compreende as coisas, enquanto que a prática não só compreende, mas causa” (TOMÁS DE AQUINO, 2005b, II-II, q. 83, a. 1, c). Como entender este ‘causar’ da razão prática?

Para Tomás, a razão prática é a razão própria do homem, dado que a razão especulativa, que é contemplativa, ultrapassa em muito a sua natureza, em razão dos objetos contempláveis: há no homem “a razão prática, que é própria do homem segundo o seu grau, e o intelecto especulativo, que não se encontra de modo perfeito no homem... Por isso, a vida contemplativa não é propriamente humana, mas sobre-humana”. Dessas considerações surpreendentes, Tomás tira a conclusão natural: “Logo, a vida propriamente humana é a vida ativa, que consiste no exercício das virtudes morais”⁴. (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 118).

Como o tema do artigo são as virtudes cardeais em geral, Tomás segue tratando do tema da relação entre a razão prática e a vontade com essas virtudes em mente. O que nos interessa aqui não são tanto as virtudes cardeais, mas justamente os atos da razão prática em provocar a vontade. O próximo trecho do artigo trata das condições do ato virtuoso, que seriam quatro:

No entanto, deve-se considerar que a razão do ato virtuoso inclui quatro condições, das quais, a primeira é que a substância do mesmo ato esteja modificada em si mesma e, por isso, o ato se diz bom, como uma relação da devida matéria existente, ou como revestido das devidas circunstâncias. Contudo, a segunda condição é que o ato seja devido ao se relacionar com o sujeito, a partir do qual adere firmemente ao sujeito. A terceira condição, porém, é que o ato seja devido ao modo proporcionado por algo extrínseco, assim como está para o fim. E estas

-
- 3 Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione vero. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.
- 4 Ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium (TOMÁS DE AQUINO, 1965, p. 814).

três condições provêm da parte daquilo que é dirigido pela razão. No entanto, a quarta, se dá a partir da própria razão dirigente, isto é, o conhecimento⁵ (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 118-119).

E Tomás oferece três outras condições que se ligam ao agente: “A primeira, pois, que seja conhecida, o que pertence ao conhecimento que dirige. A outra, que seja eleita e reeleita por causa disto (...). A terceira, que firmemente e de um modo imutável se adira à operação” (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 119). A primeira, isto é, o que pertence ao conhecimento que dirige, isto é, o conhecimento da razão prática é o que nos interessa, e, nesta primeira condição estão presentes, como se vê em seguida, três atos próprios da razão prática:

Por parte do conhecimento prático são requeridas três coisas. Primeira, o conselho: segunda, o juízo sobre o aconselhado; assim como também na razão especulativa se encontra a invenção ou a investigação, e o juízo. Ora, porque o intelecto prático ordena a fugir ou a prosseguir, o que não faz o intelecto especulativo, como se diz no livro III *Sobre a alma*, por isso, a terceira, premeditar sobre o agir, pertence à razão prática. E isto é o principal a que se ordenam os outros dois requisitos. No entanto, em relação ao primeiro, o homem se aperfeiçoa pela virtude da eubolia, que é uma boa conselheira. Em relação ao segundo, porém, o homem se aperfeiçoa pela *synesis* e a *gnome*, com as quais o homem faz bons juízos, como se diz no livro VI da *Ética*. Ora, pela prudência a razão se faz bem preceptiva, como se diz no mesmo lugar. Por isso, é manifesto que convém à prudência o mesmo que é principal no conhecimento que dirige. E, por isso, sob esta perspectiva, se assinala a prudência como uma virtude *cardeal*⁶ (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 119).

Ora, todos esses atos da razão prática indicam justamente a razoabilidade

5 Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subiectum, ex quo firmiter subiecto inhaereat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et haec quidem tria sunt ex parte eius quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio (TOMÁS DE AQUINO, 1965, p. 814).

6 Ex parte cognitionis practicae tria requiruntur. Quorum primum est consilium: secundum est iudicium de consiliatis; sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et iudicium. Sed quia intellectus practicus praecipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III de anima; ideo tertio ad rationem practicam pertinet praemeditari de agendis; et hoc est praecipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per *synesim* et *gnomen*, quibus homo fit bene iudicativus, ut dicitur in VI Ethic. Sed per prudentiam fit ratio bene praeeptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est praecipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur prudentia virtus cardinalis (TOMÁS DE AQUINO,

das opções morais, que fundamentam a adesão firme, mas não infalível da vontade. No artigo 2 da questão 80, Tomás distingue a vontade do intelecto, baseando-se na diferença do gênero, isto é, a vontade pertence ao apetite enquanto o intelecto ao conhecimento. E no gênero apetitivo, a vontade distingue-se dos apetites sensíveis, o concupiscível e o irascível. Desta forma, o apetite sensitivo e o intelectual são potências distintas, conforme veremos a seguir: embora toda potência apetitiva seja potência passiva e consista em ser movida pelo objeto apreendido, aquilo que é apreendido pelo intelecto é de gênero distinto daquilo que é apreendido pelos sentidos, e é objeto, como se disse anteriormente, que distingue uma potência de outra.

3 A Vontade

3.1 A vontade e os apetites

No homem, existem dois gêneros de apetites estimulados pelo conhecimento: o sensitivo e o intelectual. O primeiro gênero admite duas espécies, o concupiscível e o irascível. A vontade é o único apetite intelectual na perspectiva de Santo Tomás. O que determina a distinção e a existência da vontade é o objeto a que esta faculdade tende, pois “a vontade tem por objeto o bem segundo a razão de bem. A vontade é, então, a faculdade apetitiva intelectual que tem como objeto o bem universal, e, por ser intelectual, está em relação com a inteligência; por ser tendência, relaciona-se ao apetite, de modo que “o querer não é outra coisa senão o dinamismo que procede de um espírito intencionalmente informado”. A vontade tende, pois, ao bem representado pelo intelecto, por isso: “*voluntas est appetitus quidam rationalis*”.

Todo o artigo 4 da questão 22 das *Questões Disputadas sobre a Verdade* é dedicado a discutir se o ato da vontade é potência distinta da apetitiva da parte sensível. Sabemos que Tomás concluirá que o apetite intelectual, isto é, a vontade, é potência distinta do apetite sensível. Seu argumento é o seguinte: toda potência apetitiva é passiva, porque se move a partir do objeto apreendido; ora, aquilo que determina o seu movimento é o que o distingue; ora, aquilo que é apreendido pelo intelecto é o motor da vontade e o que é percebido pelos sentidos, pelo apetite sensível; ora, o que move a vontade é um conhecimento intelectual e o que move o apetite sensível é o conhecimento sensível. Portanto, os objetos do conhecimento são distintos e, como é por seus objetos que as faculdades se distinguem, cabe concluir que a vontade é potência distinta do apetite sensível.

2013, p. 119).

3.2 A Vontade e a razoabilidade prática

Embora, para Santo Tomás, a vontade possa mover a inteligência humana para buscar seu bem por meio da busca da verdade, a vontade, por outro lado, adere ao bem que a inteligência lhe apresenta, dentro, insistentemente, de uma razoabilidade prática para que a vontade possa escolher e aderir ao bem proposto. O intelecto move a vontade, apresentando-lhe um objeto conhecido como bem, ou seja, como fim; por sua vez, a vontade move o intelecto (como move as outras faculdades), “*quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis*” (TOMÁS DE AQUINO, 2005 q. 82, a. 4, c). Entra em jogo aqui um ato, que Santo Tomás atribui ao intelecto, que é o *imperium*, isto é, o comando intelectual para que a vontade realize seus atos próprios:

Imperar é, pois, essencialmente ato da razão, porque o que impera ordena o que é imperado para agir, intimando ou advertindo. Assim sendo, ordenar mediante intimação pertence à razão. Ela intima ou adverte de dois modos. Primeiro, absolutamente: é o que faz pôr um verbo no indicativo, como se alguém dissesse a outro: isso deves fazer. Outras vezes, a razão intima algo a alguém, movendo-o para tal. E essa intimação a faz, usando o verbo no imperativo, dizendo: Faz isso. O primeiro movente das potências da alma para o exercício do ato é a vontade, como acima foi dito. Como, porém, o segundo movente não move senão em virtude do primeiro movente, segue-se que aquilo que a razão move por império, procede da potência da vontade⁷ (TOMÁS DE AQUINO, 2009, I-II, q. 17, a. 1, c).

O ato de imperar, ou seja, o comando sobre a vontade, que parte do intelecto, funda-se simplesmente na razoabilidade prática. Não é necessário um conhecimento teórico exaustivo e, como isto no fundo não seria fundante para o agir moral, a vontade cumpre o comando do intelecto, como que harmonizando a verdade prática com as ações humanas. Este é o maior bem a que a vontade pode aderir.

7 Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter. Uno modo, absolute: quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, Fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est.

Conclusão

O primeiro espanto que o pensamento de Santo Tomás acerca da razão prática causa é considerá-la como aquilo que é mais próprio do homem. Nem a sensualidade, que lhe pertence, nem o intelecto especulativo que também lhe pertence, caracterizam tão perfeitamente a condição humana. Efetivamente, o homem é um ser dinâmico, em operação. Suas operações distinguem-se em dois tipos básicos, o fazer e o agir. O primeiro está no âmbito da técnica; o segundo, no âmbito da moralidade.

O segundo espanto procede do conhecimento em que se fundam as operações humanas: não são um conhecimento necessário, determinativo e seguro, propriedades do conhecimento científico ou especulativo. A razão prática oferece ao homem um conhecimento suficiente para suas ações. Este conhecimento, também chamado de *praecognitio*, versa sobre o contingente, isto é, o mundo real e concreto das coisas singulares, sobre as quais não podemos ter um conhecimento completo, mas só o suficiente para agir.

Desta forma, Santo Tomás aproxima-se da perspectiva de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, conforme a já tradicional interpretação de Pierre Aubenque. O autor francês, ao visar, em sua pesquisa o aprofundamento do conceito de prudência em Aristóteles, abriu caminho para um maior conhecimento dos princípios da ética do Estagirita e também favoreceu a revisão das perspectivas éticas daqueles pensadores que tomaram muitos de seus princípios de Aristóteles. É este o caso de Santo Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino não se distancia de Aristóteles, quando considera o saber ético como um saber prático, fundado numa precognição, que, por natureza, não se pode constituir um saber científico, isto é, como um saber cujas conclusões são provadas e necessárias. Há um nível de probabilidade no conhecimento ético que se torna vinculante no agir, quando o agente considera seu saber suficiente para o agir. As verdades metafísicas conquistadas pelo pensamento tomasiano não são, contudo, a priori, excluídas dessa precognição. Se elas estão no agente podem corroborar à fundamentação de seus princípios práticos, mas não são determinantes. Defender que são determinantes é desconhecer o texto tomasiano e, certamente, contradiz sua fonte aristotélica.

Referências

ARISTÓTELES. *Posterior Analytics, Topica*. By Hugh Tredennick and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Órganon*. 2 ed. Bauru: Edipro, 2010.

- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- FINNIS, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. Porto Alegre: Unisinos, 2006.
- TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae*. Vol. II. Turim: Marietti, 1965.
- _____. *Expositio Libri Posteriorum*. Roma, Paris: Commissio Leonina, Jean Vrin, 1989.
- _____. *Suma Teológica*. Vol I. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Suma Teológica*. Vol VI. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005b.
- _____. *Suma Teológica*. Vol III. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *Suma Teológica*. Vol. IV. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. *As Virtudes Morais*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- _____. *Suma contra os Gentios*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2015.
- _____. *Le Questioni Disputate. La Verità*. Bolonha: E. Studi Domenicani, 1993.

Artigo recebido em 20/10/2021 e aprovado para publicação em 10/11/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-5>

Como citar:

SILVEIRA, Carlos Frederico G. C. da. Praecognitio e Razão Prática segundo Tomás de Aquino. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 407-418 jul./dez. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A necessidade da mais nobre *virtude* da conduta moral do homem: a *justiça*

*The need for the noblest virtue
of man's moral conduct: justice*

LUCIA CAVALCANTE REIS ARRUDA*

*Lembraí-vos sempre de que não há ervas daninhas
nem homens maus: – há sim maus cultivadores.*

Victor Hugo

Resumo: O intuito deste artigo é o de percorrer a virtude justiça, para fundamentar a realização de atos morais, através da companhia de alguns filósofos, escolhidos por suas reflexões éticas: Platão, Aristóteles, Santo Tomás, Rousseau, Schopenhauer e Lévinas. Ressalva-se não se tratar de um aprofundamento em suas teses, mas de uma exposição de suas ideais básicas sobre o tema; visando traçar uma diretriz para o comportamento moral, numa interrelação mais humanizada. Apresentar cada um em suas peculiaridades na compreensão e na definição da virtude justiça, e, com isto, pretender despertar no leitor a necessidade de efetivar esta virtude, para a realização de uma conduta moral. Pelos filósofos acolhidos, embora construam reflexões diversificadas, através de suas correntes filosóficas específicas, busca-se mostrar a possibilidade de afirmar que por se tratar de conduta moral sob a virtude justiça, convergirão em suas conclusões.

Palavras-chave: Virtude. Justiça. Comportamento Moral. Responsabilidade. Bem Comum. Desigualdade dos homens. Autonomia. Heteronomia.

Abstract: This article intends to investigate the virtue of justice in favour of supporting the performance of moral actions, in accordance with some philosophers, chosen because of their ethical thoughts: Plato, Aristotle,

* Lucia C. Reis Arruda é Doutora em Filosofia pela UFRJ; Mestre em Filosofia pela PUC-RJ, Graduada em Filosofia pela PUC-RJ (Bacharelado e Licenciatura). Cursos livres no exterior (Strasbourg: Université Strasbourg II, atualmente Marc Bloch; Paris: Université Paris-Sorbonne Paris IV; Université Paris VIII Vincennes – Saint-Denis e Collège de France). Contato: filosofia.ra.lucia@gmail.com

Thomas Aquinas, Rousseau, Schopenhauer and Lévinas. It is fundamental to mention that this does not imply a deepening in their theses, yet it is an exposition of their principal ideas on the subject, which aims to establish a guideline of moral behaviour in a more humanized interrelationship. We mean to present each one in their distinctiveness of comprehension and definition of the virtue of justice, thus arousing in the reader a need to pursue this virtue in favour of a moral conduct. Even though the chosen philosophers elaborate diverse reflections, in accordance with their specific philosophical schools, we intend to demonstrate the possibility to assert that they converge in their conclusions, since we deal with moral behaviour under the virtue of justice.

Keywords: Virtue. Justice. Moral Behaviour. Responsibility. Common Good. Inequality among Mankind. Autonomy. Heteronomy.

O convite de Dom Anselmo Chagas para participar deste número especial da *Revista Coletânea*, em comemoração aos 100 anos da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, ostentou dois grandes desafios e provocou uma imensa gratidão. O primeiro desafio, discorrer sobre um tema livre, à escolha do articulista e o segundo, participar de uma homenagem à Faculdade, casa que me acolheu como professora de Filosofia, desde os anos noventa, portanto, no século passado. E aí, neste acolhimento, se encontra a minha gratidão. Diante deste contexto, o tema escolhido não poderia ser outro senão a virtude justiça – a mais nobre dentre todas as outras.

O conceito virtude justiça é a referência a um comportamento moral ou seria a partir de um fato que ele se constrói? Ou, ainda, ele se edificaria pela escolha de um comportamento tomado aprioristicamente? São questões a refletir, e, apresentam certa semelhança àquela da primazia ser do ovo ou da galinha, numa leitura filosófica.

Segundo a etimologia da palavra, virtude vem do latim *virtus*, referindo-se à valentia de um guerreiro, por derivar de *vir*, homem, varão. Virtude é a capacidade ou a potência moral que disponibiliza ao comportamento de querer o bem. Está ligada à ação, e não deve se restringir a um ato apenas: para que se considere uma pessoa virtuosa é necessário que ocorra não só a constância de atos desta natureza, mas que se tornem efetivamente um hábito.

De acordo com os gregos, o equivalente seria *areté* caracterizada na excelência: qualidade de um temperamento consciencioso, digno de confiança e lealdade por uma disposição de caráter, como afirma o Estagirita; na uniformidade de agir para realizar o bem, e acima de tudo, o Bem comum de uma *pólis*. Ações não mais heroicas, mas na e da realização de um ato cotidiano. A questão recai porque concorda-se serem estes traços do temperamento considerados necessários para se agir com excelência. E,

também se pergunta: qual “excelência” teria uma tonalidade mais forte dentre as virtudes? À primeira indagação, pode-se responder que por ser uma disposição de agir, a virtude requer uma força de vontade para realizar um ato moral, superando o atropelo dos empecilhos, dos contratemplos, do “jugo”, que poderiam impedir a sua realização e, assim, afastar-se da excelência. Logo, são essenciais aqueles traços do temperamento.

Em relação ao segundo aspecto – retoma-se a inspiração em Aristóteles –, dentre as virtudes práticas morais ou éticas, com tonalidade mais forte, destaca-se a justiça – disposição de caráter que regula as relações entre indivíduos, para conduzi-los ao respeito mútuo, à preservação da propriedade e à distribuição equitativa dos bens, em seu aspecto de justiça particular. Ao evocar a qualidade de termo intermediário entre os dois extremos do vício (a injustiça no excesso e na ausência da justiça) traz a sua *mesotes*, na justiça distributiva, por exemplo¹. Mas, a virtude justiça exige algo maior, algo fundamental², na análise deste filósofo.

Para retomar a colocação sobre um temperamento digno de confiança, importa recordar que o termo “confiar” tem sua origem no latim *confidere*, acreditar com fé, em razão do seu sufixo *fidere*. Suponha-se poder realizar uma brincadeira com esse termo e que se atribua “confiar”, literalmente, a “fiar com” no sentido de tecer um fio de forma que duas pessoas se entrelacem harmoniosa e estreitamente, até constituírem um só fio. Ao evocar uma confiança mútua, ao carregar uma tranquilidade no crédito entre outrem e o eu (como uma via de mão dupla, ou simplesmente como um “doar-se”), chegaria ao consumo de acreditar, rigorosamente, com fé. “Fiar” também expressa o ato de abonar obrigação a outrem, no sentido de fiança. Ou seja, de certo modo, responder pelo outro, numa determinada situação. Mas seria possível estender-se para o todo, ampliar numa espécie de tessitura³ entre diversos indivíduos entrelaçados moralmente, e, com isto, apontar como apropriado à humanidade?

À questão da necessidade em agir conforme a excelência, leva a diversos percursos no âmbito do porquê de um comportamento moral. E ao seu primeiro aspecto, a virtude contida nele. Um comportamento para o convívio entre indivíduos, de maneira que traga um equilíbrio intelectual/social/afetivo entre eles, requer um ensinamento à formação que conduza suas ações para esta finalidade. Formá-los, mais que informá-los, sem embora desprezar este aspecto. Qual seria o significado de um temperamento consciencioso? Um temperamento íntegro, probo, honrado, incorruptível, leal? Certamente são sinônimos, mas carecem de um sentido específico para se associarem à virtude, à *areté*. Verificar, no comportamento moral,

1 Cf. e sua obra *Ética a Nicômaco*.

2 Essa visão será apresentada mais tarde.

3 Em alusão à tessitura de um texto em que as partes se interrelacionam para garantir uma unidade. E a palavra “texto” vem do latim *textum*: tecido, entrelaçamento.

as características dessas qualidades descritas acima, seria concernir a este comportamento uma virtude. Assim, ao refletir sobre ela dever-se-á atribuir um pertencimento no comportamento moral entre os indivíduos. Destaca-se, então, a virtude mais forte: justiça. É pela ação que se conhece o justo e daí se deduz a justiça? Ou o justo precisa da referência do conceito virtude justiça para ser *re*-conhecido? Será a virtude justiça um referencial para um ato justo?

A filosofia apresenta, através de inúmeros pensadores, uma análise do percurso do prejudicial (daquilo que causa um dano ao outro) ao apropriado, ao adequado, mediante um “corretor”, expresso na necessidade da presença do justo, em contraposição àquele injusto situacional. E, ao abordar de diversas formas, dará prioridade ao conceito justiça para a compreensão do justo/injusto, ou, então, poderá partir do fato injusto para despertar a sua negação, e com isto compreender/construir o conceito justiça. Estas são algumas das leituras possíveis, no terreno da moral.

Na antiguidade, Platão ao indagar sobre a justiça, no Livro I da *República*, não se contenta com colocações relativas à ação do homem justo, ele vai em busca da Ideia Justiça, da referência, do modelo que fundamenta e faz compreender, efetivamente, o que é justiça. Sem dúvida, ele expõe a virtude justiça como uma das bases para a formação de uma *pólis* ideal. E, ao enfatizar a necessidade da formação dos indivíduos, conduz à importância para a saída da caverna⁴, com o intuito de fazê-lo *re*-conhecer/relembrar o que sua alma já contemplara: as Ideias⁵. Deste modo, através da personagem de Sócrates, irá realizar a *maiêutica*, ou a sua dialética ascendente, para de certa maneira alcançar o seu intuito. Ao *re*-conhecer a essência da virtude justiça (o Justo-em-si), o indivíduo terá um modelo como guia para ser ou tornar-se justo no plano empírico. É a referência para o comportamento moral, ao *re*-conhecer a Ideia, a partir daquela dialética teórica pela anamnésia,⁶ que chega às essências modelares.

Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, ao expor sobre as virtudes práticas morais ou éticas⁷, brinda seus leitores com uma análise sobre o justo (*tà díkaia*) e a justiça (*díkaios*). Na abertura do Livro V, Aristóteles considera, como segundo e terceiro pontos de reflexão, “que espécie de meio-termo é a justiça” e “entre que extremos o ato justo é intermediário” (1973, p. 321).

4 Alegoria descrita no Livro VII da *República* (2001, p. 315).

5 Dirá Platão: “imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta” (*Ibid.*); ao iniciar o referido Livro VII, expressa claramente a necessidade da educação para o alcance da Verdade exposta através dos modelos. Pois, é pela sua compreensão de “transmigração das almas” que o indivíduo, através da memória, pode reportar-se ao que as almas contemplaram no *Empireo*.

6 Conforme afirma Derrida, em sua obra *A Farmácia de Platão*, a dialética platônica traz o alcance à verdade pela anamnésia e, assim, “a verdade desvela o *eidós* ou *ontós ón*, isto é, o que pode ser imitado, reproduzido, repetido na sua identidade” (2005, p. 58).

7 Exclui-se, neste artigo, as virtudes teóricas ou dianoéticas, igualmente apresentadas pelo filósofo nesta obra, por não serem de interesse específico ao tema.

Estes aspectos não serão pormenorizados aqui no artigo, o foco é apresentar a pertinência da virtude justiça em um comportamento moral, como possibilidade para um relacionamento digno entre os indivíduos, a partir de ações morais. Entretanto, far-se-á um breve percurso sobre os atos justos, apresentados na justiça particular, como base para compreender aquela disposição de caráter em atividade, e a sua colocação sobre virtude justiça em geral.

Ao se reportar à justiça particular, o Estagirita traz as justiças distributiva, comutativa e política em reflexões que servirão para compreender a virtude justiça. Além de expor, de forma pormenorizada, sobre o entendimento de justo e de injusto, através de brilhantes colocações⁸, ele acentua a necessidade de classificar, diferenciando os efeitos, ao se tratar de atos voluntários e involuntários, para assegurar, efetivamente, ser uma ação justa ou injusta. Interessante é iniciar suas reflexões com uma análise dos atos de homens injustos ao tomar como “ponto de partida os vários significados de um ‘homem injusto’” (*Ibid.*). Aqui o Estagirita deixa claro que não é a justiça quem faz os homens justos, são os homens justos que fazem a justiça. Com isto, percebe-se que o justo chega como correção, um contraponto ao injusto e de duas maneiras, uma vez que a justiça é uma virtude completa em dois sentidos: por o indivíduo exercê-la sobre si mesmo e no sentido pleno de igualmente, cumpri-la, com os outros. “Muitos homens são capazes de exercer a virtude em assuntos privados, porém não em suas relações com os outros” (*Ibid.*, p, 322). Dirá ele, no final da parte 9, do Livro V, da referida obra: “donde se conclui que a justiça é algo essencialmente humano” (1973, p. 336).

Não deve ser esquecida a sua colocação sobre a equidade⁹. Ela vem, a princípio, estabelecer a relação entre a justiça legal e o justo. Deste modo, esclarece: “o ponto intermediário entre duas iniquidades [...] é a equidade, pois em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também há o igual” (*Ibid.*, p, 324-325). E acrescenta: “Como o igual é um ponto intermediário, o justo será um meio-termo” (*Ibid.* p. 325). E, na relação da justiça legal com o justo, o filósofo trará que o equitativo embora seja justo, não é legalmente justo, por ser uma correção da justiça legal. Ou seja, embora a lei seja universal ela não abarca “certas coisas” específicas, e precisa de uma instância que trate de forma correta a situação. Entretanto, Aristóteles esclarece que apesar de o equitativo ser “superior a uma espécie de justiça” – não à absoluta – mas à sua deficiência em razão da sua universalidade (*Ibid.*, p. 336); trata-se apenas

8 Cf. na obra supracitada em toda extensão do Livro V, p. 321-338.

9 A origem da palavra equidade (*aequus*) que significa igual está intimamente relacionada à justiça: igualar os indivíduos é a necessidade básica para ser e estar justo. Lembre-se da famosa colocação do Estagirita que afirma tratar desigualmente os desiguais para igualá-los, ao se referir a uma desigualdade natural, na justiça distributiva.

de corrigir a omissão de um legislador. E o meio-termo é determinado “pelos ditames da reta razão” (*Ibid.*, 341).

Ao enfatizar, em seguida, que “a justiça, entre todas as virtudes, é o bem de um outro” (*Ibid.*), estende-se, agora não mais a uma virtude justiça particular, mas a geral e completa. Importa salientar que o princípio para a virtude da justiça é a igualdade e isto supera o ódio (pela misericórdia que perdoa o gênero humano), e carrega em si outras virtudes, como a temperança, a magnificência, a amabilidade ... Consequentemente, traz um bem para a *pólis* – o alcance ao Bem Comum, e é isto que se considera, segundo ele: “a justiça [...] a maior das virtudes, e ‘nem Vésper, nem a estrela d’alva’ são tão admiráveis; e proverbialmente, ‘na justiça estão compreendidas todas as virtudes¹⁰” (*Ibid.*, p. 322).

O tema virtude justiça sensibilizou inclusive o filósofo Schopenhauer, considerado um pessimista. Ao se referir à doutrina da justiça, na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, dentro do processo da compaixão¹¹; irá argumentar ser a máxima *neminem laede* (a ninguém ofender) uma virtude cuja origem é “meramente moral e livre de qualquer mistura” por não repousar no egoísmo (1995, p. 136). Logo adiante, carrega na sua afirmação “a injustiça ou o injusto consistem, pois, sempre na ofensa de um outro” (*Ibid.*, p.139, grifos do autor), a compreensão do conceito de injusto como *positivo*¹². Mas isto não significa uma leitura pessimista, pelo contrário.

O injusto, ao preceder enquanto experiência, se afirmará prioritariamente, à proporção que na compreensão de justiça expõe-se um conceito *negativo* para contestar e reparar a situação vigente da injustiça. Logo, é para coibi-la, através de uma alternância da situação, ora presente, que a justiça chega, e, carrega em si um valor moral. Daí a colocação de “conceito negativo” e não de valor negativo.

Compreende-se, na companhia deste filósofo, que a virtude justiça como “justiça livre” tem como base a compaixão. “É o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro” (*Ibid.*, p. 129, grifos do autor). Ou seja, a compaixão sozinha é a base para a justiça livre. Portanto, de valor moral genuíno.

Dirá Schopenhauer, “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros” (*Ibid.*, p. 126). Mas o que a motiva será a virtude

10 De acordo com o tradutor desta edição consultada, a primeira referência de Aristóteles cita Eurípedes, no fragmento 486 de Melanipa, ed. Nauck e a citação em seguida, é extraída de Teógnis.

11 Segundo ele, a compaixão é o fenômeno ético originário. Por isto escreve “é visível ao primeiro olhar” no qual o sofrimento do outro torna-se o motivo para o eu ir em socorro daquele que sofre e promover o bem como valor moral. Isto é: querer efetivamente o bem-estar alheio numa ação, por visar como fim último a dor alheia (1995, p. 127-134).

12 “... precedendo o de direito como aquele que é *negativo* e que indica meramente as ações que se podem exercer sem ofender os outros, isto é, sem cometer *injustiça*” (*Ibid.*, p.140, grifos do autor).

justiça, e, por esta razão, é que ela pertence à única fonte das ações dotadas de valor moral: a compaixão – aquela que motiva querer o bem alheio (*Ibid.*, p. 130-131).

Desse modo, compreende-se a presença da justiça como negadora às circunstâncias precedentes, de fato injustas. Mas, no decorrer da presença desta virtude, a colocação do conceito justiça pelo direito, configura-se como aquilo que se afirma, dentro de um contexto teórico, e, conseqüentemente, a injustiça como sua negadora, pelo prefixo *in* de privação, ao ser elaborado o conceito. O filósofo, inclusive, ao evocar o sentido de seu valor moral, afirma ser a justiça “a primeira e fundamental virtude cardeal”¹³ (*Ibid.*, p. 151).

O que não se deve esquecer é a razão de a injustiça *anteceder* factualmente esta virtude, por afirmar-se numa determinada circunstância de agressão, por atos realizados e/ou por omissões deles. Assim, pontuar uma presença anterior, pernicioso que deverá ser abolida, extirpada. Doravante, a referência será o conceito de justiça oriundo da virtude justiça.

Percebe-se que ao se tratar de comportamento moral é impossível distanciar as virtudes morais de seu aspecto social, caso anteceda ou se constitua através dele. Os traços do caráter de um indivíduo não ocorrem fora deste contexto. Adolfo Sánchez Vázquez, na clássica obra *Ética*, acentua:

A moralização do indivíduo e a sua participação consciente na moralização da comunidade assumem a forma de aquisição e cultivo de certas virtudes morais, mas esta aquisição e esse cultivo se verificam num contexto social concreto e, portanto, são favorecidos ou freados pela existência de determinadas condições, relações e instituições sociais (2017, p. 216).

A partir disso, pode-se afirmar que dentre as virtudes morais, a da justiça se sobressai de maneira incontestável. Ela vem como a base para sustentar todas as outras e possibilitar e/ou manter uma sociedade justa. Mas, cultivá-la requer uma formação cuidadosa, um esmero na educação dos indivíduos.

O filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau, ao refletir a possibilidade de formação de uma sociedade justa, traz em seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* colocações pertinentes ao desvio desta virtude. E o faz mediante apreciações ora conjecturais (por tratar de deduções sob a formação do homem em períodos sem constatações históricas precisas) ora através de situações concretas e comprovadas historicamente, para analisar o comportamento do indivíduo, sobretudo, em sociedade.

13 “O conjunto das virtudes flui da justiça e da caridade, que por isso, são as virtudes cardeais, e, deduzindo-as do seu princípio, lança-se a pedra fundamental da ética” (1995, p. 157).

Suas reflexões têm início no que classifica como “situação de fato”¹⁴. Ao analisar este aspecto, adverte ser uma necessidade natural dos homens se agruparem, buscarem um convívio que atenuie as diversidades externas: confronto com animais ferozes, períodos de seca, de invernos longos... ao perceberem que juntos enfrentam melhor certas situações.

Esse convívio entre eles irá despertar, segundo o filósofo, sentimentos bons e maus. Se um dos indivíduos se destaca por sua habilidade natural, provoca a inveja em algum desprovido daquela habilidade, por ser valorizada e necessária à sobrevivência da comunidade formada por eles. E o indivíduo que a possui será, naturalmente, reconhecido como um líder, e estará sujeito às ameaças e intrigas dos outros desprovidos de tal potencialidade. Este é o processo para a injustiça, através de atos prejudiciais cometidos em relação ao líder natural, ou a qualquer um que se destaque e seja admirado pelo grupo. Crescem, com isto, pela parte dos que se consideram “excluídos”, a astúcia, a maldade, a inveja, dentre outros; e, como pela piedade natural o homem carrega em si o sentimento nobre do amor (conjugal e paternal), deve ter o cuidado de não extrapolar no amor de si próprio, extravasado em egoísmo.

A partir disso, entra-se no processo de injustiças, sob diversos aspectos. Como um comportamento moral jamais deverá ser egoísta, urge a necessidade de se impor justiça, sobretudo, nas intenções das ações, para que esta virtude se torne presente¹⁵. Em uma passagem do referido discurso, o iluminista interroga, de forma exaltada: “Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?” (1978, p. 243). Por abafar a piedade natural, abafar a faculdade de aperfeiçoar-se pela presença da inveja, por exemplo, pela necessidade de ser admirado, não involuntariamente por suas qualidades – como o líder, mas de forma impositiva. Então, o indivíduo decai num processo de imbecilidade¹⁶. Para atenuar uma situação que se impõe em uma dada circunstância, busca-se cultivar/adquirir o justo, o probo, com o intuito de assegurar um comportamento moral e, deste modo, conduz-se à virtude justiça. Ela deverá aflorar e inspirar o direito positivo, que nasce, de certa maneira, sob uma forma “impositiva”: uma coerção à ação do indivíduo, por ser uma ação externa e punitiva, caso transgrida suas leis.

Há filósofos que enfatizam a anterioridade da virtude justiça como norteadora ao comportamento moral, por outros caminhos. Destaca-se Santo Tomás de Aquino, Kant e Lévinas, que orientam suas reflexões dentro de

14 Chamada dessa forma, por referir-se ao período a partir da segunda fase do estado natural (a sua tese sobre a “bondade natural” ocorre na primeira fase), pelo começo das comunidades, se estenderá até o final do estado civil histórico, segundo ele, já corrompido, degradado. Para em seguida, poder preparar o leitor à possibilidade de um estado civil justo, através da proposta do seu *Contrato Social*.

15 A intenção de uma ação é mais importante que a realização da ação. Pois é nela que se encontra o verdadeiro motivo para realizar uma determinada ação. Aí se apresenta, no âmago do indivíduo, a verdadeira escolha para, efetivamente, realizar uma ação boa ou má. Mas isto ocorre no foro íntimo, na consciência de cada um.

16 Ou seria pela preguiça/covardia/acomodação em alcançar a maioria, de acordo com Kant?

suas especificidades, mas pressupõem a virtude justiça precedente e diretiva ao ato moral, ao comportamento do indivíduo. O Aquinate assegura a sua proveniência do Soberano Senhor, em sua Perfeição Absoluta; Kant afirma ser a razão quem proporciona a ideia da virtude, e a prioridade ocorre no racional em sua autonomia, através do mandamento expresso no Imperativo Categórico; e Lévinas traz a força da heteronomia, em sua ética da alteridade, presente na consumação da virtude justiça. Sem a pretensão em discorrer, pormenorizadamente, sobre os três pensadores, seguir-se-á o mesmo padrão das abordagens anteriores: uma breve explanação para contribuir na possibilidade de resposta às questões levantadas no começo deste artigo.

Santo Tomás de Aquino, em sua obra *Summa Theologica*¹⁷, ao tratar da compreensão sobre virtude justiça, através de doze artigos, pergunta, na terceira, quinta, sexta e sétima questões, respectivamente, sobre do que se trata (2005, p. 54-67). Tem-se: se ela é uma virtude, se é uma virtude geral e se se identifica essencialmente com toda virtude; e, para no sétimo artigo, levantar a seguinte questão: se há uma justiça particular, além da geral e legal.

Em seu terceiro artigo, ao indagar se a justiça é uma virtude, responde afirmativamente: “A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem. É o que sem dúvida convém à justiça” (*Ibid.*, p. 60). Toda virtude conforma com o bom em seu caráter universal, o que é comum a todos. E citando Túlio¹⁸ completa: “é sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons”. Daí se vê, como acrescenta na mesma passagem: ‘Nela, refulge ao máximo o esplendor da virtude’” (Túlio *apud* Santo Tomás, *Ibid.*). Percebe-se, com isto, o grau do valor moral em que destaca a virtude justiça e sua anterioridade aos atos situacionais, realizados por indivíduos já reconhecidos como bons.

Em sua resposta ao quinto artigo, o Aquinate dirá que é geral porque comporta uma referência ao bem que é comum. “O bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum, ao qual orienta a justiça” (*Ibid.*, p. 63). A prioridade do Bem comum é exposta como o modelo de virtude maior, através da justiça. E conclui: “Dessa maneira, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta orienta o homem ao bem comum. Nesse sentido, a justiça é uma virtude geral” (*Ibid.*). Resgata a necessidade em estender-se ao Bem comum, já presente em Aristóteles – o “Filósofo”, segundo ele.

Ao argumentar se a justiça, enquanto virtude, se identifica, essencialmente, com toda virtude, Santo Tomás fará uma distinção entre duas

17 Questão 58, do Volume VI, II Seção da II Parte.

18 TÚLIO – Sobrenome de Cícero pelo qual é geralmente designado na Idade Média. Trata-se de Cícero Túlio (106-43 a.C.) considerado o maior dos oradores romanos.

compreensões sobre o termo “geral”. A primeira recai na predicação: o que é geral identifica-se ao gênero que pertence à espécie de um ser atribuído. Mas a segunda compreensão carrega a noção de poder, em sua amplitude. O exemplo dado é do sol, que ilumina e transmite energia a todos os corpos. Ou seja: uma causa universal é geral, em relação a todos os seus efeitos. Desta maneira, classifica a virtude justiça de geral.

Prossegue esse raciocínio numa analogia à caridade, diz ele: “[a caridade] que tem o bem divino como objeto próprio, é uma virtude especial por sua essência, assim também a justiça legal é por sua essência uma virtude especial, pois tem por objeto próprio o bem comum” (*Ibid.*, p. 66). A justiça legal é apresentada no artigo 5, quando explica ser a justiça geral uma justiça legal, pelo fato de o homem se submeter à lei que orienta ao bem comum os atos de todas as virtudes. Então, esta virtude pode chamar-se justiça legal (além de geral) por ter por objeto o bem comum. E isto lhe confere uma especialidade. Justiça é virtude e referência ao comportamento moral, por ser retificada pela reta razão.

No artigo oitavo, acrescenta: “Uma vez que a justiça tem por objeto as relações com outrem, ela não abarca toda a matéria da virtude moral, mas somente as ações e coisas exteriores, sob o ângulo especial de um objeto, a saber, enquanto por elas um homem é colocado em relação com outro” (*Ibid.*, p. 69). Acentua a presença da virtude justiça, diante da interrelação entre os indivíduos, como uma virtude moral relacionada às suas ações.

Pode-se, em conformidade com as colocações desse filósofo, se falar de justiça particular, não só da geral. É isto o que ele acentua no sétimo artigo, ao se referir a uma justiça voltada para as pessoas singulares. Há virtudes particulares que “ordenam os homens a si mesmo” (*Ibid.*, p. 67): a temperança e a fortaleza, são os exemplos dados por ele, e aí inclui a interrelação entre homens singulares. Entretanto, a virtude justiça carrega um peso moral mais significativo, por ser mais abrangente: dirige-se ao mesmo tempo para o bem comum.

Ao concluir os seus artigos sobre a justiça, esclarece a preeminência da virtude justiça sobre todas as outras (*Ibid.*, p.75). Ela tem esta primazia por ser legal, voltada ao bem comum e, mesmo no caso da justiça particular, superar em excelência as demais virtudes. Para aclarar a compreensão de suas colocações, ele aponta duas razões fundamentais ao seu argumento: do lado do sujeito, tem sua sede no mais nobre da alma: a vontade, enquanto apetite racional. A segunda razão é do lado do objeto: por ser enaltecida pelo bem, o indivíduo virtuoso realiza em um ato direcionado ao outro.

Ressalta-se ser a sua filosofia moral um conjunto de princípios oriundos da vontade do homem, orientado pela ordem da razão e em busca da felicidade, enquanto *beatitude*. A felicidade eterna, fim supremo do homem. O Aquinate traz a Revelação Cristã como o fundamento para o comportamento moral, ao compreender a ação ética, enquanto ato humano, para buscar realizar a perfeição do ser, pois da Revelação procedem duas

noções: a de ordem da salvação e a de Perfeição absoluta (predicado de Deus pessoal revelado como puro Existente)¹⁹.

Em Kant, como a moral se funda na razão, o comportamento correspondente será uma consequência do procedimento interno à própria razão. Assim, a moral é imposta pelo mandamento racional expresso no Imperativo Categórico, cujo propósito é o de generalizar uma vontade boa, pelo dever²⁰, um dever moral. O filósofo é enfático ao colocar no Apêndice I da obra *A Paz Perpétua*. Um Projecto Filosófico: “A moral é já em si mesma uma prática em sentido objectivo, como conjunto de leis incondicionalmente obrigatórias, segundo as quais devemos agir” (2008, p. 34).

Solicita uma obrigação para a vontade,²¹ porque o indivíduo carrega condições “subjectivamente contingentes” – aqui trata das inclinações que diferem do “interesse prático”²². É por isto que traz um mandamento (da razão) enquanto obrigante à vontade. Uma vez que compreende ser “vontade absolutamente boa” aquela que não necessita desta obrigação, conforme expressa na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao referir-se à vontade divina ou à vontade santa (1997, p. 49). Deste modo, o imperativo da moral (Categórico) vem “para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral, e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana” (*Ibid.*). Segundo Kant, o “querer” é moral somente na medida em que se deixa determinar pelo imperativo categórico, na disposição firme da vontade – disposição de querer o bem; e, é definido por uma regra. Confere à ação praticada por dever ligada à própria ação e ao seu princípio na razão (à lei).

Faz-se necessário colocar a distinção entre lei objetiva (prática) e máxima, destacada em nota de rodapé, na mesma segunda seção da obra acima referida:

Máxima é o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do *princípio objectivo*, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio

19 Um assunto para outra ocasião.

20 A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever (*sollen*).

21 “Vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (1997, p. 47, grifo do autor).

22 Interesse (sentido moral): é essencialmente desinteressado, nele existe uma total purificação da sensibilidade. Por isto institui, no próprio sensível, outra natureza: uma natureza inteligível. Assim o “interesse prático” se relaciona à ação moral, é suprassensível e liga-se aos seres racionais como “coisas em si”. Ele estabelece entre os indivíduos, pela obediência ao dever, laços de liberdade e racionalidade. Consiste na libertação dos “móveis sensíveis”. Aquilo que deve existir pela liberdade não pode encontrar o seu fundamento na experiência.

segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo (*Ibid.*, p. 58, grifos do autor).

Essa distinção é importante para que se compreenda a colocação do Imperativo Categórico, ao solicitar uma ação, de tal maneira que a sua máxima possa sempre valer como uma lei objetiva, universal, do dever agir. E uma ação como um fim em si mesma, caso contrário, seria um imperativo hipotético, cuja ação atende a uma intenção possível ou real. O categórico declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção. A moral deve ser fundada, universalmente, para todo ser racional, e assegura a soberania da lei moral sobre o indivíduo em particular. Deste modo, busca fundar os juízos morais da consciência comum no indivíduo em particular.

Para harmonizar a filosofia prática consigo mesma é necessário, em primeiro lugar, resolver a questão de se, nos problemas da razão prática, se deve tomar como ponto de partida o princípio material dela, o fim (como objeto do arbítrio), ou antes o princípio formal, isto é, o princípio (fundado apenas sobre a liberdade na relação exterior) que diz: age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal (seja qual for o fim que ele queira) (2008, p. 41).

Ao idealizar um “Reino dos Fins”, explica-se tratar de uma “ideia prática para realizar o que não existe, mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões” (1997, p. 80). Um reino²³ em que o indivíduo seja membro e legislador. Já que o termo “dos fins” significa todos os indivíduos estão submetidos a uma lei moral que impõe a cada um e aos outros, simultaneamente, que se tratem sempre como “fins em si” (*Ibid.*, p. 75). Portanto, “ser membro e legislador”²⁴, e nestas condições, será “chefe”, por não estar submetido à vontade de qualquer outro membro e igualmente legislador (*Ibid.*, p.76).

O dever (*sollen*) está presente no reino dos fins, pelos seus membros, pela necessidade inerente de agir com dignidade e respeito. “No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**” (*Ibid.*, p. 77, grifos do autor). E acrescenta, para trazer na dignidade um valor íntimo:

Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra, como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade (*Ibid.*, grifo do autor).

23 “Por esta palavra *reino* entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (1997, p. 75, grifo do autor).

24 O filósofo ressalta: “um ser racional pertence ao reino dos fins, como seu *membro*, quando é nele em verdade legislador universal, estando, porém, também submetido a estas leis” (1997, p. 76). Por isto é livre.

Segundo o filósofo alemão, é a moralidade que faz de um ser racional um fim em si mesmo, como de membro legislador no reino dos fins. Assim, a humanidade, capaz de moralidade, terá dignidade, pois as promessas de lealdade, por exemplo, têm um valor íntimo. Chega-se à compreensão de autonomia em Kant: “é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (*Ibid.*, p. 79). E esta dignidade só terá sublimidade se estiver submetida/subordinada, ao mesmo tempo, à lei moral, mas como legisladora.

Ao expressar ser a moralidade a relação das ações com a autonomia da vontade, o filósofo atrela esta relação com a “legislação universal possível por meio de suas máximas” (*Ibid.*, p. 84). Adverte: só a vontade santa, absolutamente boa, concorda, necessariamente, com as leis da autonomia. Por isto, tem-se a “obrigação” (dever) numa vontade não absolutamente boa.

O homem necessita de, em sua autonomia²⁵, agir virtuosamente, portanto, ter atitudes sob uma lei moral universal. Isto inclui a virtude justiça, em sua “nudez” do sensível. Em nota de rodapé, o filósofo acentua: “ver a virtude na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda a mescla de elementos sensíveis e de todos os falsos adornos de recompensa e do amor de si mesmo” (*Ibid.*, p. 65-66). Afasta-se das inclinações, e isto é possível, dirá o filósofo, “pelo menor esforço da sua razão”. Como propagador da *Aufklärung*, acrescenta, ao referir-se à razão: “se esta não estiver já de todo incapacitada para toda a abstração” (*Ibid.*).

Em seu opúsculo, *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*, o filósofo, ao referir-se à mentira, expressa “ela prejudica sempre uma outra pessoa, mesmo quando não um outro homem determinado e sim, a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito” (1985, p. 120). Claro que ele envolve aqui a questão do dever de direito, mas é possível verificar que a sua base se encontra na moral, no sentido de “a inveracidade é a violação do dever para consigo mesmo”²⁶ (*Ibid.*).

Abre-se aqui um pequeno parêntese, para aclarar a questão “se devo mentir ou não”, apresentado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Segunda Secção, ao expor sobre a heteronomia da vontade. Ali o filósofo retorna à diferença entre o imperativo hipotético e o categórico (da moralidade), embora ambos estejam sob o “dever”. O primeiro “é o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela” enquanto o segundo “é a vontade que [...] se dá a lei a si mesma”. O exemplo citado acima é colocado da seguinte maneira, ao referir-se à relação entre vontade e lei, no primeiro imperativo e depois no segundo, o categórico:

25 “O princípio é [...] não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (1997, p. 83).

26 Kant traz esta colocação em nota de rodapé. E acrescenta “a doutrina da virtude vê naquela transgressão apenas *indignidade*, cuja reprovação o mentiroso faz recair sobre si mesmo” (Grifo do autor).

Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*. Ao contrário, o imperativo moral, e, portanto, categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha. O último, portanto, tem que abstrair de todo o objecto, até o ponto de este não ter nenhuma *influência* sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema (1997, p. 86).

Ao reforçar a importância da veracidade no comportamento do indivíduo, em retorno ao ponto abordado, Kant adiciona ser ela “portanto um mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações” (1985, p. 122). Pode-se, face a esta colocação, acrescentar que a virtude justiça exige um compromisso com a verdade? Pois, segundo Kant, “a veracidade é um dever que deve ser considerado a base de todos os deveres” (*Ibid.*). Logo, do dever moral do Imperativo Categórico, presente, como regra prática no princípio da autonomia: “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (*Ibid.*, p. 85).

A virtude justiça não estaria implicitamente inserida na ação moral solicitada no Imperativo categórico? Ao afirmar que “o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da ação; tem de valer, portanto, para todos os seres racionais” (*Ibid.*, p. 64), estaria, de certo modo, na virtude justiça ao obrigar pelo mandamento a chegada a uma lei prática, forma universal de uma vontade boa para uma conduta moral.

Se se fala em autonomia kantiana, um outro filósofo trará, em contraposição, a necessidade de uma heteronomia: Lévinas em sua ética da alteridade. O comportamento moral levinasiano requererá a ida ao outro, na responsabilidade acolhedora por ele. E a virtude estará presente como referência deste comportamento.

O filósofo lituano afasta-se da compreensão kantiana por ser uma moralidade fundamentada no princípio de autonomia²⁷. Este tipo de liberdade não é aceito para a fundamentação da moralidade, porque sua arbitrariedade pode transformá-la em liberdade assassina. A liberdade levinasiana, ao perder qualquer arbitrariedade, é precedida pelo apelo à singularidade de cada eu

27 A liberdade não resulta de decisões autônomas de uma vontade racional. Ela atende a uma *heteronomia assentada no amor*, e isto eleva-a à bondade. É desta forma que a moralidade não se funda sobre a autonomia da razão, mas sobre a orientação para uma Palavra (imperativa do Dizer sobre o dito) que precede cada um e lhe ordena o Bem.

pela consciência de uma indignidade diante do outro. Lévinas compreende ser uma “difícil” liberdade: é preciso preservá-la como princípio dos atos e pensamentos do homem, e, concomitantemente, atender ao chamado do outro pela vocação. O homem livre será aquele votado ao próximo²⁸, por responder a uma vocação, e isto pontua uma heteronomia infinitamente exigente, uma obediência à lei de um outro. Configura-se, deste modo, a presença da justiça. Por isto, faz-se necessária uma breve introdução ao seu pensamento sobre a ética da alteridade, para melhor entender a questão da virtude justiça.

Essa heteronomia apresenta, pela saída de si²⁹, na responsabilidade pelo outro em ocupar-se dele, antes de preocupar-se consigo mesmo, a “porta de saída” do eu ensimesmado: aquele ensimesmamento egóico retirado pelo rosto do outro. De acordo com a sua ética, a subjetividade é ser-para-o-outro, anteriormente à consciência e à existência que o individualizam. Um preocupar-se mediado numa relação fundada, exclusivamente, na responsabilidade pelo outro³⁰, que estabelece laços novos, e afasta-se de toda reciprocidade. O eu é, estruturalmente, *ser-para-o-outro*³¹: é a espera sem esperado, é abandonar a condição de reciprocidade. Esta abertura ao outro e a conseqüente comunicação com ele só é possível pela hospitalidade, no acolhimento dado através da responsabilidade por ele. Por isto, a inquietação de um indivíduo por outro não depende de modo algum de qualquer reciprocidade, ela é responsabilidade. E isto conduz ao terceiro.

Na obra publicada *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*³², numa entrevista sob o título “Filosofia, Justiça e Amor”, o filósofo esclarece sua compreensão de justiça, a partir da colocação que diz ser “o rosto de outrem (...) o próprio começo da Filosofia”. O entrevistador acrescenta a este pensamento, a seguinte questão: “O senhor quer dizer que a filosofia não começa com e na experiência da finitude, mas antes, na do Infinito³³”

28 A liberdade está votada para o próximo – a partir da responsabilidade para com outrem – atendendo a uma vocação do eu votado ao outro como um elo originário do eu com a bondade.

29 Ao providenciar para si uma *porta de saída*, a consciência desprende-se da fatalidade da existência anônima (*il y a*), pela preocupação com o sofrimento e a morte do outro.

30 “Minha *responsabilidade* por outrem é, precisamente, a não-indiferença dessa diferença: a *proximidade* do outro”, escreve Lévinas na obra *De Deus que vem à ideia*, p. 105. Esta responsabilidade é a “transcendência horizontal” numa comunicação que implica a “casa aberta” além de uma simples troca de sinais.

31 “Ser-para-o-outro” em sua condição de hóspede e refém: a hospitalidade faz o eu acolher o outro na sua casa, em seu ser, percorrer caminhos estranhos, abrir-se ao diverso, ao diferente, sem querer identificá-lo ao eu. Acolher o outro sob a ideia do infinito, por escapar ao pensamento, não ser mensurado. E estar, ao mesmo tempo refém, significa para ele uma condição que “possibilita haver no mundo piedade, compaixão, perdão e mesmo o pouco que ainda haja, e até mesmo o simples ‘depois de você, senhor’. A incondicionalidade de ser refém [...] é, isto sim, a condição de toda possível solidariedade” (LÉVINAS, 1974, p. 186).

32 Trata-se de uma reunião de conferências, entrevistas e artigos realizados no espaço entre 1951 e 1988.

33 Infinito, para Lévinas, não é uma ideia abstrata, é uma ideia que chega pelo Rosto do outro, pelo encontro com o outro – há no outro algo que escapa, há nele um mistério infundável, algo inadequado ao conhecimento, algo a mais: *infinito* – ele se revela no Rosto do outro.

como apelo de justiça? Começa a filosofia antes dela mesma, numa vivência anterior ao discurso filosófico?” (2005, p. 143). A resposta de Lévinas recai em lembrar que a filosofia “é um discurso teórico” (*Ibid.*), entretanto, conforme já esclareceu (através da abertura da questão proposta a ele), a teórica significa um pouco mais³⁴... “É à medida que tenho que responder não só pelo Rosto do outro homem, mas que ao lado dele, abordo o terceiro” (*Ibid.*). Portanto, uma afirmação no âmago da sua ética da alteridade. Não se pode esquecer que no mundo há um terceiro, igualmente, como “meu outro, meu próximo” (*Ibid.*, p. 144). E, então, a justiça surge a partir da responsabilidade por outrem. Um comportamento interrelacional exige julgamento e comparação, mas, ressalta, “comparação daquilo que, em princípio é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único” (*Ibid.*). Outro aspecto sempre presente e muito forte em sua ética.

Na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: no começo, pouco importa o que Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim, ele é antes de tudo aquele por quem sou responsável. [...] Minha ideia central é a que eu chamava ‘assimetria da intersubjetividade’: situação excepcional do Eu. Sempre lembro, a este propósito, Dostoiévski; um de seus personagens diz: ‘somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros’ (*Ibid.*, p. 145).

Lévinas irá acrescentar o cuidado com o terceiro, e acentuar, com isto, a presença da justiça. Ao ser interrogado sobre se o “carrasco” tem Rosto, responderá a partir, exatamente, deste “cuidado com o outro”. Diz ele que é na “problemática do carrasco” que a justiça se abre como institucional, na admissão de juízes, por se estar em um “mundo de cidadãos”. E observa que, para tal, é a partir da relação com o Rosto, embora esta justiça não esteja na ordem do face-a-face, ou do Eu, diante de outrem “que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade” (*Ibid.*, p. 145-146). Porque um Estado em que a relação interpessoal não seja possível, é um Estado totalitário, rigorosamente, por esta ausência ser uma “antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado” (*Ibid.*, p. 146).

Encontra-se na necessidade de uma relação interpessoal³⁵, a virtude justiça no alicerce da justiça institucional, mas, acrescenta o filósofo que isto não exclui a presença da violência no Estado. Ao responder à questão levantada pelo interrogante: “É, pois o Estado sempre aceitação duma ordem

34 É preciso lembrar que para este pensador a “filosofia primeira” não é a Ontologia e sim a Ética.

35 Importa salientar: Lévinas afirma que como cidadãos somos recíprocos, entretanto, isto traz uma complexidade maior que o “face-a-face”.

de violência?"; esclarecerá que no Estado haverá uma parte de violência que comporta a justiça, mas é necessário evitá-la³⁶.

A justiça, enquanto virtude, apresenta-se ao lituano como uma doação em gratuidade, na responsabilidade com o próximo, não só o outro, mas o terceiro (como "meu outro"), e, preservá-los como "Outro" por não querer amalgamar ao "eu", ao "mesmo".

O um-para-o-outro que, no sujeito não é precisamente unificação, mas uma incessante alienação de mim mesmo (isolado enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe foi confiado – a hospitalidade – o um-para-o-outro, liberto mais passivamente que toda a passividade dos elos numa cadeia causal – o ser-arrancado-de-si-mesmo-no-ato-de-dar-ao-outro-o-pão-de-sua-boca, ou o-poder-entregar-sua-alma-para-o-outro³⁷ (1974, p. 126).

É tempo de observar que em relação ao comportamento moral, em que a virtude justiça está contida nele, retomar aquela indagação inicial: priorizar-se a virtude, sobre este comportamento, não significaria referir-se a um princípio ético? A virtude não estaria presente, *a priori*, neste princípio? Certamente, com os filósofos na qual a virtude antecede ao comportamento para norteá-lo. O princípio ético, a referência maior seria a Ideia Justiça em Platão; a disposição de caráter em Aristóteles, de certo modo; o Divino, a referência à virtude justiça, para Santo Tomás; a razão em Kant, expressa no conceito de autonomia; de acordo com Schopenhauer, a justiça é uma virtude cardeal, inserida na compaixão; e, finalmente, a responsabilidade pelo outro, exposta na ética da alteridade, em Lévinas.

Examina-se agora, a segunda indagação: estariam os princípios éticos e o comportamento moral inseridos na necessidade de uma virtude justiça "reparadora" ao fato situacional de injustiça? A construção do conceito justiça provém da necessidade de um ato, de um comportamento social "corretivo", posteriormente classificado como moral? Esta última seria a colocação de Rousseau, ao analisar a origem da desigualdade entre os homens?

Ao esclarecer, no final da primeira parte deste discurso, sobre qual conformação sua análise recairia, o filósofo suíço solicita o "esforço" da saída de um aspecto físico para um aspecto metafísico e moral. Assim, irá discorrer sobre o entendimento, a vontade, entre outros³⁸, e, trará, na interrelação entre os indivíduos, a partir da primeira formação das comunidades originárias,

36 Trata-se de um tema para outra discussão.

37 O Outro que se manifesta no Rosto, despe-se da própria existência plástica, de sua própria imagem e mostra-se em sua nudez: que é miséria, súplica – apresenta a sua vulnerabilidade e deixa o Eu vulnerável. Logo, o Rosto impõe-se ao Eu – sem que este possa permanecer surdo ao seu apelo ou esquecê-lo, e assim, não cessa a responsabilidade pela miséria do Outro.

38 Já apontados na apresentação do filósofo.

o fato do despertar de sentimentos bons (amor conjugal e paternal) como maus (inveja). Na entrada às sociedades civis, dirá que a astúcia de uns sobre outros implantará a injustiça, estabelecida posteriormente, mediante leis que atendam ao interesse de poucos. Estabelece-se, então, a desigualdade *entre* os homens: uma desigualdade moral, completamente afastada da desigualdade natural, mas que dará origem a todas as desigualdades convencionais inventadas sob preconceitos.

Desse modo, pode-se dizer ser a virtude justiça precursora às ações, ao servir como referência aos acontecimentos classificados de maus, de prejudiciais ao outro e/ou à sociedade. Por isto, termina o seu discurso, enfaticamente:

A desigualdade moral [...] pois é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio, ou um punhado de pessoas a regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário (ROUSSEAU, 1978, p. 282).

Em resposta às provocações iniciais do artigo, acredita-se na impossibilidade de uma virtude “determinar-se” a partir de um acontecimento, sem supor o *a priori* que lhe confira exatamente a sua ciência. Esta disposição de o indivíduo para praticar o bem, sem ter a referência de um Bem absoluto, de uma vontade absolutamente boa, uma compaixão genuína. E isto se aplica à virtude justiça. Portanto, à questão primeira que traz “se o conceito virtude justiça é a referência para um comportamento moral”, a resposta é sim, na maioria dos filósofos apresentados. Mas, ressalva-se que, se se trata de comportamento moral, habitual, a partir da disposição de caráter que caracteriza um homem justo, poderá ser o ponto de partida para a construção do conceito virtude justiça.

Em relação à pergunta “partir de um fato” para a construção do conceito de virtude justiça, seria necessário que se tratasse da constância destes fatos, repetitivos de certo modo (estão em períodos diferenciados), caracterizados como conduta justa, por não ferir/macular qualquer outro indivíduo. Então, há esta possibilidade. Como foi apontado mais acima.

No caso de construir-se o conceito virtude justiça a partir de um comportamento “tomado aprioristicamente”, em uma escolha aleatória, minimizando a importância e o sentido da escolha; não conduziria em nada a uma conduta moral. Consequentemente, não formaria uma compreensão do conceito; é inconcebível à virtude justiça³⁹ por carregar em si as noções de querer o bem a outrem e a de igualdade. Estes aspectos deveriam nortear a escolha, pela importância deles. A não ser que o propósito da tomada de um

39 Na perspectiva dos filósofos apresentados.

comportamento, daquela maneira, seja para introduzi-lo como um objeto de estudo⁴⁰.

Deste modo, torna-se imprescindível o cuidado com a formação/educação de um indivíduo para que desperte nele, pelo ensinamento ou o faça reconhecer, a necessidade de “fiar com” para a construção de uma “tessitura moral” que conceda a interrelação dos indivíduos, a partir de uma conduta moral, efetivamente ética. Seja através de uma autonomia ou de uma heteronomia; por referir-se ao bem comum ou para desordenar a desigualdade imoral; os caminhos podem ser diversos, mas a chegada será sempre a mesma: presentificar nos atos a virtude mais nobre, a da justiça. E, torná-los apropriados, se possível, para toda a humanidade. Evidencia-se, então, a necessidade da virtude justiça como referência para a construção de uma sociedade justa e com leis jurídicas inspiradas nesta virtude, porque urge resistir a toda e qualquer forma de injustiça, sobremaneira, a moral.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro V. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 321-338.

DERRIDA, J. “O *phármakon*”. In *A Farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. 3ª edição revista. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005, p. 43-64.

DICTIONNAIRE d'éthique et de philosophie morale. Tome 2. Article V: “Virtu – Éthique de la vertu”. Sur la direction de Monique Canto-Sperber. Quatrième édition revue et argumentée. Paris: Quadrige/PUF, 2004, p. 2011-2019.

KANT, I. “Sobre a Discrepância entre a Moral e a Política a Respeito da Paz Perpétua” In *A Paz Perpétua*. Um Projeto Filosófico. Tradução de Artur Mourão. Coleção Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 34-45.

_____. “Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade” In *Immanuel Kant*. Textos Seletos. Textos Clássicos do Pensamento Humano/2. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Edição Bilingue. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p. 118-128.

_____. “Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes”. Segunda Seção. In *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Textos Filosóficos. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 39-91.

LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974, p. 126.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 105.

40 Tema para uma outra ocasião.

_____. “Filosofia, Justiça e Amor”. In *Entre Nós*. Ensaio sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 143-148.

_____. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

PLATÃO. *A República*. Livro I; Livro VII. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 1-51; p. 315.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2ª edição. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 227-282.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. “Questão 58. A Justiça”. In *Suma Teológica*. Justiça – Religião – Virtudes Sociais. Volume 6. II Seção da II Parte – Questões 57-122. Texto bilingue. Introdução e notas por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 55-76.

SCHOPENHAUER, A. “A virtude da justiça”. Cap. III. Fundação da Ética. In *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1995, p. 134-151.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Tradução de João Dell’Anna. 37ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

Artigo recebido em 11/10/2021 e aprovado para publicação em 21/10/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-6>

Como citar:

ARRUDA, L. C. R. A necessidade da mais nobre virtude da conduta moral do homem: a justiça. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 419-438, jul./dez. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A natureza do Sacerdócio Ministerial Segundo Joseph Ratzinger

*The nature of the Ministerial Priesthood
According to Joseph Ratzinger*

GILCEMAR HOHEMBERGER*

Resumo: A imagem do sacerdócio católico, tal como foi validamente definida pelo Concílio de Trento e reafirmada e aprofundada pelo Concílio Vaticano II à luz da Bíblia, entrou em crise profunda depois do Concílio. Diante da visão cultural dominante, que abrange cada vez menos o sagrado e prioriza a “funcionalidade” (concepção sócio-funcional), a concepção católica do sacerdócio corre o risco de perder a sua consideração natural (sacramental-ontológica). Joseph Ratzinger, um dos mais influentes teólogos do último século, desenvolve uma reflexão pertinente sobre a natureza do ministério sacerdotal na qual o *ontológico* está relacionado ao *serviço*, destacando a excelência, a necessidade e a indefectibilidade do sacerdócio ministerial. Nessa linha de pensamento, partiremos da fundamentação do ministério do Novo Testamento, demonstrando o sacerdócio como participação na missão de Cristo.

Palavras-chave: Sacerdócio. Ministério. Jesus Cristo. Missão. Joseph Ratzinger.

Abstract: The image of the Catholic priesthood, as validly defined by the Council of Trent and reaffirmed and deepened by the Second Vatican Council in light of the Bible, has entered into a deep crisis after the Council. In the face of the dominant cultural vision, which embraces less and less the sacred and prioritizes “functionality” (socio-functional conception), the Catholic conception of the priesthood is in danger of losing its natural (sacramental-ontological) consideration. Joseph Ratzinger, one of the most influential theologians of the last century, develops a pertinent reflection on the nature of priestly ministry in which the ontological is related to service,

* Gilcemar Hohemberger é Doutor em Teologia (PUC-Rio). É Professor na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e no Instituto Filosófico e Teológico do Seminário Arquidiocesano de Niterói-RJ. Contato: gilcemar_h@hotmail.com

highlighting the excellence, necessity and indefectibility of ministerial priesthood. In this line of thought, we will start from the New Testament foundation of ministry, demonstrating priesthood as participation in Christ's mission.

Keywords: Priesthood. Ministry. Jesus Christ. Mission. Joseph Ratzinger.

Introdução

A imagem do sacerdócio católico, tal como foi validamente definida pelo Concílio de Trento e reafirmada e aprofundada pelo Concílio Vaticano II à luz da Bíblia, entrou em crise profunda depois do Concílio. Diante da visão cultural dominante, que abrange cada vez menos o sagrado e prioriza a “funcionalidade”, a concepção católica do sacerdócio corre o risco de perder a sua consideração natural, às vezes inclusive no interior da consciência eclesial, como explica o Papa Bento XVI.

Não raro, segue o Pontífice, quer nos ambientes teológicos, quer também na prática pastoral concreta e de formação do clero, confrontam-se e por vezes opõem-se dois conceitos diferentes de sacerdócio. A este propósito, salientei há alguns anos que existe “por um lado uma concepção social-funcional que define a essência do sacerdócio com o conceito de *serviço*: o serviço à comunidade, no cumprimento de uma função. [...] Por outro lado, existe a concepção sacramental-ontológica, que, naturalmente, não nega a índole de serviço do sacerdócio, mas, ao contrário, a vê ancorada no ser do ministro e considera que esse ser é determinado por um dom concedido pelo Senhor pela mediação da Igreja, cujo nome é sacramento”.¹

O uso cada vez mais de algumas expressões (serviço, ministério e encargo) substituindo a terminologia clássica e consagrada (sacerdócio) é sinal dessa concepção diferente. Nesse contexto, surgem questões inevitáveis: qual é a verdadeira natureza do sacerdócio ministerial? Qual é, de fato, a identidade do ministério eclesiástico segundo a Escritura? Como conciliar as duas perspectivas atuais: a ontológico-sacramental, vinculada ao primado da Eucaristia (binômio “sacerdócio-sacrifício”), e a segunda, a posição sócio-funcional, que corresponde ao primado da palavra e do serviço do anúncio?

Joseph Ratzinger aborda o sacerdócio ministerial a partir de duas perspectivas fundamentais: a cristológica (principal) e a eclesiológica

1 Joseph Ratzinger, como Sumo Pontífice Bento XVI (2005-2013), na Audiência Geral da quarta-feira seguinte à abertura solene do Ano Sacerdotal, rerepresentou essa linha interpretativa que desenvolvera ao longo de sua vasta produção teológica (enquanto teólogo particular). Disponível em https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090624.html. Acesso em 14/07/2021.

(secundária). Sublinha o caráter cultural do ministério ordenado, entendendo-o principalmente como *sacerdócio*, mas desenvolve sobretudo a categoria de *representação* a partir da ideia de “missão”, na qual o sacerdócio que Cristo instituiu e transmitiu em primeiro lugar aos apóstolos e depois, a partir destes, a seus sucessores, deve ser entendida pela expressão teológica “enviado”. A missão constitui a natureza do ministério ordenado: Cristo, o Enviado do Pai, está presente no ministro (representação vicária) e continua, por intermédio dele, sua missão. Dessa forma é evitada também a alternativa entre aspectos ontológicos e funcionais do sacerdócio católico.

A intuição de Joseph Ratzinger que iremos desenvolver é esta: partiremos da fundamentação do ministério do Novo Testamento, demonstrando *o sacerdócio como participação na missão de Cristo*, na qual o *ontológico* está relacionado ao *serviço* e, destacando a excelência, a necessidade e a indefectibilidade do sacerdócio ministerial.² A função ministerial da Igreja é a expressão da novidade de Jesus e de sua presença contínua através da História.

1 A essência do Sacerdócio Ministerial³

“A imagem do sacerdócio católico, tal como foi validamente definida pelo Concílio de Trento e reafirmada e aprofundada pelo Concílio Vaticano II à luz da Bíblia, entrou em crise profunda depois do Concílio” (RATZINGER, 1992, p. 59).⁴ Para apresentar a natureza do sacerdócio, Ratzinger parte da

2 Para esta abordagem tomaremos como base alguns artigos de Ratzinger dispersos em diversas obras (traduzidas para o português), mas o texto referencial será o volume XII das Obras Completas, uma vez que nele estão reunidos todos os textos referentes à Teologia do Sacramento da Ordem. O conteúdo desse tomo abarca um arco temporal de quase 50 anos e remontam a alguns anos antes do início do Concílio Vaticano II. O volume XII está dividido em três grandes partes: (A) artigos referentes à Teologia do Sacramento da Ordem (a essência do sacerdócio, teologia do ministério episcopal, teologia do presbiterado e formação do sacerdote), pp. 3 – 439; (B) meditações sobre a espiritualidade sacerdotal, pp. 440 – 509; (C) homilias para as ordenações sacerdotais e diaconais, para as primeiras missas e para as celebrações jubilares, pp. 510 - 780. Embora a primeira parte seja mais específica para nossa, a riqueza de elementos teológicos presentes também nestas duas últimas partes (meditações e homilias), será recolhida e citada quando oportuno. Tomaremos novamente a versão castelhana e indicaremos pela abreviação JROC, XVII: RATZINGER, Joseph. *Obras completas - XII. Predicadores de la Palabra y servidores de vuestra alegría. Teología y espiritualidad del sacramento del Orden*. Madrid: BAC, 2014 (tradução do original alemão intitulado: *Künder des Wortes und Diener Eurer Freude*). Todas as citações são tradução nossa.

3 Aqui tratamos do Sacerdócio em si, sem diferenciarmos os graus que o Sacramento da Ordem implica. A essência, ou seja, os fundamentos cristológicos do sacerdócio cristão e seus elementos, é o tema central deste artigo.

4 Na obra, ver o capítulo “Sobre a natureza do sacerdócio” (pp. 59-73). Trata-se de uma conferência do Cardeal Ratzinger, pronunciada em outubro de 1990, por ocasião da abertura do Sínodo dos Bispos sobre o Sacerdócio, como introdução às deliberações sobre a formação sacerdotal. Nesse momento, muitos tinham abandonado o sacerdócio e o número de vocações diminuído drasticamente. A II Assembleia Geral Ordinária, em sessão de 30 de setembro - 6 de novembro de 1971 (a mais longa até hoje), com a presença de 210 Padres Sinodais, já tinha discutido a questão, a partir do tema “O sacerdócio ministerial e a justiça no mundo”. Diante da crise, foi dada atenção às várias dificuldades

profunda crise que o sacerdócio católico enfrentou no decorrer do século XX. Nas suas reflexões é possível perceber que sempre trata do tema do ministério sacerdotal a partir do *estado atual da questão*, demonstrando que a crise da doutrina do sacerdócio é uma crise de caráter dogmático, fruto de um reducionismo que concebe o sacerdócio apenas no seu aspecto funcional,⁵ na qual o sacerdote foi reduzido a um mero representante da comunidade, mediante uma eliminação da diferença essencial entre o sacerdócio ordenado e aquele comum de todos os fiéis.

A crise do conceito católico de sacerdócio foi resultado de um conjunto de circunstâncias:

-
- que os sacerdotes encontravam em seu ministério. Os Padres Sinodais falaram também do tema da justiça reforçando a necessidade de se relacionar o Evangelho às circunstâncias mundiais e locais. Neste ano de 1971, também a Comissão Teológica Internacional e uma rica literatura teológica abordaram o tema favorecendo uma compreensão mais aprofundada do Sacerdócio Ministerial. Novamente, em 1990, o tema veio à baila. A VIII Assembleia Geral Ordinária, realizada na sessão de 30 de Setembro a 28 de Outubro de 1990, com 238 Padres sinodais, discutiu “A formação dos Sacerdotes nas circunstâncias atuais”. O Sínodo de 1971 tratou o sacerdócio e suas implicações no ministério sacerdotal do ponto de vista teológico, já o Sínodo de 1990, teve um caráter mais pastoral, concentrando-se sobre a formação sacerdotal e sobre a “pessoa” do próprio sacerdote, seja diocesano ou religioso, antes e depois da ordenação. As reflexões dos padres sinodais serviram para a preparação da Exortação Apostólica pós-sinodal “Pastores dabo vobis”, de 25 de março de 1992.
- 5 Ratzinger, já como Cardeal, pregando os exercícios espirituais por ocasião da Quaresma de 1983, para João Paulo II e a Cúria Romana, dedicou algumas meditações sobre o sacerdócio. No início das meditações falou sobre a crise: “nos últimos vinte anos tem-se refletido muito sobre o sacerdócio e também tem havido muitas polêmicas. Nessas discussões, ele saiu cada vez mais reforçado pelos muitos e apressados argumentos mediante os quais se procurou eliminá-lo como sacralização mal-entendida para o substituir por simples serviços temporários de caráter funcional” (RATZINGER, J, O Caminho Pascal, Exercícios espirituais a João Paulo II e a Cúria Romana, Ed. Lucerna, 2006, p.147). Ainda nesta perspectiva, no Ano Sacerdotal em 2011, uma importante fala de Bento XVI no Congresso teológico sobre o sacerdócio, trata das abordagens que reduzem o sacerdócio: “É importante ter bem clara a peculiaridade teológica do ministro ordenado, para não ceder à tentação de reduzi-lo às categorias culturais dominantes [...]. É importante superar perigosos reducionismos que, nos anos passados, utilizando-se de categorias mais funcionalistas que ontológicas, apresentam o sacerdote quase como um agente social, correndo o risco de trair o próprio sacerdócio de Cristo. No modo de pensar, de falar, de julgar os fatos do mundo, de servir e amar, de relacionar-se com as pessoas, como também de se vestir, o sacerdote deve adquirir uma força profética de sua pertença sacramental, do seu ser profundo [...]” (Saudação do Papa Bento XVI aos participantes no Congresso Teológico promovido pela Congregação para o Clero. Sala da Bênção. Sexta-feira, 12 de Março de 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20100312_clero.html). Pensando ainda nesta dimensão sobrenatural do ministério sacerdotal, Bento XVI, numa Lectio divina ao clero romano, afirmou que: “O sacerdócio não é uma realidade na qual se encontra um trabalho, uma profissão útil, bonita, agradável e que se escolhe. Não! Somos constituídos pelo Espírito Santo. Só Deus pode nos tornar sacerdotes e, se somos escolhidos, somos escolhidos por Ele. Sobressai aqui claramente o caráter sacramental do presbiterado e do sacerdócio, que não é uma profissão que deve ser desempenhada porque alguém deve administrar as coisas, deve também pregar. Não é algo que fazemos nós simplesmente. É uma eleição do Espírito Santo”. Nesse sentido, vale lembrar também o Documento de Aparecida e sua exortação: “O sacerdote não pode cair na tentação de se considerar somente um mero delegado ou só um representante da comunidade, mas sim em ser um dom para ela, pela unção do Espírito e por sua especial união com Cristo. “Todo Sumo Sacerdote é tomado dentre os homens e colocado para intervir a favor dos homens em tudo aquilo que se refere ao serviço de Deus’ (Hb 5,1)” (Dap, 193).

Por um lado, esta crise foi resultado de um sentimento vital que havia mudado. Neste sentimento, o sagrado era cada vez menos compreendido, e o funcional era exaltado como única categoria determinante. Porém, por outro lado, a crise também possuía raízes teológicas absolutas, que, a partir de uma situação social em transformação, deu então origem a uma vitalidade imprevista. A própria interpretação do Novo Testamento parecia confirmar de forma muito enérgica uma consideração não-sagrada de todos os ministérios eclesiásticos. Não se via continuidade entre os ministérios sagrados do Antigo Testamento e os novos ministérios da Igreja nascente; muito menos poder-se-ia reconhecer uma ligação com as representações pagãs do sacerdócio. A novidade do cristão parecia se manifestar exatamente na dessacralização dos ministros. Os servidores das comunidades cristãs não se chamavam sacerdotes (*hiereis*), mas presbíteros (mais velho). É evidente que nesta maneira de interpretar o Novo Testamento estava em ação, fundamentalmente, a origem protestante da exegese moderna, porém isto não mudava a evidência que, contrariamente, parecia corresponder a tal interpretação: a questão era candente, mesmo que Lutero não tivesse tido razão diante de Trento (RATZINGER, 2004, pp. 159-160).

A crise do sacerdócio no mundo ocidental, nas últimas décadas, é também o resultado de uma desorientação da identidade cristã perante uma filosofia que transfere para o interior do mundo o sentido mais profundo e o fim último da história de cada existência humana, privando-o assim do horizonte da transcendência e da perspectiva escatológica.

Na raiz desta crise do sacerdócio, é necessário também levar em conta os fatores intra-ecclesiais. Ratzinger possui desde o início uma sensibilidade aguçada para perceber imediatamente o surgimento de uma exegese sobre temas relacionados ao sacerdócio ministerial, na presunção de que ele não tem um fundamento bíblico.⁶ Ademais, favorece a crise do sacerdócio católico, a tentação protestante de reduzir o ministério a uma mera função da Palavra de Deus consignada na Bíblia (cf. RAHNER; RATZINGER, 1965, p. 11).

Ratzinger identificou o surgimento de uma visão teológica que constatava, por um lado, de um ponto sociológico-religioso, que Jesus

6 A teologia exegética elaborou muitas críticas: a crítica teológica ao sacerdócio sacramental, tal como tinha sido afirmado pelo Concílio de Trento, que à primeira vista não parecia ser baseado na Bíblia, tanto do ponto de vista terminológico, tanto no que diz respeito às prerrogativas particulares do sacerdote sobre aos leigos, especialmente no que tange ao poder de consagrar; a crítica radical ao culto – e com ela a superação, que visava um sacerdócio que se limitaria à pretensão de mediação – parecia perder terreno para uma mediação sacerdotal na Igreja; a crítica à questão da unicidade do sumo sacerdócio de Cristo (de acordo com a Carta aos Hebreus) e marginalização do sacerdócio universal de todos os fiéis (de acordo com 1 Pedro 2,5). A esta crítica, finalmente, juntou-se a ideia moderna da autonomia do sujeito, com a práxis individualista que dela resulta, a qual vê com desconfiança qualquer exercício de autoridade.

não era um sacerdote com funções de culto e portanto, – para usar uma formulação anacrônica – era um leigo.⁷ Do outro, com base no fato de que no Novo Testamento, para os serviços e ministérios, não foi adotada qualquer terminologia sacral, mas denominações consideradas profanas, parecia que se poderia considerar como inadequada a transformação – na Igreja das origens, a partir do III século – daqueles que desenvolviam meras “funções” dentro da comunidade, em detentores impróprios de um novo sacerdócio do culto.

Das muitas leituras sobre o sacerdócio, duas concepções se confrontam:

Por um lado, uma perspectiva sócio-funcional que circunscreve a essência do sacerdócio ao conceito de “serviço” – concretamente serviço à comunidade no exercício de uma função no âmbito social da Igreja. Por outro lado, se encontra uma consideração ontológico-sacramental que, evidentemente, não nega o caráter de serviço do sacerdócio, porém o vê fundamentado no ser do serviço, e este ser sabe-se mais uma vez determinado por um dom concedido pelo Senhor através da mediação da Igreja, o que se chama de sacramento. Juntamente com a perspectiva funcional acrescenta-se um deslocamento terminológico. Evita-se claramente o termo marcado de sacralidade “sacerdote/sacerdócio”, que é substituído pelo termo neutro e funcional “ministério”, que, até então, não desempenhara papel algum na teologia católica (RATZINGER, 2004, p. 160).⁸

Nessa perspectiva, Ratzinger investiga a doutrina bíblica e conciliar sobre o sacerdócio ministerial para compreender os verdadeiros pilares da

7 RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 106. Diante destas concepções, muitas perguntas provocaram o debate: até que ponto pode continuar a imagem do sacerdote que se fizera clássica depois de Trento? Como fazê-la progredir a partir dos questionamentos da Reforma, da exegese crítica e do sentimento vital da Modernidade sem perder o essencial? E, também, até que ponto, ao contrário, a idéia protestante de “ministério” permite uma abertura à tradição viva da Igreja Católica do Oriente e do Ocidente, já que, na questão do sacerdócio, não há, segundo Trento, nenhum tipo de diferença essencial entre catolicismo e Igreja Ortodoxa? Segundo Ratzinger, o Vaticano II não entrou nestas questões, pois elas eram recentes. Além disso, depois dos grandes debates sobre a colegialidade episcopal, sobre o ecumenismo, a liberdade religiosa e as questões do mundo moderno já não se dispunha nem de tempo nem de forças para tal empreitada. Assim, os sínodos de 1971 e de 1990 retomaram o tema do sacerdócio e complementaram as afirmações conciliares.

8 A esta diferença na compreensão da essência do ministério sacerdotal corresponde também, até certo ponto uma acentuação diferente na definição das tarefas dos sacerdotes: opõem-se à centralidade da Eucaristia para o sacerdócio (*sacerdos-sacrificium*), até então clássica no catolicismo, o primado da palavra, que até o momento fora tipicamente protestante. Certamente, uma concepção do sacerdócio pensada desde o primado da palavra não precisa ser de forma alguma necessariamente anti-sacramental: o próprio decreto sacerdotal do Vaticano II demonstra o contrário. Neste ponto surge a pergunta de até que ponto devem ser de alguma forma excludentes as alternativas apresentadas e de até que ponto possam fazer frutificar uma à outra e, com isso, resolver-se desde dentro. São questões que Ratzinger desenvolve em muitas obras. Indicamos, para uma análise específica, a obra supracitada e uma “Meditação sobre o sacerdócio”: RATZINGER, J. *O caminho pascal*. Cascais: Lucerna, 2006, pp. 147-164.

doutrina do sacramento da ordem. Busca uma fundamentação na reflexão patrística para compreender também o que os primeiros cristãos afirmaram a respeito dessa realidade. Apresenta, por sua vez, uma crítica histórica à teologia que reduz o sentido cristológico e eclesial do sacerdócio e o faz distinguindo os preconceitos filosóficos e teológicos do uso do método histórico. Ao fazer isso, ele consegue mostrar que com as aquisições da moderna exegese bíblica e uma análise precisa do desenvolvimento histórico-dogmático, podemos chegar de modo bem fundamentado às afirmações dogmáticas produzidas sobretudo no Concílio de Florença, Trento e do Vaticano II.

O Concílio Vaticano II tentou reabrir um novo caminho para a compreensão da verdadeira identidade do sacerdócio. Toda a fundamentação desta identidade deve estar centrada em Cristo. O que Jesus significa para o relacionamento de todos os homens e de toda a criação com Deus – portanto, o reconhecimento de Cristo como o Redentor e Mediador universal de salvação, desenvolvido na Carta aos Hebreus através da categoria de “Sumo Sacerdote” – nunca dependeu, como condição, da sua participação no sacerdócio levítico. O sacerdócio de Cristo, como demonstraremos, está fundado na missão que o Pai lhe confiou.

O fundamento do ser e da missão de Jesus reside na sua proveniência do Pai. É a divindade do Verbo que faz de Jesus, na natureza que Ele assumiu, o único e verdadeiro Mestre, Pastor, Sacerdote, Mediador e Redentor. Ele torna partícipes desta sua consagração e missão por meio do chamado dos Doze. A partir deles, surge o círculo dos Apóstolos que fundaram a missão da Igreja na história como dimensão essencial da natureza eclesial. Eles transmitem o seu poder aos pastores da Igreja universal e particular, os quais operam a nível local e supra-local.

Ratzinger está convicto de que, apesar do Concílio não se referir expressamente às controvérsias da atualidade, mesmo assim, ele proporcionou uma orientação fundamental sobre a qual todo o resto poderia ser construído. A novidade, diante de Trento, além do acento cristológico, deve ser notada na *forte ênfase da relação entre vida eclesial e o caminho comunitário de toda Igreja* onde se coloca esta visão clássica. O ministério sacerdotal está inserido expressamente em uma perspectiva histórico-dinâmica da Igreja, num serviço específico: na Igreja todos têm “parte na missão” de todo o corpo, porém “nem todos têm a mesma função” (Rom 12, 4). Assim, a doutrina católica põe ênfase claramente no aspecto ontológico do ser sacerdotal, e com isso sublinha o caráter de serviço: trata-se de uma promoção ao serviço de Cristo Mestre, Sacerdote e Rei, e à participação de seu ministério, pelo que a Igreja é edificada como povo de Deus, corpo de Cristo e templo do Espírito Santo. O *ontológico* está relacionado ao *serviço*. Tal perspectiva só é possível graças à fundamentação cristológica conferida pelo Concílio Vaticano II e o caráter eclesial do sacerdócio, elementos que demonstraremos a seguir.

2 A fundamentação do ministério neotestamentário na missão de Cristo

O ponto de partida para a compreensão do sacerdócio ministerial cristão consiste na descoberta da novidade do Novo Testamento e da correta unidade que existe entre a Antiga e a Nova Aliança, a unidade da Obra de Deus. Trata-se de focalizar em Jesus Cristo, na sua mensagem e obra, como fundamento último do ministério sacerdotal, pois ele é o cumprimento de tudo o que o precedera e a manifestação do centro unificador da história de Deus conosco: “se indagarmos em que consiste o centro do Novo Testamento, deparamo-nos com o próprio Cristo. O que existe aí de novo não são propriamente ideias. A novidade é uma pessoa: Deus que se faz homem e atrai o homem para si”⁹

A Cristologia, como ponto de partida para nossa questão, explicita que Jesus recebeu uma missão diretamente de Deus e, por isso, Jesus pretende concretizar a autoridade de Deus em sua pessoa. Jesus age como o detentor de um poder que vem de Deus (Mt 7,29; 21,23; Mc 1,27; 11,28; Lc 20,2; 24,19; etc). São João o apresenta como o “enviado do Pai”, isto é, com uma missão que lhe foi confiada pelo Pai (aspecto central da cristologia joanina, segundo Ratzinger, 1992, p. 63). Ser enviado significa que tudo provém do Pai e se dirige para Ele.

Jesus cria a nova figura dos Doze,¹⁰ a qual depois da Ressurreição passa a constituir o ministério dos Apóstolos (“os enviados”),¹¹ conferindo sua autoridade e seu ministério a eles, em estreito paralelismo com sua própria missão: “Quem vos recebe, a mim recebe” (Mt 10,40; Lc 10,16; Jo 13,20). É São João quem melhor apresenta o paralelismo entre o envio de

9 RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 62.

10 A criação de um grupo de Doze, tal como o apostolado na Igreja primitiva, não é uma questão de denominação ou de fatos sem alcance teológico. Os Doze são características da consciência escatológica da comunidade e, por isso, fundamento da Igreja. A pregação do Reino de Deus arrastou os homens a entrarem na espera do fim. A ignorância do quando e do como dividia a esperança num sentimento de proximidade e numa necessidade de ter em conta as realidades vitais e cotidianas. A fé na Ressurreição de Jesus, a descida do Espírito, o anúncio da presença no seio das comunidades do Senhor exaltado não alteraram nos homens, que O tinham seguido e por Ele tinham sido escolhidos, a sua certeza de terem sido os eleitos, os chamados, os enviados, os delegados para continuarem e proclamarem o Reino de Deus. Esta consciência do apelo pré-pascal, vivificado pela missão pós-pascal, instituiu a continuidade que assegurava a permanência da nova economia. As fórmulas evoluíram, mas a realidade impôs-se e adaptou-se às novas condições. Assim se construiu a Igreja, a cidade de Deus. No fim do século I, João podia escrever: “A muralha da cidade continha doze envasamentos e, neles, doze nomes: os dos doze Apóstolos do Cordeiro” (Ap 21,14).

11 O nome *apóstolo* bem como a fórmula *Doze Apóstolos* são de origem pós-pascal. Passaram a assumir todo o significado contido pelas fórmulas “os Doze discípulos”, “os Doze”. Deve-se tal enriquecimento à morte e Ressurreição de Jesus. Ser incluído entre os Doze Apóstolos implicava o testemunho das palavras e dos fatos do ministério de Jesus bem como da experiência da sua Ressurreição. A isto se acrescentava a missão pós-pascal que ampliava a vocação original. Ser “um apóstolo”, sobretudo no caso de Paulo, explica-se por duas componentes estreitamente unidas: a visão do Ressuscitado e o envio em missão. Assim se formou uma segunda classe de apóstolos, não menos autorizada do que a primeira, se bem que a comunhão com os Doze fosse sentida como uma necessidade.

Jesus e aquele dos Apóstolos: “Como o Pai me enviou, também eu vos envio” (Jo 13,20; 17,18; 20,21).¹²

Jesus, por si mesmo, “nada pode fazer” (Jo 5,19,30), pois todo poder lhe é dado do alto. Isto significa que todo ser de Cristo é missão, é relação obediente ao Pai, que tudo lhe confiou. A partir da estrutura da missão de Cristo, compreendemos que o mesmo se dá com os discípulos. O enviado é dependente daquele que envia: “sem mim nada podeis fazer” (Jo 15,5). Segundo Ratzinger, esse “nada” é paradoxal, uma vez que expressa, ao mesmo tempo, o poder e a impotência do ministério apostólico:

Por si mesmos, pelas forças da própria inteligência, da própria vontade, eles são incapazes de fazer aquilo que devem fazer como Apóstolos. Como poderiam eles dizer: “Eu te perdôo os teus pecados”? Como poderiam dizer: “Isto é o meu corpo”? Como poderiam eles impor as mãos e dizer: “Recebi o Espírito Santo”? Nada daquilo que constitui a ação dos apóstolos é o resultado de suas próprias forças. Mas é justamente este “nada” de seu que constitui a sua comunhão com Jesus, o qual procede também inteiramente do Pai, só existe por meio dele e nele, e simplesmente não existiria, se não procedesse constantemente do Pai e se não se entregasse ao Pai. O “nada” de próprio de cada um os insere na comunhão de missão com o Cristo. A este ministério, no qual somos totalmente de um outro, e a este doar, pelo qual transmitimos o que não provém de nós próprios, a Igreja dá o nome de sacramento (RATZINGER, 1992, p. 64).

Aqui fica evidente, na compreensão de Ratzinger, a natureza cristológica do sacerdócio ministerial. Segundo o Evangelho, o próprio Cristo comunicou a estrutura de sua missão e de sua existência missionária aos Apóstolos, aos quais conferiu seu poder, vinculando-os, assim, a seu poder. A estrutura sacramental é resultado, em último sentido, da missão de Cristo, Sacramento do Pai. Nesse sentido, a novidade bíblica, a Pessoa de Jesus, gera um novo ministério, inaudito, pois só é explicado à luz da Cristologia: “a função ministerial da Igreja é a expressão da novidade de Jesus e de sua presença contínua através da História” (Id., 1992, p. 65).

Para Ratzinger, o centro do *novo ministério* está no *próprio Cristo*. Novo, porque não se refere diretamente ao sacerdócio levítico, mas essencialmente a Cristo. Em relação àquele sacerdócio Jesus era leigo, neste ele é o único sacerdote: “Ele, que era juridicamente um leigo, era, na realidade – assim diz a Carta aos Hebreus –, o único verdadeiro sacerdote do mundo” (JROC, XII, p. 326).

12 Podemos incluir aqui todos os textos nos quais Jesus confere seu próprio “poder” (autoridade) aos discípulos: Mt 9,8; 10,1; 21,23; Mc 6,7; 13,34; Lc 4,6; 9,1; 10,19.

Assim, o ponto de partida para a compreensão da essência e da existência do poder eclesiástico é Jesus Cristo. O sacerdócio ministerial, o poder eclesiástico não é nada mais do que participação no de Cristo. A legitimidade do poder eclesiástico provém do próprio Cristo. Ratzinger faz notar em primeiro lugar que Cristo, considerando-se as leis religiosas, não era sacerdote, mas, sim, leigo, portanto, do ponto de vista jurídico, não tinha nenhum poder (RATZINGER, 1974, p. 106). Todavia, se apresentou como aquele que tem o dever de desempenhar uma missão divina, claramente definida.

Jesus se apresenta como o enviado pelo Pai, seu “poder” e sua “missão” vinham do alto, portanto não a recebeu de um voto democrático, nem como fruto de anseios humanos (Id., 1974, p. 106). Trata-se de uma missão divina entre os homens que irá encontrar seu prolongamento nos apóstolos. Cristo os convoca para participarem do seu poder e de sua missão: Cristo enviado do Pai, envia os apóstolos (Jo 17,18; 20,21). Assim, Ratzinger compreende aquilo que é essencial do sacerdócio: um poder do alto, uma missão divina. O sacerdócio é algo estabelecido do alto, não de baixo, de uma eleição popular. Tem seu novo começo e sua raiz em Cristo (Cf. JROC, XII, p. 327).

Aos Doze é confiada a missão de Cristo, portanto seu poder: “O ofício ou o poder deles era simplesmente o de pertencerem ou de formarem os *doze*. E pelo fato de serem doze, eles representam e antecipam o novo Israel. Eles são os mensageiros do Israel atual e serão também o seu juiz no fim dos tempos” (RATZINGER, 1974, p. 107).

O grupo dos Doze remonta ao ministério de Jesus na Galileia. Acha-se no seguimento da reunião de discípulos e insere-se na constituição do novo Israel. À instituição dos Doze acham-se ligadas a eleição, a vocação e também o envio em missão através da Galileia e, depois da Ressurreição, ao mundo inteiro.¹³

No Evangelho parece que Jesus limita a sua missão unicamente a Israel: “Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 15, 24). De modo análogo parece que ele circunscreve a missão confiada aos Doze: “Jesus enviou estes Doze, depois de lhes ter dado as seguintes instruções: ‘Não sigais pelo caminho dos gentios, nem entreis em cidade de samaritanos. Ide, primeiramente, às ovelhas perdidas da casa de Israel’” (Mt 10, 5s.). De acordo com Ratzinger, uma certa crítica moderna de inspiração racionalista tinha visto nestas expressões a falta de uma consciência universalista do Nazareno. Na realidade, elas devem ser compreendidas à luz da sua relação especial com Israel, comunidade da aliança, em continuidade com a história da salvação. Segundo a expectativa messiânica as promessas divinas, imediatamente dirigidas a Israel, ter-se-iam concretizado quando o próprio Deus, através do

13 Os Doze e a sua missão provisória eram um prelúdio à missão universal da nova economia. No momento da redação dos evangelhos, instituição e missão integraram-se numa mais ampla perspectiva baseada no desenvolvimento do cristianismo nascente. Fatos e interpretação acham-se intimamente unidos. Constitui por isso um erro separar teologia e autenticidade dos acontecimentos, pois aí acha ela sua origem e fundamentos.

seu Eleito, reunisse o seu povo, como faz um pastor com o rebanho.¹⁴ Jesus é o pastor escatológico, que reúne as ovelhas perdidas da casa de Israel e vai à procura delas, porque as conhece e ama (Lc 15, 4-7 e Mt 18, 12-14; cf. também a figura do bom pastor em Jo 10, 11ss.). Através desta “reunião” o Reino de Deus é anunciado a todas as nações: “Manifestarei a minha glória entre as nações, e todas me verão executar a minha justiça e aplicar a minha mão sobre eles” (Ez 39, 21). E Jesus segue precisamente este caminho profético. O primeiro passo é a “reunião” do povo de Israel, para que assim todas as nações, chamadas a reunirem-se na comunhão com o Senhor, possam ver e crer.

Assim os Doze, chamados a participar na mesma missão de Jesus, cooperam com o Pastor dos últimos tempos, indo também eles, em primeiro lugar, até às ovelhas perdidas da casa de Israel, isto é, dirigindo-se ao povo da promessa, cuja reunião é o sinal de salvação para todos os povos, o início da universalização da Aliança. Longe de contradizer a abertura universalista da ação messiânica do Nazareno, a inicial limitação a Israel da sua missão e da dos Doze torna-se assim o seu sinal profético mais eficaz. Depois da paixão e da ressurreição de Cristo este sinal será esclarecido: o caráter universal da missão dos Apóstolos tornar-se-á mais explícito. Cristo enviará os Apóstolos “a todo o mundo” (Mc 16, 15), a “todas as nações” (Mt 28, 19); Lc 24, 47), “até aos extremos confins da terra” (At 1, 8). A missão apostólica deve contribuir para a universalidade, para a verdadeira unidade na riqueza das culturas, em comunhão com o Jesus Cristo. Destarte, a Igreja será sacramento de unidade de todo gênero humano (LG 1).

Assim fica explícito que o chamamento dos Doze possui um caráter todo especial dentro do ministério de Jesus, pois a comunidade dos Doze representa a totalidade do povo de Deus, mas por outro lado não coincide com a totalidade dos eleitos, nem as suas funções com aquelas da totalidade. Nem tudo que é próprio dos Doze é apropriado à totalidade. Nesta distinção de função e missão entre os Doze e a totalidade dos eleitos, Ratzinger destaca que há um poder exclusivo conferido ao colégio apostólico que não é compartilhado com os demais.¹⁵ Esse poder é conferido por Cristo aos Apóstolos e seus sucessores.

14 Vale lembrar o que Deus falou pelo profeta: “Eu virei em socorro das minhas ovelhas, para que elas não mais sejam saqueadas... Estabelecerei sobre elas um único pastor, que as apascentará, o meu servo Davi; será ele que as levará a pastar e lhes servirá de pastor. Eu, o Senhor, serei o seu Deus, e o meu servo Davi será um príncipe no meio delas” (Ez 34, 22-24).

15 É necessário salientar também as distinções dentro da própria comunidade dos Doze. Neste grupo, destacam-se três (Pedro, Tiago e João), os mais próximos a Jesus. Mas a principal distinção se dá em relação à pessoa e ministério de Pedro. Todo o Novo Testamento fala dele com uma linguagem especial. Ele é a primeira testemunha da ressurreição, segundo Paulo (1 Cor 15,5) narrando uma tradição da comunidade primitiva. Paulo, Mateus e Lucas dão destaque a Pedro em inúmeras ocasiões (Gl 1,18; 2,9; Mt 16,18; Lc 22,31; etc). Mesmo João, que o trata com certa parcimônia, reserva uma palavra especial com referência a Pedro, para a conclusão do seu evangelho. O que se faz notar é, sobretudo, que mesmo que cada autor neotestamentário conserve sua perspectiva teológica, eles são concordantes em atribuir uma posição de destaque especial a Pedro. A aceitação unânime de Pedro

Aos poucos fica claro, para a comunidade cristã, que existem determinadas funções que só os membros da hierarquia podem desempenhar. Ratzinger explica que desde o princípio sempre existiram certas vocações e cada qual só pode fazer aquilo para o qual foi chamado. Ninguém pode ser apóstolo só por iniciativa própria. É preciso atender ao chamado do Senhor. E, nesse sentido, Paulo colabora para uma “teologia do poder eclesialístico” a partir de uma dupla referência. Primeiramente, ele acentua fortemente o seu chamamento pessoal e momentâneo feito pelo Senhor Ressuscitado, em virtude do qual se tornou detentor de poder apostólico igual aos Doze. Num segundo momento, fica claro em Paulo o liame que existe com o *kerigma* de Jesus e com a *paradosis* dos doze, numa linha histórica que continua unida ao Cristo histórico. Ratzinger frisa a presença destes dois elementos fundamentais, o pneumático e o histórico, explicando que

Ao lado da liberdade do Espírito, que sopra onde quer (Jo 3,8), há também um elo de união com a forma histórica da Igreja e com a sua tradição. Portanto, ocupar um cargo outra coisa não significa do que pôr-se a serviço da edificação do corpo do Senhor. O serviço é a razão de ser do cargo. Da ideia de dinâmica e de pneuma surge ainda o pensamento referente à ordem e ao serviço. Os múltiplos serviços e encargos devem ser coordenados pela autoridade apostólica (RATZINGER, 1974, p. 109).

A teologia paulina aponta, de uma parte, a igualdade de condição dele mesmo com os demais apóstolos e, por outro lado, a particularidade do seu serviço, que lhe confere, porém, a mesma posição de destaque dos demais. Considerando-se tudo conjuntamente, percebe-se que o poder neotestamentário é determinado em virtude da *palavra*. A essência do ministério apostólico e sacerdotal (do poder eclesialístico), segundo Paulo, é serviço da palavra.¹⁶ Mas é também, serviço de *unidade*.

O poder eclesialístico vai aos poucos assumindo uma importância fundamental para a *unidade da Igreja*. Nas comunidades paulinas encontramos três princípios que demonstram esta questão.¹⁷ Primeiramente, a unidade de todas as comunidades paulinas é alcançada por meio da ação do apóstolo. Todas as comunidades estão sujeitas a ele e é ele mesmo que assegura a unidade entre todas elas. Para que a unidade seja algo de real,

deve ser fruto de uma iniciativa de Jesus, caso contrário não seria tão facilmente aceita. A função simbólica e escatológica dada pelo Senhor aos doze, e Pedro em particular, será o ponto de partida para o desenvolvimento do poder eclesialístico. O fato é que, na comunidade dos doze, fundada por Jesus, recebe dele mesmo uma autoridade própria e uma missão específica.

16 O *poder* é um serviço da palavra assumido com responsabilidade. Mas o fato de a palavra ter encontrado o seu alveio autêntico na celebração eucarística, fez com que o serviço da palavra e o serviço da mesa confluíssem rapidamente, fazendo surgir assim, aquela forma de poder que se tornou característica na Igreja católica.

17 Ratzinger apresenta os princípios paulinos em: *O novo povo de Deus*, p. 111.

Paulo estabelece muitos contatos pessoais, faz visitas, manda seus auxiliares e escreve cartas importantes para as comunidades.¹⁸ Cartas estas que também expressam uma preocupação que visa a unidade das comunidades que vivem em meio aos cristãos. As cartas são, pois, o instrumento principal para manter a unidade. Em segundo lugar, Paulo, conservando o nexu com a *paradosis* dos outros apóstolos, procura inserir a Igreja que vive no meio pagão e que a ele foi confiada, na grande unidade da Igreja universal que se formara de judeus e de pagãos.¹⁹ O terceiro princípio: Paulo sempre busca uma união com Jerusalém, sendo que para lá são enviadas as coletas. Essas não visam apenas a parte caritativa, mas através das coletas, aparece o reconhecimento de Jerusalém como lugar de origem e como centro do cristianismo.

Nas comunidades judaico-cristãs, o poder eclesiástico é ainda mais relevante para o fortalecimento da unidade porque mais estreito é o seu relacionamento com a comunidade hierosolimitana, presidida por Tiago. Diante de ambos os grupos há uma figura de destaque que é a de Pedro. Encontramo-lo em Jerusalém como responsável pela tradição e o encontramos também em Antioquia como centro do cristianismo que surgira em meio ao paganismo. Enfim, encontramos-lo também em Corinto e em Roma. Todo o papel de destaque de Pedro parece ter início com o fato da conversão de Cornélio e com o Concílio Apostólico (At 15,6-29). Ele surge como coordenador dos dois grupos de cristãos. Paulo reconhece-se enviado aos pagãos e procura manter a unidade entre as diversas comunidades. Tiago dedica-se ao serviço dos judeu-cristãos e Pedro, por sua vez, aparece como ponto de convergência de ambos os grupos. Encontramo-nos aqui de frente a um fato de grande importância. Diversamente de Paulo e Tiago, Pedro não pertence a nenhum dos dois grupos, mas ele está presente nos dois. Assim, fica claro que dentre a diversidade das funções ministeriais, destaca-se a tarefa de Paulo, como missionário entre os pagãos. De outro lado, sobressai a importância de Jerusalém para os cristãos de origem judaica e ainda, como elemento catalisador, aparece a incumbência específica de Pedro, sendo que esta provém de uma instituição do Senhor (RATZINGER, 174, p. 112).²⁰

18 Ratzinger salienta que se considerarmos cada uma das comunidades em particular, poderemos sentir-nos tentados a falar em “democracia pneumática” ou simplesmente em “pneumatocracia”, mas não nos devemos esquecer de que todas as comunidades juntas estão sujeitas à autoridade do apóstolo que exerce um certo “primado” sobre todo o mundo heleno-cristão e que há assim, uma grande unidade concreta.

19 Ratzinger esclarece que Paulo jamais pensou em uma autonomia da Igreja de origem pagã nem em uma autonomia do seu próprio serviço. Ele simplesmente “transmite” aquilo que ele “recebeu” (1Cor 15,1-3; 11,23), manifestando a sua obediência ante a unidade da Igreja universal.

20 Os evangelistas não tiveram intenção de construir arquivos históricos. Eles transmitiram simplesmente os pronunciamentos e os fatos operados pelo Senhor e que pudessem encerrar um valor para a Igreja de então. Se a palavra sobre a incumbência de Pedro chegou até nós é, pois, concludente que a palavra escrita por Mateus 16,17 ss era considerada importante para aquele momento. Mateus não

Nessa dinâmica em busca da unidade no cristianismo incipiente não há ainda muita clareza quanto ao poder eclesiástico, mas já é visível que ele deverá sempre estar a serviço da unidade.²¹ Ratzinger conclui que “o poder e a unidade sofrem de dependência mútua, no sentido de que fora da realidade apostólica não existe a Igreja e, portanto, menos ainda a unidade da Igreja, pois esta unidade depende do poder apostólico”.²² Não podemos chegar a outra conclusão: o ministério sacerdotal (enquanto poder eclesiástico) estará a serviço da unidade, por isso, o ministro deve exercer seu múnus em espírito de *diakonia*.

3 O sacerdote como mediador e servidor de Cristo à luz da mensagem do NT²³

Vimos até agora que o sacerdócio do Novo Testamento tem uma estrutura inteiramente cristológica, pois significa a inserção do homem na missão de Jesus Cristo. Ele constitui a essência e fundamento para o ministério sacerdotal da Igreja. Tratamos também do sacerdócio de Cristo na Carta aos Hebreus, único texto a falar explicitamente do seu sacerdócio (segundo Melquisedec!), da nova e verdadeira liturgia realizada na cruz, *o dia da reconciliação cósmica*, que Ele realizou não com sangue de animais, mas *seu sangue derramado por nós*, não como oferenda de *uma* coisa, mas oferta oblativa de si mesmo, da totalidade de sua existência. Aquele que era juridicamente um leigo, era, na realidade, como bem expressa a Carta aos Hebreus, o único e verdadeiro sacerdote do mundo (cf. JROC, XII, p. 326). Agora precisamos adentrar na fé e mentalidade geral do Novo Testamento: de Cristo ao ministério cristão como mediador e servidor de Cristo.

O que, então, significa o sacerdócio da Igreja segundo o Novo

escrevera sobre o que fora importante a um tempo e que já não o era mais ao seu próprio tempo, mas ele escreveu sobre algo que tinha valor e validade para o seu momento. Este fato mostra que a incumbência de Pedro não acabou com a morte deste. O evangelho de Mateus, escrito após a morte de Pedro, prova a sobrevivência do que havia sido instituído em um tempo precedente. Suas palavras não se referem apenas a uma incumbência recebida do Senhor, mas elas exprimem também algo sobre a forma e a auto-afirmação da Igreja nascente.

21 Ratzinger compreende que já no tempo de Paulo existe uma estrutura dos ministérios, embora muito incipiente. Para ele, a *teologia do apostolado* se desenvolveu muito mais em Paulo do que os *ministérios* das Igrejas Locais. A hierarquia, conforme Paulo dá a entender em suas cartas (sobretudo nas primeiras), inicialmente não era bem estruturada, mas já é possível perceber na Carta aos Filipenses (1,1) um esboço quando ele fala de *Episkopoi*, de *Diakonoí*, e de *Presbyteroi*. Estes últimos têm caráter judaico-cristão e, ao fim do primeiro século, os dois tipos (paulino e judaico-cristão) chegam a confundir-se. E isto faz com que o poder eclesiástico se torne estável. O fato é que o desenvolvimento do poder eclesiástico consolidou-se mais graças à influência judaica e judaico-cristã.

22 RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 113.

23 Esse tópico visa abordar o problema da identidade do sacerdote segundo o NT, na leitura de Ratzinger. Trata-se de um tema vasto, com muitas leituras e caminhos de abordagem. Devido a limitação do artigo, escolhemos perquirir aqui duas ideias centrais: o sacerdote como *mediador e servidor* como elementos fundamentais da teologia sacerdotal do NT.

Testamento? Ele existe de alguma forma ou trata-se de uma invenção eclesial? Não deveria ter permanecido sem sacralização nem sacramentalização em estreita sintonia com o que é mais antigo? Em que consiste propriamente o sacerdócio?

Para responder adequadamente a estas perguntas, Ratzinger afirma que não bastam meras investigações terminológicas sobre a distinção inicial e a fusão que aconteceu posteriormente entre os conceitos de “presbíteros”/“epískopos” e “hierós” (sacerdote). É necessário partir da relação entre o Antigo e o Novo Testamento, assim como da compreensão apostólica da comunidade primitiva.²⁴ A chave de interpretação de conjunto seria a unidade mediada cristologicamente entre Antigo e Novo Testamento.

Deve-se rechaçar uma concepção que pressuponha nos elementos do culto e do sacerdócio a ruptura total com a história salvífica pré-cristã, e negue a conexão entre o sacerdócio vetero-testamentário e o do Novo Testamento. Pois, desta maneira, o Novo Testamento não seria a realização, mas uma contraposição à Antiga Aliança; a unidade interna da história salvífica seria destruída. Através do sacrifício de Cristo e sua aceitação na ressurreição, toda a herança cultural e sacerdotal da Antiga Aliança foi entregue pela Igreja. Toda esta plenitude do sim cristão deve ser sublinhada diante de uma redução da Igreja a uma sinagoga; só assim se compreende a largueza e a profundidade do ministério da sucessão apostólica (RATZINGER, 2004, p. 179).

A grandeza e a profundidade do acontecimento neotestamentário só é compreensível à luz do Antigo: Cristo Jesus é o cumprimento das promessas veterotestamentárias. Na ressurreição de Cristo o templo foi construído de uma forma nova através do próprio poder de Deus (*Jo 2,19*). Este templo vivo – Cristo – é ele mesmo o novo sacrifício, que tem no corpo de Cristo, a Igreja, seu hoje permanente. A partir dele e nele existe o verdadeiro ministério sacerdotal do novo culto, no qual se realizam todas as “figuras”.²⁵ Assim,

24 Ratzinger não escolhe o caminho da evolução terminológica, mas teológica, sobretudo a partir da relação entre o AT e NT, para explicar o sacerdócio da Nova Aliança. Em todos seus artigos referentes a este tema, o teólogo alemão considera a unidade entre o AT e o NT, na perspectiva de que o NT supõe um cumprimento essencial em que tudo é assumido, mas de forma transformada, mas plena, realizada em Jesus Cristo. Por isso, Jesus é o fundamento do novo ministério. O Novo Testamento não supõe uma ruptura essencial com o Antigo, mas um cumprimento essencial em que tudo é assumido de forma transformada e, justamente na renovação, tudo se conserva.

25 Ratzinger recorda que no cânone romano, depois da Consagração, temos a oração *supra quae*, que menciona algumas prefigurações de Cristo, do seu sacerdócio e do seu sacrifício: Abel, o primeiro mártir, com o seu cordeiro; Abraão, que sacrifica na intenção o filho Isaac, substituído pelo cordeiro dado por Deus; e Melquisedec, Sumo Sacerdote do Deus Altíssimo, que leva pão e vinho. Isto significa que Cristo é a novidade absoluta de Deus e, ao mesmo tempo, está presente em toda a história, através da história, e a história vai ao encontro de Cristo. E não só a história do povo eleito, que é a verdadeira preparação desejada por Deus, na qual se revela o mistério de Cristo, mas também pelo paganismo se prepara o mistério de Cristo, existem caminhos para Cristo, o qual leva tudo em si.

compreende-se que o sacerdócio e o culto não são coisas do passado, mas realidade vital da Igreja que celebra o culto da Cruz.

De acordo com os dados do Novo Testamento, na Igreja de Jesus Cristo não há sacerdotes. Só um é “Sumo Sacerdote”, Jesus. Em seu seguimento estão os apóstolos, os “episcopos”, os presbíteros, os diáconos.²⁶ Estas são as principais denominações dos novos serviços que aparecem e que, para o ministério neotestamentário e sua autocompreensão, não se tomou o conceito de *hierós* (sacerdotes). Qual a relação então entre os ministérios e o sacerdócio?

Os ministros são enviados para realizar um serviço, dar continuidade ao próprio ministério de Jesus. Este realizou uma missão sacerdotal, um sacerdócio existencial, de oferta total de si, em prol de, para os outros, tão logo a Igreja compreende a configuração ministerial e sacerdotal dos ministros com Cristo Sacerdote. Ratzinger explica este novo elemento fundamental do ministério neotestamentário: “é, de acordo com sua estrutura, vicária, é estar no lugar do outro, isto é, no lugar de Jesus Cristo. E isto difere, uma vez mais, decisivamente, do ofício sacerdotal não cristão” (JROC, XII, p. 337). Se o sacerdote não cristão é um titular *autônomo* de seu ofício, o sacerdote cristão nunca é um mediador autônomo, não age por si mesmo, é sempre vicário: “Ele é só o representante, que não fala nem atua para si mesmo, mas para aquele que nos representou a todos e nos representa, e que agora quer ser representado por meio de nós [sacerdotes]” (JROC, XII, p. 337). Assim, a partir dele e nele [Jesus Cristo] existe o verdadeiro ministério sacerdotal do novo culto, representado pelos ministros de Cristo no hoje da Igreja. Tem sua referência no Antigo Testamento, mas o fundamento em Cristo Servo:

O sacerdócio da Igreja é continuação e recepção do sacerdócio veterotestamentário, que, justamente na novidade radical e transformadora, encontra sua autêntica realização. [...] O sacerdócio do Novo Testamento se encontra em continuidade com o Senhor que lava os pés: sua grandeza só pode consistir em sua humildade (RATZINGER, J. 2004, p. 180).

A existência sacerdotal na Igreja, ou seja, o ministério sacerdotal na Igreja só pode ser entendida enquanto relacionada ao ministério de mediação de Jesus Cristo, que é ao mesmo tempo exclusivo e inclusivo. Não se pode entender a partir de um esquema cúltico-teológico geral, mas que tem seu ponto de partida, sua condição de possibilidade na figura de Jesus Cristo. Nesse sentido, para Ratzinger, “o ministério de sacerdote e mediador de Jesus Cristo tem seu lugar de consumação na cruz e seu pressuposto e fundamento

26 Pelos escritos dos santos Clemente Romano e Inácio de Antioquia deduzimos a existência e a difusão, na Igreja subapostólica, de três graus de ministério ordenado: o episcopado, o presbiterato e o diaconato.

na encarnação, que o estabeleceu como Filho, e, assim como ‘sumo sacerdote dos bens futuros’ (Hb 9,11)” (JROC, XII, p. 95).

A norma imediata e o ponto de partida do ministério é o apostolado. Enquanto prolongamento da missão de Cristo, o apostolado consiste no encargo de evangelizar, mas o serviço da palavra, que o ministério representa, deve ser entendido a partir da *palavra que se fez carne* e foi crucificada. A partir da encarnação e da cruz compreende-se a missão mediadora de Cristo.

A teologia (paulina) de apostolado permite, em princípio, uma compreensão do sacerdote como mediador, enquanto que o serviço de mediação de Cristo se realiza e está representado na ação e sofrimentos do apóstolo. Mas, “o sacerdote só é ‘mediador’ enquanto servidor de Cristo” (JROC, XII, p. 95). Assim, não existe nenhum outro sacerdote, na Igreja, senão Cristo, isto é, o sacerdócio de Cristo é único. O sacerdócio ministerial na Igreja existe em Cristo e para Cristo. O ministro participa do sacerdócio de Cristo na medida em que serve a Ele, na condição de mediador.

“Mediador” não é a principal categoria bíblica para explicar o sacerdócio ministerial no Novo Testamento. É, antes, um conceito um tanto marginal, que não chegou a ser um conceito central de interpretação da realidade cristã, assim como não foi um conceito específico de Cristo, nem entrou nas confissões de fé, isto é, é um conceito de segunda ordem que não forma o depósito central da Tradição. No entanto, Ratzinger o toma com grande valorização a partir de sua presença positiva na Carta aos Hebreus e na Primeira de Timóteo (cf. JROC, XII, pp. 80-84).²⁷

A Carta aos Hebreus denomina Jesus como *mediador* (8,6; 9,15; 12,24). O novo do cristianismo (em relação ao AT) consiste em que agora, no lugar dos anjos, aparece o Filho. O contato direto com Deus não exclui a ideia de mediador. Na mesma linha, 1Tm 2,5 afirma que: “Há um só Deus e único também é o mediador entre Deus e os homens: o homem Jesus Cristo”.

Segundo Ratzinger, ao usar o conceito de mediador, a Carta aos Hebreus quer mostrar o quanto está superado todo o conjunto cúltico do Antigo Testamento, o qual alcançava tão somente uma realidade intramundana, mas que agora, com Jesus Cristo, chega-se ao autêntico âmbito divino, na realidade mesma. Somente Cristo, que se entrega a si mesmo na cruz, sai do âmbito das imagens, ao morrer a morte real de um homem, passa pelo muro divisório que limita nossa existência terrena e chega ante a glória celeste do Deus vivo. Assim, “o realismo da cruz é para o autor da carta aos Hebreus a autêntica resposta ao culto das sombras da antiga aliança, isto é, é o sacerdócio real e a real mediação até Deus” (JROC, XII, p. 82). Também a carta a Timóteo trabalha nessa íntima conexão entre a mediação e a cruz,

²⁷ O conceito *mediador* também é utilizado em Gl 3,19s, mas num sentido negativo, quando discute a mediação de que a lei necessitava, quando Paulo tenta explicar o aspecto meramente provisional da lei, em contraposição a promessa feita a Abraão, que se cumpriu em Cristo. Não é a lei, ou mediador dela, mas o próprio Deus quem cumpre a promessa.

entre a mediação e o sacerdócio, quando fala que este mediador “se entregou em resgate por todos” (2,6).

A partir desses dados, Ratzinger chega a uma afirmação decisiva: a carta aos Hebreus entende sua teologia da mediação de Cristo como teologia do sacerdócio de Cristo, pois o fato de que Cristo seja mediador em um sentido pleno e verdadeiro significa que ele é o sacerdote autêntico, único real e verdadeiro. Assim, os conceitos *mediador* e *sacerdote* estão intimamente unidos. Dessa compreensão de Cristo como mediador, da mediação de Cristo, resultam duas características, segundo Ratzinger:

a. Esta mediação é exclusiva porque – paradoxalmente – é inclusiva:

A mediação que Jesus realiza até Deus em favor dos homens não se insere em uma série de outras muitas possíveis mediações, mas é a única mediação autêntica do ser humano até Deus, de tal sorte que todas as demais mediações não merecem este nome. Jesus exclui qualquer outra mediação a Deus porque pode incluir tudo em si, porque sua mediação tem validade para todos os lugares e em todos os tempos. Sua singularidade se fundamenta em sua universalidade e sua universalidade deriva de sua singularidade (JROC, XII, p. 83).

b. A singularidade da mediação de Cristo está fundada no realismo da cruz, fruto da iniciativa de Deus:

O realismo da cruz é o fundamento autêntico da mediação de Cristo. É claro que a importância da cruz depende por sua vez de que Deus instituiu a Cristo, enquanto “Filho”, como sumo sacerdote e o capacitou para celebrar a liturgia cósmica que ninguém podia realizar por si mesmo (Hb 5,5; 9,11). Nesse sentido, a raiz genuína da mediação de Cristo é instituição de Deus mesmo: só o Filho podia, nesse sentido, ser mediador. O homem Jesus só pode ser mediador dos homens para Deus porque Deus nele se fez mediação para os homens (JROC, XII, p. 83).

Destarte, no mediador Cristo encontramos imediatamente a Deus, e Deus mesmo se mostra como o verdadeiro mediador: Cristo é a imediatez da mediação. Jesus mesmo é a imediatez porque é Deus conosco, o Emanuel. A cruz, por sua vez, é o lugar de realização da mediação de Cristo; também é o lugar da instituição por parte do Pai para o ministério sacerdotal de Jesus, como serviço de mediador.

Como consequência principal para a Igreja, associada a Cristo, isto é, edificada em Cristo como seu corpo, está o fato de participar de sua mediação: “é mediação até Deus, porque é a forma sob a qual Cristo prolonga sua presença atual na história. A íntima interpenetração de cristologia e eclesiologia permite ampliar o conceito de mediação sem lesionar a singularidade da mediação de Cristo” (JROC, XII, p. 84). Por isso, a Igreja, e

nela o ministro, não é um mediador autônomo, mas sempre vigário de Cristo, ou melhor, servo de Cristo.

A referência ao caráter vicário do ministério, na qual se é representante do Sacerdote propriamente dito, significa que no ministro que atua segue atuando o próprio Cristo. Na deficiência de cada servo é Cristo que leva a cabo a salvação do mundo. O “servidor” (= ministro da Igreja) será sempre servo *dos outros*, sempre a serviço *com os outros*. Neste *com* está o núcleo mais profundo do que o Concílio chama de “colegialidade” (JROC, XII, p. 338).

Portanto, o ministério sacerdotal só será compreendido enquanto ordenado ao ministério de mediação de Jesus Cristo. A figura de Jesus é o ponto de partida para pensarmos o sacerdócio cristão e, nele, o ministério enquanto forma básica do sacramento da ordenação sacerdotal, e a forma de poder eclesiástico que nasce da estrutura apostólica desde o começo do cristianismo (JROC, XII, p. 43).

4 O Sacerdócio como serviço

Jesus resumiu todos os múltiplos aspectos do seu Sacerdócio na única frase: “O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate por muitos” (Mc 10, 45). Servir, e nisto entregar-se a si mesmo; não viver para si próprio, mas para os outros, do lado de Deus e em vista de Deus: este é o núcleo mais profundo da missão de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, a verdadeira essência do seu Sacerdócio. Assim, Ele fez do termo “servo” o seu título de honra mais elevado. Com isto, realizou uma alteração dos valores, ofereceu-nos uma nova imagem de Deus e do homem. O seu Sacerdócio não é domínio, mas serviço: este é o novo Sacerdócio de Jesus Cristo segundo Melquisedec.²⁸

No cristianismo, o serviço, o estar voltado para o outro, o viver para o outro é a *verdadeira diaconia instaurada por Cristo*. A fé cristã não parte de indivíduos atomizados, mas da convicção de que não existe o ser humano isolado. O ser humano é um ser integrado no todo, na humanidade, no cosmos. Os seres humanos vivem uns dos outros num sentido muito concreto e complexo. É o ser que só pode ser a partir dos outros. É essencialmente um ser de relações. É um ser com os outros em todos os sentidos. Nele está presente o passado e o futuro da humanidade. A história é parte integrante

28 Em um volume italiano, comemorativo pelos seus setenta e cinco anos, tocava mais uma vez na questão sacerdotal: “Precisamos de menos discussões e mais oração (...). O sacerdócio do Novo Testamento está no seguimento do Senhor que lava os pés. A sua grandeza pode consistir somente na sua humildade. Grandeza e pequenez caminham juntas, quando Cristo, o maior, se fez pequeno e assumiu o último lugar. Ser sacerdote significa entrar nesta comunidade de pequenos e participar assim da glória comum da redenção” (RATZINGER, J. *La Comunione nella Chiesa*, p. 187). Vale também conferir: BENTO XVI. *Homilia*. Ordenação episcopal a cinco prelados. Festa Litúrgica do Santíssimo Nome de Maria. Basílica Vaticana. Sábado, 12 de Setembro de 2009. Disponível em: w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090912_ord-episcopale.html

de cada ser, ao mesmo tempo que caracteriza por estar voltado para o futuro. Noutras palavras, o ser humano só existe como ser humano na trama da história e na perspectiva do futuro.

É assim que a fé cristã compreende o ser humano. Não o trata como uma mônada, mas se refere ao ser humano que existe ao lado de outros seres humanos numa trama coletiva de inter-relacionamentos que determinam seu ser. O seu sentido consiste em servir à história como história, rompendo ou transformando as grades coletivas que definem o lugar da existência. Destarte, ser cristão é participar de uma *diaconia* em prol do todo (cf. RATZINGER, 2006, pp. 182 - 186).

A verdadeira lei fundamental da existência cristã (por consequência do sacerdócio cristão) se encontra no termo “em prol de”. A fé cristã não requisita o indivíduo para si mesmo, mas para o todo. Tal como Jesus não viveu para si, mas “em prol de vós”, isto é, com uma existência aberta que possibilita e cria a comunicação de todos entre si. Noutras palavras, a existência de Cristo se exprime como existência exemplar na cruz. Anunciando e interpretando a sua morte, ele pode dizer: “Eu vou e venho a vós” (Jo 14,28).

Esta implicação da existência de Cristo exige um significado próprio para o ser cristão, em especial para o ser ministro: ser cristão significa essencialmente passar do ser em prol de si mesmo para o ser em prol dos outros. A opção fundamental do cristão, isto é, a aceitação da maneira cristã de ser, significa o abandono de uma atitude de centralização em si e a adoção da existência de Jesus Cristo, voltada totalmente para o todo. “Seguimento da cruz” torna-se expressão da ideia fundamental do ser cristão que, deixando para trás o isolamento e a tranquilidade do próprio eu, afasta-se de si mesmo, para, contrariando o próprio eu, seguir o crucificado e colocar-se a serviço dos outros.²⁹

Jesus estabelece o princípio cristão do “em prol de”: “Quem ama a sua vida perde-a; e quem deixa de se apegar a ela neste mundo a guardará para a vida eterna” (Jo 12,25). No entanto, diante da prática do êxodo da autotransposição, é necessário acrescentar o sentido evangélico da reciprocidade. Quem quer apenas dar, sem estar pronto para receber, quem viver apenas para os outros, sem reconhecer que ele próprio também vive da doação inesperável e improvável dos outros, desconhece a condição fundamental do ser humano e destrói o verdadeiro sentido da reciprocidade.

Para ser fecunda, a autotransposição precisa ser aceita pelo outro. Precisa, sobretudo, ser aceita pelo homem-Deus Jesus Cristo, que é o verdadeiro outro da humanidade, ao mesmo tempo que é totalmente um com

29 Ratzinger trabalha com as abundantes imagens bíblicas de êxodos para exprimir esse ser “em prol de”. A partir da figura de Abraão, passando pelo êxodo clássico do AT, a saída do Egito, percorre os diversos êxodos narrados na Bíblia como ideia fundamental que caracteriza a existência do povo de Deus: a prática do êxodo da autotransposição. A imagem da Páscoa de Cristo é categórica para tal princípio (Cf. RATZINGER, 2006, pp. 182 - 186).

ela. A aceitação gera a fraternidade total e inseparável entre Jesus e os homens. Assim, compreende-se o ser “em prol de” como princípio da existência humana que, quando é integrado pelo princípio do amor, se transforma no lugar da manifestação do divino no mundo. O ser humano pode vislumbrar Deus ao mesmo tempo em que o percebe como ser totalmente diferente, alteridade total, de modo que Deus fica incognoscível.

Assim, o poder eclesiástico deverá sempre ser compreendido como serviço, uma vez que a característica essencial do ministério é o serviço, fundamentalmente serviço *a Cristo*, que envolve o serviço aos outros, uma vez que Cristo é a origem e o fim do serviço apostólico.³⁰ A radicalidade dessa assertiva ratzingeriana é expressa pela categoria de relação:

É significativo para nossa questão que o conceito de *servo* seja um conceito de relação. Servo é alguém em relação com outro. Quando o sacerdote é definido como servo de Jesus Cristo, isto significa que sua existência está essencialmente determinada de forma relacional: o fato de estar orientado para o Senhor configura a natureza de seu ministério de uma forma tal que se estende para dentro de seu próprio ser. Ele é servidor de Cristo, para, a partir dele, ser com ele e para ele servidor dos homens. A relação com Cristo não se contrapõe à orientação para a comunidade (para a Igreja), mas, ao contrário, é o seu próprio fundamento e somente esta relação concede a esta orientação a sua profundidade absoluta. Ser remetido a Cristo significa ser introduzido em sua própria existência de servo, e estar com ele a serviço do “corpo”, da Igreja. Justamente porque o sacerdote pertence a Cristo, pertence de forma radical aos homens. Somente assim pode se dedicar a ele de forma tão profunda e incondicional. Isto significa, novamente, que a compreensão ontológica do ministério sacerdotal, que se estende ao interior do ser com o qual está unido, não se opõe à seriedade do funcional, da dimensão social, mas alcança uma radicalidade no servir que não seria pensável no âmbito meramente profano (RATZINGER, 2004, p. 168).

30 A afirmação do caráter “serviçal” da autoridade eclesiástica poderia levar-nos também a duas perigosas consequências na concepção constitutiva da própria Igreja: a de atribuir uma prioridade à comunidade, reconhecendo-lhe poderes carismáticos eficientes e próprios; e a de menosprezar o aspecto potestativo da Igreja, com acentuado descrédito das funções canônicas na sociedade eclesial, de onde nasceu a opinião de uma liberdade indiscriminada, de um pluralismo autônomo e uma acusação de “juridismo” à tradição e à praxe normativa da Hierarquia. Perante estas interpretações que não correspondem fundamentalmente aos desígnios de Cristo e da Igreja, vale recordar que a autoridade, ou seja, o poder de coordenar os meios aptos para alcançar o objetivo da Igreja, não é contrária à efusão do Espírito no Povo de Deus, mas sim veículo e guarda. Não podemos contrapor Instituição e Carisma. Podemos conferir, por exemplo, a Carta *Iuvenescit Ecclesia* sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida e a missão da Igreja, de 15 de maio de 2016, da Congregação para a Doutrina da Fé.

Aqui radica a fundamentação estritamente cristológica e eclesiológica do sacerdócio ministerial da Nova Aliança. O sacerdócio cristão é, essencialmente, configuração a Cristo Servo, por isso trata-se de um sacerdócio existencial vivido na liberdade e serviço à humanidade. Assim, o ministério sacerdotal será sempre *dom e serviço*, tal como expressa o Concílio Vaticano II.

Considerações finais

A afirmação central do que tratamos até aqui pode ser resumida nas palavras do próprio Ratzinger: “o sacerdócio do Novo Testamento instaurado com os Apóstolos tem uma estrutura inteiramente cristológica e significa inserção do homem na missão de Jesus Cristo. Uma ligação pessoal com o Cristo constitui, portanto, essência e fundamento para o ministério sacerdotal” (RATZINGER, 1992, p. 168). A partir disso, podemos resumir as principais intuições do nosso percurso em sete importantes pontos:

1. Cristo é a fonte de todo o sacerdócio: pois o sacerdócio da [antiga] lei era figura d’Ele, ao passo que o sacerdote da nova lei age na pessoa d’Ele. Na Nova Aliança não há mais que o sacerdócio de Cristo. Este sacerdócio é cumprimento e superação de todos os sacerdócios antigos. Na Igreja todos os fiéis são chamados a participar dele, mas há distinção de função e missão.
2. O sacerdócio de Cristo é essencialmente existencial: Cristo fez o sacrifício perfeito na oferta de si mesmo à vontade do Pai. Portanto, o ministério é sacerdotal enquanto faz presente o serviço de Cristo na proclamação eficaz da mensagem evangélica, na reunião e direção da comunidade cristã, na remissão dos pecados e na celebração eucarística na qual se atualiza, de maneira singular, o único sacrifício de Cristo.
3. A característica essencial do apostolado é o serviço, mas os ministros, segundo a compreensão de Ratzinger, não recebem pela ordenação uma função puramente exterior, mas uma participação original do sacerdócio de Cristo, em virtude da qual Ele representa a Cristo. O ministério sacerdotal é uma maneira específica de viver o serviço cristão dentro da Igreja. Há uma primazia ontológica que exige uma entrega existencial, a saber, tornar-se como Cristo servo de todos e para todos.
4. A legitimidade do poder eclesiástico provém do próprio Cristo. A estrutura fundamental dos ministérios cristãos está sustentada na consciência de que não agem por si só, que não são portadores de uma autoridade própria, nem mera funcionalidade ou acordo. O ministro não é alguém escolhido pelo povo, democraticamente eleito pela massa. Ele tem consciência de que está submetido a uma obrigação divina (Mc 8,31), que deve cumprir a vontade daquele que lhe enviou.

Sua existência consiste unicamente numa *missão*, uma existência *em prol de, para outros*. O que sustenta os ministérios neotestamentários, e é decisivo para compreender a sucessão apostólica, é a unidade que existe entre *palavra – envio – e serviço*.

5. Na Igreja, todo ministério hierárquico está vinculado à instituição dos Apóstolos. Tal ministério, querido por Cristo, é essencial para a Igreja; é por seu intermédio que o ato salvador do Senhor se faz sacramental e historicamente presente para todas as gerações. A eleição dos Doze e seu envio, no poder de Cristo, caracterizam o fundamento apostólico do ministério sacerdotal.
6. A *instituição dos Doze*, fruto da iniciativa que expressa absoluta consciência e determinação de Jesus (Mc 3,13-16), introduz os discípulos numa comunhão de vida com Ele mesmo tornando-os partícipes de sua missão, mas também exige e instaura a comunhão entre si, numa colegialidade efetiva e afetiva. O ministério da Nova Aliança assumirá esta dimensão colegial, segundo modalidades análogas, seja a dos Bispos em torno ao Papa na Igreja Universal, ou dos sacerdotes em torno a seu Bispo na Igreja Local.
7. O sacerdócio cristão é *ministerial*: “O encargo que o Senhor confiou aos pastores do seu Povo é um verdadeiro *serviço*” (LG 24). Refere-se inteiramente a Cristo e aos homens. Depende inteiramente de Cristo e do seu sacerdócio único, e foi instituído em favor dos homens e da comunidade da Igreja. O sacramento da Ordem comunica “um poder sagrado”, que não é senão o de Cristo Servo.

Referências

BLANCO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 2. ed. Madrid: Palabra, 2011.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório para o Ministério e a Vida do Presbítero*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

CONGREGAÇÃO PARA OS BISPOS. *Diretório para o Ministério Pastoral dos Bispos: Apostolorum Successores*” Sucessores dos Apóstolos São Paulo: Loyola, 2005

LÖHRER, Magnus. *A Hierarquia a Serviço do Povo Cristão*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 729-742.

RATZINGER, _____. *A Colegialidade dos Bispos. Desenvolvimento Teológico*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 763-788.

RATZINGER, Joseph. *Obras completas VII/1 – Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación*. Madrid: BAC, 2014, 592 p.

SÍNODO dos Bispos. Assembléia Extraordinária do Sínodo dos Bispos “Relatio Finalis” SEDOC, Petrópolis, v. 18, n. 189, p. 828-845, mar. 1986.

- _____. *Chiesa, ecumenismo e politica*. 2. ed. Milano: Paoline, 1987.
- _____. *Convocados en el camino de la fe. A Iglesia como comunión*, Madrid, Cristandad, 2004.
- _____. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 2005.
- _____. *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. 2. ed. Madrid, España: San Pablo, 2005.
- _____. MAIER, Hans. *Democracia na Igreja*. São Paulo, Paulinas, 1976.
- _____. *Natureza e Missão da Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *O caminho pascal*. Cascais: Lucerna, 2006,
- _____. *O Novo Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- _____. *Obras completas VIII/1 – Iglesia. Signo entre los pueblos. Escritos de eclesiología y de ecumenismo*. Madrid: BAC, 2015, 680 p.
- _____. *Obras completas XII – Predicadores de La Palabra y Servidores de vuestra alegría. Teología y espiritualidad Del sacramento Del Orden*. Madrid: BAC, 2014, 860 p.
- _____. *Compreender a Igreja hoje. Vocaçao para a comunhão*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos. Concilium*, v.1, n.1, p. 27-49, jan. 1965.
- TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011. (Col. Teologia sistemática).

Artigo recebido em 08/10/2021 e aprovado para publicação em 15/11/2021

ISSN online 2763-6992

ISSN impresso 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v20i40-2021-7>

Como citar:

HOHEMBERGER, Gilcemar. A natureza do Sacerdócio Ministerial Segundo Joseph Ratzinger. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 439-462, jul./dez. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

HOMENAGENS

100 ANOS DA FACULDADE DE SÃO BENTO

DOM JOSÉ PALMEIRO MENDES*

Resumo: Estamos celebrando 100 anos da fundação da Casa de Estudos da Congregação Beneditina do Brasil, depois Escola Teológica, depois ainda Instituto de Filosofia e Teologia e hoje Faculdade de São Bento do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. É uma data que merece ser lembrada, recordando-se um pouco de sua movimentada história. Infelizmente tem alguns pontos obscuros, faltando a indispensável documentação.

A formação dos monges até o início do século XX

Falando-se sobre a formação filosófica e teológica dos monges, surge, naturalmente, a pergunta: mas como era antes a formação dos monges do Mosteiro do Rio, fundado em 1590, e demais mosteiros do Brasil?

Um curso regular de Filosofia foi aberto no Mosteiro da Bahia entre 1648 e 1649, a cargo de Frei Manoel do Rosário Buarcos (uma tela o representando está no Mosteiro de Olinda). De um Curso de Teologia só se tem notícia pelos anos 1670. Já no Mosteiro do Rio temos um Curso de Filosofia em 1666 e o de Teologia pelo menos em 1680. Tais cursos eram ministrados nos chamados Colégios. De fato, nosso Mosteiro serviu de casa de estudos da Província Beneditina do Brasil da Congregação Beneditina de Portugal. No século XVIII um curso de filosofia durava três anos e tinha um só professor. O curso de teologia era de quatro anos e contava com mais professores. Citemos de passagem os nomes de cinco grandes mestres no Mosteiro do Rio: Frei Mateus da Encarnação Pinna; Frei José da Natividade Sofia da Mota Manso († Lisboa em 1812, quando era Procurador da Província Brasileira junto à Corte portuguesa); Frei Gaspar Madre de Deus; Frei Antônio de São



Frei Manoel do Rosário Buarcos

* Dom José Palmeiro Mendes é mestre em Sagrada Liturgia pelo Pontifício Ateneu Santo Anselmo e vice-diretor da Faculdade São Bento do Rio de Janeiro.

Bernardo; enfim, Frei José da Natividade Correa de Souza (morreu na Bahia e então é considerado monge daquele Mosteiro, mas dele temos um retrato na frente da Capela das Relíquias). O Colégio do Rio de Janeiro vai funcionar até 1848, encerrando com a dificuldade de monges professores e de alunos (noviços só podiam ser admitidos com a autorização do governo – e em 1855 ocorreu o fechamento definitivo dos noviciados de todas as Ordens religiosas no país) (para mais detalhes, cf. Dom Mateus Ramalho Rocha, *Padres Mestres e Padres Pregadores: apontamentos histórico-descritivos sobre os estudos superiores no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro de 1590 a 1890*, Coletânea, 1990, tomo I, pp. 12-54; separata reeditada por Edições Lumen Christi 2022).

Os noviciados dos Mosteiros beneditinos vão ser reabertos só com a restauração da vida monástica, com o auxílio da Congregação de Beuron, no final do sec. XIX -início do sec. XX. Nos primeiros anos a formação filosófica e teológica era informal, dada por alguns monges no Mosteiro, sendo também alguns Irmãos mandados a estudar na Abadia de Santo André, na Bélgica (cf. *Crônicas do Mosteiro de 1909, 1910 e 1911*, in Dom Mauro Maia Fragoço, *A restauração beneditina no coração da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro*, pro manuscrito, 2021, pp. 38-39).



*Frei Mateus da
Encarnação Pinna*



*Frei Antônio de
São Bernardo*



*Frei Gaspar
da Madre de Deus*



*Frei José da Natividade
Correa de Souza*

Casa de estudos em Sorocaba

A Congregação Brasileira só terá uma Casa de estudos em 1911, ano seguinte ao Capítulo Geral, realizado em Roma, que aprovou as novas Constituições da Congregação. Por proposta do Abade do Mosteiro de São Bento de São Paulo, localizava-se no Priorado de Sorocaba, e estava confiada aos jesuítas, ao que parece alemães, que estavam em Portugal e que de lá foram expulsos com a proclamação da República. Tal casa funcionou por dez anos, até 1921. Poucas informações se tem sobre ela, sendo, por exemplo, ignorada por Dom Joaquim Grangeiro de Luna em sua obra *Os monges beneditinos no Brasil – esboço histórico* (Rio de Janeiro, 1947).

No Alto da Boa Vista

A questão do estudo dos monges foi tratada no Capítulo Geral da Congregação Beneditina do Brasil, realizado no final do mês de outubro de 1920, no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Inicialmente foi presidido por Dom Lourenço Zeller, Administrador Apostólico da Congregação. Dele participaram Dom Pedro Roeser, Abade de Olinda, Dom Miguel Kruse, Abade de São Paulo, Dom Ruperto Rudolf, Abade da Bahia, Dom Pedro Eggerath, Abade do Rio de Janeiro, Dom Majolo de Caigny, Abade titular e Prior Conventual de Trindade Tobago, e ainda como representante das comunidades, Dom Agostinho Schimdt, da Bahia, Dom Meinrado Mattmann, do Ceará (será depois monge do Rio de Janeiro), Dom Ildefonso Deigndesch, do Rio de Janeiro (foi eleito secretário do Capítulo), Dom Bernardo Ott, de Olinda. Dom Dionísio Verdin que deveria representar a comunidade de São Paulo, no fim não compareceu. No início dos trabalhos o Capítulo elegeu o novo Arquiabade da Congregação, Dom José de Santa Escolástica Faria o qual passou a dirigir as sessões. No dia 30 de outubro falou-se dos estudos filosóficos e teológicos dos monges. Achou-se que não era bom serem eles orientados por jesuítas; deveriam ser os professores beneditinos, trazendo da Europa os professores. Onde deveria ser a casa de estudos? Foram aventadas o Mosteiro da Bahia, o Mosteiro do Rio de Janeiro ou sua casa dependente, o Mosteiro do Alto da Boa Vista. Dom Abade Pedro Eggerath propôs o Alto da Boa Vista,



Dom Pedro Eggerath



Dom José de Santa
Escolástica Faria

onde residia Dom José de Santa Escolástica Faria, que seria o superior da casa. Fonte dessas informações são as Atas do Capítulo Geral, conservadas no Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

Assim foi criada a Casa de Estudos da Congregação, dependendo diretamente do Arquiabade Dom José (cf. Dom Joaquim Grangeiro de Luna, *op.cit.*, pp. 53-54; ao que parece, ele se engana ao dizer que a Casa funcionou em 1920). Funcionou, sim, em 1921

no Rio de Janeiro, de início no prédio do próprio Mosteiro, mas logo (ou só em 1922?) no Mosteiro do Alto da Boa Vista, Dom José ali faleceu em 1923. Até 1938 continuou no Alto da Boa Vista. O Capítulo Geral de 1929, porém, determinou que o curso de filosofia fosse ministrado nos próprios mosteiros. Em 1930 Dom Crisóstomo de Saegher, Abade Administrador do Rio de Janeiro, assumiu a direção da Casa de Estudos. Naquele ano eram 20 os alunos do curso teológico (dez do Rio, sete de São Paulo, dois da Bahia, um de Olinda). Em 1932 Dom Abade Lourenço Zeller, Visitador Apostólico da Congregação, após a visita canônica da Casa, através da Carta de visitação deu ao Superior o título de Reitor, que já vinha sendo empregado desde 1930 por Dom Abade Crisóstomo.

Dom Abade Zeller tinha mandado dois monges do seu Mosteiro de Seckau, para aqui dirigir os estudos: Dom Agostinho Egger, doutor em filosofia, teologia e direito canônico (chegou em 1920, foi o reitor da Casa de Estudos, transferiu sua estabilidade para cá em 1933, sendo depois subprior do Mosteiro e enfim prior de Campos, falecendo em 1953) e Dom Suitberto Birkle, doutor em Teologia, professor em Santo Anselmo, de onde foi, por algum tempo, Reitor (chegou em 1921, mas ficou pouco tempo, pois retornou a Alemanha em 1925 e foi logo eleito abade de seu Mosteiro, falecendo no ano seguinte, com apenas 50 anos). Outro monge estrangeiro que aqui lecionou filosofia, teologia e latim, foi Dom Ildefonso Degendesch, alemão, mas monge de Santo André na Bélgica, o qual estudou em Santo Anselmo e Dom Gerardo trouxe para o Brasil (dirigiu o curso de filosofia no Mosteiro, foi superior da Casa de Estudos no Alto da Boa Vista, mas também prior e vice-prior do Mosteiro, prefeito dos clérigos, prior da Missão do Rio Branco, morreu atropelado por um carro na Praia do Botafogo, em 1950). Em 1930 chegou da Alemanha Dom Martinho Michler, monge de Neresheim, que tanta importância teve, inclusive no plano vocacional. Veio para lecionar teologia dogmática, mas sua grande influência foi na área da liturgia. Foi professor até 1940, quando passou a

mestre de noviços. Outro monge de Neresheim que aqui esteve para lecionar foi Dom Sebastião Kaufmann, que ficará, porém, poucos anos, retornando a seu Mosteiro.

Por decreto do Capítulo Geral de 1936, a Cela São Gerardo deveria deixar de ser a Casa de Estudos da Congregação e no ano seguinte deveria apenas abrigar o Curso de Filosofia do Mosteiro. Mas de fato, em 1937 e 1938 continuou também ali a Teologia, não se encontrando um novo local para a Casa de Estudos. Em 1938 o Reitor foi Dom Martinho Michler, sendo dez os alunos, só um do Rio. As disciplinas ministradas eram Teologia Dogmática, Teologia Moral, Introdução aos Livros do Antigo e do Novo Testamento, Liturgia e só dois os professores, D. Martinho e D. Sebastião Kaufmann. Seis eram os alunos da Filosofia, os quais estudavam Metafísica, História da Filosofia, História da Igreja, Doutrina Social Católica, Hebraico.



Dom Martinho Michler

Dois monges (Dom Alberto Gonçalves e Dom Hilário Leite Macedo) foram enviados para estudar teologia em Beuron e outro (Dom Ruperto Griesbach) foi enviado ao Colégio de Santo Anselmo, em Roma); em outubro de 1937 viajou também para Roma, a fim de cursar filosofia, o jovem professor simples Irmão Estêvão Bettencourt.

Em Três Poços

Enfim, no início do ano letivo de 1939 a Casa de Estudos passou para o Priorado simples de São Bernardo, em Três Poços, distrito de Pinheiral, (hoje município, integrando a Diocese de Barra do Piraí-Volta Redonda) antiga fazenda, onde tinha funcionado um Mosteiro trapista, fundação da Abadia francesa de Sept Fons. Lá ficou até o final do primeiro semestre de 1946. Esteve sob a direção de Dom Lourenço Zeller, Arquibade (que morreu tragicamente em Belém do Pará em 1945).

O Curso de Filosofia desde 1942, com nove alunos, retornou do Alto da Boa Vista para o Mosteiro, funcionando na torre do Olimpo.

No Mosteiro

Em 1947 iniciou a Casa de Estudos uma nova fase, agora novamente no prédio do Mosteiro do Rio (na já mencionada torre do Olimpo as aulas de teologia, na Doriléia as de filosofia. Em 1951 o curso de filosofia tinha três alunos, um dos quais era cisterciense (Ir. Luis Madeira, do Mosteiro de Jequitibá, na Bahia). Vai sofrer interrupções (por falta de alunos?) em 1951 (teologia) e, ao que parece, entre 1956 e 1959. Interessante assinalar que até 1955 se faziam anualmente breves Relatórios da Casa, hoje no Arquivo do Mosteiro, sendo uma fonte de informação valiosa sobre a instituição (muitos assinados por Dom Estevão Bettencourt, secretário, que também era o cronista do Mosteiro).

No ano de 1960 foi início, da atual fase, em que a Casa de Estudos vai se organizando e ampliando o número de alunos, de professores, de disciplinas. Fica sob a direção de Dom Cirilo Folch Gomes, professor de Teologia Dogmática, conceituado teólogo. Ele permanece no cargo até 1973. Além dos professores de outros Mosteiros da Congregação, como até então, começou a receber gradualmente jovens de outros Institutos religiosos e até seminaristas diocesanos e mesmo leigos. Grande parte do corpo docente é constituído de monges do Mosteiro, mas, no decorrer dos anos, vai aumentando sempre mais o número de professores de fora: sacerdotes e religiosos, leigos, inclusive mulheres. Os Cursos são gratuitos, uma contribuição da Abadia “nullius” (portanto equiparada a uma diocese) para a Igreja



Dom Cirilo Folch Gomes

no Brasil. Monges de outros Mosteiros são acolhidos fraternalmente pela comunidade do Rio, como que passando a integrá-la (os cistercienses, inclusive, passam a usar o hábito beneditino, para não diferenciar-se muito dos demais...).

Escola Teológica

Em 1970 os seus Estatutos são reformados pelo Capítulo Geral da Congregação e até muda de nome. Passa a se chamar Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil. Dom Matias Fonseca de Medeiros, que atualmente é o seu mais antigo aluno monge, informa que as aulas no Olimpo foram até junho de 1971. Eis que o Colégio de São Bento passou para um novo

e mais amplo local, o prédio atual. Assim, após as férias, em agosto, a Escola Teológica foi momentaneamente para o prédio do Preliminar do Colégio (hoje demolido, ali está a Casa de Emaús) e em 1972 para o antigo local do Colégio, no 5º andar do prédio à rua Dom Gerardo, 42 (prédio concluído em 1928), no mesmo andar passando a funcionar também a Administração do Mosteiro, a sala das oblatas e a Livraria Lumen Christi. A Escola terá quatro salas de aula, mais secretaria e biblioteca. Dom Matias conta que a Escola tinha uns 40 alunos, entre seminaristas de Niterói, Petrópolis, Nova Iguaçu, Nova Friburgo e Bonfim (Bahia) e religiosos Franciscanos, Franciscanos Conventuais, Orionitas, Sacramentinos e mesmo alguns leigos (duas senhoras, ao que parece ligadas a Dom Estêvão ou Dom Cirilo). Ele era o único monge (um beneditino húngaro entrou, mas ficou poucos meses). Todos eram alunos da Teologia, não funcionando, então, por falta de alunos, a Filosofia. Se a grande maioria do corpo docente era constituída por monges do Rio de Janeiro, algumas aulas foram dadas por três sacerdotes de fora (um jesuíta, um dominicano e um padre diocesano).

Em 1973 foi abandonado o regime seriado e adotado o sistema de créditos. O Curso de Filosofia dura 2 anos e Teologia 4.

Em 1974 Dom Cirilo deixou a direção (era chamado de Reitor) da Escola e o próprio Dom Abade Inácio Accioly assume sua direção no ano seguinte, ficando Dom Paulo Rocha como secretário, pois o secretário anterior, Dom Emanuel, foi passar um ano no Mosteiro de Serra Clara. É curioso, nas Crônicas do Mosteiro dos anos 70 (feitas por Dom Jerônimo de Lemos), nas notícias da Escola e mesmo nas listas das nomeações dos oficiais, nunca aparece o nome dos dirigentes da Escola Teológica. Por quanto tempo Dom Abade Inácio esteve à frente? Nada se diz... Tudo indica que até sua morte. Na Crônica de julho-agosto de 1980 consta uma informação: em fins de julho D. Cirilo deixou a vice-reitoria da Escola, assumindo o cargo D. Emanuel. Já na Crônica de março-abril de 1981 aparece D. Emanuel como reitor assistente na abertura do ano letivo, título este que se repetirá em outras Crônicas. Em 1990, sempre em notícia da abertura do ano letivo, D. Emanuel é considerado reitor assistente e D. Eduardo é vice-reitor. Ou seja, para as grandes decisões era sempre consultado Dom Abade Inácio, mas o dia a dia da Escola estava com D. Emanuel.

Filiação a Santo Anselmo

Em 1977 ocorre uma importante novidade: o Curso de Teologia foi afiliado ao Pontifício Ateneu de Santo Anselmo, dos beneditinos, em Roma,

por decreto da Congregação para a Educação Católica (Prot. N. 213/77), com direito a conferir o grau de Bacharel em Teologia. A Escola passou a receber periodicamente a visita de professores de Santo Anselmo, dando, inclusive, pequenos cursos aos alunos (em italiano).

Neste ano de 1977, 51 foram os alunos inscritos no 1º semestre no Curso de Filosofia e 40 no 2º semestre; na Teologia estavam inscritos 33 alunos no 1º semestre e 30 no 2º semestre. Em 1979, no início do ano 35 alunos cursavam Teologia e 48 Filosofia. Os alunos eram 83, dos quais 42 religiosos beneditinos (seis), cistercienses (três), orionitas, camilianos, joseleitos, vocacionistas, verbitas, carmelitas, agostinianos recoletos, franciscanos conventuais, Missionários do Sagrado Coração e dos Santos Anjos, da Estrela Missionários e ainda seminaristas, de Nova Friburgo, Niterói, Petrópolis, Itabuna, Caelité, Feira de Santana, Parintins, Patos de Minas, Natal, Palmeira dos Índios Nazaré da Mata, Penedo.

Uma nota pessoal: em 1979 eu e outros três jovens professos temporários iniciamos o Curso de filosofia (mas frequentamos o local já em 1976, como postulantes, participando das aulas de latim). Terminei a teologia em 1984, voltando em 1987, mas aí como professor.

Elogios da Santa Sé

Em 1980 Dom Abade Inácio, como abade “nullius”, apresentou à Santa Sé um relatório sobre o Mosteiro, nele sendo mencionada a Escola Teológica. Em resposta, o prefeito da Congregação para os Bispos, cardeal Sebastião Baggio (antigo Núncio Apostólico no Brasil e amigo do Mosteiro), enviou a Dom Abade uma carta, a 23 de fevereiro de 1981. Num certo trecho diz:

“No prosseguimento da mais pura tradição beneditina, uma das características acentuadas nessa Abadia Nullius é o trabalho educacional. Em



Dom Abade Inácio Accioly

nível de ciência sagrada, a Escola Teológica do Mosteiro abre excepcionais possibilidades para a irradiação de sadia e reta Teologia e generosamente, acolhe mesmo inúmeros seminaristas de várias Dioceses e Congregações, facilitando-lhes ao máximo um estudo sério e, ao mesmo tempo, profundamente fiel à Igreja e ao Magistério. A filiação ao Pontifício Ateneu de Santo Anselmo de Roma, concedida pela Sagrada Congregação para a Educação Católica em 1977, veio corroborar o paciente e abnegado esforço, reconhecendo-lhe os méritos e incentivando o seu prosseguimento”.

Ainda como fruto do mesmo relatório por ocasião da visita “ad limina”, também a Congregação para a Educação Católica enviou carta a Dom Abade, assinada por seu secretário, Mons. Antonio Javierre Ortas, SDB (depois cardeal e prefeito da Congregação do Culto Divino) e o subsecretário Mons. Francesco Marchisano (também foi cardeal e presidente da Comissão Pontifícia do Patrimônio Cultural da Igreja). Diz o documento em certo ponto:

“Seja-nos permitir exprimir... nossa palavra de profundo respeito e estima pela missão apostólica própria dessa Abadia “nullius” no campo litúrgico, teológico e cultural em harmonia com as antigas e sempre atuais finalidades da Ordem Beneditina. O exercício de tais finalidades, que lhe granjeia apreço e prestígio no interior da Igreja e também junto ao governo civil, nos parece particularmente conexo com a Escola Teológica mantida por esse benemérito Mosteiro, que, sem medir sacrifícios, ajuda na formação sacerdotal de numerosos seminaristas e religiosos de diversas Dioceses e Congregações, dispensando-lhes gratuitamente o ensino no quadro do restabelecido ciclo filosófico-teológico de seis anos e no âmbito de uma sadia e renovada tradição. Tais aspectos positivos, que tomaram novo impulso pela afiliação acadêmica ao Pontifício Ateneu de Santo Anselmo, resultam bastante preciosos no contexto brasileiro e constituem um válido exemplo para muitos Institutos teológicos e pastorais de incerta qualidade e fisionomia. Na esperança de que a Escola Teológica dessa Abadia “nullius”, que representa um empenho próprio em benefício dos Formadores do Clero, possa continuar a ser fonte de luz e estrutura válida para uma categoria do Clero e para um ministério – o da formação sacerdotal – tão exigido hoje de vários Seminários Maiores do Brasil, com o coração invocamos, para a missão eleita de Vossa Paternidade e dessa venerada Comunidade Monástica, as bênçãos da SS. Virgem de Monserrate” (“Em Comunhão”, nº 39, pp. 38-43).

Depois da visita “ad limina” de Dom Abade em 1990, ele recebeu novamente cartas do prefeito da Congregação para os Bispos e do pró-prefeito da Congregação para a Educação Católica, mas nelas não é mencionada a Escola Teológica, mas sim o Colégio.

Nos anos 80 e 90

Em 1980 a Escola tinha cerca de 110 alunos e em 1981 matricularam-se 121 na Filosofia e Teologia. Em 1983 concluíram o Curso de Teologia um seminarista de Duque de Caxias, um de Niterói, dois de Nova Friburgo, dois de Patos de Minas, quatro de Petrópolis, um do Rio de Janeiro e uma leiga, oblata do Mosteiro.

Na Crônica do Mosteiro de março-abril de 1982, falando da abertura do ano letivo da Escola, dia 1º de março, menciona-se reforma que ali ocorreu, eis que teve uma ampliação, ganhando algumas salas novas (saiu a sala das oblatas). Em 1988 a Escola tinha cerca de 150 alunos, sendo 11 monges beneditinos e cistercienses. No fim do ano concluíram a Teologia 19 alunos, dos quais seis seminaristas de Petrópolis, quatro de Niterói, três capuchinhos, um cisterciense, um lazarista, duas Irmãs Marcelinas, uma Missionária de Nossa Senhora de Fátima. No ano seguinte ocorreu uma diminuição do número de alunos, pois não vieram mais aqui estudar os seminaristas de Petrópolis. Onze alunos se formaram em Teologia.

Chegamos aos anos 90. Em 1990 a Escola tinha 100 matriculados na Filosofia (58 no 1º ano e 48 no 2º ano) e 56 na Teologia, dos quais 31 religiosos (14 agostinianos), dez seminaristas de quatro dioceses e 15 leigos. Quatro terminaram a Teologia no fim do ano. Em 1991, 173 foram os matriculados na Filosofia e Teologia, chamando a atenção a crescente presença de leigos: no 1º ano de Filosofia eram 58 os alunos, sendo 18 religiosos, 3 seminaristas diocesanos, 37 leigos; no 2º ano da Filosofia dos 43 alunos, 27 eram religiosos, cinco religiosas, 13 seminaristas diocesanos, 22 leigos). A Escola tinha oito professores monges do Rio e 20 eram sacerdotes ou leigos. Quatro concluíram a Teologia no fim do anos, sendo duas religiosas. No ano seguinte, foram 146 os matriculados e onze terminaram a Teologia e dez a Filosofia.

Em novembro de 1992, no início do seu abaciado, Dom José Palmeiro Mendes nomeia finalmente Dom Emanuel como diretor da Escola Teológica (o reitor, fica esclarecido, é o de Santo Anselmo, a Escola só pode ter diretor). Em 1994 Dom Emanuel faz uma longa viagem ao Extremo Oriente e Europa (de janeiro a agosto) e assume interinamente a direção da Escola Dom Bento Silva Santos. Este será nomeado vice-diretor em dezembro daquele ano.

Ainda em 1994 outra mudança importante: a Escola passa a ter um triênio filosófico, continuando a Teologia com quatro anos. No ano seguinte, ela tem 72 alunos matriculados na Filosofia e 88 na Teologia (beneditinos, cistercienses, agostinianos descalços, vocacionistas, franciscanos conventuais, capuchinhos, palotinos, Missionárias de Nossa Senhora de Fátima, mercedárias, beneditinas da Divina Providência. Pias Discípulas, Sagrado Coração de

Maria e do Bom Conselho, além de seminaristas diocesanos de Niterói, Nova Friburgo e Itabira e 21 leigos).

Mudança de local e de nome

Em 1997 a Escola Teológica transferiu-se para novas dependências, mais amplas, no prédio, do início do século XX, da antiga Escola Popular, o qual foi reformado. Vai sempre aumentando o número de alunos leigos, homens e mulheres. Nestes anos a Santa Sé tem, aliás, restrições a leigos em Cursos destinados à formação sacerdotal, havendo carta da Congregação para a Educação Católica chamando a atenção para tal ponto.

Em 1999 o Capítulo Geral da Congregação Beneditina do Brasil decidiu desvincular a Escola da Congregação, ela ficando dependente apenas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Isto de fato, na prática, já estava ocorrendo há muitos anos, bastando assinalar que todas as despesas da Escola eram bancadas apenas pelo Mosteiro do Rio e o Abade Presidente não tinha nenhuma ingerência nela. Na mesma ocasião deixou-se o nome Escola Teológica, adotando-se uma nova denominação: Instituto de Filosofia e Teologia do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Neste ano estavam matriculados na Escola 76 alunos na Filosofia e 90 na Teologia, dos quais 43 religiosos: agostinianos, franciscanos conventuais palotinos, vocacionistas, do Instituto Missionário Comunhão e Participação e da Comunidade Mar Adentro; sete religiosas: Beneditinas da Divina Providência, Sagrado Coração de Jesus, Filhas de Ressurreição; nove seminaristas diocesanos: Niterói, Rio de Janeiro, Nova Friburgo, Propriá, Grajaú; 26 leigos, sendo 12 do sexo feminino. A assinalar que entre 1995 e 1999, formaram-se 31 alunos na Teologia, dos quais 20 foram logo ordenados sacerdotes.

No ano 2000, Dom Emanuel Xavier Oliveira de Almeida, tendo sido eleito Prior conventual do Mosteiro de Brasília, deixou a direção do Instituto. Dom José Palmeiro Mendes, repetindo o que tinha feito Dom Inácio, como Abade do Mosteiro, assumiu a direção do Instituto, mas nomeando para o representar no dia a dia da instituição, primeiro Dom Bento Silva Santos (até 2001) e logo a seguir Dom Anselmo Chagas de Paiva, que assumirá a plena direção do Instituto em 2003, já no Governo de Dom Roberto Lopes.



D. Emanuel

Credenciamento pelo MEC e novo nome

Em 2004 novas mudanças significativas. Primeiro, muda novamente de local, retornando à rua Dom Gerardo, 42, só que passando a ocupar o 6º e o 7º andares do prédio. É um local bem mais amplo que o anterior.

Depois começa o processo de credenciamento pelo Ministério da Educação: tem seu credenciamento, bem como aprovação do Estatuto efetivada pela Portaria 2523, de 19 de agosto de 2004, retificada pela Portaria 2589, de 22 de julho de 2005. Recebe autorização de funcionamento do Curso de Teologia (bacharelado, com 120 vagas totais anuais, no turno diurno), pela Portaria 2524, de 19 de agosto de 2004) e do Curso de Filosofia (bacharelado, também com 120 vagas anuais no turno diurno) pela Portaria 2525, de 19 de agosto de 2004. Passa, então, à denominação atual, de Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro.

A partir de 2005 começou a conferir o diploma de Bacharel em Teologia e Bacharel em Filosofia, iniciando também a Licenciatura em Filosofia (Portaria 2523/04, de 22 de junho de 2005).

A Faculdade deixa de ser gratuita, não tendo mais o Mosteiro a possibilidade de subsidiar totalmente a instituição. Com isso naturalmente diminui o número de alunos, embora sejam dadas algumas bolsas de estudo e abatimentos. Observe-se também que, aos poucos, monges de outros Mosteiros deixaram de vir aqui estudar, preferindo fazer filosofia e teologia em cursos mais próximos a eles.

Nova mudança de local e tempo de pandemia

Enfim, no segundo semestre de 2013 mais uma mudança de local, um pouco mais longe do Mosteiro, passando a ocupar dois andares (6º e 12º) do prédio à rua Dom Gerardo, 68, onde ainda hoje se encontra.

A observar que gradualmente a Faculdade tem promovido, ao lado de seus cursos regulares de Filosofia e Teologia, cursos de pós-graduação e de extensão em várias áreas. Os cursos normais são na parte da tarde, de segunda a sexta-feira, os cursos extraordinários são pela manhã e aos sábados.

Situação especial vive desde 2020, com a pandemia do coronavírus. As aulas deixaram de ser presenciais, passando a ser online.

Uma fotografia da situação atual: em 2021 estavam matriculados 134 alunos (54 no bacharelado de Filosofia, 30 na licenciatura de Filosofia e 50 no bacharelado em Teologia). No final do ano concluíram a Faculdade nove alunos da Teologia e 10 da Filosofia (sendo um deles do Curso de Licenciatura).

Dos matriculados, 39 eram religiosos (oito Palotinos, sete Beneditinos, sete de Nossa Senhora de Sion, dois Agostinianos, um Estigmatino, dez do Instituto Preciosa Vida e quatro da Comunidade Católica Sementes do Verbo (sendo dois religiosos e duas religiosas). Os restantes 95 eram leigos.

Como ficará a Faculdade no pós-covid, só Deus sabe. Rezemos para que o Espírito Santo conduza todo este necessário processo de discernimento.

Como citar:

MENDES, Dom José Palmeiro, OSB. 100 anos da Faculdade de São Bento. *Coletânea: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 39, p. 465-477, jan./jun. 2021. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

Medalha Pedro Ernesto: a mais alta Comenda

DANIELLE OLIVEIRA SOARES¹

Na noite do dia 26 de outubro de 2021, a Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, em Sessão Solene, é homenageada com a mais alta comenda da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, pelas mãos do Exmo. Sr. Vereador Reimont, também chanceler da Faculdade, o conjunto de medalhas Pedro Ernesto pelos festejos de seu centenário. Em entrevista fornecida a Rio TV Câmara, para o Vereador:

A sociedade do Rio de Janeiro tem o privilégio de ter o Mosteiro de São Bento no centro da cidade e estar celebrando neste ano, cem anos da Faculdade de São Bento e que na Câmara, o conjunto de medalhas Pedro Ernesto, que é a mais alta comenda que nós temos, demarca exatamente isso, a valorização da cultura, a valorização da educação, a valorização da ciência, e que portanto desejamos vida longa a Faculdade de São Bento na nossa cidade do Rio de Janeiro.

Mesmo diante do cenário pandêmico enfrentado pelo Município provocado pelo Coronavírus, o auditório e as galerias da centenária Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro, estavam devidamente preparados de acordo com as normas sanitárias vigentes e assim, receberam na cerimônia professores, colaboradores, alunos, ex-alunos, bem como monges da comunidade, professos simples e solenes, noviços e postulantes.

A mesa principal fora presidida pelo Vereador homenageante e também composta pelas ilustres presenças de Dom Abade Filipe da Silva, Dom Jeremias de Jesus (bispo emérito de Guanhões/MG), Dom Anselmo Chagas de Paiva (Diretor da Faculdade), Dom José Palmeiro Mendes, Dom Basílio da Silva e Dom Tomás dos Santos Peres.

Entrevistado pela Rio TV Câmara, Dom Abade Filipe da Silva após ter recebido a comenda máxima do Município, emocionado, diz:

Não só alegre a toda comunidade beneditina, mas também nosso Mosteiro de São Bento que é o mantenedor da Faculdade, não apenas pelos cem anos celebrados, mas sobretudo por renovar nesses cem anos a sua presença na cidade do Rio de Janeiro, no ensino da Filosofia e da Teologia na formação eclesial, mas também acolhendo outras pessoas que procuram a nossa

¹ Danielle Oliveira Soares é Advogada, pós-graduada em Direito do Trabalho e estudante de filosofia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro.

faculdade para dilatar o conhecimento a partir da fé e a partir de tudo aquilo que ela oferece na área da Filosofia e da Teologia e também dos cursos de Pós-Graduação.

Conforme Resolução nº 40/1980, promulgada em 20 de outubro de 1980 pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro, instituiu-se a principal homenagem para aqueles que prestaram e se destacaram na sociedade tanto em território nacional ou internacional pelo reconhecimento de seu trabalho, com a entrega do conjunto de medalhas de mérito Pedro Ernesto.

Convém ressaltar que a homenagem carrega esse nome pois Pedro Ernesto do Rego Batista (1884-1942), prefeito da cidade do Rio de Janeiro, foi o primeiro governante eleito da história da cidade, ainda que de forma indireta. Homem que tanto fez pela cidade que recebera homenagens com nome de rua, escola, hospital, medalha e ainda batizou o edifício sede do Legislativo Municipal, o Palácio Pedro Ernesto.

A homenagem consiste na entrega de documento oficial e duas medalhas emitidas pela Câmara de Vereadores pelos bons serviços prestados a sociedade. O conjunto de medalhas possui a imagem do Prefeito Pedro Ernesto impressa, uma presa a um colar e outra para a lapela do lado direito do homenageado.

Além da beleza das duas medalhas, destaca-se a mensagem nas cores das fitas que as compõe, pois, as duas medalhas são presas a uma fita de cores azul, vermelha e branca, cores estas da bandeira da cidade.

Fontes:

<http://www.camara.rio/>

<https://www.mosteirosdaobentorio.org.br/noticias/faculdade-de-sao-bento-e-homenageada-na-camara-municipal-de-veredores/>

<http://www.camara.rio/institucional/historia>







Câmara Municipal do Rio de Janeiro
Diploma

O Presidente da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, no uso de suas atribuições legais e tendo em vista o Requerimento nº 163/2021 de autoria do Exmo. Sr.

Vereador Reimont

Aprovado em 15/04/2021 e Resolução da Mesa Diretora nº 10526/2021, resolve conferir a
Medalha de Mérito Pedro Ernesto à

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 5 de maio de 2021

CARLO CAJADO
VEREADOR - PRESIDENTE



CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO

RESOLUÇÃO DA MESA DIRETORA Nº 10526 DE 2021

A Mesa Diretora da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, no uso de suas atribuições legais e, tendo em vista o Requerimento nº 163 de 2021, de autoria do Senhor Vereador REIMONT, aprovado em Sessão Plenária de 15 de abril de 2021,

Resolve:

Art. 1º Conferir a Medalha de Mérito Pedro Ernesto à FACULDADE DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO.


Art. 2º Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.


Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 5 de maio de 2021.


TÂNIA BASTOS
1º Vice-Presidente


RAFAEL ALOISIO FREITAS
1º Secretário


CARLO CAIADO
Presidente


LUCIANO VIEIRA
2º Vice-Presidente


MARCOS BRAZ
2º Secretário

Centenária! Imaginem só! Nossa Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro chegou ao seu primeiro centenário

MARIA CLARA DA SILVA MACHADO¹

Testemunha de tantos eventos, do alto de sua pequena colina, a centenária faculdade foi adornada com a medalha Tiradentes, no dia 14 de dezembro de 2021. Esta justa honraria foi concedida pelo Deputado Estadual Márcio Gualberto, egrégio aluno desta Faculdade.

A medalha Tiradentes é uma honraria concedida pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro com o objetivo de aqueles que prestam relevantes serviços à causa pública.

Instituída pela Resolução N° 359 de 1989, em 8 de agosto de 1989, é a mais alta condecoração concedida pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Juntamente com a medalha, o destinatário da honraria recebe também um diploma para a certificação do evento.

Presentes nesta solene seção estavam: Dom Abade Felipe, chanceler da Faculdade de São Bento; Dom Anselmo Chagas Paiva, reitor da Faculdade; Dom José Palmeira, vice-diretor; Dom Tomás, coordenador da Pós-graduação; Dom Basílio, coordenador da Graduação e Dom Jeremias; além de professores, alunos, ex-alunos, funcionários, e amigos da faculdade.

O Deputado Márcio Gualberto iniciou a seção destacando a contribuição da Faculdade de São Bento na formação intelectual de sacerdotes, alguns deles hoje elevados à dignidade episcopal, religiosos e leigos. Fez também memória aos monges que iniciaram esta centenária faculdade, destacou principalmente a imensa contribuição dos Acadêmicos Dom Marcos Barbosa (ABL), Dom Estevão Bittencourt (ABF), Dom Irineu Penna (ABF). A memória de outros monges como Dom Odilon, Dom Eduardo, Dom Emanuel Almeida também foi invocada em vista de suas inestimáveis contribuições para a promoção da intelectualidade católica.

O egrégio aluno, Deputado Márcio Gualberto, recordou ainda o grande bem que foi dado ao universo laico desta cidade com a abertura de vagas para este público na Faculdade de Teologia na década de 1980. Desde então, muitos

¹ Maria Clara da Silva Machado é Doutora em Teologia Bíblica pela PUC-Rio de Janeiro e Possui graduação em Pedagogia pelo Centro de Ciências Humanas e Sociais do Instituto Isabel. É Professora na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Contato: claramachado@ibest.com.br

leigos já passaram pelas salas de aula desta centenária instituição e já formam outros tantos leigos nas mais diversas frentes do trabalho evangelizador, seja ele nas academias ou nas pastorais.

Sua Paternidade, Dom Abade Felipe, chanceler da Faculdade, recordou o empenho e a coragem de tantos monges que desde o século XVI estão aqui na cidade do Rio de Janeiro empenhando suas vidas, tempo e intelecto para levar a Luz de Cristo aos homens.

Dom Anselmo por sua vez, fez questão de pôr em relevo os desafios vividos em cada período desta instituição, principalmente o mais recente com a pandemia que levou alunos e professores a vivenciarem uma nova metodologia de ensino-aprendizagem, sem que os obstáculos pudessem interferir na sólida e perene formação intelectual que caracterizam esta faculdade.

Dom José Palmeira, vice-diretor da Faculdade, honrou a memória de tantos e tantos monges que, desde a época em que a faculdade foi fundada nos idos anos de 1921 com o nome de Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil, trabalharam como professores e formadores da intelectualidade de pessoas ilustres da antiga capital do Brasil. Muitos destes nomes eram também oblatos desta casa beneditina e agiram como gigantes na sociedade civil por estarem bem formados e instruídos com valores perenes.

Dom Tomás foi enfático em descrever os cursos de Pós-graduação como uma nova dimensão da Faculdade. De fato, a variedade de cursos oferecidos possuem um arco que vai desde a Filosofia até a Teologia, passando por alguns cursos de Línguas. Este múltiplo universo permitiu atingir outras pessoas que veem à esta Faculdade não apenas pela sua formação de excelência em Filosofia e Teologia, mas por sua expertise em outras áreas do saber.

Dom Basílio, coordenador da Graduação em Teologia, evocou a excelência da retidão doutrinal ensinada em nossa Faculdade. Certamente, das faculdades de Teologia presentes nesta cidade, a que mais se destaca no quesito fidelidade à doutrina é a Faculdade de São Bento. Desde a sua fundação, ela possui este tom que a torna um porto seguro diante de tantos “ventos de doutrina” que agitam a nau da Igreja de Cristo.

Dom Jeremias, bispo emérito de... declarou-se “trabalhador da última hora”, pois há pouco encontra-se entre o número dos professores desta casa. Declarou sua alegria e contentamento por ver a qualidade da faculdade e o bom nível de seus alunos.

Feita a solene entrega da medalha e do diploma, o Deputado Márcio Gualberto fez uso da palavra para agradecer por tudo o que a Faculdade de São Bento tem feito em favor de sua formação humana e intelectual. Declarou, outro sim, que muito de seu ser e agir como deputado é orientado pela sabedoria que aprende desta faculdade centenária que a tudo observa de sua bela colina.





Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro

*No exercício das atribuições que a Lei lhe confere e nos termos da Resolução nº 570 de 2021,
aprovada na Sessão de 11 de novembro de 2021, por iniciativa do*

Deputado Márcio Gualberto

Concede à

Faculdade São Bento do Rio de Janeiro

MEDALHA TIRADENTES

criada pela Resolução nº359/89, em 21 de abril de 1989

Sala das Sessões, 11 de novembro de 2021.

Deputado Jairo Biancourt

1º Vice-Presidente do Conselho da Presidência



CARDEAL ORANI JOÃO TEMPESTA, O. CIST.
Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro

Gab/0841/2021

Rio de Janeiro, 27 de outubro de 2021.

Caríssimo Dom Abade Filipe da Silva
Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro,

Tenho a satisfação de lhe enviar meus cumprimentos, extensivos à direção, equipe e alunos da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, pelo Conjunto de Medalhas de Mérito Pedro Ernesto recebido da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, no último dia 25 de outubro.

Lamento não ter comparecido, em virtude de um outro evento já agendado no mesmo horário, e que exigia minha presença. Entretanto, desejo destacar a oportuna iniciativa do Vereador Reimont de prestar essa merecida homenagem no centenário de uma das faculdades mais prestigiosas do Brasil no campo da Teologia, e um importante segmento do imenso trabalho desenvolvido pelos beneditinos em nossa cidade.

A todos os Irmãos desse Mosteiro, sobretudo àqueles que se dedicam ao inestimável serviço que a Faculdade presta à Igreja e ao povo de Deus, envio minha saudação e bênção fraterna.

Orani João Cardeal Tempesta, O. Cist.
Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Secretaria da Revista ou a Biblioteca da Faculdade de São Bento - RJ / FSBRJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefones: 55 21 2206-8200 / 55 21 2206-8286
E-mail: revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br
biblioteca@corporativo.fsdj.edu.br

Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande l'échange / Si richiede lo scambio

TÍTULOS NACIONAIS

1. Atualidade Teológica

Pontifícia Universidade Católica – PUC.
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. Batista Pioneira

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

3. Beneditina

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas. Juiz de Fora – MG
(Bimestral)

4. Caminhando – UMESP

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

5. Caminhando com o ITEPA

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

6. Encontros Teológicos

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

7. Espaços - ITESP

Instituto São Paulo de Estudos
Superiores. São Paulo - SP (Semestral)

8. Estudos Bíblicos

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de
Janeiro (Quadrimestral)

9. Estudos Teológicos

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

10. Fides Reformata

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper. São Paulo – SP
(Semestral)

11. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte - MG. (Semestral)

12. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiatuba – SP (Mensal)

13. Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

14. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

15. Logos

Faculdade Diocesana São José –
FADISI. Rio Branco – Acre (Semestral)

16. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

17. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais. Santo André –
SP (Mensal)

18. Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM

- Faculdade Paulus
de Comunicação – FAPCOM. Vila
Mariana – São Paulo (Semestral)

19. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Belo Horizonte – MG
(Quadrimestral)

20. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana. Centro Scalabriniano de

Estudos. Brasília – DF (Semestral)

21. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

22. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa
Cruz. Anápolis – GO (Anual)

23. Scientia Canonica

Instituto Superior de Direito Canônico
Santa Catarina – ISDCSC
Florianópolis – SC (Semestral)

24. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus. Belo Horizonte –
MG (Quadrimestral)

25. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

26. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

27. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP. Assis – SP (Semestral)

28. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

29. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS

1. **Agustiniana**

Agustinos de Castilla. Madri – Espanha (Quadrimestral)

3. **Alpha Omega**

Pontificio Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)

7. **Asprenas**

Campania Notizie Srl. Napoli – Itália (Trimestral)

8. **Carthaginensia**

Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)

9. **La Ciudad de Dios**

Real Monasterio del Escorial. Madrid – Espanha (Quadrimestral)

12. **Compostellanum**

Archidióceses de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela – Espanha (Semestral)

13. **Credere Oggi**

Massagero di S. Antonio.
Padova – Itália (Bimestral)

14. **DavarLogos**

Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)

15. **Didaskalia**

Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)

16. **Eboresnia**

Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)

17. **Efemérides Mexicana**

Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)

19. **Estudio Agustiniano**

Publicacione Periódicas de Losa
Agustinos de Espana – Valladolid – Espanha (Quadrimestral)

20. **Estudios Eclesiásticos**

Faculdades de Teologia de La Compañia de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)

21. **Fórum Canonicum**

Revista do Instituto Superior de Direito Canônico. Universidade Católica Portuguesa – Portugal (Semestral)

22. **Igreja Luterana**

Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)

23. **Isidorianum**

Centro de Estudos Teológicos de Sevilla. Sevilla – Espanha (Semestral)

25. **Mayéutica**

Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)

26. **Old Testament Abstracts**

Catholic University of America
Washinton, DC – USA (Mensal)

27. **Proyección**

Facultad de Teologia de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)

28. **Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli**

Dell'Istituto Meridionale di Francescanesimo. Napoli – Itália (Anual)

30. **Selecciones De Teologia**

Facultad de Teologia de Cataluya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

31. Stromata

Faculdades de Filosofia Y Teologia
Universidade del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

32. Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

33. Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

**34. Studium – Filosofia y Teologia -
Argentina**

Centro de Estudios de la Orden
Predicadores. Buenos Aires – Argentina
(Semestral) (**Online**)

35. Studium - Espanha

Institutos Pontifícios de Filosofia y
Teología de Madrid. La Universidad
de Santo Tomás de Manila. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)

36. Studia Cordubensia

Revista de Teología y Ciencias
Religiosas. Centros académicos de la
Diócesis de Córdoba (Anual)

38. Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell'Italia
Settentrionale. Milano – Itália
(Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 3 exemplares da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).
9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados

- e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
 11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
 12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
 13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
 14. Aceitam-se artigos em espanhol.
 15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
 16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
 17. Citação direta, de até três linhas, deve estar no texto contida entre aspas. As referências da citação devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor em caixa alta, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (DERRIDA, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (MUMFORD, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiríoides pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (ASSIS, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”
 “Não se mova, faça de conta que está morta.” (CLARAC; BONNIN, 1985, p. 72).

Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citação direta, com mais de três linhas deve vir destacada do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir em caixa alta, seguido do ano da publicação e da página (AUTOR, ano, p. 0).
19. Citação em outro idioma deve constar no original no corpo do artigo, e a tradução em nota de rodapé, acompanhada da expressão ‘tradução nossa’ entre parênteses, conforme o exemplo abaixo:

The liturgical entity consists rather of the united body of the faithful as such – the Church – a body which infinitely outnumbers the mere congregation. The liturgy is the Church’s public and lawful act of worship, and it is performed and conducted by the officials whom the Church herself has designated for the post – her priests (GUARDINI, 1998, p. 19).¹

Tradução do autor do artigo em nota de rodapé:

1. A entidade litúrgica consiste, ao invés disso, no corpo unido dos fiéis como tal – a Igreja – um corpo que, infinitamente, supera a mera assembleia. A liturgia é o ato público e legítimo de adoração da Igreja, e é executado e conduzido pelos oficiais a quem a própria Igreja designou para essa função – seus sacerdotes (tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada **Referências** devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.
21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em *itálico*) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

Exemplos de referências

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: _____. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à Revista Coletânea o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista. As publicações deste periódico poderão ser reproduzidas desde que devidamente referenciadas, conforme a licença adotada.



Envie o pedido de ASSINATURA da revista Coletânea, com as informações indicadas no verso desta folha, para o e-mail revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br ou acesse o site da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro: www.faculdadesaobento.org.br