



Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano VII/2 Julho/Dezembro 2010

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

Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia
Prof. Ms. Pe. Fernando César Chaves Reis
Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas
Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Prof. Ms. Pe. Francisco Antonio Francileudo
Profa. Ms. Cybele Ribeiro Espindola
Prof. Ms. Peter Knauer

Καιρός

Kairós

Revista Acadêmica da Prainha
Ano VII/2 Julho/Dezembro 2010

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

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

Tel.: (0xx85) 3453-2150 – Fax: (0xx85) 3219-6733

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS : Revista Acadêmica da Prainha.
Fortaleza : FCF, vol. VII/2, julho/dezembro 2010.
V. semestral

ISSN: 1807-5096

1. Teologia – periódico
2. Filosofia – periódico
3. Periódicos gerais

CDD – 105
205
059.813

Bibliotecárias:

Deusimar Frutuoso de Almeida CRB- 3/578

Luciana Silva de Arruda CRB – 3/900

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

Kairós – Revista Acadêmica da Prainha
Ano: VII/2 Julho/Dezembro 2010

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

Diretor e Redator: *Prof. Dr. P. Marcos Mendes de Oliveira*

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

Secretária: Ana Liduina Fontenele Moraes Azevêdo

Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos

Revisão: Prof. Antônio Brandão de Macedo

CONSELHO CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP

Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)

Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes (UFRJ/RJ)

Prof. Dr. Henrique Noronha Galvão (UCP-Lisboa)

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (UFCe)

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Prof. Dr. Marcus Roberto Nunes Costa (UNICAP-Pe)

Prof. Dr. Mário de França Miranda, SJ. (PUC-RJ)

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB-Brasília)

Prof. Dr. Ney de Souza (Assunção-SP)

Prof. Dr. Pedro Rubens, SJ (UNICAP-Pe)

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Aila Luzia Pinheiro de Andrade

Prof. Ms. Emílio César Porto Cabral

Prof. Dr. Guido Imaguire

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Prof. Dr. João Paulo de Mendonça Dantas

Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira

Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa

Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares

Prof. Ms. Michael Reinhard M. Becker

Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

Apresentação	206
<i>Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia</i> Cristo, Pão da Vida (Jo 6,1-71)	208
<i>Prof. Ms. Pe. Fernando César Chaves Reis</i> 2 Tm 2,22-26 - Uma Análise Sincrônica: Crítica Textual, Tradução e Exegese da Perícopé	224
<i>Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas</i> Diaconato Feminino? Alguns Acenos à Historiografia das “Diaconisas”	256
<i>Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas</i> Em Busca do Significado Teológico da “Sagrada Tradição”	266
<i>Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa</i> Lei Natural e Fundamentação Metafísica em Tomás de Aquino (STh. ia-iiæ, q. 94, a. 2)	278
<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i> Contemplação e Felicidade na Teologia de Aristóteles	287

Prof. Ms. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Profa. Ms. Cybele Ribeiro Espindola

Neuropsicologia e Bioética: Um Ensaio Sobre o Diálogo Interdisciplinar 299

Prof. Ms. Peter Knauer, SJ

O Sacramento da Ordem Segundo a “Constituição Divina” da Igreja..... 311

APRESENTAÇÃO

Estamos apresentando um novo número da Revista Kairós, no qual temos diversos estudos dos professores da Faculdade de Teologia de Fortaleza e de traduções de artigos feitos também por professores da casa.

O primeiro texto que abre nossa revista é da Profa. Tânia Maria Couto Maia, conferência apresentada no II Encontro Eucarístico de Teresina, Piauí. Profa. Tânia Maria, mestra em teologia, é dedicada ao estudo bíblico de longas datas e tem formado uma série de padres, religiosos (as) e leigos (as) em Fortaleza. Seus estudos sempre têm a beleza de abrir novos horizontes de reflexão para a vida da Igreja. No texto, aborda o sinal da multiplicação dos pães no Evangelho de São João, os discursos de Cafarnaum e o problema da incredulidade do povo diante dos sinais do Cristo. O texto nos faz voltar às fontes do Evangelho para aprofundarmos a importância da Eucaristia na vida da Igreja.

Seguindo os estudos bíblicos, temos o trabalho do Prof. Pe. Fernando César Chaves Reis, intitulado “2 Tm 2,22-26 – uma análise sincrônica: crítica textual, tradução e exegese da perícopé”, no qual temos uma análise sincrônica da perícopé e percepções do alcance do texto para os nossos dias.

O Prof. Dr. Pe. João Paulo estuda dois temas na revista. O primeiro sobre o diaconato feminino. O artigo aborda temas historiográficos que levam à questão da reintrodução do diaconato feminino na Igreja, e relaciona-se com a importância da retomada do diaconato após o período conciliar. No segundo artigo “Em busca do significado teológico da ‘Sagrada Tradição’”, o professor, a partir das indicações da *Dei Verbum*, atualiza o debate com a relação entre Sagradas Escrituras, Tradição e Magistério.

Dentro dos temas de filosofia, o prof. Luis Carlos Silva da Sousa nos apresenta com a sua pesquisa “Lei natural e fundamentação metafísica em Tomás de Aquino (STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2)”, leva em consideração a noção de bem transcendental e os princípios da razão prática. O estudo para nós tem grande importância para termos a

indicação das noções do Doutor Angélico, que tanto influenciaram a teologia católica. O tema também tem sua relação com o grande debate sobre a lei natural nos dias de hoje, basta para exemplificar, o mesmo foi abordado pela Comissão Teológica Internacional, numa procura de atualizar o tema.

A busca pela felicidade é uma constante na vida humana, e é o tema do Prof. Jan G. ter Reegen, em “Contemplação e Felicidade na Teologia de Aristóteles”. A análise demonstra a influência platônica e neoplatônica no pensamento árabe, e traz a importância do tema para a constante que permanece na sociedade atual.

Pe. Francisco Antonio Francileudo e Cybele Ribeiro Espíndola apresentam o artigo “Neuropsicologia e bioética: um ensaio sobre o diálogo interdisciplinar”, onde emerge um diálogo entre Bioética e Neuropsicologia integrando, principalmente, uma reflexão sobre temas como autonomia e consentimento livre e esclarecido com pacientes em acompanhamento neuropsicológico.

O texto “O sacramento da ordem segundo a ‘Constituição Divina’ da Igreja” é uma tradução do texto de Prof. Peter Knauer, do Prof. Michael Kosubek. O assunto apresentado diz respeito a ordenação de mulheres na Igreja.

Esperamos que este número provoque debates, que nos ajude, a todos, no serviço acadêmico ao reino de Deus.

Prof. Dr. Pe. Marcos Mendes de Oliveira
Diretor / Redator

CRISTO, PÃO DA VIDA (JO 6,1-71)¹

*Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia**

Resumo: No capítulo sexto do Evangelho de São João, Jesus se apresenta como “Pão da Vida”. Tal afirmação é feita pelo Mestre logo após a multiplicação dos pães e dos peixes. Jesus, então, afirma que Ele é o verdadeiro pão que vem do céu e que só pode ter a vida eterna quem comer de sua carne e beber de seu sangue. Esse discurso se configura como uma antecipação da instituição da Sagrada Eucaristia.

Palavras-chave: Pão da Vida; Alimento do Céu; Eucaristia.

Abstract: In the chapter six of the Gospel according to Saint John, Jesus presents himself as “Bread of Life”. Such affirmation is made by the Master right away after the multiplication of breads and fishes. Jesus, so, affirms that He is the true bread who comes from heaven and that has the eternal life only who eats his flesh and drinks his blood. This speech figures an anticipation of the institution of the Sacred Eucharist.

Keyword: Bread of Life; Meat of Heaven; Eucharist.

Introdução

O texto que constitui o capítulo sexto do Evangelho de São João (Jo 6,1-71) tematicamente apresenta a revelação pessoal de Jesus como “Pão da Vida”. Nele Jesus se apresenta como “O Pão descido do céu” (6,48), abrindo-se, assim, para o “mistério da sua presença”². Um dos aspectos mais importantes abordado neste texto é o contato **pessoal** e **permanente** de Jesus com o crente por meio do “Pão da Vida” (Jo 6,56-57). Esta revelação está orientada para ser acolhida em uma atitude de fé, para poder assim participar de sua própria vida³. Está em consonância com o objetivo do Quarto Evangelho, que é conduzir à fé em Jesus, como

¹ Este artigo “Cristo, Pão da Vida” foi escrito para ser apresentado no II Congresso Eucarístico de Teresina, em 24/09/2010. Ele é um comentário exegético-teológico ao capítulo sexto do Evangelho segundo São João.

² Cf. CHARPENTIER, E., *Para Ler o Novo Testamento*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 96-97.

³ O Crer se qualifica como ato que nos coloca em relação imediata com a pessoa de Jesus e com o seu mistério. Fé é abertura para o sentido das coisas.

“Revelador” - o Enviado do Pai, Aquele que desceu do céu, o Verbo que se fez Carne (cf. Jo 3,13. 16-17; 1,14).

1. O Capítulo sexto em seu conjunto

Este capítulo se desenvolve de uma forma consequente, através dos *sinais* e dos discursos narrados. Começa narrando o *signal* da multiplicação dos pães e dos peixes, para uma multidão que busca a Jesus por ter visto *os sinais* que ele fazia com os doentes (6,1-15). Em seguida, apresenta outro *signal*, este só para os discípulos: Jesus caminha sobre as águas do lago da Galileia (6,16-21). Os que se saciaram saem novamente à procura de Jesus (6,22-24) e no dia seguinte o alcançam ainda na beira do lago (6,25). Jesus, sabendo que eles o procuram porque comeram pão abundantemente, os aconselha a se esforçarem em conseguir outro alimento, que durasse a vida toda (6,27). A multidão, ligada mais nos dons do que no doador, torna-se incapaz de reconhecer nele *o Enviado do Pai*. E ele não pode consentir em ficar nisso...

Jesus, então, oferece um *pão* maravilhoso, melhor do que o comido no dia anterior (6,26-27). Ao ouvir falar de um alimento maravilhoso, lembraram do pão que os israelitas comeram no deserto, dado por Moisés, o “*maná*”, que eles diziam ser o *pão do céu*. E se perguntavam: Jesus seria capaz de superar esse milagre? (6,30-31).

Jesus responde dizendo que o pão dado por Moisés, que os pais comeram, não dava a imortalidade. *“Quem dá o verdadeiro pão do céu é meu Pai, e esse pão dá vida ao mundo”* (6,32-33). O povo lhe diz: *“Senhor, dá-nos sempre desse pão”* (6,34). Jesus impôs uma condição para comer o pão: que acreditassem que ele tinha descido do céu. Mais do que uma condição, disse: *“Eu Sou o Pão da Vida. Quem vem a mim não terá mais fome, e quem acredita em mim nunca mais terá sede”* (6,35).

Se Jesus é o Pão da Vida, e o Pão da Vida que vem do céu, isto significa que Jesus desceu do Céu (6,32-35). A reação a esta confissão foi de zombaria e descrédito. Como acreditar se todos conheciam seus pais e sabiam ser ele o filho de José? *“Esse Jesus não é o filho de José?... Nós conhecemos o pai e a mãe dele. Como é que ele diz que desceu do céu?”* (6,42).

Agora, com ênfase na qualidade do pão, Jesus repetiu o que havia dito: *“Eu Sou o Pão vivo que desceu do céu. Quem come deste pão viverá para sempre”*. E acrescentou algo ainda mais forte: *“E o pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo”* (6,51). A essas palavras os judeus reagiram ainda com maior intensidade, suscitando uma forte discussão: como esse homem pode dar sua carne para ser comida? (v.52). Mas Jesus

insistiu de forma taxativa: “*Eu garanto a vocês: se vocês não comem a carne do Filho do Homem e não bebem o seu sangue, não terão a vida em vocês. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia. Porque minha carne é verdadeira comida e o meu sangue é verdadeira bebida*” (6,53-55). Estas palavras de Jesus deixaram todos escandalizados. Eram muito difíceis de serem aceitas e, muitos o deixaram.

Até os discípulos acharam-nas muito duras. Jesus não tentou abrandá-las e disse-lhes: “*Vocês também não querem ir?*”. Simão Pedro tomou a palavra em nome dos Doze e disse: “*A quem iremos Senhor? Tu tens palavras de vida eterna. Agora, nós acreditamos e sabemos que tu és o Santo de Deus*” (6,67-69). Jesus acentua o valor dessa profissão de fé, como graça de Deus e, ao mesmo tempo, lembra a precariedade de todo compromisso humano, pois as pessoas mudam de ideia: um deles foi infiel. “*Não escolhi vocês Doze? Contudo um de vocês é um demônio* (6,70-71)⁴.

Este capítulo sexto do Evangelho de João, relatado de forma muito simples, é muito mais complicado do que parece⁵. Se o estilo é simples e claro, a abundância de símbolos e as alusões ao Antigo Testamento põem certa dificuldade⁶. Resumindo-o, muitos detalhes e muitas coisas importantes foram omitidos para que as ideias centrais ficassem bem claras⁷. No Quarto Evangelho toda atividade de Jesus no mundo é considerada sinal da presença de Deus, isto é, revelação de Deus em Jesus; este é motivo de o evangelista usar o termo *semei/on* (sinal), pois se refere às ações de Jesus que têm caráter de revelação, manifestadas mediante um fato⁸. Ao narrá-los o evangelista faz com que os gestos mais singelos tornem-se portadores das realidades essenciais e do destino definitivo, pois considera o valor simbólico e didático dos fatos que

⁴Esta designação de demônio responde à teologia do evangelista sobre a traição de Judas que já estava enraizada na tradição. Jesus tinha conhecimento acerca do traidor: 6,64; aquele que o trairia: 12,4; 13,2. 11; 18,2. 5; 21,20 cf. 13,2. 27.

⁵SICRE, J. L., *O Quadrante*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 156-168.

⁶“Explicar um texto é e sempre foi dizer o que ele não diz e que se tira em grande parte de si mesmo” (Cf. BEAUCHAMP, P., *Criação e separação*, citado por MARCHADOUR, A., in *A Eucaristia na Bíblia*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 71).

⁷O Evangelho de João exige que seja lido em vários níveis. À primeira leitura a impressão é que ele fala de coisas muito simples. Depois se constata que sua aparente simplicidade reveste a profundidade de suas ideias. E, em uma última leitura, fica evidente que se trata de temas e reflexões altamente elaborados teologicamente. Quanto mais se lê, mais convicção se tem de sua profundidade.

⁸Os Sinais – semeia – são setas que apontam para a identidade de Jesus. A personalidade oculta do revelador aparece, revela-se através de ações concretas que o evangelista chama *sinais* (semeia). Faz parte da pregação de Jesus. E cada Sinal vai precisar dos discursos: palavra que vai explicar para onde leva este Sinal. E a palavra é interpretada pelo sinal. Existe, portanto, uma relação especial, única, entre o *sinal* e a *palavra*. O *sinal* e a *palavra* constituem a própria figura do sacramento que presencializa a salvação.

narra⁹ (cf. 6,14. 26). Ele quer expor na Fé uma dimensão divina que está além do fato.

Portanto, vamos reler esse capítulo sabendo que é impossível apresentá-lo com todos os detalhes, mas procurando uma melhor compreensão com a ajuda de um esquema literário¹⁰, mostrando como as diversas unidades literárias que formam o referido capítulo estão unificadas por um fio condutor, sob o prisma do Pão da Vida.

6,1-21	6,22-71
Sinais	Discursos/Diálogos em Cafarnaum
6,1-15: O sinal da multiplicação dos pães do outro lado do lago; 6,16-21: O sinal da volta de Jesus para Cafarnaum, caminhando sobre o lago.	6,22-25: Preliminares do discurso; 6,26-59: Os discursos sobre o “Pão da Vida” (vv. 26-48) e o “Pão vivo” (49-59); 6,60-71: reações de incredulidade e de fé.

2. O sinal da multiplicação dos pães: Jo 6,1-15

A narrativa da multiplicação dos pães situa Jesus, retirando-se a um monte, cercado por seus discípulos, sentando-se no meio deles, com a intenção de ministrar-lhes um ensinamento (6,3). O monte, de modo geral, é o lugar onde se revela a presença de Deus. Em relação ao êxodo, pensa-se naturalmente no lugar por excelência em que Moisés realizou a experiência da presença de YHWH. O tempo - a proximidade da festa da páscoa - evoca de um lado o êxodo do Egito, e de outro, a “Páscoa” da morte de Jesus. O rito pascal constituía, na época de Jesus, o memorial que resumia todas as esperanças relacionadas com os acontecimentos fundadores do êxodo. A festa é comemoração da saída de Israel do Egito, quando Deus alimentou o povo no deserto¹¹. Porém Jesus não vai a Jerusalém para a festa¹².

9 Os primeiros cristãos, depois da Ressurreição, certamente utilizaram o simbolismo pascal para esclarecer a morte e a ressurreição de Jesus, bem como a celebração da Ceia (cf. em Ex 12,10. 46° o Cordeiro Pascal e o destino de seus ossos). O simbolismo do Evangelho é o dos próprios fatos: a realização das figuras do Antigo Testamento.

¹⁰ Há diversos critérios de divisão do discurso (temáticos, geográficos, formais, de extratos pré-existentes, da integração das fontes, etc.), portanto, a divisão mesma de suas partes depende dos critérios que se utilizam. Aqui, visando o objetivo deste texto, sigo mais o critério geográfico-temático guiado pelos critérios formais (o que precede a Cafarnaum e o que se sucede nela).

¹¹ Alguns exegetas são de opinião que o discurso sobre o Pão da Vida tenha referências ao Êxodo e ao episódio do maná, podendo ter-se-ia originado de um *midrash* a respeito do maná.

¹² O caráter profundamente judaico da parte discursiva faz pensar que se trata de material longamente curtido na pregação joanina, certamente no contexto da Eucaristia. Talvez João quisesse apresentar a

Jesus, que acabara de passar para a outra margem do lago da Galileia (Tiberíades), “**ao erguer os olhos**” vê a multidão e toma a iniciativa de resolver o problema de sua alimentação. Faz uma pergunta didática: De onde vamos adquirir pão para que toda gente possa comer? “De onde”... sempre evoca uma origem misteriosa, aquilo que vem do alto, de Deus (cf. 2,9: de onde procedia o vinho?; 3,8: não sabes de onde vem...). Humanamente falando não há “de onde” conseguir alimento para tanta gente.

Um dos discípulos, André, viu um menino que tem para sua provisão cinco pães de cevada e dois peixinhos. Os pães de cevada lembram o profeta Eliseu (2 Rs 4,42-44). Filipe destaca a desproporção entre estes míseros alimentos visados e a multidão. Jesus manda os discípulos acomodarem os cinco mil homens. Então **toma os pães, dá graças e os distribui** aos que estão sentados. Faz a mesma coisa com os peixes. Não só a multidão come até ficar satisfeita, como também, com as sobras, ainda se enchem doze cestos. Em contraste com a insignificância dos meios, resplandece a superabundância dos dons. Este excesso de alimento faz com que o povo reconheça em Jesus o *profeta* que devia vir ao mundo (Jo 6,14 cf. Dt 18,18) e, tomados de entusiasmo pela impressão produzida, querem fazê-lo rei. Mas ele foge sozinho para o monte e fica lá a noite toda, perto de Deus. A menção à grande quantidade de ervas indica o começo da primavera (6,10), tempo de fartura e gratuidade, que os profetas representam como sinal dos tempos messiânicos¹³.

2.1 As perspectivas cristológica e eucarística de Jo 6,1-15

No relato da multiplicação dos pães aparecem, de forma peculiar, as dimensões cristológica e eucarística: em sua característica de sinal evoca a dimensão cristológica de Jesus como profeta¹⁴, inclusive como “Pão da Vida”; além disso, no modo como o sinal é narrado, transparece

alternativa cristã para rememorar as tradições da Páscoa e do Êxodo. Também é possível ver aqui o esquema teológico de João que consiste em substituir as instituições judaicas por Jesus (cf. 2,6; 2,18-21...).

¹³ Is 55,1-11

¹⁴ A orientação cristológica está respaldada pela contínua evocação dos personagens do Antigo Testamento: Moisés e Eliseu; Jesus está em linha de continuidade com eles, como o profeta escatológico (6,14), ao mesmo tempo, que supera os dois. CABA, J., *Cristo, Pan da Vida*, Madrid: BAC, 1993, p. 558.

a dimensão eucarística¹⁵ de outro Pão de Vida, o “Pão Vivo”, que se promete já aqui e também se estende ao futuro. Essa convergência mostra com clareza a existência de uma tradição fortemente enraizada, já desde o princípio; vê esse fato, por uma parte, como iluminador da figura de Jesus; por outra parte, como antecipação da Eucaristia, instituída por Jesus e intimamente vivida pela primitiva comunidade cristã¹⁶. O Evangelista João não narra a Instituição da Eucaristia; mas a comunidade joanina é, ao lado de Paulo (1Cor 11,23-25), uma grande testemunha da Eucaristia na Igreja primitiva¹⁷. E isto se deve ao capítulo seis que tem como pano de fundo, nos seus sinais e discursos, a celebração eucarística. Sob este ponto de vista, o evangelista, neste relato, reveste da maior importância o agir de Jesus, ao destacar seu caráter hierático e solene: **ergueu os olhos (6,5), tomou os pães (6,11)¹⁸, deu graças (6,11)¹⁹, distribuiu-os (6,11)²⁰**. Posto em paralelo com o texto de Lc 22,19 pode-se perceber sua dimensão eucarística: **Tomou o pão, deu graças, o partiu e o deu.**

Ecos da liturgia eucarística podem ainda ser vistos ao mandar acomodar os que iriam comer o pão: todos sentados, nada de comer às pressas, nem pão ázimo, como no deserto; ordena que se recolham os pedaços que sobraram para não desperdiçar nada (6,12)²¹. Estes gestos e esta terminologia fazem pensar na “fração do pão” sob a ação de graças, característica da comunidade cristã dos primeiros tempos - refeição ao mesmo tempo fraterna e messiânica -, e no decorrer do capítulo, ficará claro que o que se celebra é a Eucaristia cristã. Ele vê no gesto de Jesus **dar graças e distribuir o pão** e no cuidado de Jesus **para que nada se perca** uma antecipação da ceia. João faz do sinal da multiplicação dos

¹⁵ A orientação eucarística está fortemente sublinhada pelas circunstâncias mesmas do relato, por seus gestos, e pela descrição da multidão como comensais da comida que ele oferece. CABA, J., *Cristo, Pan de la Vida*, Madrid: BAC, 1993, p. 558.

¹⁶ CABA, J., *Cristo, Pan da Vida*, Madrid: BAC, 1993, p. 558.

¹⁷ Os exegetas concordam em ver nos escritos evangélicos a marca das comunidades dos fiéis, de sua fé, de suas práticas. A realidade do texto não consiste apenas no tempo de Jesus, em suas palavras, em suas ações: consiste no tempo da Igreja (cf. VV. AA., *A Eucaristia na Bíblia*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 72).

¹⁸ Tomou (ἐλάβεν) os pães (6,11^a). O verbo λαμβάνω se encontra em todos os relatos da multiplicação dos pães nos quatro Evangelhos.

¹⁹ Deu graças (6,11^b). O termo usado por João é *eucaristhsaj* diferente do verbo usado no primeiro relato sinótico da multiplicação dos pães que é *eulogew*. Vale destacar que o uso deste verbo eucaristew está repetido no v. 23: “... perto do lugar onde Jesus dera graças e eles tinham comido o pão”, donde se conclui que seu uso indicaria uma interpretação eucarística da multiplicação dos pães.

²⁰ Distribuiu *diedwken* (6,11^c).

²¹ Cf. Ex 12,10. 46^c: O Cordeiro Pascal e o destino de seus restos que deverão ser queimados.

pães, cuja iniciativa é de Jesus, um banquete oferecido pelo Messias²². A data próxima à páscoa e a grande quantidade de relva verde remetem à abundância dos tempos messiânicos²³. Em sentido simbólico a alusão à Páscoa encerra um conteúdo temático: está intimamente ligado ao Pão da Vida que se oferecerá como alimento do novo povo, oferta de Jesus a essa multidão em busca de sinais e necessitada de descobrir a verdadeira fé. João quer salientar esta ligação entre os gestos de Jesus e a vida que ele traz ao mundo: o Pão da Vida que não só mata a fome, mas dá a vida eterna, a luz da vida que não somente cura a cegueira, mas traz a iluminação a quem seguir a Jesus, pois ele é “a luz do mundo” (8,12); a Ressurreição, que além de restituir a vida a quem está morto e sepultado, dá a vida eterna (11,25-26). Esta dupla orientação cristológica e eucarística está antecipando o fundamento do duplo sentido do *Pão da Vida* que estará presente no discurso de Cafarnaum. A narrativa da multiplicação dos pães com valor de sinal contém o simbolismo inicial dos dois sentidos do Pão da Vida²⁴.

2.2 O Sinal da caminhada sobre as águas: 6,16-21

Os discípulos aguardam Jesus à beira do lago da Galileia; como ele não aparece, entram no barco e, sozinhos, iniciam a travessia rumo a Cafarnaum. Quando as ondas se agitam pelo vento, sentem medo, pois se encontram envoltos em uma obscuridade que aumenta (vv. 16-17). É noite. O evangelista quer significar o que resulta da ausência de Jesus. De repente eles enxergam alguém andando sobre as ondas. Ficam assustados. O mesmo temor que experimentaram na ausência do mestre está presente na revelação que Jesus faz de si mesmo ao caminhar sobre as águas (v. 19) e ao dar-se a conhecer: “Não tenham medo, **Eu Sou**” (v. 20)²⁵. O termo “**Eu Sou**” (evgw, eivmi) evoca a atmosfera da Teofania²⁶. Com muita alegria os discípulos o acolhem no barco que, de modo

²² O banquete messiânico era um dos fatos que anunciava a vinda do Messias (cf. Jo 2,1-11).

²³ Cf. O sinal de Caná (2, 1-11); os campos cheios de trigo (4,35).

²⁴ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Segun San Juan*, v. II, O discurso de revelação sobre o Pão do céu comporta uma tensão entre uma significação simbólica e pessoal e uma aplicação eucarística. O sentido do simbolismo de recolher os restos para que nada se perca aparece no v. 39: “*A vontade do Pai é que eu não perca nenhum dos que me confiou...*” (cf. 17,12; 18,9).

²⁵ Este segundo medo tem outra motivação: A presença divina em Jesus.

²⁶ Mesmo se o primeiro sentido é identificar a pessoa de Jesus, é inevitável a associação com o nome de Deus revelado a Moisés: *Aquele que com sua presença, acompanha o seu povo* (יהוה אלהינו).

surpreendente, alcança logo a outra margem para onde iam com tanta dificuldade²⁷.

Os discípulos fazem a experiência de que, se acreditou, Deus está aí com eles para salvá-los pelo poder de sua Palavra. O que caracteriza o ponto central do sinal é uma verdadeira epifania de Jesus. O poder de Deus se faz presente em Jesus ao dominar as forças adversas do mar. Este *sinal*, testemunhado apenas pelos discípulos, quer prepará-los para aceitar na fé a mensagem sobre o Pão da Vida que Jesus pronunciará na sinagoga de Cafarnaum (6, 26-59). Referido sinal tem caráter de revelação e predis põe a escutar o ensinamento que se lhes seguirá sobre a fé. Os sinais no Quarto Evangelho querem chamar a atenção para a pessoa de Jesus, para sua obra - que são ações nas quais ele revela sua identidade divina: “Eu Sou” (evgw, eivmi). O “Eu Sou” (evgw, eivmi) de Jesus na epifania do lago iluminará a revelação que Jesus fará de si mesmo ao identificar-se com o Pão da Vida (vv. 35. 48. 58), e aos discípulos nos momentos difíceis quando terão que excluir todo temor para confessar com Pedro: “Tu tens palavras de vida eterna. És o Santo de Deus” (vv. 68-69). É clara, pois, a mútua relação que mantém entre si o sinal do caminhar sobre as águas e o discurso de Cafarnaum. O maná que os israelitas comeram no deserto e a passagem pelo mar estão intimamente unidos à evocação de sua primeira páscoa; a multiplicação dos pães e o caminhar de Jesus sobre as águas estão intimamente unidos a outra páscoa, que está próxima (v. 4), em que se propôs primeiro, e depois se instituiria, outro Pão da Vida. Este sinal prepara, então, o ato de fé.

3. Discursos em Cafarnaum: 6,22-71 (22-25; 26-48; 49-59; 60-71)

3.1 Preliminares do discurso: 6,22-25

Ao começar o diálogo com a nota temporal “no dia seguinte” sinaliza sua função de conectar o que virá com o que sucedeu no dia anterior. Reconta os dois relatos dos sinais feitos por Jesus, resumindo as cenas precedentes: da multiplicação dos pães “Perto do lugar onde o

²⁷ O capítulo 6 tem fortes semelhanças com os dois milagres dos pães em Mc 6 e 8 e até com a reelaboração de Mc por Mt. Com Lc que ele une a confissão de fé de Pedro e dos Doze ao primeiro sinal do pão, prescindindo do segundo. Ora, os traços sinóticos e a hipótese de inserção tardia não significam que a matéria do cap. 6 seja mais recente que o resto do Evangelho. No cap. 5 Jesus está em Jerusalém, mas no cap. 6 ele se encontra à beira do lago da Galiléia. A terminologia “ver os Sinais” já nos põe de sobreaviso: aponta para uma fé superficial (cf. 2,23-24; 4,45. 48). O discurso do capítulo 5,15-47 dá uma idéia inicial do conflito entre a fé em Jesus e os judeus e o cap. 6 é um exemplo de como esse conflito vai se aprofundar. Como as narrativas de Jo 2-4 também esta, deve ser lida em primeira instância como uma iniciação, uma catequese para os que não entendem o significado profundo dos sinais, o sentido simbólico do sinal operado por Jesus. Porém a discussão ultrapassa o nível de iniciação até o nível da opção e da confissão de fé (6,60-71).

Senhor dera graças (euvcaristh,santoj tou/ kuri,ou v. 23b)²⁸e eles tinham **comido o pão**” (e;fagon to.n a;rton v. 23), e ao “caminhar de Jesus sobre as águas” referindo-se à necessidade de fazer a travessia do lago para se chegar a Cafarnaum (v. 24). Esta síntese mostra a visão interpretativa do evangelista, cuja força recai na orientação eucarística que se faz da multiplicação dos pães: O uso do verbo **comer** (v. 23b), o fato de se mencionar **o pão** no singular e não os pães, a multidão chamar a Jesus de “**Senhor**” e a ação de **dar graças**. A atitude da busca de Jesus que tem a multidão ao voltar a Cafarnaum e o termo “Rabi” preparam para o ensinamento que se seguirá evidenciando, assim, que esta síntese só adquire seu pleno sentido quando projetada ao discurso do Pão da vida. A pergunta da multidão a Jesus sobre sua chegada ao outro lado do lago (v. 25) cria espaços para continuar o diálogo²⁹.

3.2 O sentido cristológico do “Pão da Vida”: 6,26-48

Preparado pelos sinais que o antecederam, o discurso sobre o Pão da Vida surge naturalmente. Nele Jesus aprofunda o sentido do “sinal do pão”, respondendo à multidão com esta solene confirmação: “Amém, Amém, eu vos digo” (avmh.n avmh.n le,gw u` mi/n)³⁰ indicando, assim, o sentido de revelação que dará ao seu ensinamento. Jesus denuncia que eles o procuram, porque saciaram a fome com o pão generosamente distribuído (6,11) e não porque viram o *signal* do dom que ele é; sinal do dom que ele traz. Não perceberam que Jesus Ihes oferecera uma ocasião de vê-lo como o enviado divino, como a manifestação da presença de Deus nele. Então Jesus Ihes ensina a se esforçarem por um alimento (brw/sin, v. 27)³¹ que dura a vida toda e que o *Filho do Homem*³² Ihes dará, pois ele leva o selo de autenticidade conferido por Deus. O sinal do Pão é

²⁸ Cf. O termo Senhor se repetirá ao longo do discurso no v. 34: “Senhor dá-nos sempre deste pão” e no v. 68: Senhor, a quem iremos?

²⁹ É uma característica redacional do evangelista, apresentar o conteúdo da mensagem por meio de diálogo entre Jesus e os ouvintes.

³⁰ Fórmula reveladora de Jesus no Quarto Evangelho que voltará a aparecer nos vv. 32. 47. 53 todas as vezes que Jesus acrescentar um novo aprofundamento à revelação já iniciada (cf. CABA, op. cit. p. 578).

³¹ Frente à caducidade dos pães com os quais se fartaram Jesus Ihes propõe um alimento novo.

³² Para o quarto evangelista o título de ‘*Filho do Homem*’ parece implicar uma revelação reservada ao próprio Jesus, como se tratasse de um mistério do qual somente ele tivesse conhecimento. Esta expressão só aparece na boca de Jesus. É geralmente relacionada ao livro de Daniel (Dn 7,13), e parece designar um personagem celeste, estreitamente associado ao poder divino investido de realeza sobre o conjunto da humanidade. O *Filho do Homem* indica a origem celeste de Jesus e a necessidade de sua exaltação: 3,14; 12,34. Somente quando o *Filho do Homem* for exaltado e glorificado se pode conhecer realmente quem ele é. Só então o *Filho do Homem* dará o alimento para a vida eterna e dará sua carne e seu sangue que é preciso comer para ter Vida Eterna. A subida do Filho do Homem só se pode ver com a fé – fica oculta para o mundo. A carne não possui força vivificante divina.

a garantia dessa autoridade que ele recebe do Pai, pois veio de junto de Deus para **suscitar um ato de fé que seja ele próprio fonte de vida**, apaziguando assim todas as formas de fome e de sede espirituais (v. 35). Eles perguntam o que devem fazer para agradar a Deus³³. Jesus responde que a obra³⁴ de Deus é que acreditem naquele que Ele enviou. A Fé no Filho que o Pai enviou e que fala as palavras de Deus é a condição para se atingir a Vida Eterna. Então pedem um sinal que autentique sua autoridade: *Que sinal fazes tu? Nossos pais comeram o maná*³⁵. Jesus tenta mostrar a diferença entre o que eles têm em mente e o dom que ele oferece: “Moisés não deu o pão do céu; quem vos dá o verdadeiro *Pão do céu* é meu Pai” (v. 32). Na primeira de suas autoproclamações simbólicas Jesus revela: “**Eu Sou** o pão da vida!” (evgw, eivmi o` a;rtoj th/j zwh/j v. 35)³⁶. “Eu vos disse: vós me vistes, mas não credes!” (6,36)³⁷. Jesus não nega sua humanidade nem sua ascendência celeste (v. 41-42); simplesmente se contenta em repetir que chegar a ele, ter fé nele como *Filho do Homem* enviado do céu é impossível sem uma autêntica iluminação divina (v. 44). O acesso a Jesus, o Pão da Vida, só é possível pela mediação da fé³⁸. O crer em Jesus é dom, gratuita atração de Deus.

³³ No Evangelho de João os discursos sempre começam a partir de uma incompreensão por parte dos interlocutores de Jesus, através de um pedido de esclarecimento sobre o que Jesus havia dito. Faz parte de sua metodologia. A incompreensão revela o nível da fé de quem não entende o que Jesus fala.

³⁴ A obra de Deus, sua atividade criadora, suas intervenções a favor do povo. Jesus situa sua ação na linha da ação de Deus. As obras de Jesus constituem um mistério cuja profundidade permanece oculta para aqueles que não crêem. Obra são os sinais operados por Jesus e este termo somente é usado por Jesus. O termo obra substitui sinal, pois nos faz penetrar mais profundamente no mistério da revelação. Jesus só usa o termo sinal duas vezes e em sentido negativo (4,48 e 6,26).

³⁵ O maná, outrora, foi no máximo uma prefiguração. Agora, no presente, meu Pai dá o verdadeiro Pão do céu que só se aceita na fé (6,29). A Fé no Filho que o Pai enviou e que fala as palavras de Deus é a condição para se atingir a Vida Eterna.

³⁶ Quem conhece a Bíblia reconhece aqui textos em que pão e bebida simbolizam o ensinamento e a sabedoria de Deus, por ex: Is 55,1-3. A literatura sapiencial associa comer e beber com a instrução da Sabedoria (Pr 9,5; Sr 15,3; 24,21). Os vv. 35-50 constituem uma leitura sapiencial do sinal do pão e da missão de Jesus, que é este pão em pessoa. As autoproclamações são como se o Cristo ressuscitado estivesse a falar. No v. 45 aparece claramente que o dom que vem do céu em Jesus é o ensinamento de Deus que ele nos dá a conhecer.

³⁷ Este texto se inscreve na dialética do ver e crer segundo o Quarto Evangelho (1,50; 2,11; 2,23-25; 4,43. 45; 6,30; 9,36-38; 11,45; 12,11; 20,8. 25). No v. 40 a vontade do Pai é definida como segue: “que qualquer um que vê o Filho e nele crer tenha a vida eterna”. O ver significa aqui ter genuína experiência de Jesus. Vida eterna deveria ser traduzida como “vida do *eon*”, ou seja, da era vindoura, eterna. Não se trata de um prolongamento eterno, infinito, da vida temporal, mas de uma vida que pertence a outro âmbito, ao século vindouro em oposição a este mundo, que com a vinda de Cristo já começou a ruir (13,31; 16,33). A repetição insistente “eu o ressuscitarei no último dia”, nos v. 39. 40. 44. 54 identifica esse dom da vida, da era eterna com aquilo que na apocalíptica é representado pela ressurreição no “último dia”, o dia do juízo, (cf. Dn 12,1-3 e Jo 5,28-29).

³⁸ A fé em João é dinâmica e evolutiva. Na fé existem vários estágios que podem ser sintetizados em três. O primeiro, o mais baixo, é o estágio da fé que se fundamenta nos milagres (cf. Jo 6,2. 26. 30).

Quem escuta Deus e dele aprende vai a Jesus (v. 45). A fé se refere a algo que não se pode saber de outra maneira, a não ser recebendo-o e nele acreditando. Só se pode experimentar o amor de Deus unicamente por sua Palavra, portanto, só no modo da fé. Quando acontece essa graça – a saber, na comunidade cristã - realiza-se a palavra da Escritura: *todos se tornarão discípulos de Deus*. (cf. Is 54,13; Jr 31,33-34; Ez 36,26-27).

Se as palavras de Jesus forem corretamente captadas, então o povo, em vez de rejeitá-lo o verá como PÃO DO CÉU, aquele que dá sua carne para a vida do mundo, e eles o receberão e crerão nele, provarão a vida eterna e imediatamente desfrutarão da promessa de que ele os ressuscitará no último dia³⁹. Não é possível alimentar-se de Cristo sem se alimentar das palavras de Jesus, porque crer realmente em Cristo não pode estar separado de realmente crer nas palavras de Jesus. Os seres humanos vivem de cada palavra que sai da boca de Deus (Dt 8,3). Esta citação do livro do Deuterônimo está no contexto do alimento do maná, quando o povo sentiu fome. O que sai da boca de Deus é a sua **Palavra**. A vida dos israelitas como povo depende, sem dúvida, do alimento natural, mas muito mais da **Palavra de seu Deus**. O tema da Palavra de Deus que se assimila, que se “come” através da fé é bem conhecido: “Quando as tuas palavras foram encontradas, eu as comi; elas são a minha alegria e o meu júbilo” (Jr 15,16; cf. também: cf. Ez 3,1; Sb 16,26; Ex 2,8-3,3; Ap 10,9ss)⁴⁰; na mesma linha Agostinho⁴¹: “Comer o pão vivo, de fato, significa, crer n’Ele. Quem crê, come, de modo invisível é saciado, como de modo invisível, do mesmo modo, renasce”.

Afirmção idêntica é agora feita para as palavras de Jesus, precisamente porque ele é a palavra encarnada (1,1-18; cf. 5,19-30): **Palavra-Pão**. A palavra de Deus só se tornou compreensível quando o próprio Deus se fez homem (1,14). **Palavra de Deus**, em sentido estrito, é **só a autocomunicação de Deus**. **A Palavra é Jesus**. **A Palavra é o pão**. O pão da sabedoria que Deus dá no ensinamento de Jesus e que gera a fé. Acreditar que Jesus é a vida, que ele é aquele que nos faz sentir vivos neste mundo e que nos dará uma vida sem fim depois da morte⁴² é sentir-

Se não virem sinais e prodígios não acreditarão. O segundo estágio é o estágio da fé que se fundamenta na palavra de Jesus e nos milagres (o filho do funcionário); o terceiro estágio é o momento da fé que só se fundamenta na palavra de Jesus, sem qualquer tipo de milagres: “*Felizes os que acreditam sem ter visto*”. Para João a fé é que dá o verdadeiro conhecimento: quando se crê é que se sabe com certeza (6,69).

³⁹No Quarto evangelho é o conhecimento de Deus e de Jesus que constitui a vida eterna (cf. 17,3).

⁴⁰CARSON, D. A., *O Comentário de João*, São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 298-300.

⁴¹SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Evangelho de João*, In 1º Evang. Tr. 26,1.

⁴²JOSÉ LUÍS SICRE, *O Quadrante*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 156.

se integrados na mesma relação do Pai ao Filho, no amor de Deus ao seu próprio Filho. A fé em Jesus significa, portanto, saber-se amado por Deus, estar em comunhão com Ele (v. 46). *Amém, amém, quem crer tem a vida eterna. Eu sou o Pão da Vida* (v. 47-48) conclui esta meditação sapiencial sobre a palavra e a obra de Jesus como Pão da Vida. Sem dúvida o evangelista deixa bem claro que seu pensamento nos vv. 26-48 se centra na missão que Jesus recebeu do Pai e na união recíproca entre Cristo e o crente. O homem só pode ter vida eterna aproximando-se de Jesus e tendo uma vida de união com ele; e o que suscita o desejo de se estar com Cristo é a sua Palavra.

3.3 O sentido eucarístico do “Pão da Vida” (6, 49-59)

O tema do maná, que já havia sido apresentado anteriormente pelos judeus, com a característica de *pão que desceu do céu* (v. 31), entra em cena novamente (v. 49). Naquele contexto foi acentuado o contraste com o **verdadeiro** *pão do céu*, cujo doador foi o Pai e não Moisés (vv. 32-33) e os que comeram o maná no deserto morreram. Agora é Jesus quem o retoma com novos matizes. “*Este é o pão, o que desceu do céu, para que quem o comer não morra*” (v. 50). Nesta nova autoproclamação de Jesus se destaca, além do efeito que produz a imortalidade, a universalidade do alcance do efeito: “**Eu sou** o *pão vivo que desceu do céu; quem comer deste pão viverá para sempre*”. Aqui não se menciona o doador; de modo que se prepara a menção de outro doador deste pão: Jesus mesmo referindo-se à Encarnação (v. 51). *O pão que eu dou é a minha carne para a vida do mundo*. Jesus não é apenas aquele que encarna o dom sapiencial, o “pão da vida”, como ensinamento vital de Deus (v. 26-48). **Ele mesmo é o Pão ao vivo**. Ele vive o dom de Deus. O dom da vida. Ele dá a vida em si mesmo. Vida nova que se vive com ele. Ele explicita que é o **pão vivo**, porque dá sua própria carne, termo que não deixa a menor dúvida sobre o caráter material e histórico dessa vida que é o dom de Deus e a autodoação do Filho (v. 51^c). Jesus não transmite meramente uma vida no sentido de ensinamento; ele põe em jogo seu existir carnal para ser o dom de Deus que nos ensina a verdadeira vida e a dá também. Para o cristão a vida eterna é sempre mediada por Jesus. Agora não se trata apenas do pão da sabedoria que o Pai dá, por meio do ensinamento de Jesus, mas do Pão que Jesus dá: sua carne, a vida humana da qual ele vai se despojar para que o mundo tenha vida: “*O pão que eu darei é **minha carne para a vida do mundo***”. Apresenta-se como dom prometido para o futuro em alusão à

Eucaristia (cf. Lc 22,19; Mc 14,22)⁴³. Esse dom da própria vida é o que se comemora na refeição eucarística da comunidade; isso é lembrado, sobretudo, pelo termo “*minha carne para a vida do mundo*”.

No v. 54 João usa, no lugar de comer, um termo muito concreto *trw,gw* que se traduz por mastigar: “*Quem mastiga minha carne e bebe meu sangue tem vida eterna*”. Por que ele usa esse termo? O cristão instruído, para o qual se dirige este evangelho, percebe que se trata da fração do pão sob ação de graças. Ele entende, porque participa da comunidade reunida para a refeição de Jesus, que doa sua vida humana, sua carne, e derrama sua força vital, seu sangue na cruz. A refeição da comunidade faz participar do modo de viver de Jesus, que ela significa e provoca (cf. 12,24). O evangelista reproduz aqui com leves diferenças a fórmula eucarística “*Meu Corpo para vós*” (1 Cor 11,24; Lc 22,19), e lembrada também nos anúncios da Paixão: “para dar sua vida em resgate para muitos” (Mc 10,45). Se eles não comem (fagei/n) a carne, isto é, não recebem na fé, a existência humana, e bebem o sangue, o dom da vida do Filho do Homem, eles não têm vida em si, estão mortos.

“Minha carne é verdadeiro alimento”... (v. 55) Esse “verdadeiro” deve ser interpretado no sentido joanino: a práxis humana de Jesus e seu sangue derramados são alimento e bebida verdadeiros, portadores da “graça e da verdade”, do amor fiel de Deus. Também o termo mastigar evoca a participação e o vínculo com a comunidade celebrante: tem comunhão com Cristo (v. 56 cf. 17,23). Essa comunhão do Pai para o Filho e do Filho para os seus, é muito semelhante à comunicação do amor descrita no texto da Videira em 15,9-17: *Como o Pai me amou, eu vos amei; permaneci no meu amor [...] ninguém tem maior amor do que aquele que aquele que dá a vida por seus amigos [...]*. A fala de Jesus termina, no v. 58, num eco dos vv. 48-51: “*Este é o pão que desceu do céu. Não é como aquele que vossos pais comeram e, no entanto, morreram. Quem come este pão viverá para a eternidade*”.

O texto de 6,26-48 em uma perspectiva sapiencial põe em relevo o sentido cristológico: Jesus mesmo é o verdadeiro *Pão da vida* descido do céu, que dá vida ao mundo (vv. 33-35); o pão significando sua revelação a respeito do Pai, pois ninguém tinha visto o Pai (v. 46). Agora o sentido eucarístico (vv. 51-58) **focaliza o seu ato central, o dom de sua vida**

⁴³ Mostra está sob o influxo da tradição eucarística: “E deu o pão”.

(carne e sangue) na cruz: Jesus mesmo é o Pão Vivo. Sua carne é verdadeira comida e seu sangue é verdadeira bebida (vv. 55-56). Exatamente no momento da cruz será mais do que nunca a mensagem do Pai. A releitura nos vv. 51-58 quer situar o sentido de *Jesus - Pão da Vida*, na realidade do rito eucarístico. O alimento do pão eucarístico é o ponto de referência da comunidade: o que Jesus propõe, dizendo que é o Pão da Vida, ela o celebra quando se alimenta com o pão eucarístico. O dom do pão é símbolo de Jesus, dom de Deus por excelência, até na doação do próprio corpo e sangue, celebrado na refeição eucarística da comunidade.

4. Reações de incredulidade e de fé: 6,60-71

A diversidade de resposta ante a revelação de Jesus por seus sinais e palavras se expressa no final (v. 59), no conflito com os judeus na sinagoga em Cafarnaum: um *Filho do Homem* que se serve da cruz para subir ao céu. Muitos de seus discípulos, também, ao escutá-lo, disseram: *Dura é esta palavra... Quem poderá escutá-la?* (Jo 6,60).

Para escutar a palavra é pré-requisito a adesão da fé. O espírito contraposto à carne evoca a capacidade de receber as palavras de JESUS como fonte de vida (6,63). Sem uma passagem para o nível espiritual, é impossível acolher a revelação do "Pão da vida", isto é, o mistério do amor divino... O espírito vem de Deus. Aquele que Deus enviou fala as palavras de Deus, pois Ihe deu o Espírito sem medidas (3,34). Compreender Jesus é obra do Espírito de Deus. As palavras de Jesus são espírito (realidade de Deus) e vida (dom de Deus). A palavra de Jesus é uma espada de dois gumes, que opera um corte radical entre a fé e a incredulidade. João quer advertir os discípulos a permanecer na fé. Judas: exemplo da desistência! Os doze constituem o grupo que pronuncia a decisiva confissão de fé. Acolhendo essa confissão de fé, Jesus lembra a precariedade de todo compromisso humano: ele elegeu doze, mas um deles o traiu. O discurso de Jesus em Cafarnaum e a profissão de fé de Pedro em nome dos Doze representam o ponto mais alto da manifestação de Jesus e adesão mais firme dos seus na Galileia.

Conclusão

Nas comunidades sinóticas se celebrava a memória do que Jesus fez antes de morrer, a lembrança de sua generosidade, de sua entrega até a morte, da qual ele voltará um dia. Memória que nos obriga a ser como Jesus, que anima e dá esperança.

Assim é que, na iminência de deixar corporalmente os seus, Jesus optou por manter um modo de presença fundado no alimento. Deus não

assume mais uma figura humana; ele se torna pão. Para viver, o homem deve comer; para viver cristãmente, o crente também deve comer. Deus escolhe assim o símbolo que melhor exprime a profunda intimidade e o efeito da relação que une Deus e o homem. Ele não havia procurado outra coisa assumindo figura ou tornando-se um escrito; tornando-se alimento, assume a maneira mais universal que é a necessidade de comer para viver. Eis, pois, que Aquele que do alto do céu deu o maná aos hebreus no deserto, este mesmo Deus se dá em Jesus, sob as espécies do pão e do vinho: a presença torna-se "dom"⁴⁴.

O que se celebra nas comunidades joaninas é o dom da vida do Cordeiro Imolado. Celebrar a ação de graças é muito mais que uma lembrança do que Jesus fez e de que ele voltará. Significa nos alimentarmos da vida eterna que ele tem. O Pão que é realmente o Corpo de Jesus e o vinho, seu Sangue, é alimento que desceu do céu e que podemos comê-lo. Isto é dom de Deus e precisamos escutá-lo. Foi difícil aceitar a idéia eucarística da comunidade joanina: Jesus, alimento que dá Vida. E essa Palavra, que um dia tomou forma humana, já glorificada, se encerra no pão eucarístico e em forma de alimento nos comunica sua vida⁴⁵.

Este capítulo, sem dúvida, nos ajuda a alimentar a nossa devoção eucarística, se nós não tentarmos enclausurar nela os dons de Deus, e a partir deles, instituir para nós uma religião terrena como fizeram os judeus com o maná. A carne de Cristo põe-nos em presença da exigência radical da encarnação: reconhecer nela o dom do Pai e o esplendor do Espírito acolhendo o mistério do Verbo que se fez carne com suas conseqüências⁴⁶. Devemos seguir a Cristo que, vindo em nossa carne, nos leva aos cumes duma união que ultrapassa o mundo presente, na condição, porém, de não nos fechar nisso, procurando sempre, como Pedro, renovar a inteligência da fé no mistério eucarístico: *A quem iremos? Só tu tens palavra de vida eterna!*

⁴⁴ LÉON-DUFOUR, X., *O Partir do Pão Eucarístico segundo o Novo Testamento.*, São Paulo, Loyola, 1984, p. 12.

⁴⁵ LÉON-DUFOUR, X., *Op. cit.* p. 31.

⁴⁶ LAPLACE, J., *Da Luz ao Amor*, São Paulo, Loyola, 1990, p. 107-109.

Bibliografia

- BARRET, C. K., *El Evangelio Segun San Juan*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- CABA, J., *Cristo, Pan da Vida*. Madrid: BAC, 1993.
- CARSON, D. A., *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 305.
- CHARPENTIER, E., *Para Ler o Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 81-103.
- JEREMIAS, Joaquim, *Isto é o meu corpo*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 5.
- LAPLACE, J., *Da Luz ao Amor*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 107-109.
- LÉON-DUFOUR, X., *O Partir do Pão Eucarístico segundo o Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1984.
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Segun San Juan*. Barcelona: Herder, 1980.
- SCHÖKEL, Alonso, *Meditações Bíblicas sobre a Eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 28-31.
- SICRE, José Luís, *O Quadrante*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 156.

**Profa. Ms. Tânia Maria Couto Maia*

Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica – RJ
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

2 Tm 2,22-26 – UMA ANÁLISE SINCRÔNICA: CRÍTICA TEXTUAL, TRADUÇÃO E EXEGESE DA PERÍCOPE

*Prof. Ms. Pe. Fernando César Chaves Reis**

Resumo: Em 2 Tm 2,22-26, Paulo exorta Timóteo, seu filho amado, a evitar as paixões da juventude, as discussões e as contendas, e a buscar e perseguir as virtudes. Neste artigo fazemos uma análise sincrônica da perícope, procurando perceber o sentido e o alcance dessa pequena exortação de Paulo a Timóteo, bem como o risco que as comunidades cristãs correm ao se fecharem ao diálogo com aqueles e aquelas que não professam a mesma fé que professamos.

Palavras-chave: δικαιοσύνη (*dikaiosýne* = justiça), πίστις (*pístis* = fé), ἀγάπη (*ágape* = amor), εἰρήνη (*eiréne* = paz) e ἠέλιος (*hélios* = benévolo).

Abstract: In 2 Tm 2,22-26, Paul the Apostle exhorts Timothy, his beloved son, to avoid the passions of youth, the discussions and quarrels, and to seek and persecute the virtues. In this article we make a synchronic analysis of pericope, searching to perceive the means and the reach of this little exhortation of Paul to Timothy, as well as the risk

Introdução

A nossa perícope (2 Tm 2,22-26) trata-se de uma parênese ou exortação endereçada pelo autor a Timóteo, enquanto seu filho amado (2 Tm 1,2), com o objetivo de evitar as paixões da juventude e as discussões tolas, que geram disputas e contendas, e de buscar e perseguir as virtudes.

É uma exortação ao bom comportamento de Timóteo, visando à conversão daqueles que são considerados opositores da comunidade cristã. São poucos versículos que nos ensinam muito acerca do nosso modo de agir no interior de nossas comunidades. Poucas palavras, porém, com forte ensinamento e doutrina, especialmente endereçadas aos líderes das comunidades.

Os versículos precedentes (vv. 14–21) são normas de comportamento relacionadas àqueles que se afastaram da verdade (vv. 14 – 18) e falam do motivo fundamental da presença dos hereges na

comunidade (vv. 19 – 21); são exortações de como o delegado de Paulo deve proceder na luta contra os erros do seu tempo.

Os versículos seguintes (3,1-9) tratarão a heresia como fenômeno dos últimos tempos, uma parênese de como resistir aos vícios futuros (3,1-5) e àqueles que os propagam (3,6-9).

Portanto, toda a perícope (2,14-3,9) apresenta o estilo exortativo - parenético.

A estrutura de 2 Tim 2,22-26, segundo a forma epistolar, se encontra no corpo da Carta (1,6-4,8), segundo o “*approccio*” retórico na parte dedicada à argumentação (2,1-4,5); e segundo a hipótese de uma estrutura concêntrica se encontra no meio da carta (2,22-26), no sentido de uma exortação a resistir aos vícios da juventude e a seguir a virtude.

Utilizaremos a metodologia de Wilhelm Egger¹, como proposta de estudo, com uma introdução no início, uma crítica textual, uma tradução, uma análise lexical, uma parte exegética com análise sintático-linguística de cada versículo, depois uma análise semântica, uma análise pragmática e uma pequena conclusão.

1. Crítica Textual

Na nossa perícope, os problemas mais relevantes de crítica textual se encontram nos versículos 22, 24 e 25. Façamos, então, a análise e as considerações pertinentes.

No versículo 22, o texto de Nestle-Aland propõe a lição *tw̄h epikaloumenwn*. A transmissão do texto, porém, possui ao menos duas outras variantes, quais sejam, *pantwn tw̄n epikaloumenwn* e *pantwn tw̄n agapwntwn*. A primeira se encontra nos seguintes manuscritos: Ephraemi Rescriptus, F, G, I 048, 33, 81, 104, 326 *pc* revisão siríaca de Tommaso da Harqel, sahidica, Bohairica in parte. Verificamos aqui o acréscimo do adjetivo “*todos*” (“*todos aqueles que invocam o nome do Senhor*”² – ver, também, 1 Cor 1,2 - *sun pāsin toij epikaloumenoj to. onoma tou/ kurīpu himw̄h Vhsou/ Cristou/ en panti. topw̄*). A segunda encontra-se somente no texto Alexandrino. Partindo da crítica textual externa, torna-se difícil aceitar essas duas opções, pelo fato de que a primeira variante não possui

¹ W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento, Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna, 2002.

² Provavelmente por influência de Joel 3,5 (*h̄m̄y>-vB ar̄q̄j-r̄v̄al l̄k̄*) – L. T. JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, New Translation with Introduction and Commentary, New York, 2001, 400. Em Rm 10,13 e 1 Cor 1,2 aparecem o mesmo adjetivo.

testemunhos maiúsculos dos mais importantes. Por outro lado, a segunda variante está presente somente no manuscrito Alexandrino. Partindo do pressuposto de que alguns dos maiúsculos, Sinaiticus, Bezae, Athos e o Texto Majoritário, quase todos os testemunhos latinos, a Siríaca (Peshita), Copta (Bohairica) em parte, estejam concordes em aceitar a variante $\tau\omega\eta$ epikal oumenwn, do ponto de vista da crítica textual externa é a melhor opção que temos dentre as elencadas. Vemos, também, que a lição de Nestle-Aland é mais breve e de leitura mais difícil - "*lectio brevior praestat longiori, lectior difficilior praestat facili*"³.

No versículo 24, o texto de Nestle-Aland apresenta a lição h;pion, que é bem atestada pelos seguintes manuscritos maiúsculos: Sinaiticus, Alexandrinus, Bezae secunda manus, Athos; pelos minúsculos: 048, 33, 1739, 1881; pelo texto Majoritário, a inteira tradução siríaca e a tradução copta. A transmissão do texto, porém, possui uma outra variante: nhpion, que se encontra no Codex Bezae *prima manus*, F e G. Podemos pensar que essas variantes usaram nhpion (menino) no lugar de hpion (gentil), talvez por influência de 1 Ts 2,7 (nhpioi), onde se encontram as mesmas variantes. Porém, aqui em 2 Tm 2,24, do ponto de vista da crítica textual externa, hpion é melhor atestado. Podemos pensar em nhpion somente se em relação à juventude de Timóteo.

No versículo 25, o texto de Nestle-Aland propõe o aoristo subjuntivo ativo, terceira pessoa do singular (ação terminada, conclusa ou afirmada na sua globalidade): $\delta\omega\eta$, que se encontra bem atestada pelos seguintes manuscritos - Sinaiticus prima manus, Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus, Bezae prima manus, F, G, Athos, 81, 104 *pc*. A transmissão do texto apresenta uma outra variante: $\delta\omega$ (também aoristo subjuntivo ativo, terceira pessoa do singular), presente nos manuscritos: Sinaiticus secunda manus, Bezae secunda manus, 33, 1739, 1881 e o Texto Majoritário. Partindo da crítica textual externa, a lição de Nestle-Aland é melhor atestada por melhores e maiores testemunhos. É interessante notar que em 2 Tm 1,16.18, Nestle-Aland propõe o optativo (ação terminada, finita em sua globalidade, exprimindo um desejo, uma vontade: "oxalá, queira Deus").

³ S. PISANO, *Introduzione alla Critica Testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Roma, 2005, 33.

2. Tradução da Perícope

V. 22 - “Foge das paixões da juventude;
ao contrário, persegue a justiça, a fé, o amor, a paz,
com aqueles que invocam o Senhor com o coração puro.

V. 23 - Evita as controvérsias tolas e não educativas,
porque sabes que geram conflitos:

V. 24 - o servo do Senhor não deve litigar,
mas ser gentil para com todos, apto a ensinar, paciente,

V. 25 - ele deve ensinar com doçura aqueles que lhe fazem
oposição;
para que Deus, talvez, lhes conceda a conversão para o conhecimento da
verdade

V. 26 - e tornem a si, fora do laço do diabo,
tendo sido capturados vivos por Deus, para fazer a sua vontade.”

3. Análise Lexical

O nosso texto possui 18 substantivos, dos quais 7 são concretos e
11 são abstratos.

Substantivos concretos: kurion – v. 22
kardiaj – v. 22
maçaj – v. 23
doulon – v. 24
kuripou – v. 24
qeoj – v. 25
pagidoj – v. 26

Substantivos abstratos: epiqumiaj – v. 22
dikaiosunhn – v. 22
pistin – v. 22
agaphn – v. 22
eirhnhn – v. 22
zhthseij – v. 23
prauhti – v. 25
metanoian – v. 25
epignwsin – v. 25
alhqeiaj – v. 25
qe,hma – v. 26

- 8 adjetivos: newterikaj – v. 22
 kaqaraj – v. 22
 mwraj – v. 23
 apaideutouj – v. 23
 hpion – v. 24
 didaktikon – v. 24
 anexikakon – v. 24
 diabolou – v. 26
- 1 Pronome adjetivo: pantaj – v. 24
- 1 Pronome adjetivo demonstrativo: ekeinou – v. 26
- 2 Pronomes: autoij – v. 25
 autou/ – v. 26
- 4 Conjunções coordenadas: de, – vv. 23, 24
 kai, – vv. 23, 26
- 4 Conjunções subordinadas: de, – vv. 22 (2 vezes)
 oti – v. 23
 alla, – v. 24
- 7 Preposições: meta, – v. 22
 ek – vv. 22, 26
 proj – v. 24
 en – v. 25
 eij – vv. 25, 26
- 1 Partícula interrogativa: mh pote – v. 25
- 2 Verbos no Indicativo: gennwsin – v. 23
 dei/ – v. 24
- 3 Verbos no Imperativo: feuge – v. 22
 diwke – v. 22
 paraitou/ – v. 23
- 2 Verbos no Infinitivo: macesqai – v. 24
 einai – v. 24
- 5 Verbos no Particípio: epikaloumenwn – v. 22
 eidwj – v. 23
 paideupnta – v. 25
 antidiatigemenouj – v. 25
 ezwgrhmenoi – v. 26

4. Exegese da Perícope

4.1 Análise sintático - linguística

O nosso texto (2,22-26) faz parte de um contexto maior (2,22-3,9) e continua a parênese iniciada no v.14. Fala do caráter pessoal e da prática da vida de Timóteo, enquanto representante de Paulo, desenvolvidos no sentido de máximas e com um acentuado contraste com os adversários e opositores da comunidade: um modelo básico antitético de continua instrução e uma alternância de comandos positivos e negativos endereçados diretamente a Timóteo na segunda pessoa do singular (2,22-24; 3,1.5; ver também 1,8.13-14; 2,1.3.7-8.14-16); uma série de comandos explícitos no tempo presente (imperativos - *feuge*(*diwke*(*paraitou*) e um comando implícito (*dei/ macesqai* – no infinito presente médio), uma descrição da prática dos adversários da Igreja na terceira pessoa do plural (2,23.25; 3,2-5.6.8-9), uma série de participios (*epikaloumenwn*, *eidwj*, *paideuonta*, *antidiatiqemenouj*, *ezwgrhmenoi*), de substantivos (*epiqumiaj*, *dikaiousunhn*, *pistin*, *agaphn*, *eirhnhn*, *kurion*, *kardiaj*, *zhthseij*, *macaj*, *doul on*, *kuriou*, *prauthti*, *qej*, *metanoian*, *epignwsin*, *al hqei aj*, *pagidoj*, *qejhma*) e de adjetivos (*newterikaj*, *kaqaraj*, *mwraj*, *apaideutouj*, *hpion*, *didaktikon*, *anexikakon*, *diabou*) que exprimem o comportamento que o chefe da comunidade deve ter em confronto com os que são opositores da Igreja.

Há um claro contraste entre as virtudes que Timóteo deve apresentar (perseguir a justiça, a fé, o amor, a paz, não deve litigar, deve ser gentil, apto a ensinar, paciente, agir com doçura) e os vícios que deve evitar (os desejos da juventude, as disputas tolas e não educativas):

Vícios:

Fugir, evitar (não ter):

newterikaj epiqumiaj

mwraj kai. apaideutouj zhthseij

Virtudes:

perseguir (ter):

dikaiousunhn

pistin

agaphn

eirhnhn

hpion

didaktikon

anexikakon

en prauthti

O retrato dos adversários é completado com a lista de vícios em 3,2-5, que compreende a característica do discurso moral helenista, afeiçoado a listas e catálogos de todo tipo: vícios, virtudes ou adversidades:

3,2 - esontai gar oi` anqrwpoi
fi,lautoi
filarguroi
alazonej
uperh,fanoi
blasfhmoi
goneu,sin apeiqeij
acaristoi
anosioi

3,3 - astorgoi
aspondoi
diaboloι
akrateij
anhmeroi
afilagaqoi

3,4 - prodotai
propeteij
tetufwmenoi
filhdonoi mal lon h' filogeoi

3,5 - econtej morfwsin eusebeiaj thn de dunamin authj hrnhmenoi

O ponto principal de tal lista se baseia não especificamente sobre o seu conteúdo, mas no efeito retórico da sua totalidade, do seu conjunto.

Na antiguidade, algumas listas são tão longas que chegam a conter um elenco de 140 vícios (Philo em “Sacrifices of Cain and Abel 32”)⁴. Parte-se da premissa segundo a qual, assim como as pessoas virtuosas exercitam as virtudes, as pessoas más praticam obras perversas. O efeito retórico da lista é obtido em parte por sua extensão e em parte por sua rima e o seu ritmo, criados por elementos separados, colocados em certa relação e combinação. A leitura era feita oralmente, em voz alta e não silenciosamente. Assim, uma leitura pública era considerada, de certo modo, uma leitura retórica. É interessante notar que em 2 Tm 3,2 podemos ver a repetição do som “ph”, quase como um ritmo sibilante, junto com o efeito final do ditongo “oi”: fi,lautoi filarguroi ... uperh,fanoi

⁴ JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, 409 – 415.

blasfhmoi. Também se pode ver o efeito estilístico em uma série de palavras começando com alfa privativo em 3,2-3: acaristoi anosioi astorgoi aspondoi.

A função retórica da lista é completada pelo versículo de transição 3,6 (“dentre eles estão os que...”). Se bem que 3,1 assinale a Timóteo as características das pessoas dos últimos tempos, a coleção dos vícios serve para identificar quais os adversários e o lugar da batalha com os falsos mestres, no conjunto da estrutura da batalha escatológica.

Inexoravelmente, o retrato dos opositores é profundamente negativo: eles revelam através do seu caráter e ações tudo aquilo que Timóteo deve esforçar-se por evitar. Eles são estúpidos (3,9), tolos (2,23), comprometidos em discussões não educativas (2,23) e se opõem à verdade (3,8).

O objetivo principal desta seção (2,22-3,9) não é uma descrição detalhada sobre o modo de comportar-se dos falsos mestres ou o de suas vítimas. Antes, a formação do caráter e das ações práticas de Timóteo, enquanto delegado de Paulo, que deve exercer um papel de verdadeiro mestre de moral na comunidade onde foi enviado, como é expresso em 1 Co 4,17 (aqui, Paulo fala de Timóteo como enviado e filho amado, fiel).

No retrato do Servo do Senhor (2,24), como podemos notar, dois pontos são essenciais: o foco sobre a virtude pessoal de Timóteo e a atenção colocada sobre o modo de ensinar. Na caracterização ética do mundo helenista do tempo do apóstolo, é fundamental e crucial (como vemos em 1 e 2 Tm) que o mestre da moralidade deve antes de tudo estar no mais elevado grau e nível dessa moralidade. A veracidade e a idoneidade do mestre se fundam no fato da sua conversão pessoal e contínua do vício à virtude. Esta é a característica principal do verdadeiro mestre e daquele que ensina, como quer Paulo de Timóteo.

Na seção anterior, Paulo se refere à necessidade de todo aquele que deseja ser um vaso nobre e útil ao mestre, de purificar-se dos vícios (2,21). Agora, fala que Timóteo deve fugir das paixões juvenis e perseguir a retidão, a justiça, a fé, o amor, a paz (2,22). Esta concatenação de qualidades é outra característica fundante do discurso moral helenístico. Assim como os vícios, as virtudes são colocadas lado a lado. O autor da carta enumera uma lista de virtudes semelhantes que Timóteo deve seguir e imitar em 3,10 (Su. de. parhkolouqhsaj mou th| didaskalia| th| agwgh| th| proqesei| th| pistei| th| makroqumia| th| agaph| th| upomonh|), depois de falar dos vícios dos homens nos últimos tempos.

As qualidades pessoais de Timóteo devem conduzir a um comportamento e a um ensinamento prático que deve ser notável por causa da delicadeza e gentileza do delegado do Apóstolo. Porque é uma pessoa de justiça e de paz, Timóteo pode ser, também, gentil com todos e paciente nas ofensas sofridas (2,24).

Essa terminologia sugere que não é fácil ser um mestre capaz, apto (2,24). O verdadeiro mestre não deve seguir os métodos dos adversários, muito menos lutar contra eles. Deve, por outro lado, ensinar com delicadeza e doçura (2,25). Essas duas qualidades são próprias e características de 2 Tim, dado que em 1 Tim e Tit a tonalidade das palavras é muito mais severa (1 Tim 1,3; 6,20 - +W Timoqeē(thn paraqhkhn fułaxon ektrepomenoj taj bebhłouj kenofwniaj kai. antiqeseij thj yeudwnumou gnwsewj - "... guarda o que te foi confiado... afastando-se dos discursos ímpios e vazios... e das contradições..."; Tt 1,11 - que fala contra os falsos mestres, os quais devem ser calados...; 3, 9-11 - refere-se às questões vãs, tolas, as genealogias, as disputas...).

Em 2 Tm há uma forte relação entre essa doçura no ensinar e uma postura bastante otimista referente às consequências desse ato: espera-se que, quem sabe, Deus dê aos adversários uma oportunidade que leve à conversão da mente (metanoia), um arrependimento, para que possam, de novo, reconhecer a verdade (2,25) e retornar ao seio da Comunidade.

Paulo espera a conversão dos adversários, e o mestre e seu representante devem ajudar a Deus nesse processo de arrancar os hereges vivos do laço do diabo, no qual estão presos, para que se tornem capazes de seguirem e porem em prática a vontade de Deus (2,26). Essa esperança no que se refere à conversão dos falsos mestres, assim como a gentileza, delicadeza e doçura do verdadeiro mestre, constituem uma marca característica de 2 Tm em confronto com as outras cartas pastorais.

Em 2 Tm o ensinamento moral constitui um remédio eficaz que leva à cura do paciente, não erradicando o membro doente, mas construindo a comunidade no verdadeiro bem.

Aqui, o risco é de ver a Comunidade como alguma coisa fechada, hermética, centrada em si mesma - outro problema se relaciona à conversão dos falsos mestres: como anunciar a verdade e pretender o retorno à verdadeira fé, respeitando as convicções pessoais de cada ser humano?

A tônica do nosso bramo em estudo (2,22-26), porém, é a série de imperativos (feuge(diwke(paraitou(dei/ macesqai) seguidos, algumas

vezes, da partícula **de**, (aparece 4 vezes: v.22: **taj de. newterikaj epiqumiaj feuge, diwke de. dikaiosunhn** ...; v. 23: **taj de. mwraj kai. apaideutouj zhthseij paraitou** ...; v.24: **doulon de. kuripu ouwdei/maçesqai**....).

Os versículos 22 e 23 iniciam da mesma forma (v. 22 - **taj de. newterikaj epiqumiaj feuge**; v. 23 - **taj de. mwraj kai. apaideutouj zhthseij paraitou**) e são, como já vimos, ordens explícitas.

Os tempos verbais, normalmente estão no presente, com exceção de **eiðwj** (particípio perfeito com senso de presente), **dwh|** (subjuntivo aoristo), **ananhwysin** (subjuntivo aoristo), **ewgrhmenoi** (particípio perfeito passivo).

A série de imperativos acentuam a oposição, o contraste, a antítese do que se deve evitar e do que se deve seguir, do que se deve ser e do que não se deve ser e o motivo de tal comportamento:

v. 22^a – evitar

v. 22^b – seguir

v. 23 – evitar... porque (motivo: geram disputas)

v. 24^a – não deve ser

v. 24^b – deve ser

v. 25^a – deve ser...

v. 25^b - 26 ... porque (motivo: esperança que os opositores caiam em si, se convertam e façam a vontade de Deus).

A exortação feita nos vv. 22-23, mais do que providenciar um exemplo ao v. 21, è uma declaração de como o líder da comunidade deve comportar-se diante dos opositores.

O apelo a um comportamento pacífico é reforçado. Existem três pontos principais nos vv. 22-23, seguidos de justificação nos vv. 24-26: o líder deve evitar os desejos ardentes da juventude, deve ser um exemplo geral de bom caráter, deve evitar as controvérsias (contestações) – pensamento desenvolvido minuciosamente nos vv. 24-26, no qual a ênfase é posta sobre o modo de procedimento em relação àqueles que se afastaram da verdadeira via.

Os sujeitos mais importantes do bramo são:

v. 22 – Timóteo (2ª pessoa do singular)

v. 23 – Timóteo (2ª pessoa do singular)

v. 24 – um servo do Senhor (3ª pessoa do singular)

v. 25ª – um servo do Senhor (3ª pessoa do singular)

v. 25^b – Deus (3ª pessoa do singular); os adversários (3ª pessoa do plural)

v. 26ª – os adversários (3ª pessoa do plural)

v. 26ª – Deus (3ª pessoa do singular); os adversários (3ª pessoa do plural)

A partir da análise dos sujeitos da perícope podemos notar o acentuado contraste entre o comportamento de Timóteo (e do servo do Senhor) e o dos adversários da Igreja (vv. 22, 23, 24, 25ª: Timóteo – servo do Senhor; vv. 25^b, 26: os opositores).

É interessante perceber, aqui, a divisão da seção que faz Marshall⁵, determinando a estrutura do bramo 2,14-26 por uma série de imperativos (vv. 14-16ª.22s), seguido por um material de sustentação (vv. 16^b-21; 24-26) que contém um comando implícito (vv. 21; 24-25ª).

O esquema pode ser representado por: proibição ou comando negativo – comando positivo – comando negativo que retoma o pensamento mais avante (vv. 14.15.16ª; 22ª.22^b.23):

14ª - “**Tell** others to avoid disputes”

14^b - “for they cause ruin to the hearers”

15 - “Positively **be** an unashamed workman in God’s sight”

16ª - “**Avoid** disputes”

16^b – 17ª - “**for** people will get worse,”

17^b - “as typified by Hymenaeus and Philetus”

18 - “who are upsetting people’s faith”

⁵ I. H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on The Pastoral Epistles*, Edinburgh, 1999, 743.

19 - "But (they will not succeed for) God's foundation is firm..."

20 - "There are different kinds of vessels,"

21 - "so **purify** yourself to be a good one."

22^a - "Therefore **avoid** youthful desires"

22^b - "and **seek** after Christian qualities"

23^a - "and **avoid** disputes,
Because they cause fights"

24^a - "The Lord's servant **must** not fight"

24^b - "but **treat** opponents with gentleness,"

25^a - "he **must** teach them gently"

25^b - "**for** God may grant them repentance"

26^a - "and they may escape the devil's snare"

26^b - "after being taken captive to do his bidding"

Comando negativo: "**Tell** others to avoid disputes"
"for they cause ruin to the hearers"

Comando positivo: "Positively **be** an unashamed workman in God's sight"

Comando negativo: "**Avoid** disputes"

Comando negativo: "Therefore **avoid** youthful desires"

Comando positivo: "and **seek** after Christian qualities"

Comando negativo: "and **avoid** disputes,
Because they cause fights"

Imperativos: "Tell, be, avoid (2 vezes)"

Material de sustentação: "for (2 vezes), because"

Comando implícito: "purify, must (2 vezes), treat".

Como o conteúdo de 2 Tm 2,14-4,5 é mais próximo de 1 Tm que do restante de 2 Tm, alguns autores, como Holtz⁶, desenvolveram a hipótese de que 2 Tm seja uma combinação de duas cartas diversas.

Porém, não se pode e não se deve ignorar que o material desta seção aparece também no restante do corpo de 2 Tm e que existe material em 2 Tm 1 que é semelhante a 1 Tm.

Assim, aquilo que podemos afirmar com certeza é que o ensinamento de 2 Tm 2,14-4,5 sobre a heresia e o seu antídoto encontra um paralelo em 1 Tm.

De um modo geral, não encontramos grandes dificuldades na análise sintático-linguística desta perícope.

Vejamos, agora, detalhadamente, cada versículo.

V. 22: taj de. newterikaj epiqumiaj feuge(diwke de. dikaiosuphn pistin agaphn eirhphn meta. twh epikaloumenwn ton kurion ek kaqaraj kardiaj

A primeira parte do versículo inicia com um *de*, conjuntivo de difícil tradução, que continua a exortação parenética dos vv. 14-21 introduzindo, ao mesmo tempo, um sentido de contraste à nova perícope (2,22-26) – contraste entre ser um vaso honrável (v. 21) e fugir⁷ das **newterikaj epiqumiaj** – seguido por um adjetivo e um substantivo no plural, em uma frase com um verbo no imperativo presente: trata-se claramente de um comando, de uma ordem, de uma exortação parenética direcionada a uma pessoa (imperativo na segunda pessoa do singular – “foge”) e um complemento direto explícito (**newterikaj epiqumiaj** – aquilo que Timóteo deve fugir).

O verbo é transitivo e o seu complemento é um acusativo feminino (objeto direto) com verbo de temor⁸.

A segunda parte do versículo também inicia com um *de*, conjuntivo com senso adversativo de forte contraste em relação ao primeiro comando: o verbo também se encontra no imperativo segunda pessoa do singular e fala do que deve ser buscado, perseguido.

O verbo é transitivo e o seu complemento direto vem logo depois especificado por quatro substantivos: **dikaiosuphn pistin agaphn eirhphn**.

⁶ MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on The Pastoral Epistles*, 745.

⁷ feugw no sentido de fugir, escapar.

⁸ F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia, 1997, 220.

Essa segunda frase não termina aqui; ela prossegue com uma preposição no genitivo (**meta**, - “com”) e um verbo no particípio presente médio (**tw̄ epikaloumenwn**) seguido por um complemento verbal (**ton kurion**) e um complemento nominal (**ek kaqaraj kardiaj**): com aqueles que invocam o Senhor **ek kaqaraj kardiaj** (“por meio de um coração puro; com um coração puro”).

O versículo contém dois comandos explícitos em antítese (o segundo de, adversativo, como vimos, explicita bem essa antítese, contraposição): “**taj de.newterikaj epiqumiaj feuge**” e “**diwke de.dikaiouspnh pistin agaphn eirhphn meta.tw̄ epikaloumenwn ton kurion ek kaqaraj kardiaj**”.

São dois comandos na ordem de fugir das paixões da juventude e de procurar a justiça, a fé, o amor, a paz com aqueles que invocam o Senhor com o coração puro.

A estrutura dos dois primeiros mandamentos é igual a 1 Tm 6,11 (Su. de(w-anqrwpe qeou(tauta feuge\ diwke de. dikaiouspnh eusebeian pistin(agaphn upomonh prauþaqian).

A antítese (feuge / diwke) também se encontra em Rm 12,9 e em instruções morais helenísticas: feuge significa primariamente “fugir, escapar”, porém pode ser usado no sentido de “evitar”⁹, principalmente com o significado de exortação ética, enquanto que diwke pode significar, como em 1 Tm 6,11 “esforçar-se por” (perseguir no sentido de esforçar-se por alcançar). Como imperativo presente ativo veicula a idéia de uma ação não terminada, um comando geral, uma instrução, uma regra de comportamento que Timóteo deve seguir e continuar seguindo: fugir dos desejos ardentes da juventude (e continuar fugindo) e perseguir a justiça, a fé, o amor, a paz (e continuar perseguindo).

Na sua primeira parte o versículo apresenta o primeiro dos vícios a ser evitado (**newterikaj epiqumiaj**)¹⁰ e na segunda, o primeiro elenco de virtudes a ser perseguido (**dikaiouspnh, pistin, agaphn, eirhphn**). As virtudes, aqui, são colocadas uma ao lado da outra, como no caso do discurso moral helenístico. Há uma lista símile de virtudes que Timóteo deve seguir e imitar em 3,10 (Su. de. parhkol ouqhsaj mou th(didaskal ia(th(agwgh(th(proqesei(th(pistei(th(makroqumia(th(agaph(th(upomonh).

⁹ Zerwick e Grosvenor usam os dois significados – M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma, 1996, 642.

¹⁰ No vocabulário paulino epiqumiaj aparece em Rm 13,14; Ef 4,22; 1 Tes 4,5; 1 Tim 6,9; 2 Tim 4,3; Tit 2,12.

Newterikaj epiqumiaj, como vimos, é um acusativo (objeto direto) com verbo de temor e explicita aquilo que Timóteo deve evitar: as paixões da juventude – **epiqumiaj** vem qualificada pelo adjetivo **Newterikaj** (Em 1 Cor 10,14 o mesmo verbo vem com apo; ... feugete apo. thj eidwolatria – “foge da idolatria”). Discute-se o seu significado nesse contexto. Avaliando a expressão segundo 1 Tm 4,12 (“que ninguém te despreze por causa de tua jovem idade”), podemos pensar numa exortação parenética geral no senso em que o guia da comunidade não deve se deixar levar por excessos juvenis próprios da sua idade imatura, com atitudes irrefletidas e sem cautela no diálogo com os heréticos, confiando mais em si mesmo, na força persuasiva entusiástica e na veemência dos seus argumentos. Considerando, também, o fato que o autor da carta esteja escrevendo a um jovem líder de comunidade cristã (sabe-se que nas comunidades cristãs primitivas havia muitos jovens episcopos). Por outro lado, se relacionarmos a expressão com a lista de virtudes (como aquelas de 1 Tm 3,1-7 e Tt 1,5-9) se poderia pensar **newterikaj epiqumiaj** no sentido de paixões carnis. Porém, nada no contexto parece sugerir uma situação concreta e particular da vida de Timóteo e muito menos a atitudes sexuais imponderadas. Assim é melhor entendermos os desejos ardentes da juventude no sentido mais amplo e no contexto de toda a vida cristã, uma exortação parenética geral, em relação ao modo de comportar-se de Timóteo em relação aos opositores da comunidade. Paulo exorta seu jovem episcopo a evitar os excessos e arroubos juvenis no confronto com os hereges¹¹, com aqueles que comprometem a unidade da comunidade.

O segundo **de**, adversativo exprime um contraste forte (“ao contrário”) em relação ao primeiro comando, no sentido em que, diversamente do que foi recomendado e exortado na primeira parte do versículo (fugir dos arroubos da juventude), Timóteo deve perseguir a justiça, a fé, o amor, a paz (**diyke de dikaiosunhn pistin agaphn eirhnhn**). Os dois verbos (**feuge, diyke**) estão no tempo presente e se relacionam a mesma pessoa (sujeito), no caso Timóteo. Há uma lista com quatro elementos (substantivos), dos quais três aparecem em 1 Tm 6,11 (**dikaiosunhn, pistin, agaphn**) e o quarto (**eirhnhn**) em 2 Tm 1,2 e Tit 1,4. Em 1 Tm 6,11 aparecem, também, **upomonhn prauqaian** (com significado equivalente a **eirhnhn**). É interessante notar que em Gl 5,22 o fruto do Espírito está relacionado com o amor, a paz, a fé (-O de **karpoj tou**

¹¹ L. OBERLINNER, *Le Lettere Pastorali, La Seconda Lettera a Timoteo*, Brescia, 1999, 168-170.

pneumatōj estin agaph cara. eirhnh(makroqumia crhstothj agaqwsunh(pistij).

A preposição **meta**, pode ser relacionada com o verbo **diwke** (com o sentido de: “unidos aos demais cristãos para buscar a justiça, a fé, o amor, a paz...”) ou com **eirhnhn** (“procurar estar em paz com os demais cristãos”). Como o contexto dos vv. 24 e 25 se referem à preocupação de estar em paz com todas as pessoas, especialmente com os adversários da Igreja, e não somente com os cristãos, a primeira interpretação parece mais provável¹².

Ἐπικαλουμένων τον κύριον é uma expressão que aparece no AT (como em 1 Sm 12,17-18: *hēty>la, 'l alhv. arō/kr* e 2 Sm 22,7: *hēty>arōja*) e que se tornou uma denominação dos cristãos (em 1 Cor 1,2 Paulo fala de “*pašin toij epikaloumenoj to. onoma tou/ kuripu hmwh̄ Vhsou/ Cristou*” – “todos aqueles que invocam o nome do Nosso Senhor Jesus Cristo”; ver também Rm 10,12-14; At 9,14,21); como participio presente médio, *epikaloumenwn* veicula a idéia de uma ação não terminada contemporânea à ação do verbo principal (*diwke*) cujo sujeito da forma verbal expressa uma ação posterior, seguinte, à ação do verbo da voz ativa: Timóteo deve perseguir a justiça juntamente com aqueles que invocam o Senhor com coração puro. *Ton kurion*, nesse contexto, designa o Senhor Jesus (como em Rm 4,24; 13,14). Se relacionarmos **kaqaraj kardiaj** com 1,3, e 1 Tm 3,9, o sentido é claro – uma consciência pura: *en kaqaraj̄ suneidhsei* – aqueles que invocam o Senhor com uma consciência reta, com uma fé correta e um coração puro (ver também 1 Tm 1,5: “o amor que provém de um coração puro”) – esta é uma característica essencial dos que acreditam, diferentemente dos hereges que não possuem essa reta intenção e se afastaram da comunidade.

V. 23: taj de. mwraj kai. apaideutōuj zhthseij paraitou(eidwj oñi gennwśin maçaj

A primeira parte do versículo 23 começa com um *de*, conjuntivo com o mesmo sentido de contraste visto no versículo anterior (v. 22): contraste entre ser um vaso honrável (v. 21) e evitar¹³ **taj de. mwraj kai. apaideutōuj zhthseij**, em uma frase com o verbo no imperativo presente médio (é Timóteo que deve evitar as controvérsias) e o complemento verbal formado por um substantivo e dois adjetivos. A construção é clara: Timóteo deve *paraitēmai* as controvérsias tolas e não educativas. A

¹² ZERWICK - GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 642.

¹³ *paraitēmai* no sentido de recusar a escutar, evitar.

segunda parte do versículo inicia com um particípio perfeito ativo com senso de presente (**eiwuj**) seguido de uma conjunção subordinada (**oti**), que relaciona o particípio com um verbo no indicativo presente ativo (**gennwsin**) e o seu complemento direto (**maçaj**): evita as **mwraj kai. apaideutouj zhthseij** sabendo que geram conflitos.

O versículo 23 se inicia, portanto, da mesma forma que o v. 22: na primeira parte trata-se de um comando explícito a Timóteo para evitar as controvérsias tolas e não educativas (**taj de. mwraj kai. apaideutouj zhthseij paraitou**). O **de**, conjuntivo, também aqui, é de difícil tradução. É o terceiro imperativo (aqui no presente médio: um comando geral de uma ação não terminada, cujo sujeito expressa uma ação posterior ao sujeito da voz ativa: porque sabe que as controvérsias tolas e não educativas geram conflitos, Timóteo deve evitá-las) usado pelo autor da carta. O primeiro negativo (**feuge**), o segundo positivo (**diwke**) e o terceiro (**paraitou**), novamente, negativo¹⁴. Trata-se da segunda advertência a Timóteo acerca do que deve ser evitado (**mwraj kai. apaideutouj zhthseij**). **Wapaideutouj** só ocorre aqui no NT. Na LXX aparece na literatura sapiencial com o sentido de tolo, estúpido, ignorante (Prov 8,5 - **apaideutoi**; 15,14 - **apaideutwn**) – no TM, 1ysk ((com o mesmo sentido). Porém, como o contexto sugere (v. 25 – ensinando com doçura os oponentes - **en prauhtti paideupnta touj antidiatiqemenouj**) é melhor traduzir por “não educativas” (campo semântico de educar, ensinar). **Mwraj** aparece em Tt 3,9 (**mwraj de. zhthseij**) associada às genealogias (**genealogiaj**), que representavam um papel importante no judaísmo da época, e às disputas (**maçaj**), com o sentido de “tolas, coisas inúteis, vãs” (**mwraj de. zhthseij kai. genealogiaj kai. ereij kai. maçaj nomikaj peri istasol eisin gar anwfeleij kai. mañatoi** – “evita as questões tolas e de genealogias, as disputas e as discussões sobre a lei; de fato, são inúteis e vãs”). Em 2 Tim 2,23, a conjunção coordenativa **kai**, colega paritativamente os dois vícios (evitar as controvérsias tolas e não educativas).

É melhor traduzir **zhthseij** por controvérsias por causa do forte verbo **paraitepmoi**: si traduzíssemos por disputas ou contendas não refletiria o clima antagonico primordial entre os hereges e o responsável pela comunidade, que se nota ao longo de toda a nossa perícopie (2,22-26). Não se trata somente de disputas passageiras, mas são

¹⁴ MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on The Pastoral Epistles*, 743.

verdadeiramente controvérsias profundas em matéria de fé e de verdade¹⁵.

Podemos traçar um paralelo entre 2 Tm 2,23-26 e Tt 3,8-11 e ver que existe um acento no ato de ensinar positivamente (2 Tm 2,24; Tt 3,8), uma advertência contra as controvérsias e discussões inúteis e não educativas e um comando no sentido de disciplinar aqueles que insistem na oposição.

2 Tm 2,23

**taj de. mwraj kai. apaideuƣouj
zhthseij
paraitou(**
eiuwj oƣi

gennwśin maƣaj\...
2:25 en prauƣhti paideupnta
touj antiƣiatiqemenouj...

mhpote...

Tt 3,9

mwraj de.
zhthseij ...
periistaso
eisin gar anwfeleij
kai. maƣaioiā

3:10 airetikon anqrwpon
meta. mian kai. deuteran
nouqesia
paraitou(

3:11 eiuwj oƣi...

Existe, também, um apelo para não se deixar envolver em discussões com os adversários (cf. 1 Tm 6,4: tetufwtai(mhden epistamenoj(alla. noswh peri. zhthseij kai. logomaciāj(ex wn ginetai fqonoj erij blasfhmiai(uponoiai ponhrai), provavelmente sobre questões acerca de leis, mitos e genealogias (Tt 3,9). Tais discussões são estúpidas, tolas e devem ser evitadas.

A segunda parte do versículo inicia com um participio perfeito (perfeito com senso de presente: veicula a anterioridade da ação – “sabendo”): Timóteo sabe (**eiuwj**) que os vícios elencados (**mwraj kai. apaideuƣouj**) geram (**gennwśin** – presente indicativo ativo: ação não conclusa - as controvérsias tolas e não educativas geram e continuam gerando) disputas (**maƣaj**), por isso, deve evitá-las. Do imperativo (paraitou) si passa ao participio perfeito (**eiuwj**) e ao presente indicativo (**gennwśin**) sem nenhuma tensão aparente (os três verbos estão no tempo presente). **Maƣaj** (disputas)¹⁶ se encontra, como vimos, em Tt 3,9. O v. 23

¹⁵ OBERLINNER, *Le Lettere Pastoralì, La Seconda Lettera a Timoteo*, 173.

¹⁶ Segundo Zerwick com o sentido de “strife”. ZERWICK - GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 642.

sintaticamente não apresenta muitas dificuldades: o sujeito permanece o mesmo (Timóteo), o tempo não muda (presente), continua a instrução parenética ao guia da comunidade – pelo estilo da frase e seu conteúdo vemos uma similitude muito grande com as instruções dadas no v.22.

O autor da carta mais uma vez se dirige a Timóteo com instruções práticas em relação aos hereges. Não se devem favorecer as discussões inúteis e profanas, que não levam a nada (ver também 2,14.16a - mh. logomaceih(epl' ouden crhsimon... taj de. bebh|ouj kenofwniaj periistaso\). O guia da comunidade, como homem de Deus, escolhido pelo Apóstolo (1,6), responsável para guardar o depósito da fé (1,14 - thn kalhn paraqhkhñ fu|axon) deve defender a doutrina. O imperativo **paraitou** significa uma recusa peremptória, total (o mesmo verbo é utilizado em 1 Tm 4,7 no sentido da repulsa aos mitos profanos - touj de. bebh|ouj kai. grawdeij muqouj paraitou|, em relação a pessoas, ver 1 Tm 5,11 e Tit 3,10). Absolutamente não se deve contender com os hereges, pois isso comprometeria o bom andamento da comunidade, a casa de Deus (2,20), coluna e sustentáculo da verdade (stuloj kai. edrai|wma thj alhqeiaj – 1 Tm 3,15).

V.24: doul on de. kuripu ouvdei/maçesqai alla. hpion einai proj pantaj(didaktikon(anexikakon

A primeira parte do versículo 24 inicia com um *de*, adversativo que exprime contraste não somente entre o comportamento de Timóteo e o comportamento dos que fazem oposição à comunidade (como nos vv. 22 e 23), mas contraste entre **maçaj** (v. 23) e **ouvdei/maçesqai**. A frase está bem construída com o sujeito (**doul on de. kuripu**) e o seu predicado (**ouv dei/maçesqai**), com uma partícula negativa e um verbo no indicativo presente ativo (**dei**) seguido de outro verbo no infinito presente médio (**maçesqai**): o Servo do Senhor não deve **maçesqai**. A segunda parte do versículo, por outro lado, começa com uma forte conjunção subordinada adversativa exprimindo intenso contraste (**alla**) com a primeira parte do versículo (**doul on de. kuripu ouvdei/maçesqai**), seguida de um adjetivo que qualifica o verbo (**einai**) no infinitivo presente e introduz um componente novo no acusativo: o Servo do Senhor deve ser **hpion** para com todos (**proj pantaj**). A parte final do versículo retoma a caracterização e qualificação do Servo: além de **hpion** ele deve ser **didaktikon** e **anexikakon**, também no acusativo.

Pela terceira vez consecutiva a nossa perícopé inicia com **de**, o que confere ao bramo (2,22-26) uma certa unidade sintático-linguística. Este nosso versículo, como já dissemos, continua a série de comandos, agora

de maneira implícita, no sentido negativo (**ouv dei/ maçesqai**, – acusativo com infinito presente médio – ação não terminada)¹⁷ - o servo do Senhor não deve ser litigioso - uma forte conjunção adversativa (**al la**, – mas, porém – essa conjunção frequentemente se refere a uma negação precedente, como aqui), que exprime um forte contraste com a primeira parte do versículo (da mesma forma como o *de, do v. 22*: oposição fugir – evitar e perseguir), um comando implícito positivo (**einaï** - deve ser) e três adjetivos que caracterizam o comportamento do servo do Senhor (**hpion(didaktikon(aneixakon)** em relação a todos (**proj pantaj**). Portanto, se trata de uma continuação das instruções dadas nos vv. 22 e 23. O verbo **maçesqai**¹⁸ continua a proibição iniciada no v. 23 e se relaciona diretamente com **maçaj** do versículo precedente (mesmo campo semântico - lutas). Aqui no v. 24 ele está usado no sentido metafórico, enquanto que em At 7,26 o seu uso é literal: lutar, brigar (si trata do discurso de Estevão, diante do Sinédrio, falando sobre Moisés). Traçando um paralelo com o v. 22 vemos a mesma estrutura:

v. 22 – ... **feuge(diyke de** ...

evitar – perseguir – **de**, (forte oposição)

v. 24 – **doul on de. kuripu ouvdei/maçesqai. al la hpion einai**...

evitar – **al la**, (forte oposição) – ser (**hpion einai**)

A palavra **doul on** corresponde a uma auto-designação de Paulo em Tt 1,1 (**Pauloj douloj qeou**, também em Gl 1,10, Rm 1,1 - **Pauloj douloj Cristou/ Vhsou**) no sentido de escravo, alguém que perdeu a sua liberdade. Frequentemente, a terminologia é usada pelos primeiros cristãos no sentido de escravos de Cristo (1 Cor 7,22). Porém, em outros contextos, os cristãos podem ser designados, também, como escravos de Deus (At 16,17 - **doul oi tou/ qeou**). A palavra pode ser relacionada ao guia da comunidade cristã enquanto ministro do Senhor: ele está a serviço da comunidade por um mandato do Senhor, é um servo do Senhor. A expressão **doul on de. kuripu** si encontra somente aqui (enquanto que em 1 Cor 7,22 está implícita). O servo do Senhor não deve lutar, litigar, disputar... a expressão indica, provavelmente, a posição do chefe da comunidade cristã como servo e como dotado de autoridade conferida pelo Senhor¹⁹.

¹⁷ Trata-se de uma “**dei/ constructio**”, como em 2 Tim 2,6 - ...**dei/ prwton twh karpwh metal ambanein**.

¹⁸ **maçomai** há um forte sentido de lutar, litigar.

¹⁹ MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on The Pastoral Epistles*, 765.

Discute-se se a designação servo do Senhor desta perícope se relacione com o Servo Sofredor de Is 42,1-2 (Al lq #lxB; [ymiv:-al t>aFy] al t>q[by] al { ...yDb[: !h]); 50,1-6; 53,1-7. Porém, é mais provável que signifique uma eleição particular da parte de Deus (At 16,17; 1 Pd 2,16; Tg 1,1; Apc 7,3; Tt 1,1) ou da parte de Jesus (Rm 1,1; 1 Cor 7,22b; Gl 1,10; Ef 6,6; Cl 4,12; 2 Pd 1,1; Ap 1,1)²⁰.

Depois da forte conjunção **alla**, segue uma lista com 4 qualidades que o chefe da comunidade deve ter. Antes de tudo, ele deve ser **hpion**, gentil para com todos, sejam amigos, sejam oponentes (vede 1 Ts 2,7). Também ele deve ser apto a ensinar (*didaktikon*) a sã doutrina, a verdade. Ao mesmo tempo, o servo deve ser **anexikakon**, deve suportar o mal sem ressentimento ou rancor, deve ser paciente e perseverante. A quarta qualidade (**en prauthti**) será desenvolvida no v. 25.

Depois de ter falado sobre o comportamento de Timóteo em relação aos hereges, o autor da carta, novamente (**de**), se volta para o guia da comunidade, enquanto servo do Senhor. Há um contraste claro e evidente entre o comportamento dos hereges, que se inclinam ao litígio e às disputas (**maçaj**) e o comportamento de Timóteo, que deve lutar (**maçesqai**) contra as contendas e divisões e ser gentil, paciente (comparar com 2,4 – campo semântico de serviço militar). O servo está a serviço da verdade e da comunidade, ele não deve simplesmente se opor àqueles que não aceitam a verdadeira fé, mas deve ser gentil em relação a todas as pessoas. Ele não deve excluir ninguém. Tal gentileza e não exclusão da parte do responsável pela comunidade pode e deve ser entendida no mesmo parâmetro de 1 Tm 2,4: é desejo de Deus que todas as pessoas se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade. Para agir assim Timóteo deve ser capaz de ensinar como o *didaktikoj* de 1 Tm 3,2 e agir com paciência: **anexikakon** é um hapax legomenon no NT.

V. 25: en prauthti paideupnta touj antidiatiqemenouj(mh pote dwh) autoij o' qeoj metanoian eij epignwsin alhqejaj

A primeira parte do versículo 25 inicia com uma preposição no dativo²¹ e seu respectivo substantivo, que se relaciona e continua com as três qualificações do Servo do Senhor do versículo anterior (**hpion(didaktikon(anexikakon)**), seguido de um verbo no particípio presente ativo (**paideupnta**), que funciona como verbo principal nessa frase, seguido por

²⁰ OBERLINNER, *Le Lettere Pastorali, La Seconda Lettera a Timoteo*, 174.

²¹ Dativo com uso sociativo; ver também Mc 5,2: kai. exelqontoj autou/ ek tou/ plioiou euqj uphñtshen autw/ ek twñ mnhmeiwn anqrwpoj en pneumatì akaqartw/.

sua vez de um complemento direto no particípio presente médio (aqueles que lhe fazem oposição, os opositores²²). A segunda parte do versículo inicia com uma fraca partícula interrogativa (**mhpote**) que deixa a frase como que suspensa (“talvez, se”) e se relaciona com o verbo principal, no subjuntivo aoristo ativo (**dwh**): é um verbo com sujeito (**o' qeoj**) e dois complementos verbais claros – um transitivo direto (**metanoian**) especificado (**eij epignwsin alhqeiaj**) e um transitivo indireto (**autoij**). O v. 25^b complementa e dá o motivo, a razão de ensinar os opositores **en prauthti** da primeira parte do versículo: talvez eles se arrependam. Se consideramos **dwh** como optativo, então **mhpote** poderia iniciar uma nova sentença: “Oxalá Deus dê a eles **metanoian eij epignwsin alhqeiaj**”. Preferimos seguir a lição de Nestle – Aland e analisar o verbo como subjuntivo.

Nosso versículo inicia, portanto, com a quarta qualidade que o guia da comunidade deve ter em relação aos opositores: porque é didaktikoj ele deve ensinar (**paideuponta** – particípio presente ativo – ensinar e continuar ensinando, insistir em ensinar, instruir e continuar instruindo) com doçura (**en prauthti**) aqueles que fazem oposição (**antidiatiqemenuj** – particípio presente médio – que fazem e continuam fazendo oposição – é um *hapax legomenon* no NT). Analisamos **en** como dativo instrumental²³, no sentido que o servo do Senhor deve ensinar “com doçura”. **mhpote** (**mh**, em expressão de temor ou preocupação em uma proposição final introduzindo uma conjectura, uma esperança: “pode ser que Deus... na esperança que Deus...”), analisamos no sentido de – para que Deus lhes conceda, talvez, a conversão para o conhecimento da verdade. **dwh** é subjuntivo aoristo ativo²⁴ (ação terminada, concluída, ou afirmada na sua totalidade) no senso de que Deus conceda, dê, aos **antidiatiqemenuj** a conversão para o conhecimento da verdade. **Autoij** é complemento indireto e **metanoian** complemento direto de **dwh**. Esta é a única vez que se fala em **metanoia** nas Cartas Pastorais. **Metanoia** no sentido de arrependimento, mudança de atitude mental (Rm 2,4 e 2 Cor 7,9.10; ver também: Mt 3,11; Lc 5,32; 24,47; At 5,31; 11,18; 20,21; Hb 6,6; 2 Pd 3,9). Esse arrependimento deve conduzir (**eij** - que conduz para) ao conhecimento da verdade (complemento direto – com conceito abstrato e valor final: “que leve ao conhecimento da verdade”, “conduzindo ao conhecimento da verdade”).

²² antidiatiqemai no sentido de se opor, fazer oposição.

²³ Como a preposição B no hebraico.

²⁴ O optativo oblíquo nas proposições finais é raro. BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, 464.

Timóteo tem o dever de fazer retornar à verdadeira fé aqueles que se afastaram da comunidade, para isso, como já vimos, não pode excluir ninguém. Os apóstatas devem ser chamados de volta pelo representante da ortodoxia da Igreja (entenda-se heresia no sentido de “afastamento da verdade” – 2,18: *oĩtinej peri. thn alhqeian hstochsan* – aqueles que se afastaram da verdade). Esses devem ser instruídos para que retornem à verdadeira fé. Entenda-se **paideupnta** no contexto da autoridade ilimitada do líder da Igreja (como em 1 Tm 1,20 – autoridade de entregar Imeneo e Alessandro a Satanás para que aprendam a não blasfemar). Não é simplesmente dever de anunciar a verdade, mas autoridade de instruir, de educar os hereges, para que, quem sabe (**mhpotē**), eles se convertam. Timóteo sabe que tal arrependimento é, antes de tudo, um dom de Deus (**dwħ| autoij o' qeoj metanoian**) e que não é nada fácil de ocorrer. Os **antidiatqemenouj** que promovem controvérsias tolas e não educativas, não escutam e não querem escutar o sucessor do apóstolo, o defensor da verdadeira ortodoxia, da doutrina. Não querem chegar ao conhecimento da verdade, que significa submeter-se ao magistério da Igreja, ao ensinamento da Igreja em matéria de fé, principalmente contra os gnósticos (1 Tm 2,4; 2 Tm 3,7 – conhecimento da verdade - **eij epignwsin alhqeiaj**). Trata-se da defesa da doutrina tradicional da Igreja transmitida através da tradição. Por **antidiatqemenouj** entenda-se não somente os apóstatas, como também os simpatizantes e adeptos, os que não se submetem à autoridade constituída da Igreja²⁵. Mais uma vez aqui, podemos ver o risco de entender esse submeter-se ao Magistério da Igreja no contexto de uma comunidade fechada ao diálogo.

V. 26: kai. ananhywsin ek thj tou/diabo|ou pagidoj(ezwgrhmenoi upl autou/eij to. ekeinou qe|hmaĀ

A primeira parte do v. 26 inicia com um **kai**, conjuntivo coordenativo que retoma e continua o pensamento do versículo anterior (**mhpotē dwħ| autoij o' qeoj metanoian eij epignwsin alhqeiaj**) seguido de um verbo no subjuntivo aoristo ativo, terceira pessoa do plural (“tornar a si, retornar aos próprios sentidos” – cujo sujeito são os que fazem oposição - v. 25b), de uma preposição e um complemento no genitivo: **ek thj tou/diabo|ou pagidoj**: “e tornem a si, fora do laço do diabo” (para que os opositores tornem a si, fora do laço do diabo). A segunda parte do versículo inicia com um verbo no particípio perfeito passivo (**ezwgrhmenoi**), também, aqui, uma clara alusão aos opositores do versículo

²⁵ OBERLINNER, *Le Lettere Pastorali, La Seconda Lettera a Timoteo*, 175 - 177.

anterior (**antidiatiqemenouj**), seguido de uma preposição e um pronome no genitivo (**upV autou**), de uma preposição e substantivo no acusativo e um pronome adjetivo demonstrativo no genitivo (**eij to. ekeinou qeJhma**): “tendo sido capturados vivos por ele para fazer a sua vontade”.

O nosso versículo inicia, como vimos, com um **kai**, coordenativo (e) que relaciona os dois versículos (25 e 26 – para que os opositores se convertam, reconheçam a verdade e caiam em si, escapando do laço do diabo) seguido de um verbo no subjuntivo aoristo ativo (ação terminada – “caiam em si, tornem a si, retornem a si, retomem os próprios sentidos”), de uma preposição no genitivo (“fora do laço de Satanás” - **ek thJ tou/diabo/ou pagidoj**). Depois, um verbo no particípio perfeito passivo (**ezwgrhmenoi** – “tendo sido capturados vivos”: anterioridade da ação, sujeito passivo). O problema de interpretação se situa na parte final do versículo: “tendo sido capturados vivos por ele para fazer a sua vontade” (**ezwgrhmenoi upV autou/eij to. ekeinou qeJhma**). Quem é este “Ele”: Satanás ou Deus? Quem é o sujeito de **ezwgrhmenoi** (“tendo sido capturados vivos”): Deus, o diabo ou o Servo do Senhor? Quem é este **autoj** e quem é este **ekeihoj**? Referem-se à mesma pessoa, ou a pessoas diversas? Temos quatro tipos de solução: **autoj** e **ekeihoj** se referem ao diabo (v. 26a); **autoj** se refere ao Servo do Senhor (v. 24a) e **ekeihoj** a Deus (v. 25b); **autoj** se refere ao diabo e **ekeihoj** a Deus; ou **autoj** e **ekeihoj** se referem a Deus (v. 25b).

A primeira solução é coerente com o pensamento de Paulo, que costuma usar diferentes pronomes e os relaciona ao antecedente mais próximo, no caso o diabo, da primeira parte do v. 26 (“tendo sido capturados vivos pelo diabo para fazer a vontade do diabo”). Porém, se analisarmos **ezwgrhmenoi** no sentido de tendo sido capturados vivos por Satanás para fazer a sua vontade (de Satanás), então devemos pensar nos hereges capturados e imersos no laço do diabo (**thJ tou/diabo/ou pagidoj**), sujeitos a sua vontade, servidores de sua vontade (**eij to. ekeinou qeJhma**) – porque abandonaram a reta fé se tornaram instrumentos do demônio: é o ápice do fenômeno da apostasia²⁶. Essa interpretação tem a vantagem da proximidade do sujeito (o diabo) – relaciona **autou/** com **diaboloj** da primeira parte do versículo – e a desvantagem de ignorar a diferença dos pronomes (**autoj** e **ekeihoj**).

A segunda solução também é possível (“tendo sido capturados vivos pelo Servo do Senhor para fazer a vontade de Deus”) e tem a

²⁶ OBERLINNER, *Le Lettere Pastorali, La Seconda Lettera a Timoteo*, 177-178.

vantagem de separar e diferenciar os dois pronomes, mas, a desvantagem de relacionar *autoj* com o Servo do Senhor, que como sujeito de *ezwgrhmenoi* está bem distante (v. 24a).

A terceira solução tem a vantagem de diferenciar os pronomes: temos exemplos nas cartas pastorais em que *autoj* e *ekeihoj* ocorrem no mesmo versículo e se referem a dois antecedentes diferentes (2 Tm 1,18 - *dwñ autw| o' kurioj eureiñ eleoj para. kuriou en ekeinñ| th| hmera| kai. oša en VEfesw| dihkonsen(be|tion su. ginwškeij*; 3,9 - *al IV our prokoyousin epi. pleiññ| h' gar anoia autwñ ekdhloj estai pašin(wj kai. h' ekeinwn egeneto*; 4,8 - *loipon apokeitai, moi o' th| dikaiosunhj stefanoj(oñ apodwsei moi o' kurioj en ekeinñ| th| hmera| o' dikaioj krithj(our monon de. emoi. alla. kai. paši toij hgaphkosi thn epifaneian autou). Porém, não há nada no contexto que favoreça essa interpretação: “tendo sido capturados vivos pelo diabo para fazer a vontade de Deus” – não há uma coerência interna de sentido. A quarta solução, para mim, portanto, é mais pertinente. Vejamos o porquê.*

No versículo precedente, Deus é o sujeito principal (*mhpote dwñ| autoij o' qeoj metanoian eij epignwsin alhqeiaj*). Se analisarmos *ezwgrhmenoi* no sentido de “capturar vivo”, como em Lc 5,10 (“capturar um peixe vivo”²⁷), e relacionarmos o v. 26 com Js 2,13 e 6,25, veremos que o mesmo verbo na tradução grega da LXX tem o significado de resgatar Raab e sua família da destruição e ruína de Jericó (resgatar e manter vivos). Assim é Deus quem resgata o pecador do laço do diabo, para que possa fazer a vontade de Deus, não a vontade do diabo. A finalidade é a conversão (já anunciada e esperada no versículo anterior; ver também 1 Tm 2,4 – Deus quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade): são resgatados vivos para que possam se converter à vontade de Deus (*qe|hma tou| qeou*) é comum ao vocabulário paulino: Rm 1,10; 12,2; 15,32; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; 8,5; Gl 1,4; Ef 1,1.5.9.11; 6,6; Cl 1,1.9; 4,12; 1 Ts 4,3; 5,18)²⁸.

A quarta solução é mais coerente, por causa do significado do verbo resgatar na LXX e por causa da coerência interna de sentido de todo o versículo, ao mesmo tempo que não diminui ou anula a importância do comportamento e da atuação do Servo do Senhor em relação aos oponentes da comunidade (v.25).

²⁷ No sentido de capturar e manter vivo.

²⁸ JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, 403; ver também Tit 3,7, onde *ekeihoj* tem o mesmo sentido de *autoj*.

Para que se convertam e retornem ao conhecimento da verdade, faz-se necessário que os apóstatas retornem a si, retomem a sobriedade (**ananhywsin**) – é o primeiro passo rumo à conversão (**metanoia**), fora do laço (**pagidoj** como genitivo só se encontra aqui, em 2 Tm 2,26) e das artimanhas de Satanás. É o único jeito de atingir o conhecimento da verdade e a salvação (anunciada em 2,10) no seio da comunidade.

4.2 Análise Semântica

Passemos à análise dos diversos campos semânticos que podemos individualizar no nosso bramo. Eles são principalmente:

Os que fazem oposição:

antidiatiqemenouj (heréticos, aqueles que se afastaram do seio da comunidade)

diabol oj (que mantém cativos os opositores)

Os que não fazem oposição:

tw h epikaloumenwn ton kurion (os que invocam o Senhor com o coração puro)

doul on de kuriou (o Servo do Senhor, que não deve litigar; Timóteo)

Conversão:

metanoian, eij epignwsin al hqei aj (para os que fazem oposição)

Ensinar - Educação:

didaktikon (virtude do Servo do Senhor)

paideuonta (que deve ensinar com doçura)

Militar – lutas (contendas, disputas):

maçaj (geradas pelas controvérsias)

maçesqai (o que o Servo do Senhor não deve fazer)

Vícios e Virtudes colocados lado a lado - característica do discurso e da filosofia moral helenista:

newterikaj epiqumiaj, taj de mwraj kai. apaideuotouj zhthseij (o que deve ser evitado - vícios – prática das pessoas más – concatenação de não qualidades)

dikaiosunhn, piŝtin, agaphn, eirhnhn, hpion, didaktikon, anexikakon, en prauhtti (virtudes – prática das pessoas virtuosas – concatenação de qualidades – o que deve ser buscado, o que o Servo do Senhor deve ser e fazer).

Podemos sintetizar o campo semântico entre dois grandes grupos: aqueles que fazem oposição (os heréticos, os que se afastaram do seio da comunidade, o demônio) e os que não fazem oposição (os que invocam o Senhor com o coração puro, o Servo do Senhor, Timóteo). Os demais campos semânticos estão inseridos nesses dois grandes contextos.

4. 3 Análise Pragmática

Paulo adverte a Timóteo quanto a evitar as paixões juvenis, as discussões vãs e não educativas, e a buscar a justiça, a fé, a caridade, a paz, com aqueles que invocam o Senhor com o coração puro – ele elenca uma série de virtudes que o Servo do Senhor deve ter e a série de vícios que deve evitar, em confronto com os adversários da comunidade, almejando, quem sabe, a sua conversão, e o seu retorno à verdade no seio da comunidade eclesial.

De outro modo, não há salvação para os opositores, uma vez que estão presos no laço do Adversário.

Portanto, a finalidade do nosso bramo é, antes de tudo, exortativo, parenético, instrutivo no sentido de como Timóteo deve agir e do que deve se afastar, do que deve fazer e do que não deve fazer – tal exortação vem expressa em forma de comandos explícitos e implícitos que devem ser seguidos, para que a meta possa ser atingida: a conversão dos que se afastaram da reta fé.

Os imperativos estão no tempo presente, o que confere o sentido de uma exortação urgente e continuada a ser posta em prática imediatamente: fugir e continuar fugindo, perseguir e continuar perseguindo, evitar e continuar evitando. Esse deve ser o comportamento do discípulo e servo fiel:

V. 22^a – exortação a Timóteo: o que evitar – paixões juvenis

V. 22^b – exortação a Timóteo: o que buscar – justiça, fé, amor, paz

V. 23^a – exortação a Timóteo: o que evitar – controvérsias tolas e não educativas

V. 23^b – motivo do que evitar: geram conflitos

- V. 24^a – exortação ao servo do Senhor: o que não deve ser - litigioso
- V. 24^b – exortação ao servo do Senhor: o que deve ser - gentil, apto a ensinar, paciente
- V. 25^a – exortação ao servo do Senhor: como deve comportar-se diante dos opositores – ensinar com doçura
- V. 25^b – motivo: para que se convertam e retornem à verdade
- V. 26^a – continua o motivo: para que retornem a si, fugindo do laço do diabo
- V. 26^b – continua o motivo: para que façam a vontade de Deus
- V. 22^a – exortação
- V. 22^b – exortação
- V. 23^a – exortação
- V. 23^b – motivo
- V. 24^a – exortação
- V. 24^b – exortação
- V. 25^a – exortação
- V. 25^b – motivo
- V. 26^a – motivo
- V. 26^b – motivo

Há uma relação clara entre as exortações dirigidas a Timóteo (vv. 22^a; 22^b; 23^a; 24^a; 24^b; 25^a) e o motivo dessas exortações (vv. 23^b; 25^b; 26^a; 26^b).

O estilo parenético, portanto, é bastante claro e nos ensina e estimula a seguir os mesmos passos recomendados por Paulo a Timóteo – desde que não nos fechemos ao outro, ao diferente, ao que não faz parte da nossa Comunidade.

Conclusão

Vimos as recomendações que o autor da 2 Tm 2,22-26 dirigiu ao responsável da comunidade, no sentido de estar aberto, com o espírito de um paciente e gentil professor, que tenha *“un sapiente atteggiamento*

*pedagogico*²⁹, especialmente no tocante aos adversários, porque, quem sabe, retornem à verdadeira fé.

Timóteo deve ser um exemplo de conduta cristã, irrepreensível, de coração puro. Porém, o único modo de ter um relacionamento sincero e claro com os opositores é que eles aceitem a “dottrina proclamata dalla chiesa quale verità che proviene da Dio³⁰”.

Se isso não acontece, é Satanás que vence. Por isso que se deve fazer um esforço contínuo de renúncia a qualquer tipo de discussões ou controvérsias com os falsos doutores, qualquer conflito, pois não conduzem a nada. O líder da comunidade cristã deve agir com doçura, porém, deve ser firme – a verdade é uma só e ele sabe disso. O seu comportamento compreensivo não muda a finalidade, o resultado pretendido, qual seja, a conversão, o arrependimento e o retorno daqueles que se afastaram da justa via, do caminho.

Esses devem conhecer e reconhecer que a única via é a via da Igreja, o único caminho é o do retorno, a única verdade é aquela professada e confessada no seio da comunidade – verdade, aqui, no sentido de uma “adhésion aux vérités de foi transmises³¹” no seio da comunidade.

Porém, toda essa abertura, gentileza, doçura, amabilidade e paciência, dissimulam um abismo profundo e intransponível que se interpôs entre a comunidade dos crentes fiéis liderados por Timóteo e aqueles que já não mais professam a mesma fé.

Não existe mais uma crença comum, nem diálogo sequer que possa levar a um entendimento profícuo, um respeito mútuo na busca do conhecimento e aprofundamento da verdade.

A comunidade de Timóteo representa uma comunidade fechada em si mesma, que se auto-intitula detentora e possuidora do conhecimento dessa verdade: aqui há um grande risco – a partir do momento em que me coloco na posição de “verdade”, excluo aqueles que, para mim, não a possuem e me torno parâmetro e medida para mim mesmo.

²⁹ OBERLINNER, *Le Lettere Pastorali, La Seconda Lettera a Timoteo*, 179.

³⁰ OBERLINNER, *Le Lettere Pastorali, La Seconda Lettera a Timoteo*, 179.

³¹ Y. REDALIE, *Paul après Paul, Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Le Monde de la Bible, 31, Genève, 1994, 327.

Passo a ser a medida de todas as coisas, a partir do meu prisma de conhecimento, dos meus pontos de vista, ainda que justos, retos, verdadeiros, perfeitos.

Não existe mais diálogo e abertura para com aqueles que se afastaram da comunidade – o que existe é imposição de regras de comportamento e toda essa gentileza e doçura no comportar-se esconde algo mais delicado, profundo, ou seja, a não aceitação do outro, do diferente, do excluído, do que se excluiu ou se fez excluir. Ou o adversário aceita a verdade da comunidade, e torna-se um servo do Senhor, um fiel discípulo, ou é entregue e jaz nos laços do demônio.

Não tem escolha. Tudo aquilo que os opositores e falsos doutores pensam e fazem não pode sequer ser discutido ou pensado ou analisado porque é simplesmente rejeitado como falso, não verdadeiro.

A única forma de diálogo é que se convertam, se arrependam – o único paradigma de verdade é o paradigma da Comunidade – da nossa Comunidade, da minha comunidade.

Podemos e devemos pensar um pouco sobre o nosso modo de nos comportarmos em relação àquelas pessoas que já não mais professam a fé católica: qual deve ser o nosso modo de agir no tocante ao anúncio do Evangelho.

Fechamo-nos em nós mesmos, em uma autocomplacência mórbida e egoísta, ou aceitamos o diferente e procuramos uma aproximação fundada no diálogo e no respeito pela pessoa humana?

Todas as pessoas têm o direito e o dever de decidir sobre as questões vitais que envolvem a existência: a política, a filosofia, a religião – o problema aqui, no confronto com 2 Tm 2,22-26, é como anunciar as verdades da fé sem excluir, sem rejeitar, sem discriminar; como falar de ecumenismo se aceito e parto do pressuposto que os outros não possuem a verdade, nem o conhecimento da verdade, somente eu?

Como dialogar sem monopolizar o diálogo ou reduzi-lo a um monólogo?

São problemas que nós todos, e a Igreja como um todo, temos que enfrentar e buscar soluções, hoje.

É certo que não existem respostas prontas, feitas, acabadas, aprendemos a dialogar, dialogando, aprendemos a respeitar os outros, respeitando, aprendemos a construir, construindo.

Mas, é verdade, também, que podemos e devemos aprender com os erros passados e não repeti-los no presente, evitá-los no futuro.

É verdade, também, que podemos dialogar acolhendo o diferente, sem considerá-lo como adversário.

A história nos ensina que é possível, ainda que difícil. Os exemplos são poucos, mas existem. Basta reconhecer onde erramos e reiniciarmos sempre. É sempre possível.

Jesus nos ensinou que sim.

Bibliografia

BLASS, F. - DEBRUNNER, A. , *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Nuova edizione di Friedrich Rehkopf, Edizione italiana a cura di Giordana Pisi, Brescia: Paideia Editrice, 1997.

EGGER, W., *Metodologia del Nuovo Testamento, Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Devoniene Bologna, III ristampa, 2002.

JOHNSON, L. T., *The First and Second Letters to Timothy*. A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible, Volume 35 A, New York: Doubleday, 2001.

MARSHALL, I. H., *A Critical and Exegetical Commentary on The Pastoral Epistles*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, Edinburgh: T & T Clark, 1999.

NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece*. post Eberhard et Erwin Nestle, communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

OBERLINNER, L., *Le Lettere Pastorali, La Seconda Lettera a Timoteo*. Testo greco e traduzione, Commento di Lorenz Oberlinner, traduzione italiana di Franco Ronchi, Brescia: Paideia Editrice, 1999.

PISANO, S., *Introduzione alla Critica Testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*. quarta edizione riveduta (prima ristampa), ad uso degli studenti, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2005.

REDALIE, Y., *Paul après Paul, Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*. Préface de François Bovon, Labor et Fides, Genève: Le Monde de la Bible, 31, 1994.

ZERWICK, M. - GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. unabridged, 5th, revised edition, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

**Prof. Ms. Pe. Fernando César Chaves Reis*

Mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico e doutorando em Teologia Bíblica pela Pontificia Università Gregoriana de Roma

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF

DIACONATO FEMININO? ALGUNS ACENOS À HISTORIOGRAFIA DAS “DIACONISAS”

Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas*

Resumo: Muitos teólogos se perguntam hoje: é possível admitir mulheres ao diaconato? A resposta a esta pergunta se revela complexa, pois alguns autores defendem que à luz da Bíblia e da história da Igreja, se possa afirmar a existência de um diaconato sacramental feminino.

Este artigo tem com o objetivo apresentar brevemente a discussão atual sobre esta matéria, e analisar a validade ou não dos argumentos historiográficos que parecem legitimar a reintrodução do diaconato feminino na Igreja Católica.

Abstract: Many theologians ask themselves today: Is it possible to admit women to the diaconate? The answer to this question is complicated, because some authors argue that under the light of the Bible and Church's history, we can affirm the existence of a female sacramental diaconate.

This article aims to briefly present the current discussion about this issue and examine the validity or not of the historiographical arguments that seem to legitimize the reintroduction of female deacons in de Catholic Church.

O Papa João Paulo II com a Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994), reafirmou de modo definitivo não ser possível admitir mulheres à ordenação sacerdotal¹.

“Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos (cfr Lc 22,32), declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja”².

¹ Sobre a discussão atual cf. CARPIN, *Donna e Sacro Ministero*, Bologna 1988, 336-409; M. HAUKE, «*Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico*», in: Rivista Teologica di Lugano 1 (1996), 257-281; *ID.*, *Women in the Priesthood?*, 44-64.

² JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* n. 4, in: AAS 86 (1994), 548.

Esta decisão magisterial parece não ter impedido, ao contrário, parece ter intensificado, o debate a respeito da possibilidade de um diaconato feminino de tipo sacramental³.

Muitos teólogos se perguntam hoje: é possível admitir mulheres ao diaconato? Aqueles que compreendem o diaconato ao interno da unidade do sacramento da ordem, tendem a responder negativamente a esta questão; ao contrário, aqueles que compreendem o diaconato como se esse fosse um ministério a parte (ministério laical ou ministério “intermediário” entre o sacerdócio hierárquico e o sacerdócio comum dos fiéis) tendem a responder positivamente à questão sobre o diaconato feminino.

A questão se apresenta complexa, pois alguns autores defendem que à luz da Bíblia e da história da Igreja, se possa afirmar a existência de um diaconato sacramental feminino.

A. G. Martimort na sua monumental obra *As diaconisas. Ensaio histórico* (1982) conclui a análise que ele faz de alguns textos do Novo Testamento (Rom 16,1-2; 1 Tim 3,11; 1 Tim 5,9-10), afirmando que uma análise minuciosa dos textos neotestamentários não nos permite provar a existência da instituição das “diaconisas” no período apostólico⁴.

O texto mais discutido é o de Rm 16,1-2, onde se cita uma certa ministra da Igreja chamada Febe: “Febe, nossa irmã, ministra da Igreja de Cencréia (th.n avdelfh.n h`mw/n(ou=san Īkai.Ð dia,konon th/j evkklhsi,aj th/j evn Kegcreai/j); ... ela protegeu muitos (prosta,tij pollw/n), e para mim mesmo” (Rm 16,1-2). O texto parece se referir a um serviço permanente na comunidade de Cencréia (o porto oriental de Corinto). Mas a maioria dos exegetas duvidam que se trate de uma “diaconisa”, na medida em que os ministério ordenados se encontram ainda em via de “desenvolvimento”⁵. Além disso, devemos recordar que os termos diakonia e diakonein no Novo Testamento possuem uma vasta possibilidade de significados.

³ P. Hünermann e D. Reininger se demonstram favoráveis à ordenação diaconal feminina, enquanto L. Scheffczyk é claramente contra tal tipo de ordenação. Cf. S. DEL C. ELENA, *Diaconado*, in: *Diccionario del Sacerdocio* (organizado pelos professores da Faculdade de Teologia de Burgos), Madrid 2005, 187.

⁴ Cf. A. G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982, 21. Cf. também COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 269-270.

⁵ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 14s. Cf. também D. REININGER, *Diakonat der Frau in der Einen Kirche*, Stuttgart 1999, 62-66.

Outro texto muito discutido é 1 Tm 3,11: “As mulheres igualmente, devem ser dignas, não maldizentes, sóbrias, fiéis em tudo”. O versículo se encontra em uma perícopes em que s. Paulo se refere ao diaconato. Paulo se refere às mulheredes de um modo geral? Às mulheres dos diáconos? Ou a diáconas? Martimort e outros autores falam de um serviço eclesial feminino que seria semelhante ao diaconato. Devemos recordar ainda que em 1 Tm 2,12, Paulo proíbe as mulheres de ensinar na assembleia. Além disso, devemos recordar que existia um grupo de viúvas “consagradas” que provavelmente se dedicavam a obras caritativas e educativas (1 Tm 5,3-16). A partir destas informações, percebemos que o texto de 1 Tm 3,11 não parece poder comprovar a existência de “diaconisas” na Igreja primitiva.

Depois de termos analisado brevemente dois textos do Novo Testamento, muito citados por aqueles que defendem o diaconato feminino, passaremos à historiografia das “diaconisas”.

O estudo dos primeiros séculos da vida da Igreja documenta a presença no III século nas regiões orientais da Síria, e na segunda metade do século IV nas igrejas orientais, de um particular ministério feminino conhecido como o serviço das “diaconisas”.⁶ Mais tarde, a partir do século VI, se fala deste ministério também nas Igrejas da Gália e da Itália, porém entre o século XI e XII este ministério desaparece completamente⁷.

No início de II século, uma carta de Plínio (112), o jovem, governador da Bitínia, ao Imperador Trajano, menciona duas mulheres designadas pelos cristãos como *ministrae*, equivalente ao termo grego “*diakonoi*”: “...nós não sabemos nada, nem por Plínio, nem por outras fontes, sobre as eventuais funções destas *ministrae* ao interno da comunidade da Bitínia; traduzir [o termo *ministrae*] por ‘diaconisas’, significa forçar o texto e cometer um anacronismo”⁸.

De fato, os termos especificamente cristãos de “diaconisa” ou de “diácona”, aparecem somente no III século⁹. A partir do III século, em algumas regiões da Igreja (No Egito e na Etiópia, por exemplo, jamais

⁶ Sobre a história das diaconisas cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*; M.-J. AUBERT, *Des femmes diacones. Un nouveau chemin pour l'Église*, Paris 1987; M. SCIMMI, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Milano 2004. Cf. também A. BORRAS - B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, Bruxelles 1998, 158-191.

⁷ Cf. GOZZELINO, *Nel nome del Signore*, 123.

⁸ MARTIMORT, *Les diaconesses*, 22.

⁹ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 270.

houveram “diaconisas”¹⁰), e não em todas, se atesta a presença de um ministério eclesial específico, atribuído a mulheres que se chamam “diaconisas”. O primeiro documento que se refere a este ministério, é a *Didascalia dos Apóstolos* (III século), que consiste em uma compilação canônico-litúrgica sem um caráter oficial. Este documento afirma que os diáconos são escolhidos pelo bispo para ocupar-se de “muitas coisas necessárias” e que as “diaconisas” são escolhidas somente para o “serviço das mulheres”¹¹. Parece interessante o fato de que o autor pareça justificar a importância do ministério das mulheres “diáconas” por causa de razões pastorais¹²: 1- a mulher “diácona” podia com mais liberdade: visitar as mulheres cristãs que moravam em casas de pagãos e cuidar das doentes (a presença de um diácono poderia provocar um escândalo); 2- convinha que as mulheres que se apresentavam para o batismo tivessem apenas a cabeça ungida pelo ministro do batismo (bispo), e depois fossem unguidas (corpo inteiro) por uma mulher diácona.

No texto, várias vezes o diaconato dos homens e o diaconato das mulheres são mencionados juntos. Por outro lado, como já acenamos, se percebe uma diferença tipológica entre os dois “diaconatos”: os diáconos, homens, são honrados como representantes de Cristo, enquanto as “diaconisas” são vistas como representantes do Espírito Santo¹³. Além disso, eles possuem funções muito diferentes: o bispo pode encarregar os diáconos homens e os sacerdotes de celebrar o batismo, mas não as “diaconisas”¹⁴. As mulheres diáconas não possuem nenhuma função particular na oferta eucarística¹⁵. Não era permitido às “diaconisas” realizar o serviço homilético¹⁶.

O Concílio de Niceia (325), no cânone 19 (cuja interpretação é muito discutida)¹⁷, nos oferece a primeira referência às “diaconisas” depois da *Didascalia*. O Concílio se refere ao clero do bispo de Antioquia

¹⁰ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 73-97.

¹¹ *Didascalia dos Apóstolos* 3,12,1 apud CATTANEO, *I Ministeri nella Chiesa Antica*, 631: «Por isso, ó bispo, escolhe operários de justiça, ajudantes que cooperem contigo por toda a vida. Aqueles que te agradam dentre o povo, escolhe e constitui diáconos: se é homem, para que se ocupe de muitas coisas necessárias; se é mulher, para o serviço das mulheres».

¹² Cf. *Didascalia dos Apóstolos* 3,12,1-2 apud CATTANEO, *I Ministeri nella Chiesa Antica*, 632.

¹³ Cf. *Didascalia dos Apóstolos* 2,26,5-6 apud CATTANEO, *I Ministeri nella Chiesa Antica*, 616.

¹⁴ Cf. *Didascalia dos Apóstolos* 3,9,1-3 apud CATTANEO, *I Ministeri nella Chiesa Antica*, 631.

¹⁵ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 271.

¹⁶ *Didascalia dos Apóstolos* 3,6,1-2 apud CATTANEO, *I Ministeri nella Chiesa Antica*, 627.

¹⁷ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 99-102.

(incluindo as “diaconisas”¹⁸), Paulo de “Samosata”, afirmando que eles deveriam ser não apenas rebatizados, mas também ordenados (se o comportamento deles é irrepreensível)¹⁹.

“Este modo de agir se estende também para as ‘diaconisas’ e, em geral, para todos o que possuem um ministério na Igreja. Quanto às ‘diaconisas’ (...) recordamos que elas, não tendo recebido nenhuma imposição de mãos, devem ser agrupadas, sem dúvida, entre os leigos”²⁰.

M. Hauke observa que as “diaconisas” não receberam uma ordenação através da imposição das mãos, enquanto a origem do diaconato acontece, como diz Santo Irineu comentando os Atos dos Apóstolos (At 6,1-6), através da imposição das mãos e da oração consecratória²¹.

As *Constituições Apostólicas* foram escritas por volta do ano 380, na Síria, utilizando e interpolando diversos trechos da *Didascalia*, da *Didaqué* e também da *Tradição Apostólica*. Não obstante o profundo influxo dessa obra na disciplina das ordenações no Oriente, ela não foi jamais considerada um compêndio de normas canônicas oficiais²². O compilador prevê a imposição das mãos com a epiclese não somente para as ordenações episcopais, presbiterais e diaconais, mas também para as diaconisas, os subdiáconos e os leitores.

Encontramos um bom resumo das funções das “diaconisas”, segundo as *Constituições Apostólicas*, no documento sobre o diaconato da Comissão Teológica Internacional:

“O diácono é colocado a serviço do bispo e dos presbíteros, e não deve usurpar as funções destes últimos. O diácono pode proclamar o Evangelho [CA II 57,7²³] e guiar as orações da assembleia (CA II 57,18²⁴), mas somente o bispo e os presbíteros podem exortar (CA II 57,9²⁵). A entrada em função das diaconisas se dá com uma *epithesis cheirôn* ou imposição das mãos, que

¹⁸ A palavra diaconisa aparece neste texto pela primeira vez cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 199.

¹⁹ Cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 199.

²⁰ CONCILIO DI NICÉIA, can. 19, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (organizado por G. ALBERIGO – G. L. DOSSETTI – P.-P. JOANNOU – C. LEONARDI – P. PRODI), Bologna 1991, 15.

²¹ Cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 200.

²² Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 271.

²³ Cf. *Constituições Apostólicas* II, 57,7, in: *Sources Crétiennes* 320 (Tome I – Livre I e II), Paris 1985, 314-315.

²⁴ Cf. *Constituições Apostólicas* II, 57,18, in: *Sources Crétiennes* 320, 319.

²⁵ Cf. *Constituições Apostólicas* II, 57,9, in: *Sources Crétiennes* 320, 315.

confere o Espírito Santo, como no caso dos leitores (CA VIII 20.22²⁶) (...) As diaconisas são nomeadas antes dos subdiáconos, que recebem uma *cheirotomia* como o diácono (CA VIII 21), enquanto as virgens e as viúvas não podem ser “ordenadas” (VIII 24-25). As Constituições insistem sobre o fato de que as diaconisas não tenham nenhuma função litúrgica (III 9, 1-2²⁷), mas realizam funções comunitárias de ‘serviço às mulheres’ (CA III 16,1²⁸) e de mediação entre as mulheres e o bispo. Repete-se que elas representam o Espírito Santo, mas que ‘não fazem nada sem o diácono’ (CA II 26,6²⁹). Devem permanecer na porta de ingresso das mulheres nas assembleias (II 57,10³⁰). As suas funções podem ser resumidas assim: ‘a diaconisa não abençoa e não faz nada do que fazem os presbíteros e os diáconos, mas permanece nas portas e ajuda, por razões de decência, os presbíteros durante o batismo de mulheres’ (CA VIII 28,6³¹)”³².

O mesmo documento nos oferece uma referência ao *Panarion* (por volta do ano 375), quase contemporâneo às Constituições Apostólicas, escrito por Epifânio de Salamina: “Existe na Igreja a ordem das diaconisas, mas não serve para exercitar as funções sacerdotais, nem se pode confiar a elas outro cômputo, que não seja a proteção da decência do sexo feminino no momento do batismo”³³.

No ocidente, não se encontram verdadeiros sinais da existência de “diaconisas” nos primeiros cinco séculos. A catequese das mulheres catecúmenas e a sua preparação ao batismo eram confiadas às viúvas e às claustrais. O *Ambrosiaster* (Roma, final do século IV) afirma que o diaconato feminino era um elemento característico dos heréticos montanistas³⁴. O Concílio de Orange I (441) proíbe a ordenação diaconal de mulheres³⁵. O Concílio de Epaona (517) proíbe a consagração das viúvas que se fazem chamar diáconas³⁶. O Concílio de Orléans (533) exclui da comunhão as mulheres que tenham recebido «a benção do diaconato, apesar da proibição dos cânones, e que tenham se casado de

²⁶ *Constituições Apostólicas* VIII, 20.22, in: Sources Crétiennes 336, (Tome III – Livre VII e VIII), Paris 1987, 221-223.225.

²⁷ *Constituições Apostólicas* III, 9, 1-4, in: Sources Crétiennes 329, (Tome II – Livre III e VI), Paris 1986, 144-145.

²⁸ *Constituições Apostólicas* III, 16,1, in: Sources Crétiennes 329, 155-157.

²⁹ *Constituições Apostólicas* II, 26,6, in: Sources Crétiennes 320, 239-241.

³⁰ *Constituições Apostólicas* II, 57,10, in: Sources Crétiennes 320, 315

³¹ *Constituições Apostólicas* VIII, 28,6, in: Sources Crétiennes 336, 231.

³² Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 272-273.

³³ EPIFANIO, *Panarion haer.* 79,3,6 apud COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 273.

³⁴ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 195.

³⁵ Cf. CONC. ARAUSICANUM, in: CCL (*Corpus Christianorum Series Latina*) 148, 84.

³⁶ Cf. CONC. EPAONENSE (n. 21), in: CCL 148A, 29.

novo”³⁷. O II Concílio de Tours (567) também chama de “diaconisas” as abadessas e as esposas dos diáconos³⁸. “Estas repetidas condenações testemunham a existência e a persistência daquilo que os bispos reunidos em Orange, Epaone, Orléans e Tours consideram como um erro pastoral e uma ocasião de abuso”³⁹.

Uma referência importante para a história das “diaconisas” é o *Rito Bizantino das Ordenações das Diaconisas* (VIII século), no qual se observa que a consagração das “diaconisas” é estruturalmente análoga àquela dos clérigos superiores e se encontra também na Divina Liturgia⁴⁰.

Martmort explica a diferença das ordenações: 1- O candidato à ordenação diaconal se ajoelha parcialmente (um só joelho toca o chão), o candidato ao presbiterato fica inteiramente ajoelhado, um e outro apoiam a sua cabeça sobre o altar. Ao contrário, as “diaconisas” permanecem de pé, não dobram os joelhos, mas apenas inclinam a cabeça⁴¹; 2- As “diaconisas” recebem, como os diáconos, a estola e o cálice. Mas o texto afirma que as “diaconisas” não endossam a estola (*orarion*) como os diáconos, mas fazem como os subdiáconos. Quanto ao cálice, se esclarece que as “diaconisas”, depois de terem recebido o cálice, os colocam sobre o altar, sem distribuir a comunhão, diferentemente do neodiácono que, tendo recebido o cálice, distribui também a comunhão aos fiéis⁴²; 3- Existiam orações para a ordenação das “diaconisas”, diferentes daquelas reservadas para a ordenação dos diáconos. A função da diaconisa, segundo estas orações, era diferente das do diácono. Enquanto ao diácono são conferidas funções litúrgicas específicas, às “diaconisas” não são atribuídas semelhantes funções⁴³.

Martmort conclui que: « Não importa a solenidade com a qual se reveste o rito, as semelhanças exteriores que existam com a ordenação diaconal; a diaconisa bizantina não é um diácono: é um ministério completamente diferente»⁴⁴.

³⁷ Cf. CONC. AURELIANENSE (n. 18), in: CCL 148A, 101. Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 274.

³⁸ Cf. CONC. TURONENSE, in: CCL 148A, 184.

³⁹ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 199.

⁴⁰ Cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 202.

⁴¹ O autor sublinha o fato de que a diferença possa ser explicada à luz da teologia simbólica de pseudo Dionísio, MARTIMORT, *Les diaconesses*, 153.

⁴² Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 153.

⁴³ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 153-154.

⁴⁴ MARTIMORT, *Les diaconesses*, 155.

Depois do século VIII, vão se tornando cada vez mais raras as notícias referentes às “diaconisas”. Em torno do ano 1000, elas desaparecem no Oriente (com a exceção das abadessas, até o século XIII⁴⁵). A principal causa parece ser o fato de que o Batismo de adultos se torna algo cada vez mais raro⁴⁶.

No Ocidente, existem documentos que atestam a existência de “diaconisas” na Gália por volta do século VI⁴⁷ e em Roma e Ravena por volta do século VII⁴⁸. Em torno do século X se fala de abadessas que recebem o título de “diaconisas”. Mas, a instituição das “diaconisas” desaparece ainda durante a Idade Média. O epílogo desta existência acontece em alguns mosteiros entre o século XIV e XVII: as “diaconisas” durante a liturgia das horas no mosteiro, liam o Evangelho e faziam a homília, recebendo uma bênção especial⁴⁹.

Um estudo do panorama histórico das “diaconisas” parece impedir que se identifique o diaconato e o ministério instituído das “diaconisas”. É necessário constatar que as várias feições da “diaconisa” não fazem parte do ofício do sacerdócio hierárquico, ao qual pertence o diaconato⁵⁰. A diferença entre os sacramentos e os sacramentais provém do século XII, mas do ponto de vista do conteúdo destes conceitos teológicos, podemos defender que a “ordenação” de “diáconas” equivaleria a um sacramental e não a um sacramento⁵¹.

Alguns autores defendem a possibilidade de reintrodução do ministério instituído das diaconisas, que seria um sacramental e não um sacramento⁵². Mas esta reintrodução não parece responder positivamente às intenções de certo movimento que deseja ver mulheres exercitando a mesma função sacramental dos diáconos⁵³.

No que se refere à ordenação diaconal feminina, a Comissão Teológica Internacional observa que existem duas indicações importantes

⁴⁵ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 183.

⁴⁶ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 183. Cf. também HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 204.

⁴⁷ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 199-200.

⁴⁸ Cf. MARTIMORT, *Les diaconesses*, 202-205.

⁴⁹ Cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 205.

⁵⁰ Cf. J. GALOT, *Mission et ministère de la femme*, Paris 1973, 61.

⁵¹ Cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 205.

⁵² Cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 205-206.

⁵³ Cf. HAUKE, *Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito*, 205-206.

que emergem da historiografia das “diaconisas” e da teologia do diaconato:

«1) “as diaconisas mencionadas na Tradição da Igreja primitiva – segundo o que sugere o rito de instituição e as funções exercidas – não podem ser simplesmente assimiladas aos diáconos; 2) a unidade do sacramento da ordem, com a clara distinção entre o ministério dos bispos e dos presbíteros de um lado, e o ministério diaconal de outro, é fortemente sublinhada pela tradição eclesial, sobretudo na doutrina do Concílio Vaticano II e no ensinamento pós-conciliar do Magistério. À luz de tais elementos postos em evidência pela presente pesquisa histórico-teológica, cabe ao ministério de discernimento que o Senhor estabeleceu na sua Igreja, a missão de pronunciar-se com autoridade sobre a questão”⁵⁴.

Concluimos este ponto do nosso trabalho, afirmando que o movimento favorável ao diaconato feminino, não encontra fundamentos legítimos na historiografia das “diaconisas”, para reivindicar a introdução de um diaconato sacramental para mulheres.

Os diáconos que agem «*in persona Christi*», não agem somente pelo poder que lhes foi conferido por Cristo, mas representam Cristo na medida em que exercem o seu ministério⁵⁵.

O diaconato cristão possui uma natureza sacramental: o diácono é um sinal, cuja eficácia sobrenatural provém da Ordenação recebida. Os fiéis devem poder reconhecer facilmente este sinal, na medida em que ele é uma expressão sacramental da presença do Cristo no meio do seu povo, do Cristo diácono, que serve o seu povo através da tríplice diaconia que caracteriza este ministério. Santo Tomás de Aquino nos recorda que entre o “sinal” sacramental (diácono)” e o elemento “representado” (Cristo) deve existir uma “natural semelhança”⁵⁶: “esta semelhança natural não existiria, se o representante de Cristo não fosse um homem: no caso contrário, dificilmente Cristo seria visível no seu ministro.

De fato, o Cristo, ele mesmo, foi e continua a ser um homem (...) a encarnação do Verbo se realizou no sexo masculino (...) tal fato, longe de implicar uma superioridade natural do homem sobre a mulher, é

⁵⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 336.

⁵⁵ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Inter Insigniores* (V), in: AAS 69 (1977), 111.

⁵⁶ Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 25, q. 2, a. 2, q. 1, ad 4.

inseparável da economia da salvação (...) De fato, a salvação oferecida por Deus aos homens, a união à qual eles são chamados com Ele, em uma palavra a Aliança, se apresenta, desde o Antigo Testamento, nos Profetas, como um mistério nupcial⁵⁷.

**Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas*
Doutor em Teologia pela Faculdade de Teologia de Lugano/Suíça
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

⁵⁷ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Inter Insigniores* (V), 110.

EM BUSCA DO SIGNIFICADO TEOLÓGICO DA “SAGRADA TRADIÇÃO”

*Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas**

Resumo: Tendo em vista a importância da “Sagrada Família” para uma reta compreensão da Revelação cristã, queremos por meio deste artigo, analisar, de modo sucinto, a evolução histórica da compreensão teológica de “Sagrada Tradição” até chegarmos ao ensinamento magisterial sobre esta matéria, contido na Constituição *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II.

De fato, se quisermos compreender corretamente o ensinamento conciliar contido na *Dei Verbum*, devemos, como nos lembrou o papa Bento XVI, utilizar uma hermenêutica da continuidade, que se caracteriza pela capacidade de colher os nexos teológicos entre os textos conciliares e a tradição teológica-magisterial que lhe precede.

Abstract: Given the importance of the “Sacred Tradition” for a correct understanding of the Christian revelation, through this article we want to examine, briefly the historical development of the theological understanding of “Sacred Tradition” to arrive on the magisterial teaching on this matter, contained in the Constitution *Dei Verbum* of Vatican II.

In fact, if we want to properly understand the Council’s teaching contained in *Dei Verbum*, we must, as noted Pope Benedict XVI, to use a hermeneutic of continuity, which is characterized by the ability to harvest the theological connections between the Council’s texts and theological and magisterial traditions preceding it.

Introdução

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II afirma que:

“A Sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura relacionam-se e comunicam estreitamente entre si. Com efeito, ambas derivando da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. A Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo; a Sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos apóstolos, para que, com a luz

do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde acontece que a Igreja não tira a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas só da Sagrada Escritura. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual afeto de piedade”¹.

Segundo a visão católica a respeito da fé, para uma verdadeira e perfeita compreensão da Revelação, devemos recorrer não somente à Sagrada Escritura, mas também à Sagrada Tradição. A Sagrada Tradição possui um valor normativo e uma relevância dogmática na medida em que consiste na transmissão divina da Palavra de Deus comunicada oralmente pelos apóstolos aos seus sucessores e a toda a Igreja. O Concílio Vaticano II afirma que a Sagrada Teologia se baseia no fundamento perene da Palavra de Deus, inseparável da Sagrada Tradição².

A partir deste dado teológico, e tendo em vista o fato de que muito católicos desconhecem a essência, a importância e a forma da Sagrada Tradição, propomo-nos, por meio deste artigo, a aprofundar a beleza e a profundidade da história e da doutrina católicas relativas à Sagrada Tradição.

1. A Tradição: um pouco de história

A Sagrada Escritura não afirma que ela seja a única fonte e a testemunha exclusiva da Revelação. Uma afirmação desta natureza não seria possível, pois sabemos que a Bíblia é fruto da inspiração divina e também de uma história que viu a formação dos textos sagrados ser precedida por um processo de testemunho e de transmissão não escrita do Evento Cristo.

Como se sabe, a exegese afirma que o primeiro livro do Novo Testamento – na forma como conhecemos hoje – foi redigido por volta do ano 51³(ou 52) d. C. Isso significa que os apóstolos e a igreja primitiva anunciavam e viviam a Palavra de Deus que lhes foi confiada, antes que fosse colocada por escrito: “*Traditio prior Sanctae Scripturae*”.

A própria Escritura confirma esta precedência de uma transmissão oral da Revelação de Cristo, quando recorda a missão de anúncio que Cristo confiou a seus Apóstolos e discípulos (cf. Mt 28,18-20 e textos

¹ *Dei Verbum* nº 9.

² Cf. *Dei Verbum* nº 24..

³ S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1999, 53: “... verso la fine del 51 o agli inizi del 52”. Cf. também M. ORSATTI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Lugano 2005, 252 e R. F. COLLINS, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, in: R. E. BROWN- J. A. FITZMEYER- R. E. MURPHY, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 2002, 1010.

paralelos; Jo 17,18). Paulo nos oferece um texto contundente sobre a importância da transmissão oral da Revelação, que precede a composição do texto escrito do Novo Testamento: “A vós, de fato, transmiti [pare,dwka], antes de mais nada, o que eu mesmo recebi[pare,labor]” (1 Cor 15,3). O apóstolo dos gentios escrevendo ao seu discípulo Timóteo, fala do necessário procedimento de transmissão oral da Revelação, próprio do período apostólico e do período pós-apostólico: “O que aprendeste de mim na presença de numerosas testemunhas, transmite-o [para,qou] a homens fiéis que, por sua vez, serão capazes de ensiná-lo a outros mais” (2 Tm 2,2). Em outro texto encontramos o termo tradição (*parádoxis*): “irmãos, ficai inabaláveis e guardai firmemente as tradições [parado,seij] que vos ensinamos, de viva voz ou por carta” (2 Ts 2,15).

R. Fisichella escreve que:

“Jesus de Nazaré (...) revelador e revelação (...), na Tradição, se torna de novo, sujeito e conteúdo. Ele está na origem histórica na Tradição, a sua pessoa é o conteúdo essencial que deve ser transmitido. O Espírito que na Revelação permitia a Cristo estar em sintonia com o projeto original do Pai, na transmissão da Revelação, se torna o princípio fundamental. Desenvolvimento da Tradição, compreensão do seu significado mais profundo e atualização da sua potencialidade, são obras do Espírito (...) *Kyrios Christós tradit seipsum per apostolum in Spiritu Sancto*”⁴.

L. Scheffczyk recorda que o conteúdo desta Tradição consiste na transmissão da verdade recebida de Cristo, que possui uma dimensão didática e inclui uma série de instruções sobre a fé e os costumes (cf. Ef. 5,21-33). Na carta aos Romanos, lemos que: “a fé vem da pregação, e a pregação é o anúncio da palavra de Cristo” (Rm 10,17). O cristianismo jamais se apresentou somente como uma religião do livro, mesmo consciente do valor essencial da Sagrada Escritura⁵.

O princípio da Tradição foi reconhecido na sua essência no período dos padres apostólicos e apologistas, num período em que, por causa da falta de uma formação conclusiva do cânone, os testemunhos neotestamentários ainda não podiam ser chamados de (a) “Escritura”. A primeira carta de S. Clemente, S. Inácio de Antioquia e S. Justino referem-se ao anúncio oral dos Apóstolos⁶. A Igreja primitiva não considera que o testemunho apostólico se limite aos documentos escritos provenientes

⁴ R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 1989, 111.

⁵ L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica*, Città del Vaticano 2010, 115.

⁶ SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 115-116.

dos apóstolos ou a eles atribuídos. A tradição oral existe antes da Escritura, e esta última surge, de certo modo, para conservar a primeira.

Durante o segundo e o terceiro séculos, se observa uma crescente evolução do conceito de tradição. O princípio da Tradição era válido para S. Irineu (†202)⁷ e a sua luta contra as tradições secretas⁸. Contra os gnósticos, Irineu formula o critério da *regula fidei*, cujo conteúdo coincide com a totalidade da tradição apostólica⁹. Esta não inclui apenas o Querigma, mas se expande até indicar também a interpretação eclesial da Escritura¹⁰. Contra a heresia de Marcião, Irineu apresenta a Escritura e a Tradição como dois momentos para a transmissão do Evangelho; a Tradição (*paradosis*) que, até então, indicava toda a transmissão da revelação, agora significa somente a transmissão oral do ensinamento dos apóstolos.

O quarto e o quinto séculos, marcados pela doutrina dos padres da Igreja e pela celebração dos primeiros concílios ecumênicos determinaram substancialmente o conceito de transmissão da revelação divina. O termo Tradição passará a incluir as explicitações e as interpretações dos Padres da Igreja, concernentes à Sagrada Escritura e à Tradição apostólica. A. Franzini recorda que na época a importância dos Padres era tal, que se desenvolveu o hábito de compilar listas de citações das obras dos Padres, que gozavam de uma autoridade indiscutível, listas que eram lidas até no início de certas sessões conciliares¹¹.

Um monge chamado Vincent de Lerins (†antes de 450) apresentou a Tradição como instância interpretativa da Sagrada Escritura, quando declarou que esta última necessitava de uma atestação eclesial e católica¹². Na sua obra *Commonitorium*, ele ensina que a Sagrada Tradição tem uma natureza divino-apostólica; seu conteúdo é universal, consensual e perene: “*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”¹³. “Além da apostolicidade, apareceu como propriedade essencial da

⁷ Cf. H. HOLSTEIN, *La tradition des apôtres chez St. Irénée*, in: *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949), 229-270.

⁸ SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 116. Cf. também J. RATZINGER, *Primato, Episcopato e Successio Apostolica*, in: K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopato e Primato*, Brescia 2007, 53-57.

⁹ Cf. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, I, Roma 1964, 45.

¹⁰ FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 112.

¹¹ A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura*, Brescia 1978, 71.

¹² *Commonitorium* II, 4, in: *Corpus Christianorum*, series latina 64, 149.

¹³ *Commonitorium* II, 5, 149.

verdadeira tradição, a catolicidade [entendido como consenso sincrônico e diacrônico]"¹⁴.

A Igreja se apresenta consciente do fato de ser portadora de uma mensagem objetiva, mas que pode ser atualizada e interpretada na dinâmica da história¹⁵.

Durante o período da Escolástica, apesar de uma forte adesão à idéia de Tradição ligada aos Padres da Igreja, o conceito de Tradição, enquanto tal, não é muito aprofundado¹⁶.

No período que antecede a "Reforma", se observa uma tendência a identificar uma série de definições e usos eclesiásticos de origem não apostólica, como parte da Sagrada Tradição¹⁷. Lutero se rebela contra aquelas tradições que não são autorizadas pela Escritura, com o escopo de recolocar, segundo ele, novamente em luz o puro evangelho. Mas, posteriormente, evoca o princípio da "sola Scriptura", rejeitando a Sagrada Tradição (Lutero chama a Tradição de um *abusus*, pois se tratava apenas de "estatutos humanos"¹⁸).

"Ao fazer isto, permanece prisioneiro da controvérsia da Idade Média tardia: pois a igreja de seu tempo ameaça esquecer o primado da Sagrada Escritura e subordinar a normatividade material do querigma apostólico à normatividade formal da tradição eclesiástica; a Escritura, em Lutero, torna-se como uma exata contraposição, a única norma material e formal ('Sacra Scriptura sui ipsius interpretres' - 'A Sagrada Escritura é sua própria intérprete')"¹⁹.

¹⁴ H. J. POTTMEYER, *Tradição*, in: R. LATOURELLE- R. FISICHELLA (org.), *Dicionário de Teologia Fundamental*, Petrópolis-Aparecida 1994, 1017.

¹⁵ FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 113.

¹⁶ Cf. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 114. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 116: "Tommaso d'Aquino sa sicuramente che 'gli apostoli hanno trasmesso molte cose che non sono state scritte nel canone' (In Sent. III d. 9 q. 1 a.2 sol 2 ad 3), ma considera le tradizioni religiose prevalentemente ecclesiali come la venerazione delle icone. Nel fondamento della fede, la Sacra Scrittura assume per antonomasia il ruolo di fonte della fede, in modo che la *sacra doctrina* e la *sacra scriptura* sono messe quasi sullo stesso piano. È conosciuta la questione concernente la Tradizione che p. Es. viene alla luce nell'assegnare la materia della cresima alla *traditio ecclesiae*, come pure le molte parole non scritte che hanno origine *ex familiarum Apostolorum traditione* (S. Th. III q. 64 a. 2 ad 1). Nella questione ottiene una conferma soprattutto l'elemento di autorità della Chiesa. Nell'orientamento biblico-ecclesiale della scolastica, la 'Tradizione' non è ancora divenuta un tema ricorrente".

¹⁷ Cf. POTTMEYER, *Tradição*, 1017. Cf. também Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, 115.

¹⁸ Cf. *Confessio Augustana* art. XV, 3.

¹⁹ POTTMEYER, *Tradição*, 1017.

Com o Concílio de Trento, a Igreja se posiciona diante dos ataques dos “reformadores”. O decreto sobre os Livros sagrados e a Tradição (Sessão IV, 8 de abril de 1546) afirma que:

“Nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, primeiro promulgou por sua própria boca, e depois mandou que fosse pregado a toda criatura (cf. Mt 28,19-20; Mc 16, 15ss) por meio de seus Apóstolos, como fonte de toda a verdade salvífica e de toda a disciplina de costumes. E vendo o concílio perfeitamente que esta verdade e disciplina estão contidas nos livros escritos e na Tradições que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo, ou transmitidas como que de mão em mão (cf. 2 Ts 2,14), pelos próprios Apóstolos, sob a inspiração dos Espírito Santo, chegaram até nós, segundo os exemplos dos Padres de comprovada ortodoxia, com igual sentimento de piedade e igual reverência recebe e venera todos os Livros, tanto os do Antigo como os do Novo Testamento (...) e também as próprias Tradições que pertencem à Fé e à Moral, quer tenham sido oralmente [recebidas] do próprio Cristo, quer tenham sido ditadas pelo Espírito Santo, e, por sucessão contínua, conservadas na Igreja Católica”²⁰.

Esta formulação confirma o fato de que a Revelação não se reduz à Sagrada Escritura. O Concílio oferece uma concepção viva e dinâmica da Revelação, sublinhando o seu aspecto pneumatológico²¹.

Trento supera a contraposição luterana entre Escritura e Tradição, identificando a fonte da Revelação, não em apenas uma das duas, mas no Evangelho²², isto é, no evento Cristo. Ele constitui a garantia da continuidade da Revelação. Escritura e Tradição são entendidas como mediações da única Revelação²³.

O conceito dogmático de Tradição se concentrou sobre a transmissão da fé e da ordem moral. A definição dogmática de Tradição, recorda, antes de mais nada, a sua origem oral, quando diz que: “Jesus Cristo, Filho de Deus, primeiro promulgou por sua própria boca, e depois mandou que fosse pregado a toda criatura (...) por meio de seus Apóstolos, como fonte de toda a verdade salvífica e de toda a disciplina de costumes”. O conceito de Tradição inclui as tradições²⁴ que são de

²⁰ CONCÍLIO DE TRENTO, *Decreto sobre o cânon* (sess. IV – 8.4.1546), in: J. COLLANTES, *A Fé Católica. Documentos do Magistério da Igreja. Das origens aos nossos dias*, Anápolis-Rio de Janeiro 2003, 155-156 (DS 1501).

²¹ LORIZIO, *Tradizione*, 1453.

²² Cf. CONGAR, *Tradizione e tradizioni*, I, 209.

²³ FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 118-119.

²⁴ Cf. O uso do plural “tradições” não indica uma diferença em relação à Tradição, cf. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 117 (nota 14).

“origem apostólica”, que resguardam “a fé e a moral”, e que “chegaram até nós” “transmitidas como que de mão em mão”.

O texto define também a necessidade da mediação do serviço magisterial na transmissão e na interpretação da inteira Tradição. Fisichella nota que a expressão “*Spiritu Sancto dictante*” é a garantia do agir divino e da inspiração ou interpretação da Tradição, e o “como que de mão em mão até nós” é a garantia da veracidade da Tradição, pois esta se dá na sucessão apostólica²⁵.

Destacamos também o fato de que o decreto conciliar afirma a normatividade da Tradição, pois esta também contém elementos essenciais e normativos para fé e para os costumes.

Por fim, a Tradição deve ser aceita e venerada com a mesma “piedade” e a mesma “reverência” com que aceitamos e veneramos a Sagrada Escritura.

O Concílio Vaticano I retoma literalmente a definição de Revelação, contida “nos livros escritos e nas Tradições não escritas”²⁶.

Na década que precedeu o Concílio Vaticano II, depois da proclamação do dogma da Assunção (1 de novembro de 1950) e da discussão posterior, que resguarda a relação entre a Sagrada Escritura e a Tradição, surgiram três teorias diferentes que trouxeram à tona o tema da Tradição²⁷:

1- Teoria das duas fontes (H. Lennerz): interpretando o Concílio de Trento, esta teoria afirma que a Escritura e a Tradição são duas fontes distintas que transmitem (cada uma, à parte) a Revelação. Nenhuma delas contém toda a Revelação;

2- Teoria da suficiência da Escritura (J. R. Geiselmann): A Escritura transmite a o material da Revelação, a Tradição tem um escopo a explicação-interpretação do conteúdo da Escritura;

Teoria da suficiência relativa da Escritura (J. Beaumer): tentativa de síntese. A Tradição contém de modo formal toda a verdade revelada e a Escritura de modo substancial.

²⁵ Cf. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 119.

²⁶ DS 3006. Cf. também J. R. GEISELMANN, *Tradição*, in: H. FRIES (org.), *Dicionário de Teologia. Conceitos fundamentais da teologia atual* (Vol. V), São Paulo 1971, 353.

²⁷ Cf. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 121-122.

2. A “Tradição” segundo o Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II em continuidade com o Concílio de Trento, apresenta o Evangelho como única fonte de toda verdade salutar²⁸. Declara que a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura brotam da mesma fonte divina e formam uma unidade orgânica²⁹. L. Scheffczyk nota a importância da influência de J. H. Möhler (século XIX) nesta visão expressa pelo Concílio Vaticano II³⁰.

Segundo Pottmeyer a relação entre a Escritura e a Tradição é apresentada num sentido mais propriamente modal: “na tradição entendida como transmissão da palavra de Deus no ato de expor a Escritura, ‘as próprias Letras Sagradas são mais profundamente compreendidas e se tornam ininterruptamente operantes’ (DV 8)”³¹.

Scheffczyk afirma que se pode definir a Tradição como sendo a transmissão de toda a Revelação divina através do testemunho da Palavra de Deus escrita e dos testemunhos não escritos que, desde o período apostólico, foram transmitidos “como que de mão em mão” até os dias de hoje. Sendo assim, ela não se limita ao “não escrito”, pois depois da fixação por escrito da Palavra de Deus, ela inclui uma série de documentos escritos, como é o caso da literatura dos Padres, de certos textos litúrgicos, das profissões de fé e dos decretos conciliares³².

Os nºs 7 e 8 da *Dei Verbum* oferecem uma harmoniosa visão e descrição da Tradição: esta está intimamente ligada à Revelação, pertence à sua economia e participa das suas notas características. Progredindo, em relação ao Concílio de Trento, o Vaticano II acrescenta uma certa determinação relativa ao conteúdo da Tradição: esta é formada pelas palavras, exemplos, comportamentos, decisões, de tudo o que constituiu a relação vital entre Jesus e os apóstolos; de tudo o que os apóstolos aprenderam sob o influxo do Espírito Santo; a Tradição compreende o âmbito da doutrina, da vida (costumes), do culto (incluindo os sacramentos) e do governo moral da comunidade cristã³³.

²⁸ Cf. *Dei Verbum* nº 7.

²⁹ Cf. *Dei Verbum* nº 9.

³⁰ Cf. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 118-119. Cf. também J. H. MÖHLER, *Simbolica*, Milano 1984, 295-296.

³¹ POTTMEYER, *Tradição*, 1018.

³² Cf. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 122.

³³ Cf. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 126 e R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1967, 336.

A Constituição também menciona que mediante “a mesma Tradição, conhece a Igreja o cânon inteiro dos livros sagrados”³⁴. Segundo alguns teólogos, esta afirmação conciliar não precisa ser entendida como se apresentasse um conteúdo específico da Tradição (o cânon da Bíblia): “a seleção dos livros canônicos encontra, sim, uma explicação no exame de sua canonicidade contenedora adquirida pela igreja na familiaridade com estes livros”³⁵. Mas, outros defendem que esta formulação, poderia ser interpretada como uma prova da insuficiência material da Escritura³⁶. Como se sabe, nos textos originais da Sagrada Escritura, não se encontra a relação de todos os livros canônicos; ou seja, o elenco dos livros canônicos seria um dado da Sagrada Tradição. Esta teria sido a responsável pelo reconhecimento da inspiração e da canonicidade de cada livro que faz parte da Sagrada Escritura e “chamou” de apócrifos muitos outros escritos que almejavam ser reconhecidos como parte do cânon bíblico.

No final do nº 9 da *Dei Verbum*, lemos que: “resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência”³⁷. Este texto permite duas interpretações. Se há apenas complementariedade qualitativa (modal) entre os dois canais de transmissão, é normal que a Sagrada Escritura não baste para gerar certeza. Mas o texto, que reprende o Concílio de Trento, pode ser entendido também no sentido: 1- da insuficiência material da Escritura; 2- da confirmação de uma fórmula reivindicada até o fim dos trabalhos conciliares por uma minoria de Padres: “A Tradição tem uma extensão maior do que a Escritura”³⁸. Esta certa ambiguidade de formulação permite legitimar as duas interpretações teológicas, mesmo que a *Dei Verbum* pareça indicar uma complementariedade qualitativa (formal) entre a Escritura e a Tradição.

A relação entre a Tradição e o Magistério da Igreja é tratada no nº 10 da Constituição. O Magistério exerce a sua missão “em nome de Jesus Cristo Senhor”; este Magistério não está acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço; o Magistério ensina “apenas o que foi transmitido, enquanto, por mandato divino e com a assistência do Espírito Santo, a

³⁴ *Dei Verbum* nº 8.

³⁵ POTTMEYER, *Tradição*, 1018.

³⁶ B. SESBOUÉ (org.), *História dos dogmas IV – A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, São Paulo 2006, 441.

³⁷ *Dei Verbum* nº 9.

³⁸ SESBOUÉ, *História dos dogmas IV*, 441.

ouve piamente, a guarda religiosamente e a expõe fielmente, haurindo deste depósito único da fé tudo quanto propõe à fé como divinamente revelado”³⁹.

A *Dei Verbum* afirma que a Tradição Apostólica é conservada pela Sucessão Apostólica, mas lembra também que todos os fiéis participam da missão de viver e transmitir a Sagrada Tradição. Sendo a Sagrada Tradição “Evangelho vivo”, anunciado pelos apóstolos na sua integridade”⁴⁰ e transmitido fielmente a seus sucessores (tendo em vista o conservar-se no tempo da Sagrada Tradição), a Igreja afirma que a *traditio* exige a *successio*⁴¹.

J. Ratzinger nos ajuda a compreender a relação intrínseca entre a Sagrada Tradição e a Sucessão Apostólica:

“A palavra na perspectiva do Novo Testamento é uma palavra escutada e, enquanto tal, palavra pregada, não apenas uma palavra lida. Isso significa que, se a *successio apostolica* está na palavra, essa não se limita simplesmente a um livro, mas, sendo uma *successio verbideve* ser uma *successio praedicatum*, esta, por sua vez, não pode acontecer sem uma ‘missão’, ou seja, sem uma continuidade pessoal a partir dos apóstolos. Exatamente por causa da Palavra, que na nova aliança, não é letra morta, mas *viva vox*, faz-se necessária uma *viva successio* (...) Sucessão Apostólica é, segundo a sua essência, a presença viva da Palavra na forma pessoal do testemunho. A ininterrupta continuidade das testemunhas- apóstolos e seus sucessores – no tempo, deriva da essência da palavra que é *auctoritas* e *viva vox*”⁴².

O mesmo teólogo afirma de modo lapidário: “Tradição apostólica e sucessão apostólica se definem reciprocamente. A sucessão é a forma da tradição e a tradição é o conteúdo da sucessão”⁴³.

Não devemos esquecer que o Espírito Santo é o guardião tanto da autenticidade da Sagrada Tradição quanto da sacramentalidade da Sucessão Apostólica.

³⁹ *Dei Verbum* nº10.

⁴⁰ J. A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa nei primi tre secoli*, Roma 1969, 51.

⁴¹ Cf. P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel “tempus Ecclesiae”*, Roma 2007, 358.

⁴² RATZINGER, *Primato, Episcopato e Successio Apostolica*, 59-61.

⁴³ RATZINGER, *Primato, Episcopato e Successio Apostolica*, 58.

3. A contribuição recente de Bento XVI

Em 2006, o Papa Bento XVI, que foi professor de teologia fundamental e de teologia dogmática, ofereceu a toda a Igreja duas catequese sobre a Tradição Apostólica nos dias 26 de abril e 3 de maio.

Na sua primeira catequese, o Papa explica que a Sagrada Tradição garante à igreja de hoje uma continuidade histórica com a fé da igreja primitiva:

“A Tradição é a comunhão dos fiéis à volta dos legítimos Pastores no decorrer da história, uma comunhão que o Espírito Santo alimenta garantindo a ligação entre a experiência da fé apostólica, vivida na originária comunidade dos discípulos, e a experiência atual de Cristo na sua Igreja. Por outras palavras, a Tradição é a continuidade orgânica da Igreja, Templo santo de Deus Pai, erigido sobre o fundamento dos Apóstolos e reunido pela pedra angular, Cristo, mediante a ação vivificante do Espírito: ‘Portanto, já não sois estrangeiros nem imigrantes, mas sois concidadãos dos santos e membros da casa de Deus, edificados sobre o alicerce dos Apóstolos e dos Profetas, tendo por pedra angular o próprio Cristo Jesus. É nele que toda a construção, bem ajustada, cresce para formar um templo santo, no Senhor. É nele que também vós sois integrados na construção, para formardes uma habitação de Deus, pelo Espírito’ (Ef 2,19-22). Graças à Tradição, garantida pelo ministério dos Apóstolos e dos seus sucessores, a água da vida que saiu do lado de Cristo e o seu sangue saudável alcançam as mulheres e os homens de todos os tempos. Assim, a Tradição é a presença permanente do Salvador que vem encontrar-se conosco, redimir-nos e santificar-nos no Espírito mediante o ministério da sua Igreja, para glória do Pai”⁴⁴.

Usando a imagem de um “rio vivo”, o Papa ensina como a tradição deve ser para toda a Igreja uma fonte de vida que nos conduz ao “porto da eternidade”:

“A Tradição não é transmissão de coisas ou palavras, uma coleção de coisas mortas. A Tradição é o rio vivo que nos liga às origens, o rio vivo no qual as origens estão sempre presentes. O grande rio que nos conduz ao porto da eternidade. E sendo assim, neste rio vivo realiza-se sempre de novo a palavra do Senhor, que no início ouvimos dos lábios do leitor: ‘E sabeis que Eu estarei sempre convosco até o fim dos tempos’ (Mt 28, 20)”⁴⁵.

Na segunda catequese o Papa ensina que a Sagrada Tradição é um elemento imprescindível para a fé e a teologia católicas, na medida em

⁴⁴ BENTO XVI, *A comunhão no tempo: a Tradição* (Audiência Geral do 26 de abril de 2006), in: *L'Osservatore Romano* (Edição semanal em Português) n. 17 (1897), 29 de abril de 2006, 12.

⁴⁵ BENTO XVI, *A comunhão no tempo*, 12.

que se constitui um elemento vital para a comunhão da Igreja no decorrer do tempo:

“A Tradição é a história do Espírito que age na história da Igreja através da mediação dos Apóstolos e dos seus sucessores, em fiel continuidade com a experiência das origens. É quanto esclarece o Papa São Clemente Romano nos finais do século I: ‘Os Apóstolos, escreve ele, anunciaram-nos o Evangelho, enviados pelo Senhor Jesus Cristo, Jesus Cristo foi enviado por Deus. Cristo vem, portanto, de Deus, os Apóstolos de Cristo: ambos procedem ordinariamente da vontade de Deus... Os nossos Apóstolos chegaram ao conhecimento por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo que teriam surgido contendas acerca da função episcopal. Por isso, prevendo perfeitamente o futuro, estabeleceram os eleitos e deram-lhe, por conseguinte, a ordem, para que, quando morressem, outros homens provados assumissem o seu serviço’ (*Ad Coríntios*, 42.44: PG 1, 292.296).

Esta corrente do serviço continua até hoje, continuará até ao fim do mundo. De fato, o mandato conferido por Jesus aos Apóstolos foi por eles transmitido aos seus sucessores. Além da experiência do contato pessoal com Cristo, experiência única e irrepetível, os Apóstolos transmitiram aos Sucessores o envio solene ao mundo recebido do Mestre”⁴⁶.

Na sua exortação apostólica pós-sinodal *Verbum Domini* (2010), Bento XVI, após ter recordado o ensinamento do Concílio Vaticano II sobre a relação Tradição-Escritura, escreve, no nº 18, que:

“Através da obra do Espírito Santo e sob a guia do Magistério, a Igreja transmite a todas as gerações aquilo que foi revelado em Cristo. A Igreja vive na certeza de que o seu Senhor, tendo falado outrora, não cessa de comunicar hoje a sua Palavra na Tradição viva da Igreja e na Sagrada Escritura. De facto, a Palavra de Deus dá-se a nós na Sagrada Escritura, enquanto testemunho inspirado da revelação, que, juntamente com a Tradição viva da Igreja, constitui a regra suprema da fé”⁴⁷.

A fé e a teologia católicas não podem prescindir do testemunho da Sagrada Tradição, que é fruto da ação do Espírito do Ressuscitado, guardião da integridade da Verdade na vida da Igreja (cf. Jo 16,13).

*Prof. Dr. Pe. João Paulo de Mendonça Dantas
Doutor em Teologia pela Faculdade de Teologia de Lugano/Suíça
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

⁴⁶ BENTO XVI, *A Tradição Apostólica* (Audiência Geral do 03 de maio de 2006), in: *L'Osservatore Romano* (Edição semanal em português) n. 18 (1898), 06 de maio de 2006, 12.

⁴⁷ BENTO XVI, Exortação apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*, São Paulo 2010, 41.



LEI NATURAL E FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA EM TOMÁS DE AQUINO (S.Th. Ia-IIae, q. 94, a. 2)

Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa*

Resumo: Este artigo pretende explicitar uma fundamentação metafísica para a lei natural em Tomás de Aquino (S.Theol. Ia-IIae, q. 94, a. 2), considerando a noção de bem transcendental como fundamento metafísico dos primeiros princípios da razão prática.

Palavras-chave: Lei natural, metafísica, bem transcendental, razão prática.

Abstract: This article intends to explain a metaphysician fundament to natural law in Thomas Aquinas (S. Theol. Ia-IIae, q. 94, a. 2), considering the notion of transcendental good as metaphysician fundament of the first principles of practical reason.

Keywords: Natural law, metaphysics, transcendental good, practical reason.

Introdução

O objetivo, a seguir, consiste em afirmar a presença de uma fundamentação metafísica da lei natural em Tomás de Aquino, através de uma análise da S. Theol. Ia-IIae, q. 94, a. 2¹.

A análise é feita em duas etapas: (1) trata dos primeiros princípios da razão prática, levando em conta, em confronto com John Finnis², o problema de como fundamentar os preceitos morais sem se cometer a

¹ Há uma dupla versão referente ao enunciado do artigo 2º da questão 94 - a do prólogo e a da variante do começo do artigo-, mas a versão do prólogo parece ter uma maior garantia de autenticidade: “quae sint praecepta legis naturalis” (prol.), [quais são os preceitos da lei natural?]; “utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum”, [se a lei natural contém vários preceitos ou apenas um].

² J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendom Press, Oxford, 1980. As citações de Finnis, a seguir, são extraídas da tradução: *Lei Natural e Direitos Naturais*. Trad.: Leila Mendes. Editora Unisinos, São Leopoldo-RS, 2007, p. 44-45; Um exame mais específico sobre a fundamentação dos direitos humanos em Tomás de Aquino encontra-se em *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, 1998, p. 132-180. Ver também, do mesmo autor, dois importantes ensaios recolhidos em *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*, Trad. e apresentação: Leandro Cordioli, Fabris Editor, Porto Alegre, 2007.

assim chamada “falácia naturalista”, ou seja, a inferência ilícita ao se extrair proposições normativas de proposições factuais ou descritivas; (2) propõe considerar o bem transcendental como fundamento metafísico dos primeiros princípios da razão prática³.

1. Lei natural e inclinações naturais

Há um grande número de inclinações fundamentais no ser humano, que Tomás de Aquino chama de *inclinações naturais*: a preservação da própria vida, a busca de abrigo, a associação com outros homens na formação de comunidades, a asseguaração da sobrevivência da humanidade pela procriação, a procura do sentido da vida etc.

Na S. Theol. Ia-IIae q. 94, a. 2, Tomás afirma que experimentamos como boas aquelas coisas para as quais temos uma inclinação natural. Afirma também que é a nossa razão prática que estabelece que tais objetos sejam bons. Ora, para Tomás, o que se submete à ordem da razão também se submete à ordem estabelecida pelo próprio Deus⁴. Noutras palavras, a razão é a medida do que é moral⁵. Entretanto, a razão, na medida em que determina a moralidade de nossas ações, não deve ser entendida como autossuficiente, pois ela permanece dependente da ordem da natureza.

Um problema crucial consiste em esclarecer como ocorre o nexo entre o significado do termo “natureza”, expresso quando nos referimos às inclinações naturais, e os “primeiros princípios da razão prática” (lei natural).

De fato, a *lei natural* é para Tomás de Aquino fundamento normativo da ação humana, tal como exposto na S. Theol. Ia-IIae, q. 94, a. 2. Este texto ocupa um lugar clássico e central em uma longa tradição

³ Sobre a discussão acerca da lei natural a partir da doutrina dos transcendentais, ver particularmente AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996. Ver também, do mesmo autor: “Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City 1987, p. 99-112. Sobre o bem transcendental, igualmente, ver também ELDERS, Leo. *La Métaphysique de Saint Thomas d’Aquin: Dans une perspective historique*, J.Vrin:Paris, 1994, p.132-144.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 72, a. 4: “Quaecumque continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei”.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, q. 1, a. 13 ad 18: “Medium virtutis secundum rationem aliquam latitudinem habet”.

filosófica. O “primeiro princípio da lei” é o seguinte: “que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado⁶.

O artigo 2º da questão 94 é também conhecido por ser um dos mais controversos textos da Suma de Teologia. Um ponto que ainda permanece em discussão diz respeito à passagem que vem logo depois, na seqüência da anterior: “todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a serem procuradas”⁷.

O que particularmente é motivo de controvérsia consiste no papel exercido pelas inclinações naturais como algo inerente ao homem. A dificuldade maior parece encontrar-se na conclusão dessa passagem: “Segundo, pois, a ordem das inclinações naturais, dá-se a ordem dos preceitos da lei da natureza”⁸. O que isto significa? Qual a relação entre as inclinações naturais e a lei natural?

Ora, esse é um problema que tem inquietado muitos intérpretes de Tomás de Aquino. John Finnis⁹, por exemplo, tem argumentado que as

⁶ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2: “quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2: “quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda”.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2: “Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”.

⁹ John Finnis (1940, Austrália) é um importante expoente do direito natural na filosofia contemporânea do direito. Finnis realizou seu doutorado na Universidade de Oxford, Inglaterra, sob a orientação de Herbert Hart (*The Concept of Law*, 1961) defendendo a tese *The Idea of Judicial Power* (1965). Em 1967, Finnis torna-se docente em Oxford. Por sugestão de Hart, que já era considerado uma autoridade no âmbito da tradição da filosofia analítica do direito, Finnis escreveu o livro *Natural Law and Natural Rights* (1980). Além de Hart, os autores mais representativos, que influenciaram Finnis em um primeiro momento, foram Kelsen, Bentham, Austin, Stone e Hohfeld. Entretanto, após o contato com o jusnaturalismo analítico, Finnis acabou por familiarizar-se com as “caricaturas e falsas concepções” acerca das doutrinas do direito natural. Em particular, J. Finnis passa a aproximar-se da filosofia de Tomás de Aquino e, em geral, da tradição católica platônico-aristotélica do direito natural. A partir deste ponto, juntamente com Germain Grisez (ver especialmente “The First Principle of Practical Reason”. In: A. Kenny, ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, 1970, p. 340-82.), confronta-se com a linha positivista, em oposição aos teóricos do direito natural. O foco dessa oposição ao positivismo jurídico encontra-se na argumentação contra a chamada “lei de Hume” ou o que também se tornou conhecido como “a falácia naturalista”. É certamente mérito de Finnis ter efetuado a reinserção do debate sobre o direito natural em Tomás de Aquino, no contexto inesperado da filosofia analítica atual. Para Finnis, a expressão contemporânea “direitos humanos” se refere aos “direitos naturais”, que são os nossos direitos morais fundamentais. J. FINNIS, *Lei Natural e Direitos Naturais*, op. cit. p. 195 (VIII: Direitos): “Quase tudo neste livro diz respeito a direitos

inclinações naturais não devem ser concebidas em um sentido moral, como se pudéssemos derivar proposições normativas de proposições factuais, estas extraídas da “natureza” humana¹⁰. Essa tentativa ilícita de derivação, conhecida como “falácia naturalista”, foi denunciada por D. Hume¹¹. Não podemos derivar o que “deve ser” do que “é”, ou seja, proposições prescritivas de proposições descritivas.

Tomás de Aquino, segundo Finnis, não concebe os primeiros princípios como derivados, pois são autoevidentes. Portanto, não há qualquer inferência de preceitos morais a partir das inclinações naturais. Os primeiros princípios não são inferidos. Eles são indemonstráveis. Segundo Finnis, esses princípios devem ser entendidos como *princípios pré-morais da razoabilidade prática*.

“Eles não são inferidos de princípios especulativos. Não são inferidos de fatos. Não são inferidos de proposições metafísicas sobre a natureza humana, ou sobre a natureza do bem e do mal, ou sobre “a função de um ser humano”, nem são inferidos de uma concepção teleológica da natureza ou de qualquer outra concepção da natureza. Não são inferidos ou derivados de coisa alguma. São não-derivados (embora não sejam inatos). Princípios de certo e errado também são derivados desses primeiros princípios pré-morais de razoabilidade prática, e não de quaisquer fatos, sejam metafísicos ou quaisquer outros.”¹²

Entretanto, esta não parece ser uma correta interpretação dos primeiros princípios da razão prática em Tomás de Aquino. *Finnis subscreve a posição empirista de Hume, e por isso nega o caráter moral das inclinações naturais*. Além disso, dispensa qualquer fundamentação metafísica para os princípios da razão prática, o que também não parece corresponder à visão de Sto. Tomás, no artigo 2º da q. 94¹³.

Para Tomás de Aquino, ao contrário do que argumenta Finnis, *um ato humano é moralmente bom quando conforme à natureza humana e a seu fim último*. As inclinações naturais, em suma, não são moralmente neutras.

humanos (‘direitos humanos’ sendo uma expressão contemporânea que se refere aos ‘direitos naturais’: uso esses termos como sinônimos)”. No que se refere ao núcleo de sua argumentação, Finnis pretende afastar-se, porém, dos fundamentos metafísicos da doutrina clássica do direito natural.

¹⁰ Ver J. M. FINNIS, “Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving ‘Ought’ from ‘Is’ according to Aquinas” In: “. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas*, op. cit., p. 43-55.

¹¹ D. HUME, *Treatise of Human Understanding*, II, 1, 1.

¹² Ver J. FINNIS, *Lei Natural e Direitos Naturais*, op. cit., p. 44-45.

¹³ Para uma avaliação crítica da célebre “falácia naturalista”, ver H. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, Ed. Loyola, São Paulo, 2000, p. 32-33.

Elas são, na verdade, o fundamento dos preceitos da lei natural. Ademais, parece escapar a Finnis que em cada criatura racional existe uma inclinação natural àquilo que é consoante à lei eterna¹⁴. A lei natural deriva da lei eterna, e seria inadequado não conceber essa relação na *Suma de Teologia*¹⁵. Os preceitos morais, formulados pelo intelecto humano, são conectados à lei eterna. Com isso, Tomás de Aquino enfatiza a nossa participação na lei eterna de Deus¹⁶.

“Portanto, nela mesma [na criatura racional] é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural. Assim, ao dizer o Salmista no Salmo 4, 6: ‘Sacrificai um sacrifício de justiça’, acrescenta como que para os que buscam quais são as obras da justiça: ‘Muitos dizem: Quem nos mostra o bem?’, à qual questão responde, dizendo: ‘Foi assinalada sobre nós a luz de tua face, Senhor’: como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é o bem e o mal, que pertence à lei natural, nada mais seja que a impressão da luz divina em nós. Daí se evidencia que a lei natural nada mais é do que a participação da lei eterna na criatura racional.”¹⁷

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 93, a. 6: “et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae: *sumus enim innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in II Ethic.”

¹⁵ O vínculo entre lei natural e lei eterna é acentuado por Leo Elders. Ver ELDERS, Leo. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005, p. 209: “According to Aquinas natural law is nothing other than a participation in the eternal law present in man”.

¹⁶ Sobre a noção de participação em Tomás de Aquino, ver C. FABRO. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 2. ed., 1950; *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 1960. O tópico sobre a doutrina da participação em Tomás de Aquino tornou-se, a partir de meados do século XX, um dos temas mais investigados no âmbito de sua metafísica. Da vasta literatura a respeito, além das obras já clássicas de C. Fabro, citamos especialmente: L. -B. GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2. éd.. Paris: J. Vrin, 1953; L. J. ELDERS. *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. p. 248-262; R. TE VELDE. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1995; J. WIPPEL, “Participation and the Problem of the One and the Many”. In: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 91, a. 2: “Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset Ps 4,6, *Sacrificate sacrificium iustitiae*, quae quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Muiti dicunt, Quis ostndit nobis bona?* cui quaestioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: quae, lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creature.”

A lei natural consiste nos primeiros princípios da razão prática, princípios estes apreendidos justamente em virtude de nossas inclinações naturais. A lei natural está, portanto, enraizada na natureza humana. Ora, “a lei escrita nos corações dos homens é a lei natural”, diz Sto. Tomás¹⁸.

É neste sentido que os *direitos humanos básicos* são universalmente aplicados a todo homem, pois a lei decorre da “natureza” humana enquanto *estrutura ontológica* e não como algum aspecto biológico ou físico¹⁹. Esses direitos são imediatamente “derivados” dos primeiros princípios da lei natural²⁰.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 6 sed contra: “lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis.”

¹⁹ Sobre a noção de “natureza” suposta pela “lei natural”, ver TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 10, a. 1. Ver também as considerações de Aertsen a respeito desse ponto, em confronto com a noção aristotélica de “natureza” na obra *Física II*, c. 1, em J. AERTSEN, “Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”, op. cit., p. 106-107. Aertsen esclarece o desenvolvimento da argumentação de Sto. Tomás do seguinte modo: “In S. Th. I-II, 94, 2 Thomas obviously tries to synthesize divergent traditions of natural law. But in his synthesis ‘nature’ is not primarily taken in its physical sense. Determinative of Thomas’s view is the nature of the ‘animal rationale’. – The nature of a thing is its substance or essence.” (p. 108). Para uma discussão mais ampla sobre a noção de natureza a partir do Comentário de Tomás de Aquino sobre a Física de Aristóteles (TOMÁS DE AQUINO, *In Aristotelis libros Physicorum*. Opera Omnia II (ed. Leon.), Rome, 1884), particularmente sobre o texto fundamental *In Phys. II*, 1 (lect. 1 e 2), ver J. AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas’s Way of Thought*, . Leiden: E. J. Brill, 1988, p. 105: “The term ‘natura’ is etymologically derived from the verb *nascor*, ‘to be born’. Therefore this name is first imposed to signify the generation of living things. (...) The etymological meaning of *natura* is used by Aquinas to indicate that nature is not only principle but also end.” Mais claramente: “Thomas intends the *ontological* meaning of ‘nature’” (p. 107). De fato, Tomás de Aquino sintetiza elementos da teologia platônica (a visão de que a natureza atua segundo um fim, ordenada por um ser inteligente) e da ontologia aristotélica (a forma inerente aos entes naturais), preservando de Aristóteles, em certo sentido, a solidariedade analógica entre *physis* e *polis*. A transposição da noção aristotélica de natureza, na *physis*, ao âmbito das coisas humanas, é operada por Tomás de Aquino segundo a perspectiva cristã da criação. Para Tomás de Aquino, a perfeição da práxis não se esgota na *polis*, e por isso a dimensão finalística da “natureza” é alargada. Em consequência, a autarquia política aristotélica é superada em função da *civitas Dei*. Para um maior esclarecimento destas questões, ver J. M. BARRERA, *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*, Trad. e prefácio: Carlos Ancède Nougé, Sétimo Selo, Rio de Janeiro, 2007, p. 106-134.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 100, a. 1. Ver os comentários a esta questão em ELDERS, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, op. cit., p. 218. Ver também J. MARITAIN, *Direitos do Homem*. Trad.: Afranio Coutinho, José Olímpio, Rio de Janeiro, 1967.

2. O bem transcendental e os princípios da razão prática

Qual a *noção de bem*, suposta na formulação da lei natural: “que o bem deve ser feito e procurado e o mal evitado”? Ora, o termo “bem”, no artigo 2º da questão 94, não se refere a algo factual, mas àquilo que é fundamento de todos os bens particulares, a saber: o bem transcendental. O bem, tomado neste sentido, é tematizado na sequência do argumento de Tomás de Aquino, acerca das inclinações naturais, exposto no ponto anterior:

“Assim como o ente é o primeiro que cai na apreensão de modo absoluto, assim o bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra: todo agente, com efeito, age por causa de um fim, que tem a razão de bem. E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem, que é “Bem é a aspiração de tudo”²¹

Como acentua Jan Aertsen, “esse texto é o único lugar na obra de Tomás de Aquino em que ele afirma que o “bem” é o primeiro na apreensão da razão prática”²². Tomás de Aquino já havia discutido o problema sobre se o bem é primeiro em relação ao ente na *S. Theol. Ia, q. 5, a. 2*. O tópico sobre a primazia do bem é inspirada no confronto com a tradição neoplatônica, sobretudo a partir da obra *Dos Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio. Com efeito, para Dionísio, o bem é o primeiro dos nomes divinos. Ao se confrontar com o texto de Dionísio, Tomás faz a seguinte distinção de aspectos: o bem é o primeiro em relação ao ente, não de acordo com a *ordem do conhecimento*, mas segundo a *ordem da causalidade*. A ordem seguida por Dionísio seria determinada, portanto, pela relação causal que esses nomes implicam na relação com Deus.

Para Tomás de Aquino, “bem e ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão”²³. A *ratio boni* (razão do bem) consiste em que alguma coisa seja *appetibile* (desejável), vinculando a questão da conversibilidade entre bem e ente à definição aristotélica de bem, expressa na *Ética a Nicômaco* (I, 1094 a3): o bem é a aspiração de tudo

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2 c.*: “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinantur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt.*”

²² J. AERTSEN, “Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”, *op. cit.*, p. 103: “This text is the only place in Thomas’s work where he asserts that ‘good’ is the first in the apprehension of practical reason”.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *STh. Ia, q. 5, a. 1*: “bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum.”

(*bonum est quod omnia appetunt*). Essa definição aristotélica, portanto, é inserida em um contexto filosófico mais amplo, a partir da doutrina dos transcendentais. Deste modo, a consideração do bem transcendental permite a Tomás de Aquino estabelecer a estrutura de fundamentação metafísica dos primeiros princípios da razão prática. O bem, neste caso, não decorre de um ente fático, accidental. Não há “falácia naturalista”, porque a perspectiva do bem transcendental acrescenta à consideração do ente accidental o caráter de fim em um sentido de perfeição última, isto é, como *participação* em Deus como *summum bonum*²⁴.

Assim, a analogia entre os primeiros princípios da razão especulativa e os preceitos da lei natural, que dá início à exposição do artigo 2º, pode ser compreendida mais adequadamente a partir dessa noção transcendental de bem:

“o primeiro princípio indemonstrável é que ‘não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo’, que se fundamenta sobre a razão de ente e não ente, e sobre esse princípio todas as outras coisas se fundamentam, como se diz no livro IV da Metafísica.”²⁵

O bem pode, neste sentido, decorrer do ente²⁶, se considerarmos o problema à luz da doutrina dos transcendentais²⁷. O primeiro princípio

²⁴ Tomás de Aquino concebe a sua “metafísica da criação” nos termos da noção central de participação. Para uma análise desta questão fundamental, ver particularmente R. TE VELDE. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, op. cit., p. 87s. Ver também, do mesmo autor, R. TE VELDE, *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology), Englewood/USA, 2006, p. 123-146. Este é um importante complemento à perspectiva de Aertsen, pois nos permite situar a doutrina dos transcendentais no quadro teórico mais amplo possibilitado pela noção metafísica de participação.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2: “Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys* (3, 1005b 29-34).”

²⁶ Há uma inclusão mútua entre o ente e o bem. Não será correto falar, portanto, de uma “dedução” no sentido proposto pela visão positivista. No contexto da doutrina dos transcendentais e de uma certa noção de “natureza”, propugnada por Tomás de Aquino, a razão especulativa torna-se prática *per extensionem*. Ver considerações análogas, sobre este ponto, em J. M. BARRERA, op. cit., p. 96. Para Barrera, acertadamente, Finnis não parece simpatizar com a asserção de fundamentos metafísicos para a ordem moral. Sobre este ponto, ver J. M. BARRERA, op. cit., p. 106, n. 215.

²⁷ Para Alasdair MacIntyre, porém, a argumentação de Aristóteles no livro *Gama* da Metafísica é uma condição apenas necessária, mas não suficiente, para a resolução de conflitos envolvendo as noções rivais de racionalidade. Ver A. MACINTYRE, *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988; *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Loyola, São Paulo, 1991, p. 14-15.

da lei natural, “que o bem seja feito e procurado” deve ser adequadamente interpretado, portanto, como referência última ao bem transcendental. Ao contrário do que propõe Finnis, não precisaremos abandonar a fundamentação metafísica da lei natural para evitarmos a “falácia naturalista”²⁸.

Conclusão

A concepção de lei natural em Tomás de Aquino pressupõe certo conjunto de conceitos vinculados à razão prática. O conteúdo fornecido pelos primeiros princípios da razão prática, por sua vez, somente pode ser inteligível se compreendermos adequadamente o nexos entre as nossas inclinações naturais e a estrutura de fundamentação metafísica desses princípios. As inclinações naturais são consideradas de acordo com o caráter ontológico da noção de “natureza”, orientada teleologicamente para o fim último, que é Deus. É neste sentido que a lei natural tem como fundamento o bem transcendental, isto é, como participação na lei eterna.

Ao subscrever a “lei de Hume”, reconhecendo com isso a legitimidade da “falácia naturalista”, John Finnis cede ao positivismo jurídico e se afasta da posição original de Tomás de Aquino. Boa parte da confusão em torno da noção de lei natural em Tomás de Aquino decorre do fato de não se perceber como ela se inscreve em uma outra tradição de pesquisa moral, diferente da que irá surgir a partir de D. Hume.

**Prof. Luís Carlos Silva de Sousa*

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará-UFC
Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica-SP
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

²⁸ Uma crítica à “falácia naturalista”, a partir da retomada da “tradição aristotélica” na filosofia moral contemporânea, encontra-se em A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 1981; *Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral*, EDUSC, Bauru-SP, 2001. A perspectiva de MacIntyre, que expressa uma crítica à tradição da filosofia analítica vinculada a Hume no campo da moral, poderia ser vista como um importante contraponto a John Finnis. Para uma crítica específica à interpretação que Finnis faz de Tomás de Aquino, ver A. MACINTYRE, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* op. cit., p. 206: “a obediência perfeita à lei natural exige a plena virtude da justiça” e, portanto, “é difícil compreender como alguém que não acredita em Deus e que seus atributos tornam-no digno de honra, reverência e adoração, pudesse ser perfeitamente obediente à lei natural.”. Dois importantes artigos de MacIntyre sobre a lei natural em Tomás de Aquino, que complementam esta perspectiva, encontram-se em *Ethics and Politics: Selected Essays*, v. 2, Cambridge University Press, 2006, p. 41-82.



CONTEMPLAÇÃO E FELICIDADE NA TEOLOGIA DE ARISTÓTELES

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Resumo: No platonismo e neo-platonismo a contemplação é considerada a atividade humana por excelência. O objeto dela é o mundo inteligível com toda a sua estrutura hierárquica: Uno- Inteligência – Alma. Esta contemplação está profundamente ligada à experiência mística em que se dissolve, momentaneamente, as limitações do mundo sensível. O homem encontra sua felicidade na contemplação. *A Teologia do Pseudo-Aristóteles* desenvolve este tema na perspectiva das Enéadas de Plotino (IV-V-VI), acrescentando algumas perspectivas novas, como a ligação da contemplação à liberdade.

Palavras-chave: Uno, Luz, contemplação, felicidade.

Abstract: In platonism and in neoplatonism contemplation is seen as human activity by excellence. Its goal is the intelligible world, seen in its great hierarchical order: One – Intelligence – Soul. This contemplation is deeply connected to mystical experience, wherein, although for moments, the limits of the sensitive world are dissolved. Mankind finds its happiness in conemplation.. The *Theology of Pseudo-Aristotle* develops the theme of contemplation and happiness in the perspective of Plotinus' Enneads (IV-V-VI), offering some new perspectives, for example the union between contemplation and liberty.

Key-words: One, Light, contemplation, happiness.

Introdução

A *Teologia de Aristóteles*¹ é uma paráfrase, uma repensada realizada por pensadores árabes, das *Enéadas IV, V e VI* de Plotino, que tratam respectivamente da Alma, da Inteligência, e do Ser e seus gêneros. Esta paráfrase – por uns chamados de Plotino Árabe² – é elaborada com bastante liberdade, tanto na “costura” como na escolha dos textos; isto quer dizer que ela não segue a ordem das Enéadas, mas elabora o seu texto aleatoriamente, como também não é “lógica” na escolha de seus

¹ Daqui em diante usar-se-à a abreviação: *TdA*.

² Cf., por exemplo, o estudo abrangente de **Adamson, Peter**, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002.

textos, adotando critérios que se poderia caracterizar como pessoais. Além disto, há ainda o acréscimo de textos livres, acréscimos preciosos da mão daquele que fez a paráfrase, *caso quo* o “Adaptador”³. E que formam uma *Metafísica*, seguindo o seu livro inspirador em relação às linhas essenciais.

Quanto à formação da *TdA* vale ainda observar que ela é somente uma pequena parte de uma grande antologia, que tinha como objetivo completar a *Metafísica* de Aristóteles naqueles pontos que são considerados insuficientemente claros como, por exemplo, a questão do modo de criar as coisas pelo Primeiro Motor.⁴

Quando é que a *TdA* foi composta? A julgar que na filosofia árabe encontramos a primeira referência da obra nos escritos de Al-Farabi (870-950), podemos estabelecer a data ao redor do ano de 825. Estava-se no auge, então, do grande movimento de traduções das obras filosóficas gregas para o árabe, movimento este cujo escopo era não somente a formação de um referencial teológico-filosófico para o estudo do *Al-Quran*, oferecendo-se a *Kalam* e *Falsafa* não só instrumentos de interpretação, análise e estudo, mas também a promoção da língua árabe como fator de integração dos diferentes povos, com suas diversas culturas e línguas, os quais formaram um grande Império Islamita.

A questão da autoria é bastante complicada: Qual o valor que podemos e devemos atribuir ao início da *TdA*?:

O livro de Aristóteles, o filósofo, chamado em grego *Teologia*, que é a doutrina sobre a Divindade. Paráfrase de Porfírio de Tiro, que foi traduzida para o árabe por Abd al-Maib ben’Abd Allah ben Nai’ma de Emesa e corrigida por Abu Usuf Ya’qub ben Ishaq al-Kindi; Deus tenha misericórdia dele, para Ahmad ben al Um’tassim biL-lah (tratado primeiro).

O caráter neoplatônico exclui Aristóteles como autor da obra, enquanto o nome de Porfírio, pelas mesmas razões, ganharia credibilidade. Zimmermann, porém, mostrou com argumentos irrefutáveis que, embora seja aceitável a autoria porfiriana para os títulos e o elenco de teses do Prólogo, existem muitos índices que impossibilitam a aceitação da autoria deste autor. Uma das teses mais aceitas, neste

³ Com este título costuma-se indicar o autor desconhecido que elaborou a paráfrase *TdA* da tradução árabe das *Enéadas*,, como também, provavelmente, alguns outros textos que originalmente faziam parte da grande coletânea a original *Teologia de Aristóteles*.

⁴ Cf. o estudo clássico de **Zimmermann**, *The origins of the so-called Theology of Aristotle*

momento, é sem dúvida a atribuição a alguém do círculo de al-Kindi, ou ao próprio al-Kindi.⁵

1. Contemplação e Felicidade no contexto neoplatônico

É incontestável que o tema “Contemplação e Felicidade” é profundamente platônico e neoplatônico. A contemplação do Bem é para Platão a atividade humana por excelência, e é chamada “Theoria”. Ao visualizar a profunda e fundamental base metafísica do neoplatonismo,⁶ construindo sobre as bases platônicas, fica claro que ela se manifesta idêntica – com variações, como se revela, por exemplo, em Proclo – nos vários autores e diversos comentaristas.⁷

A base, então, do esquema neoplatônico é a grande verdade que Platão desenvolve a partir de sua visão da “Segunda Navegação”⁸: a existência de um mundo inteligível – imutável, eterno, bom e belo –, e um mundo sensível – móvel, temporário, com bondade e beleza fracas. Para os neoplatônicos, o mundo inteligível é composto por três hipóstatas: o Uno – o Absoluto Primeiro, Incausado e Causador de tudo, indescritível e indizível –, a Inteligência – o Primeiro Causado, Intermediário entre o Uno e tudo que é Criado –, a Alma – o caminho pelo qual a força criativa do Uno, mediante a Inteligência chega à matéria, dando origem as coisas concretas.

Sendo a atividade contemplativa a melhor forma da atividade humana, não é de se admirar que Plotino reforça, ainda mais, esta ideia, sobretudo ao caracterizar a práxis humana como uma forma degradada da Theoria:

A alma, procedendo, deixa imóvel a sua parte superior no lugar que abandonou: de fato, se abandonasse a parte superior, não seria em todo canto, mas somente onde termina. Se é, então, necessário que a alma esteja

⁵ Cf. **Zimmermann**, *The origin of the so-called Pseudo Aristotle*

⁶ Cf., e.o. **Ter Reegen, Jan G.J.**, *A metafísica do Pseudo-Aristóteles*.

⁷ Aristóteles reforça a opinião do seu mestre Platão na sua *Ética* ao Nicômaco, no Livro X, quando discute a vida contemplativa: *Quer seja a razão, quer alguma outra esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme a virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente. Ora, isto parece de acordo não só com o que muitas vezes asseveramos, mas também com a própria verdade. Porque, em primeiro lugar, essa atividade é a melhor (pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como os objetos da razão são os melhores dentro os objetos cognoscíveis). E [...] já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer atividade.* (1177)

⁸ *Fédon*, 99, b-d

em todo canto, se não há lugar onde assenta a sua atividade e se, por isso, o que é primeiro é diferente daquilo que vem depois, se toda atividade deriva de uma contemplação ou de uma ação, de uma ação que ainda não era – porque a ação não pode preceder a contemplação – de tudo isto segue necessariamente que a segunda contemplação é mais fraca do que a primeira, mas, porém, sempre é contemplação; desta maneira, a atividade diante da contemplação parece ser uma contemplação bastante frágil. De fato, o gerado é sempre necessariamente do mesmo gênero que o gerador, mas é mais fraca, porque na descida perde a sua força.⁹

a. A experiência mística

O texto-chave da *TdA* no que diz respeito à Contemplação do Bem é o Tratado I, que traz como subtítulo *Um discurso deus que se parece com um esclarecimento a respeito da alma universal*, o item e. O texto repete quase literalmente *Enéadas* IV, 8c.11, enquanto há também quem atribui o texto a Platão:

Em verdade, frequentemente tenho me encontrado a sós com minha alma, tendo deixado o meu corpo de lado e tenho chegado a ser como uma substância desnuda, sem corpo, e a estar dentro da minha essência, voltada para ela, fora do resto das coisas. Então, num único momento sou o conhecimento, o cognoscente, o conhecido. Vejo em minha essência tanta beleza, esplendor e luz que me sinto maravilhado, estupefato. Então, sei que sou uma parte das partes do mundo nobre, excelente, divino, dotado de vida agente. Uma vez que sei isso com certeza, com a minha essência. Elevo-me deste mundo ao mundo divino e chego a ser como se estivesse colocado nele, ligado a ele. Então, estou acima do mundo inteligível e vejo como se estivesse hospedado nesta morada nobre, divina. Vejo aí tanta luz e esplendor que as línguas não conseguem descrever, nem os ouvidos escutar.

Analisando o texto vê-se o autor, o eu, que descreve uma profunda experiência mística, que se realiza quando se encontra a sós com sua alma, tendo deixado o seu corpo de lado, e assim se sente como uma substância desnuda, sem corpo. Isto significa que o autor se sente estar dentro de sua essência, voltado para ela, “de costas” para o resto das coisas, desprezando-as.

Esta experiência tem um conteúdo que se apresenta como uma consequência deste arrebatamento. Diz o autor: sou conhecimento, conhecente e conhecido; isto significa que não somente se sente, mas que é de fato - embora por um ínfimo momento – Inteligência, a processão

⁹ *Enéadas* III, 5, 15-25.

que está mais próxima do Uno, e que, como tal, contem tudo na sua essência.

O autor vê, então, Luz que revela tudo em si, na sua claridade, e Beleza e Esplendor; em outras palavras, experimenta e está dentro da Perfeição. Sendo assim, está acima do mundo sensível; a perspectiva do ser e do conhecer colocam-se, conseqüentemente, numa outra dimensão, que é – em outros *loci*.- afirmada como latente e fracamente presente na pessoa humana. Conseqüência deste “estar acima e fora” é a impossibilidade de o autor descrever com a língua e ouvir com os ouvidos o que viu e ouviu neste sublime momento de contemplação. Estamos aqui, portanto, na filosofia e na teologia negativa que expressa a absoluta incognoscibilidade divina¹⁰, tonalidade da tradição neoplatônica, e explícita e claramente expressa entre outros no *Liber de Causis*, e no *Livro dos XXIV filósofos*¹¹:

Proposição V: A causa primeira é superior à descrição, as línguas fracassam ao falar dela, quando descrevem o seu ser, porque ela está acima de toda causa, e dela podemos falar somente através de causas segundas, que são iluminadas pela luz da causa primeira.

Proposição XXI: A causa primeira está acima de todo nome com que é nomeada.

Enunciado XVI: Deus é a única coisa que as palavras não significam em razão de sua excelência, nem os espíritos compreendem por causa de sua diferença.

Enunciado XVII: Deus é pensamento só de si mesmo, não recebe predicado.

Diante de tudo isto, entende-se a exclamação do profeta, dizendo que é uma parte das partes do mundo nobre, excelente, divino, dotado de vida agente – o que quer dizer ação criadora e informadora, e não somente indeterminada sem forma que deve receber a ação. Mas, com amargura e decepção reconhece a impossibilidade de suportar para sempre esta convivência, e por isso cai, então, da Inteligência no

¹⁰ Levaria longe demais, no contexto deste estudo, quem ou o que é Deus para Plotino ou o Plotino Árabe, o “Adaptador”.

¹¹ **Anônimo.** *Liber de Causis – Livro das Causas. Uma introdução e tradução.* Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. **Anônimo:** *Liber Viginti Quattro Philosophorum – O Livro dos XXIV Filósofos. Tradução de Jan G.J. ter Reegen.* Veritas, Porto Alegre: v. 47, n. 3, setembro de 2002, p. 441-452. Cf., também **ter Reegen, Jan G.J.,** *Mirabilia 2. Revista de História Antiga e Medieval.* São Paulo/ Frankfurt/ Barcelona, janeiro de 2003, pg. 121-135.

pensamento, isto é, da intuição na reflexão. Como consequência a luz se esconde!

b. Uma busca nos filósofos antigos

Refletindo sobre o conjunto desta experiência mística, podem-se fazer duas interrogações: - como isto pode acontecer?; - há alguma possibilidade que esta experiência se repete?

Uma resposta a estas perguntas pode ser encontrada por meio de uma busca – assim o texto da *TdA* – em alguns filósofos antigos. Heráclito, por exemplo, admoesta que nada seja pesado ou pesaroso na busca do outro mundo, porque a recompensa será bela. Empédocles, por sua vez, insiste na necessidade de as almas abandonarem este mundo e tudo que nele existe, para se dirigirem ao seu primeiro mundo, superior e nobre, e de pedirem perdão.

O mais importante testemunho, entretanto, é o de Platão, chamado de divino pela *TdA*, e que no *Timeu* fala da Alma que é dada pela bondade da Inteligência ao universo e a cada de nós. A alma humana participa do bem e do ser, da beleza e da ordem, sempre, porém, de uma maneira imperfeita, porque a alma está no corpo bloqueada, oprimida, sem linguagem, consequência de um pecado, de uma queda sem asas do céu para o mundo em baixo.

No *TdA*, encerrando o *Tratado Primeiro*, encontra-se um trecho que deve ser considerado como independente das *Enéadas*, uma espécie de acréscimo, chamado por Cristina D’Ancona de *Doxografia*,¹² em que é exaltado o homem “excelente e nobre” Platão. Trata-se, no que diz respeito à doutrina, de algo novo, que faz parte de uma leitura islâmica de Plotino em que, entre outros, se afirma:

Distinguiu, pois, entre o sentido e a inteligência e entre a natureza dos entes e das coisas sensíveis. Fez dos entes as realidades perpétuas que não abandonam seu estado ou sua condição e considerou as coisas sensíveis transitórias, que são sujeitos à geração e à corrupção. Uma vez efetivada esta distinção, começou a dizer que a causa dos entes verdadeiros, que não tem corpo, e a causa das coisas sensíveis dotadas de corpo era uma só, a saber, o ente primeiro, o verdadeiro. Com isto ele quer dizer o Criador, o Feitor, excelso é seu nome.

¹² **D’Ancona Costa, Cristina.** Per un profilo filosofico del autore della Teologia di Aristotele. Padova: Medievo, XVII (1991)p. 83-114..

c. O homem na busca da felicidade

O homem, assim ficou claro, é, portanto, um ser que busca a realidade perdida, apresentado no Tratado X da *TdA* como o homem inteligível, imutável e completo, fora da lei do nascer, crescer e desaparecer. Em outras palavras, vivendo no movimento de um eterno repouso, fora do contínuo devir.

Por isso o homem, por sendo no mundo dos corpos imagem do homem primeiro, sente os corpos e os conhece, porque no último homem, que é imagem do homem primeiro, existe o logos do homem primeiro por sua semelhança com ele e no homem primeiro existem os logos do homem inteligível e o homem inteligível transborda sua luz sobre o homem segundo, que é o homem que existe no mundo superior anímico. O homem segundo ilumina com a sua luz o homem terceiro que é aquele que existe no mundo corporal inferior. Se for assim, de acordo com o que acabamos de descobrir, diremos que no homem corporal está o homem anímico e o homem inteligível. Não quero dizer com isto que ela seja dois, mas quero dizer com isto que ele está unido a ambos, porque é imagem de ambos. [...] O homem corporal reúne, pois, todos os logos, quero dizer o anímico e o inteligível, embora nele sejam débeis, exíguos, porque ele é imagem da imagem.

A mesma realidade é expressa pelo autor no mesmo Tratado X um pouco antes, numa descrição que parte de uma comparação com o trabalho de um escultor:

Da mesma forma que um escultor modela a forma do homem corporal na sua matéria ou em algo em que seja possível modelar e deseja esculpir aquela forma ou sua semelhança com a forma deste homem, de acordo com a maneira que a matéria na qual modela poderá receber esta forma e ela somente será imagem deste homem, com a ressalva de que esta forma será inferior e mais baixa em muito do que o homem, porque nela não estão os logos agentes do homem, nem sua vida, nem seus movimentos, nem seus estados, nem suas potências, da mesma forma o homem sensível é uma imagem daquele homem primeiro verdadeiro, exceto que o escultor é a alma que deseja assemelhar este homem àquele homem verdadeiro. [...] O homem primeiro possui sentidos fortes, manifestos, mais fortes e mais manifestos do que os sentidos deste homem, porque estes são imagens daqueles, como já afirmamos varias vezes.

Fica, então, claro que o homem, vivendo na sua dimensão original, é feliz, absoluta e incondicionalmente. Esta felicidade é traduzida em Luz, que é revelação completa. A Luz na sua plenitude, para sempre “gozada”, é inatingível ao homem. Estaria, por isso, o homem condenado

à infelicidade, a mercê dos feitiços dos homens maus? Nesta altura entra a antropologia da *TdA*, às vezes complicada pela sua afirmação da existência de 03 (três) homens: o *primeiro* é aquele em que existe o logos do homem Inteligível, que é Luz, Felicidade em plenitude; o *segundo* é aquele que existe no reino da Alma, que transborda a luz e felicidade recebida do primeiro sobre o *terceiro*, que é aquele que existe no reino da matéria, no mundo corporal e que é iluminado pelos anteriores.

Para sorte do homem, a sua alma não está completamente desligada do mundo inteligível, isto é da Inteligência e da Alma, como diz a fonte da *TdA*, Plotino: “[...] e mesmo ao chegar a esta terra, suas cabeças ficam firmemente fixadas lá em cima, no céu”.

De tudo isto é possível deduzir o caráter da felicidade do homem:

- ela se enquadra, e deve ser entendida, no grande “exitus-redditus” esquema, que afirma não somente a provisoriedade do homem, mas também a sua fragilidade em razão de sua essência em parte temporal, em parte imortal;

- o “redditus” caracteriza-se pela retidão da vida ou, em outras palavras, a felicidade do homem depende essencialmente de sua dimensão espiritual, de onde a alma provém, sendo o corpo considerado uma prisão de que o corpo deve se esforçar para se livrar;

- a “retidão da vida” é considerada o viver de acordo com os valores da dimensão mais importante da vida do homem: o homem deve viver na luz, na verdade, praticando as virtudes que não só o levarão de volta, mas que também são sinais de sua vida reta e justa.

O homem feliz é, portanto, um homem que está sob a influência da luz, é um homem que pode ser chamado de iluminado.

Convém que aquele que deseja ver o homem verdadeiro seja bom, virtuoso e que possua sentidos fortes que não sejam prisioneiros no momento em que as luzes resplandecentes os iluminam. Isto se explica porque o homem primeiro é uma luz resplandecente na qual está a totalidade dos estados humanos, com a diferença que estes estão nela de uma forma mais excelente, mas nobre e forte.

O homem deve, então, evitar ser prisioneiro deste mundo sensível, não deve viver na escuridão da submissão aos sentidos no momento em que as luzes resplandecentes o iluminam. Isto somente será possível quando o homem sempre estiver em contato com a luz, por cujo meio vê a real formosura das coisas:

Todo aquele que está aqui deseja, também, aquele mundo [...] vê a formosura daquele mundo com as formas belas, esplendorosas que existem ali, participa daquela formosura e se ilumina com aquela luz, porque este mundo nobre ilumina tudo a que dirige seus olhos, já que transborda sobre ele a sua formosura e sua luz e faz que esteja como na formosura, no esplendor da luz (*TdA*, VIII y).

...

[...] quando o homem chega a seu fim sendo puro, limpo, sem se ter manchado com as manchas do corpo, poderá voltar àquele senhor do qual se tinha separado e tornar-se um com ele perpetuamente [...] Da mesma forma, quando o homem virtuoso lançar a sua vista a algum dos senhores que existem no céu, prolongando seu olhar para ele, gozará de sua luz e beleza e fará um só coisa com o corpo, deixando para trás a sensibilidade a fim de não voltar ao mundo inferior, nem se separar daquele senhor, nem anular aquela formosura e olhar para o esplendor superior. (*TdA*, VIII, z)

Além de ser alguém que vive sob e na Luz, o homem feliz também um homem a quem a verdade é revelada: a Luz coloca tudo no claro, rejeita qualquer escuridão. Mas, como o homem consegue se manter na Luz, gozando destarte da felicidade? O caminho apontado é a prática constante e ininterrupta – como e se possível – das virtudes. O que, entretanto, são para o autor da *TdA* virtudes?¹³ Ela afirma, no caminho que se pode caracterizar como negativo, que as virtudes não podem ser consideradas corpos ou coisas que caem sobre a sensibilidade. Então, é afirmada que elas estão na alma, como estão na Inteligência, que – por sua vez – as contempla na Causa Primeira, a verdadeira e única causa delas, e que as possui de modo eminente; melhor dizendo, que é as virtudes, como *TdA* expressa no Tratado IX, no assim chamado *Capítulo das Coisas Inusitadas* (a):

Isto é assim, porque a Inteligência ministra à alma a justiça, a retidão e as outras virtudes. Mas, estas não existem perpetuamente na alma que pensa, mas algumas existem nela quando reflete sobre elas. A razão é que quando a alma lança a sua vista à inteligência, somente obtém dela algumas espécies de virtudes, na medida do olhar que lhe é lançado. [...] Em relação à Inteligência, nela as virtudes estão perpetuamente, não existentes agora sim e noutra momento não, mas sempre estarão nela. Porém, ainda que estejam sempre nela, elas são adquiridas unicamente da Causa Primeira. As virtudes estão na Inteligência para sempre, porque ela

¹³ A concepção da virtude na *TdA* distancia-se da concepção de Plotino, para quem, por exemplo as virtudes cívicas, embora ajudando no ordenamento da alma, não são virtudes no sentido estrito a palavra, visto que só “acalmam e freiam”, mas não conduzem ao mundo superior. Cf. TER REEGEN, Jan G.J., *A Ética na Teologia do Pseudo-Aristóteles. Kalagatos. Revista de Filosofia*. CMAF da UECE, vol.4, n° 8, p. 79-108.

não interrompe seu olhar à Causa, nem ocupação nenhuma distrai este olhar.

Esta forma de ser virtuoso significa caminhar na Luz com os olhos fixados na Inteligência, perdendo-se sempre mais na contemplação, isto quer dizer: aprofundando-se na felicidade de conhecer e discernir a verdadeira beleza. Vale a pena ouvir a advertência do Tratado IV, i:

Tu vês, às vezes, que um homem é manso e sério e, neste ponto, tu admiras a sua beleza. Mas, quando olhar a sua cara, o acharás feio e ruim. Sendo assim, evita olhar a sua forma externa, olha sua forma interior e te encanta com ela. Se não lançar teu olhar ao interior do homem, mas a lançar ao seu exterior, não verás a forma bela. [...], A verdadeira beleza é aquela que existe no interior da coisa, não no seu exterior. A maior parte das pessoas somente agrada a beleza externa e não a beleza interior. Por isso, não a buscam nem investigam a seu respeito, porque a ignorância prevalece neles e afunda suas inteligências. Por esta razão não agrada a todos os homens conhecer as coisas verdadeiras, exceto a um pequeno grupo que é aquele que se afasta dos sentidos e se posiciona no âmbito da Inteligência e investiga os segredos das coisas e sua delicadeza.

Visto sob uma outra perspectiva, o homem que não segue os caminhos da virtude, colocando seu agir e pensar sob o império da Luz, mas que se torna amigo ou até escravo dos sentidos, expressão da dominação da corporalidade, nunca poderá ser um homem verdadeiramente feliz, uma vez que será sempre jogado de um lado para o outro, para cima e para baixo, nunca permanecendo definitivamente lá onde é o seu verdadeiro porto, a sua real pátria.

E finalmente, para o homem viver na felicidade e na duradoura contemplação, é preciso que ele seja verdadeiramente livre. Uma série de referências¹⁴ traça as linhas gerais da concepção da liberdade na *TdA* que se baseia no pensamento de que todas as coisas dependem da Causa Primeira e a ela devem voltar.

O homem está dentro desta necessidade: a volta à Causa Primeira. Como pode ele, então, ser livre e feliz nesta liberdade que se apresenta como necessidade?

[...] todas as coisas procedem da Causa Primeira, o Uno, e a ela devem voltar. A alma humana – que desce para morar na matéria,

¹⁴ Tratados IV – VI – VII – IX – X, cf. TER REEGEN, JAN G.J. . A liberdade na Teologia do Pseudo- Aristóteles. I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos, *Ontologia e Liberdade*. Aracajú, 2006.

princípio da multiplicidade e mutabilidade -, sendo causada pela Inteligência passando pela Alma Universal não escapa desta verdade fundamental: ela terá de voltar ao mundo donde procedeu. Este retorno em Plotino e na *TdA* assume o caráter de uma reconquista de seu estado original em que havia o contato imediato com a Inteligência e seu mundo. Daí se conclui que a liberdade do mundo superior consiste no ser o que é, coincide com a necessidade: o mundo superior necessariamente é desta forma, não pode assumir outra, sob pena de não ser mais o que é por causa da mutabilidade que, neste caso, reinaria nele, o que é um verdadeiro absurdo.¹⁵

Enquanto a alma do homem estiver no reino corporal dos sentidos, “envolvido com o corpo [...] ela lança sua vista às coisas; e quando ela estiver um pouco livre, lança sua vista unicamente à sua essência” (*TdA*, Tratado II,j). É preciso uma purificação da alma para chegar liberdade, purificação essa que se caracteriza como uma decisão livre da alma de querer voltar à sua origem e, para conseguir isto, andar no caminho da ascese para realizar sua purificação. Tudo isto, então, se resume em um redimensionamento, uma nova avaliação em que o homem vence e se liberta de uma visão defeituosa, que a *TdA* descreve da seguinte forma:

[...] quando a Alma está na Inteligência, e olha fixamente para ela, não está separada. Mas, quando se distrai e se cansa de olhar para ela, deixa a Inteligência para trás e caminha para baixo, à primeira das coisas sensíveis encontradas até determinar a última delas, imprimindo suas marcas belas. Mas, estas coisas, mesma belas, se revelam feias, não nobres, quando comparadas com as coisas superiores existentes no mundo inteligível [...] As coisas particulares são belas no sensível, mas em comparação com as coisas superiores são muito feias e não Nobres (Tratado X, e*)

A felicidade-liberdade consiste, portanto, numa libertação, descrita por Platão no famoso *Prólogo sobre a Filosofia no Fédon*¹⁶, em que afirma que “filosofar é aprender a morrer”. Esta morte é, também, proclamada pela *TdA* quando apela para a necessidade de o homem assumir o seu lugar na grande ordem cósmica, no aprofundamento constante da reflexão sobre a necessidade de olhar para seu próprio interior, onde se descobre o segredo desta posição. Isto exige viver no mundo material de forma ascética, não se entregando às coisas sensíveis, mas descobrir por meio delas a verdadeira dimensão de tudo.

¹⁵ TER REEGEN, JAN G.J., A Ética na Teologia do Pseudo-Aristóteles. *Kalagatos. Revista de Filosofia*. CMAF da UECE. Vol. 4, Número 8. 2007, p. 105.

¹⁶ *Fédon*, 64-66.

Conclusão

A verdadeira felicidade é um sonho de todos, mas parece que a *TdA* adverte que a consecução deste sonho não é para todos, exatamente por causa das implicações que traz para a vida do homem neste mundo sensível que – mesmo podendo chamar a atenção para o mundo superior – muitas vezes puxa para baixo e fixa o homem aqui na mutabilidade e temporalidade. Em vez de contemplar, então, a essência das coisas, o homem vê tão somente uma superfície e deixa-se envolver por esta. Consequência disto é, então, um desvio do enfoque que leva o homem ao desejo das coisas não verdadeiramente belas e boas, mas as formas menos nobres, que por isso darão menos satisfação e felicidade.

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

Doutor em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica-RS
Professor Emérito da Universidade Estadual do Ceará-UECE
Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE
Livre Docente em Filosofia Antiga pela UECE
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF



NEUROPSICOLOGIA E BIOÉTICA: UM ENSAIO SOBRE O DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

*Prof. Ms. Pe. Francisco Antonio Francileudo**

*Profa. Ms. Cybele Ribeiro Espindola **

Resumo: O presente estudo qualitativo de interpretação hermenêutica focaliza os fatores impulsionadores do surgimento da Bioética, destacando a revolução científica e tecnológica, como ciência da sobrevivência humana e suas fronteiras com os vários campos do saber. Destaca-se a Neuropsicologia entre as disciplinas das Neurociências e os seus contributos clínicos sobre as bases neurobiológicas do comportamento e da cognição. Tem por objetivo dialogar sobre o desafio interdisciplinar entre Bioética e Neuropsicologia integrando, principalmente, uma reflexão sobre temas como autonomia e consentimento livre e esclarecido com pacientes em acompanhamento neuropsicológico. Indaga-se sobre as quimeras da ciência para triunfar sobre a doença e as terapêuticas etiológicas e fisiológicas e a sua forma de progredir.

Palavras-chave: Bioética; Neuropsicologia; Neurociências.

Abstract: The present qualitative study of hermeneutic interpretation focuses the impeller factors of the emergence of Bioethics, excelling the scientific and technologic revolution, as science of the human survival and its frontiers with the several fields of knowing. Neuropsychology stands out between the Neurosciences disciplines and their clinical contributes over neurobiological bases of behavior and cognition. It has as objective to dialog about interdisciplinary challenge between Bioethics and Neuropsychology integrating mainly a reflection about themes as autonomy and free and clarifying consent with patients in neuropsychological attendance. We inquire about science's chimeras for triumphing over disease and ethiological and physiological therapies and their progression forms.

Keywords: Bioethics; Neuropsychology; Neurosciences.

Introdução

A ciência psicológica nas últimas décadas tem se expandido graças aos seus atributos e objeto de estudo: as emoções, a cognição, as relações humanas, as questões ligadas à neuropsicologia, a saúde mental e o bem-estar do ser humano.

Ao se pensar em bem-estar do ser humano, tornam-se indispensáveis para o diálogo interdisciplinar, no mundo contemporâneo, as contribuições oferecidas pela bioética que em seus modelos explicativos apresenta a autonomia da pessoa como princípio e sustentação de seu discurso. Esse ensaio sobre o diálogo interdisciplinar relaciona ética e psicologia, mostrando que ambas possuem seus alicerces em valores humanitários.

Na contemporaneidade, seguindo Bellino (1997), a interdisciplinaridade se faz necessária com a finalidade de estimular novos diálogos e reflexões que podem vir a possibilitar soluções adequadas ao valor fundamental da vida, especialmente quando se trata de questões vinculadas à neuropsicologia e ao campo da saúde mental.

Nessa perspectiva, como segmento da neuropsicologia, a avaliação neuropsicológica, possui um conceito amplo, estendendo-se a diversos contextos em que atua o profissional e, seu objetivo principal constitui-se na descrição e classificação do comportamento, valendo-se de técnicas e métodos próprios para indicar a melhor intervenção que venha contribuir na reabilitação do cliente, respeitando sua autonomia e possibilitando qualidade de vida (FUENTES, [et al], 2008, p.15).

Assim, neste diálogo procura-se compreender o valor da vida, na sua relação com as várias instâncias sociais, os avanços tecnológicos e as pesquisas em neurociências, sugerindo a necessidade de se dialogar e esclarecer de forma confiável ao paciente que vai se submeter aos procedimentos, respeitando a sua autonomia e, em caso de incapacidade, como por exemplo, clientes com Alzheimer, ao seu representante legal.

Desse modo, as questões relativas ao impacto da neurociência na vida humana e na sociedade pertencem ao domínio geral da bioética, que está constituída pela intersecção entre a neurociência, a filosofia e a ética. Ela compreende também as descobertas sobre o papel do cérebro na interpretação dos seres humanos, incluindo as bases neuropsicológicas e a ética. Diz respeito à promoção e defesa da vida no sentido mais amplo e às implicações das suas descobertas para políticas sociais, bem como às parcerias entre os neurocientistas e neuropsicólogos e o público, e ainda, à troca de ideias sobre o que os neurocientistas e neuropsicólogos fazem e o que deveriam fazer (SANTOS, 2006).

Este estudo bibliográfico de cunho hermenêutico interpretativo apresenta os fundamentos epistemológicos das neurociências, precisando a neuropsicologia com destaque para o diálogo interdisciplinar com a

bioética. Contudo, neste estudo o objetivo maior é apresentar indicadores de autonomia, consentimento livre e esclarecido e as questões éticas para a vida do ser humano.

Metodologia

O presente estudo foi realizado com aporte metodológico bibliográfico de cunho hermenêutico; entretanto, não se reduziu a um dado objetivo e estático. É verdade que suas condições “objetivas” ou contextuais estão sempre dadas, sem possibilidade de anulá-las. Porém, são dinâmicas, processuais, como a história e a linguagem que as compõem. “A situação hermenêutica é o lugar ou a tomada de consciência do investigador, por meio de instrumentos teóricos bibliográficos, donde ele foi capaz de avaliar um determinado campo temático” (STEIN, 1996, p. 53).

Nesta pesquisa, também foi necessário considerar a trajetória já feita, investigações já realizadas e conhecimentos já produzidos, ao longo da história, pela comunidade científica, nas respectivas áreas de saber, e cada indivíduo em particular, enquanto inserido numa comunidade argumentativa e de conhecimento.

O procedimento utilizado foram interpretação teórica, análise e definições de conceitos que se aproximassem da realidade, sendo esta apresentada “através de uma carga histórica e que refletissem posições frente à realidade” (MINAYO, 1994, p. 23). Assim, aplicou-se a hermenêutica ao estudo seguindo o que observa Minayo (1994): a dimensão histórica, localização temporal, identificando o objeto analisado, através de leitura exploratória das informações e seleções dos dados considerados mais relevantes. Enfim, a interpretação das ideias dos autores, acompanhadas de uma interrelação destas com o propósito do pesquisador e um exercício de associação de ideias, transferências de situações, comparação de propósitos, liberdade de pensar e capacidade de criar.

Bioética

Diante da complexidade cultural e científica, o estatuto epistemológico da bioética adquire uma conotação interdisciplinar que envolve numerosos problemas de cunho ético na relação profissional e cliente. Como o objeto desse estudo são as questões neuropsicológicas com as novas possibilidades de intervenção no ser humano, vão-se

explicitar os princípios morais e os valores fundamentais de uma ética cada vez mais *biocêntrica*.

Bellino (1997) em seus estudos faz referência a Reich, afirmando que a bioética corresponde ao estudo sistemático do comportamento humano na área das ciências da vida e dos cuidados da saúde, quando se examina esse comportamento à luz dos valores e dos princípios morais. Diante das conquistas atuais da investigação científica e biomédica abrem-se ao ser humano novas possibilidades de manipulação do próprio ser humano e a exigência de respeito a sua dignidade, em seu valor de fim e não de meio.

Para Veatch (1994) a bioética abarca os problemas relacionados com valores em todas as profissões de saúde incluindo as afins e as vinculadas a saúde mental e no caso específico a neuropsicologia. Trata-se, aqui, de uma análise objetiva da teoria principialista, na qual os autores apresentam quatro princípios orientadores: *beneficência, não-maleficência, justiça e autonomia*. Para o estudo em questão o foco é a autonomia, observando-se os princípios éticos básicos que devem nortear os procedimentos clínicos e de pesquisa com seres humanos na ciência do comportamento, a neuropsicologia.

Para qualquer procedimento terapêutico, o respeito às pessoas incorpora convicções éticas, devendo as mesmas ser tratadas com autonomia e as que se encontram com a sua autonomia diminuída devem ser protegidas, visto que são indivíduos incapazes de deliberar sobre seus objetivos pessoais. A autonomia é entendida de forma concreta como a capacidade de autolegislar e apresentar consentimento livre e esclarecido (PESSINI & BARCHIFONTAINE, 2000).

Portanto, o cuidado com a vida, em todas as suas formas e idades, é um dever sagrado e uma opção da pessoa humana. Diante dessa prerrogativa a neuropsicologia, por ser também uma ciência recente e envolvida com as questões da complexidade, não pode minimizar o que a bioética apresenta como desafio: *um grito por dignidade de viver*. No diálogo entre neuropsicologia e bioética é conveniente pensá-la como: "uma nova ética científica, que combina humildade, responsabilidade e competência, numa perspectiva interdisciplinar e intercultural que potencializa o sentido da humanidade" (PESSINI, 2006, p.21).

Neuropsicologia

A neuropsicologia na atualidade tem amplas possibilidades de atuação: na prática de pesquisas e na área clínica. Como é um campo complexo, levou a necessidade da participação de diversas áreas do conhecimento para possibilitar não só detectar onde está a lesão, mas perceber como as estruturas neuronais processam e são processadas pela cognição e, ainda, como e por que reabilitar o paciente com tais distúrbios. De modo que o objetivo da neuropsicologia é estabelecer correlações entre modelos neuronais que são fornecidos pela biologia, os cognitivos oferecidos pela psicologia cognitiva e linguagem. Atualmente a neuropsicologia interessa à educação, à reabilitação e à clínica, dizendo respeito a médicos, psicólogos, fonoaudiólogos, psicopedagogos, fisioterapeutas, terapeutas ocupacionais e outros por profissionais ligados à qualidade de vida de pacientes com déficits ou lesões cerebrais.

A neuropsicologia é um *exame clínico estruturado de funções cognitivas, abrangendo* testes de atenção, memória, visuopercepção, que possibilita examinar clinicamente um indivíduo por meio do sistema nervoso central. Assim, a neuropsicologia define-se como “um campo do conhecimento interessado em estabelecer as relações entre o funcionamento do sistema nervoso central (SNC), por um lado, e as funções cognitivas e o comportamento, por outro, tanto nas condições normais quanto patológicas” (FUENTES, [et al], 2008, p.15).

Neste entendimento a neuropsicologia é a ciência da organização cerebral dos processos mentais humanos, que objetiva investigar o papel dos sistemas cerebrais individuais na sua complexidade de atividades mentais. É uma ciência do século XX, que estuda as modificações comportamentais resultantes de lesão cerebral. No atual contexto, pode-se situá-la numa área de interface entre a Neurociência Cognitiva e as Ciências do Comportamento - Psicologia do Desenvolvimento, Psicolinguística etc. - entendendo que a ênfase é o estudo da relação entre Sistema Nervoso, Comportamento e Cognição (GIL, 2002).

Esta é uma especialidade da Psicologia que aborda as relações entre disfunções cerebrais e comportamento, dentre as suas especificidades destaca-se: lesão cerebral, alterações da linguagem, do pensamento, da memória, das emoções... Assim, define-se “como uma ciência aplicada, que visa estudar a repercussão de disfunções cerebrais sobre o comportamento e a cognição; vem atualmente ganhando importante lugar no estudo dos transtornos psiquiátricos” (FUENTES, [et al], 2008, p.67).

Dessa forma, a Neuropsicologia se dedica a compreender e a tratar uma grande variedade de alterações que podem resultar de lesões cerebrais de diferentes tipos. É importante apontar que o avanço da neurociência possibilita a melhoria da qualidade de vida humana na sociedade atual, disponibilizando tratamentos efetivos não somente de moléstias degenerativas, como também em quadros psiquiátricos graves, como depressão e psicose. Dentro desse contexto, o neuropsicólogo faz entrevistas com os pacientes e seus familiares, levanta a história clínica, faz observações sistemáticas do comportamento, aplica procedimentos experimentais, testes e questionários e interpreta os achados clínicos à luz dos modelos de processamento de informação. Para uma maior eficácia, o diálogo interdisciplinar certamente será mais produtivo para compreender a complexidade da causalidade do comportamento, tornando-se essencial sua profunda integração com outras áreas do conhecimento (FARINA, 2006).

Segundo os argumentos de Fuentes [*et al*](2008) e Gil (2002), a neuropsicologia é um recurso de grande valor para o estudo e tratamento das patologias cerebrais; contudo deverá ser encarada num contexto interdisciplinar. Os limites apresentados pelos atuais métodos de investigação cerebral destacam a importância da neuropsicologia, como meio de estudo prático do cérebro humano, para a efetivação de um diagnóstico precoce e preciso das patologias cerebrais e de alterações das funções cerebrais superiores. Entretanto, na relação entre a neuropsicologia e a bioética, as observações da bioética apresentam exigências claras e respeito à subjetividade do paciente independente do estado neuropsicológico em que se encontre o mesmo.

Os conhecimentos teóricos e práticos que a neuropsicologia e bioética acumularam suscitam importantes questões éticas relacionadas à pesquisa e à procedimentos clínicos. A avaliação neuropsicológica para identificar déficits, determinar a sua gravidade e extensão, estabelecer interrelações entre eles, determinar como afetam o funcionamento geral do indivíduo e possibilitar o desenvolvimento de métodos de reabilitação é de suma importância como indicador para a qualidade de vida. Porém, diante do extraordinário desenvolvimento técnico e científico, e dentro de uma visão antropológica e ética sobre o ser humano, cresce a responsabilidade de aliar ciência, técnica e ética na busca de orientar a humanidade por uma vida melhor, mais saudável e mais feliz.

Neuropsicologia e Bioética

A revolução tecnológica e científica que na área biomédica levou a prática médica a uma ênfase na técnica, no racional, no objetivo, no econômico, no público etc., convocando nesse início de século XXI vários estudiosos a pensar a bioética como uma das principais questões, visto existir o descaso em relação a aspectos psicossociais, emocionais e subjetivos, no trato da doença.

Como a neuropsicologia tem uma conotação interdisciplinar, com a participação de psicólogos, lingüistas, psicopedagogos, terapeutas ocupacionais, fisioterapeutas, neurologistas e outras áreas afins, uma das primeiras contribuições é a introdução de métodos psicométricos validados de testagem, métodos computadorizados de diagnóstico por imagem em neurologia e a neuropsicologia desempenha, neste contexto, um papel importante de mapeamento e localização das lesões (SHALLICE, 1988).

A avaliação neuropsicológica permitia aos médicos obterem mais informações quanto à localização das lesões e, a partir destes achados topográficos, restringir o campo de busca para a pesquisa etiológica dos sintomas apresentados por diversos tipos de pacientes, resultando em contribuições para a construção de sólidos conhecimentos sobre as interrelações entre mecanismos cerebrais e comportamentos, cognições e experiências subjetivas. Desta forma, enquanto a neurociência cognitiva contribui para identificar as diversas áreas cerebrais que podem ser ativadas pela resolução de certo tipo de problema, a neuropsicologia identifica quais estruturas cerebrais são imprescindíveis para a realização da tarefa (PRICE, 2000).

Diante do quadro funcional da neuropsicologia, conforme Pessini (1999), o papel da bioética neste diálogo interdisciplinar foi uma exigência das situações decorrentes da revolução científica e tecnológica. A bioética consiste num campo de atuação e reflexão, não só no que diz respeito à interface com as neurociências, mas também no que diz respeito a outros campos igualmente desafiadores como, por exemplo, as questões decorrentes da medicina intensiva, entre as quais se destaca a questão da eutanásia versus distanásia e as questões decorrentes da medicina substitutiva, entre as quais se apresenta a questão dos transplantes, genoma... Estas questões suscitam muito mais perguntas do que respostas e trazem em sua base outras questões controvertidas, ainda não resolvidas.

Do ponto de vista da moral secular, a autonomia, a liberdade e o direito ao livre e informado consentimento em seu sentido mais fundamental, conforme Pessini (1999), Beauchamp e Childress (2002), Engelhardt (1994) compreende:

- Um indivíduo capaz de deliberar sobre os seus objetivos pessoais e capacidade de agir sob a orientação dessa deliberação, ou seja, capacidade de atuar com conhecimento de causa e sem coação externa.
- Os dados de pesquisa sobre o funcionamento do cérebro/mente humana indicam que o princípio da autonomia nem sempre pode ser resguardado da maneira como seria desejável no contexto dos procedimentos e da pesquisa neuropsicológica. Contudo, o respeito pelas pessoas incorpora tratá-las com autonomia e as em que a autonomia está diminuída devem ser protegidas.
- O direito de dar consentimento, de participar do tratamento e procedimentos aplicados sem coerção, sem ser enganado e com competência.
- O de retirar-se do tratamento e/ou baterias de teste.
- É preciso considerar que o indivíduo tem também o direito de não querer ser informado, ou seja, o direito de ser informado não envolve a obrigação de ser informado.
- O princípio do consentimento sustenta o direito moral do indivíduo livre e autônomo a uma melhor ou pior escolha acerca de seu próprio modo de vida e de morte.
- O consentimento livre e informado é uma decisão voluntária, verbal ou escrita, protagonizada por uma pessoa autônoma e capaz, tomada após um processo informativo para aceitação de procedimentos.

No estudo o que se constata é que a bioética propõe como princípios básicos a justiça, a autonomia, a beneficência e não a maleficência, fazer o bem, e não causar dano. Estes princípios são a base da ética profissional na área da saúde, sem jamais ignorar o sujeito em sua autonomia e liberdade de ação (RAMSEY, 1995).

O respeito pela pessoa, à sua liberdade e dignidade, é fundamental. Portanto, a decisão deve ser respeitada, o que não exclui a

necessidade de toda informação sobre as implicações, para que a decisão seja tomada com liberdade e, assim, garantida a dignidade da pessoa. A responsabilidade do sujeito acerca dessas questões, no caso de posição contrária não isenta o neuropsicólogo de insistir ao máximo no tratamento.

Nos achados desse estudo encontram-se indicadores que apontam para casos sem esperança. Não há mais insistência no que se chama terapêutica fútil ou obstinação terapêutica, termo que se define como o comportamento, do profissional de saúde física ou mental, em utilizar processos terapêuticos cujo efeito é mais nocivo ou inútil, porque a cura é impossível e o benefício esperado menor que os inconvenientes previsíveis. Daí o imperativo bioético de parar o que é inútil, o que é fútil, intensificando-se os esforços para diminuir o sofrimento e manter a qualidade de vida (PESSINI & BARCHIFONTAINE, 2000, p. 264).

Esta decisão, não obstante, é extremamente difícil. O que é terapêutica fútil? Como saber quando chegou o momento de passar das terapias curativas para as paliativas? O que é prolongar indevidamente a vida? Refere-se àquelas situações ou contingências em que o paciente foi submetido a todos os tratamentos possíveis e que permitem prever, com certo grau de certeza, que quaisquer outros recursos se afiguram inúteis.

Nestes casos, tanto médicos, neuropsicólogos, terapeutas ocupacionais, como bioeticistas devem conceituar bem o que são meios terapêuticos habituais, diferentes dos métodos extremos, decorrentes de exageros da tecnologia, porém não esquecer o dever, se possível, de utilização de drogas capazes de dar alívio, embora sejam incapazes de mudar o prognóstico.

O debate atual, portanto, leva a uma reconsideração sobre o significado e o limite do conceito de autonomia, envolvendo um conflito entre a medicina altamente tecnológica e os valores das pessoas envolvidas. Como afirma Pessini (2001), a valorização do fator humano é imperiosa e pode ser a esperança na resolução do debate sobre futilidade. É importante insistir no fato de que quando a autoridade moral passa a ser derivada da permissão, do consentimento, tal fato tem sérias implicações, também de natureza psicológica, motivacionais, os aspectos psicodinâmicos, inclusive as motivações inconscientes devem ser analisadas (PESSINI, 2006).

Há um limite para a ciência? Talvez não do ponto de vista da tecnologia das neurociências, mas do ponto de vista da ética, certamente

que sim. A pesquisa em neurociência e neuropsicologia contribuem para esclarecer os mecanismos cerebrais que tornam o comportamento moral possível. Por outro lado, os neuropsicólogos e neurocientistas, pelo que se pode perceber no estudo, têm aderido aos preceitos da bioética, procurando resolver os principais dilemas colocados pela especificidade das questões e situações investigadas respeitando a liberdade do paciente (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002).

Na prática, a única postura ética compatível com os procedimentos em neuropsicologia, condizente com os princípios da bioética e autonomia do indivíduo, é uma filosofia que utiliza a moralidade dos comportamentos em função das suas conseqüências. A mesma deve procurar salvaguardar os interesses das partes envolvidas, observando os princípios da qualidade de vida e envolvendo o ingrediente do caráter que cria a motivação íntima e a força para fazer o que é certo e o que é bom.

Considerações Finais

Neste diálogo que se estabeleceu, com o aporte do método qualitativo bibliográfico de interpretação hermenêutica, entre a neuropsicologia e a bioética, conclui-se pontuando algumas especificidades nos procedimentos profissionais do neuropsicólogo e os mesmos criam certos conflitos potenciais com os princípios bioéticos que pontuaremos a seguir, após observar as várias contribuições dos pesquisadores estudados.

O ser humano como ser **autolegisador** - nesse caso, o indicativo é o fato de que os indivíduos com problemas neuropsicológicos apresentam problemas na sua capacidade de *insight*, reflexão e tomada de decisão. Em maior ou menor grau, muitos pacientes neuropsicológicos podem não ser capazes de tomar decisões de forma idealmente livre e esclarecida quanto a sua participação em pesquisas ou em tomada de decisão na continuidade ou não de procedimentos no tratamento. Isto deve ser potencialmente considerado em todos os pacientes neuropsicológicos e em algumas situações chega a ser dramático, como na doença de Alzheimer, em que o indivíduo pode estar mentalmente incapacitado.

Outra situação em que o **princípio da autonomia** é potencialmente comprometido é quando o paciente encontra-se em situações de liberdade e capacidade de decisão elevadas por questões de acidentes ou tumores, apresentando limitações à sua capacidade de percepção

consciente. Os resultados neuropsicológicos indicam que a consciência e a capacidade humana de *insight* são relativamente frágeis, podendo ser comprometidas sob diversas formas. Neste caso, os princípios da bioética afirmam que nos procedimentos devem-se evitar danos, maximizar benefícios, minimizar riscos e os iguais devem ser tratados igualmente, sem distinções, nem que sejam pacientes amnésicos que apresentam determinadas formas de aprendizagem sem percepção consciente.

Outra situação muito mais frequente é a de indivíduos que, após lesão cerebral, apresentam um déficit na capacidade de *insight* quanto às suas próprias deficiências, o que se chama de anosognosia. Os princípios bioeticistas incluem a percepção do outro como um dom, devendo-se aceitá-lo e compreendê-lo solidariamente.

Por fim, em uma situação que um indivíduo com lesão do lobo frontal pode, por exemplo, querer dirigir um automóvel sem ter condições para tanto. Nestes casos, o princípio do paternalismo prevalece sobre a autonomia e liberdade do indivíduo, uma vez que as conseqüências de dirigir um automóvel podem ser desastrosas tanto para o indivíduo quanto para terceiros. Portanto, faz-se necessário que onde há vida sejam respeitadas as várias tendências e a pluralidade de realidades, considerando principalmente os aspectos de responsabilidade, justiça e ética.

Bibliografia

BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo: Loyola, 2002.

BELLINO, F. **Fundamentos da bioética**: aspectos antropológicos, ontológicos e morais. São Paulo: EDUSC, 1997.

ENGELHARDT Jr. H. T. **Fundamentos da Bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.

FARINA, M. **Qualidade de vida para todos**. [on-line]. São Leopoldo: 2006. p.9. Disponível em: IHU. www.unisinos.br/ihu.

FUENTES, D. [et al.]. **Neuropsicologia**: teoria e prática. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GIL, R. **Neuropsicologia**. São Paulo: Santos, 2002.

MINAYO, M. C. **O Conceito de Representações Sociais Dentro da Sociologia Clássica**. Petrópolis: Vozes, 1994.

PESSINI, L. **Bioética**: Horizonte de esperança para um novo tempo. O Mundo da Saúde, 23, 259-262, 1999.

_____ **Bioética**: um grito por dignidade de viver. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____ **Distanásia**: Até quando prolongar a vida? (coleção Bioética em perspectiva, 2). São Paulo: São Camilo Loyola, 2001.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. **Problemas atuais de Bioética** (5ª ed. Revista e ampliada). São Paulo: Edições Loyola, 2000.

POTTER, V. R. **Bioethics, bridge to the future**. New Jersey: Prentice Hall, 1971.

PRICE, C. J. **The anatomy of language**: contributions from functional neuroimaging. Journal of Anatomy: 197, 335-359, 2000.

RAMSEY, P. (Org.). **Encyclopedia of bioethics**. (Vol.1, 2ª ed.). New Jersey: Paulist, 1995.

SANTOS, C. **Neurociências e conhecimento do cérebro**. RevCiêncTecnolInov [on-line] 2006,78:2. Disponível em: <http://www.cienciapt.net/assinatura>.

SHALLICE, T. **From neuropsychology to mental structure**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

STEIN, E. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VEATCH, R. M. **Das medidas sustentadoras da vida ao ajudar a morrer**. Boletim ICAPS, 113, 8. (Extraído do Hasting Center Report, 23, 7-8), 1994.

**Prof. Ms. Pe. Francisco Antonio Francileudo*

Mestre e Doutorando em Psicologia – UNIFOR
Professor Titular da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e da
Especialização em Neuropsicologia pela Faculdade Christus.

**Profa. Ms. Cybele Ribeiro Espindola*

Psicóloga, Especialista em Neuropsicologia – Faculdade Christus,
Mestre e Doutoranda em Psicologia Médica – UNIFESP
- Escola Paulista de Medicina,

Professora da Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza - UNIFOR.



O SACRAMENTO DA ORDEM SEGUNDO A "CONSTITUIÇÃO DIVINA" DA IGREJA

*Prof. Dr. Peter Knauer, SJ**

Resumo: O ministério ordenado na Igreja é a expressão institucional e, em última consequência, "imperdível" (Vat. II, LG 27,2) pelo fato de que, não somente para cada fiel singular, a fé "provém do ouvir" (Rm 10,17), mas de que a comunidade como um todo não produz a fé por conta própria, e sim, a recebe transmitida. Os ministros ordenados agem "in persona Christi capitis" (PO 2,31) em face da comunidade como um todo; no entanto, cada fiel singular, na transmissão da fé, sempre age também "in persona Christi". A verdade da mensagem a ser transmitida não depende de condições como o gênero do anunciador. Como afirmações de fé apenas são consideradas afirmações que permitem ser entendidas como autocomunicação de Deus, a afirmação de que mulheres não podem ser ordenadas sacerdotisas não pode ser entendida dessa maneira; portanto, é certo que não possa ser reclamada infalibilidade para essa afirmação.

Palavras-chave: Ministério ordenado; transmissão da fé; ordenação de mulheres.

Abstract: The ordinate ministry on Church is the institutional expression and, in last consequence, "imperdible" (Vat II, LG 27,2) because, not only for each singular faithful, "faith comes from hearing" (Rm 10, 17), but also that the community as a totality doesn't produce the faith by themselves, but yes, receive it transmitted. The ordinate ministries act "in persona Christi capitis" (PO 2,31) in face of the community as a totality; however, each singular faithful, in the faith's transmission, ever acts also "in persona Christi". The truth of the message for being transmitted doesn't depend of conditions as the gender of the announcer. As faith affirmations only are considered affirmations that permit being understood as autocommunication of God, the affirmation that women can't be ordained priest can't be understood of this way; then, it's right that it can't be reclaimed infallibility for this affirmation.

Keywords: Ordained ministry; Transmission of faith; Women's ordain.

¹ Concílio Vaticano II, Decreto sobre o ministério e a vida dos presbíteros, *Presbyterium Ordinis* [PO], nº 2,3.

Introdução

No escrito apostólico, publicado pelo papa João Paulo II em pentecostes de 1994, “*Ordinatio Sacerdotalis*”, consta no final: “Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos (cf. Lc 22,32), declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja”.²

Também a Congregação romana para a Doutrina da Fé reafirmou num pronunciamento em 18 de novembro de 1995 a doutrina segundo a qual a Igreja não tem poder de admitir mulheres à ordenação sacerdotal. Essa doutrina exigia um consentimento definitivo porque teria sido apresentada “infallivelmente” pelo Magistério ordinário e universal. Essa doutrina pertenceria ao depósito da fé, à medida de que se baseava na palavra escrita de Deus e tinha sido continuamente preservada e aplicada na Tradição da Igreja desde o início.

Por último, em 18 de maio de 1998, o papa João Paulo II assinou o *Motu Proprio* “*Ad tuendam fidem*”. Em seu comentário oficial, o então Cardeal Ratzinger alega que também a “proclamação doutrinária sobre a ordenação sacerdotal, reservada somente aos homens”, enquadrar-se-ia naquelas concepções “definitivas” sendo que agora pode ser ameaçado de sanção quem divergir delas. Contudo, é de perguntar-se se a ameaça de sanções pode ser benéfica enquanto não conseguir-se responder, em conteúdo, a todas as objeções e se, em seguida, tal ameaça de sanções ainda seria necessária.

Ainda que se presuma de que essa proclamação doutrinária seja definitiva, resta à teologia a tarefa de examinar as razões e, caso possam ser comprovadas como insuficientes, procurar razões melhores.

A doutrina da ordenação sacerdotal reservada somente aos homens, apesar de sempre de novo ser reforçada por Roma, a muitos ainda, e cada vez mais, parece altamente problemática, mesmo depois do decorrer de vários anos. Olhando mais de perto, todas as razões aduzidas são menos convincentes do que possa parecer à primeira vista. Parece

² [Nota do tradutor:] Citado do site da Santa Sé. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_po.html>. Acesso em: 11 jan. 2011.

permanecer obscuro, sobretudo em que sentido pode-se referir à “palavra de Deus” e o que mesmo há de ser entendido por esse termo, “palavra de Deus”. Pois não se pode entendê-lo num sentido meramente formal, segundo o qual a “palavra de Deus” pode ter conteúdos quaisquer que se relacionam umas com as outras de forma puramente aditiva. Caso se quisesse entender, mesmo assim, o termo “palavra de Deus” dessa maneira, então, na época de Galileu Galilei, p.ex., poder-se-ia ter argumentado igualmente que haveria de ser presumido infalivelmente de que o sol girasse em torno da terra. Estaria “contido na palavra de Deus” e a Igreja, desde o início, o “teria crido continuamente”. Com isso, porém, ter-se-ia ignorado em grande escala tanto o sentido de “palavra de Deus” quanto o de “crer”.

Em que sentido nós falamos de “palavra de Deus”?

Na disputa até agora, primordialmente, tratava-se da questão com que evidência a vontade de Cristo mencionada pelo papa estaria realmente testemunhada na Sagrada Escritura. Sobre isso, assim parece, pode-se brigar sem fim. Há diversas “expressões de vontade” de Cristo incomparavelmente mais evidentes, p.ex., que não se deve jurar (Mt 5,34), que ninguém deve chamar-se de “pai” ou “mestre” (Mt 22,9s) e muitos outros. Mesmo assim, na Igreja de hoje, na radicalidade com a qual são formuladas, não são consideradas obrigatórias. Como pode ser explicada e entendida essa prática obviamente diferente de recepção? É suficiente alegar que, num caso, à ancoragem na Escritura acrescenta-se a correspondente recepção na Tradição? Nesse caso, a Escritura ainda seria entendida como “palavra de Deus” no sentido de sua autocomunicação?

A infinidade da discussão tem sua razão na carência de um critério objetivo. Por isso não se pode encerrar a discussão com uma palavra autoritarista. Há de ser respondida a pergunta fundamental subjacente: em que sentido a Sagrada Escritura usufrui de autoridade? Em que sentido ela é palavra de Deus? O que exatamente é palavra de Deus?

As seguintes considerações partem do fato de que como palavra de Deus, em sentido estrito, pode ser entendida somente a autocomunicação de Deus na palavra humana da transmissão da fé. Palavra de Deus em sentido estrito é a transmissão atual da fé que pode remeter-se ao seu testemunho originário na Sagrada Escritura. Em cima desse fundamento também se baseia a autoridade do ministério ordenado?

O papa tem a tarefa de fortalecer suas irmãs e seus irmãos na fé. Infelizmente permanece não esclarecido, nos pronunciamentos oficiais da Igreja católica, quais os critérios, não somente formais e sim materiais, que ele [o papa] mesmo há de seguir quando se remete à sua autoridade ministerial, isto é, à sua tarefa de fortalecer seus irmãos na fé. Pois nisso não se pode tratar apenas de uma, por assim dizer, sensação subjetiva de ter razão com sua própria interpretação da Sagrada Escritura.

Para o exercício de uma autoridade magisterial infalível, segundo o dogma da infalibilidade do papa do Vaticano I (DH 3074), é condição prévia de que se trate de afirmações no âmbito “da fé e dos costumes”. Essa expressão tem sido precisada em LG 25,13 no sentido de que se trate da “fé a ser crida e sua aplicação aos costumes”.

A própria fé é um conhecimento que é o estar repleto do Espírito Santo e no qual se trata de nossa comunhão com Deus. Esta somente pode ser entendida como o ser acolhido no amor do Pai ao Filho. “Aplicação da fé aos costumes” significa, portanto: com relação aos costumes é ensinado a ser crido infalivelmente que apenas tais obras podem ser boas diante de Deus que emergem da comunhão com ele. As normas morais enquanto tais, ao contrário, não podem ser cridas, mas enquanto “lei moral natural” são objeto de conhecimento da razão.

Já de acordo com a doutrina do Vaticano I, conhecimento da fé e da razão diferenciam-se não somente no princípio de conhecimento, mas também no objeto (DH 3015). O que pode ser conhecido pela razão, por isso, não pode tornar-se objeto de fé; e, inversamente, um objeto de fé também não pode transgredir a um objeto de razão, nem pode ser objeto de razão e de fé ao mesmo tempo.

Somente pode ser objeto da infalibilidade da fé o que permite ser entendido como autocomunicação de Deus. Em contrapartida, tudo que é diferente de Deus é “mundo” e enquanto tal apenas objeto da razão. Razão é a capacidade do pensar cuidadoso e responsável em disposição para a disputa crítica com qualquer pessoa.

De acordo com a doutrina da Igreja, a infalibilidade da fé e de sua interpretação pelo papa refere-se somente à própria fé e sua aplicação aos costumes. Por isso, não é verdade que outras coisas possam ser ensinadas com a infalibilidade da fé ou serem objeto da tradição de fé senão a autocomunicação de Deus somente. Além das verdades de fé

³ Concílio Vaticano II, Constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* [LG], nº 25,1.

propriamente ditas, é possível existirem verdades de razão que são ensinadas como “definitivas” pela Igreja porque são pressupostas pela fé e porque sem elas a fé não poderia ter consistência. No entanto, permanecem verdades de razão e não poderão tornar-se verdades de fé.

Assim, p.ex., nosso próprio ser criado é verdade da razão. Nosso ser criado é idêntico a nosso ser; pois somos criados justamente à medida que existimos. Isso pode ser conhecido pela razão e, de acordo com DH 3015, não pode ser objeto de fé. Somente o “em Cristo” de nosso ser criado é objeto da fé. Esse nosso ser agraciado não tem sua medida no mundo senão no Filho e por isso não é legível no mundo, mas é revelado somente pela palavra, somente à luz da fé.

Também a humanidade de Jesus não é objeto de fé e sim de razão. O fato de que Jesus de Nazaré viveu é objeto do saber histórico, tanto quanto a existência da mensagem que dele parte.

Em contrapartida, a verdade de sua mensagem só pode ser crida naquela fé que é o estar repleto do Espírito Santo. O mesmo se dá com relação à filiação divina de Jesus. Cremos com relação a esse ser humano histórico Jesus de Nazaré que ele seja Filho de Deus. Crer em sua filiação divina significa, por causa de sua palavra, saber-se acolhido no amor do Pai a ele. Assim não precisamos mais nos deixar levar pelo medo por nós próprios que senão nos faz sempre de novo comportarmos-nos desumanamente. Para nos comunicar esse participar de sua relação com o Pai, o Filho de Deus assumiu nossa natureza humana.

Por isso, com toda razão, em uma tradição ininterrupta desde seus inícios até hoje, a Igreja sempre falou da “enumanização” do Filho de Deus e não de seu fazer-se varão. O Filho de Deus se fez ser humano para nos testemunhar, em palavra humana e com a sua vida, que na fé participamos de sua relação com o Pai e assim somos amparados em Deus. Por essa mensagem deu a sua vida. O amor de Deus, testemunhado por Jesus e tendo vindo ao caso em sua palavra, vale para todos os seres humanos, sem exceção. A existência toda de cada ser humano é acolhida na comunhão com Deus; mesmo assim, essa não tem sua medida em alguma qualidade criada.

Toda a fé resume-se em nosso participar da relação de Jesus com Deus e, com isso, em nosso estar repleto do Espírito Santo. Tudo que cremos há de poder ser reconduzido a essa afirmação fundamental. Nada a menos e nada a mais pode ser objeto de fé.

Para a verdade da palavra, o gênero do proclamador é irrelevante

O amor de Deus para com o mundo, proclamado na mensagem cristã, não tem, fundamentalmente, sua medida no mundo. Ao contrário, antes é o amor eterno do Pai ao Filho no qual já fomos criados. Tal amparo na comunhão com Deus não se pode ler no mundo, mas se pode apenas experimentá-lo em forma de palavra. Por essa razão, o agir salvífico de Deus para conosco acontece em forma de palavra. Inclusive os sacramentos efetuam-se por causa da palavra a eles vinculada; eles são sinais da palavra de Deus acolhida. Para a verdade da palavra, porém, características do locutor tais como gênero, cor dos olhos ou tamanho não têm importância alguma.

Nenhuma qualidade criada pode ser suficiente para constituir comunhão com Deus. O fato de que Deus dirige-se ao mundo apenas pode ser entendido de tal maneira que o mundo seja acolhido numa relação de Deus com Deus, do Pai ao Filho. O amor de Deus ao mundo não tem sua medida no mundo, nem sequer no ser humano de Jesus.

No catecismo da Igreja católica, entretanto, afirma-se: “Assim, em sua alma como em seu corpo, Cristo exprime humanamente os modos divinos de agir da Trindade” (nº 4704). Mas essa afirmação seria problemática se pretendesse significar legibilidade em sentido direto. Não se pode enxergar em Jesus a filiação divina e sua relação com o Pai, mas ambas se pode crer somente por causa de sua palavra. Senão, os príncipes deste mundo poderiam ter “visto” a filiação divina e não o teriam crucificado (cf. 1Cor 2,8). Na verdade, a filiação divina de Jesus é conhecida somente no Espírito Santo. “Ninguém pode dizer ‘Jesus é o Senhor’ senão no Espírito Santo” (1Cor 12,3). Ela não pode ser “lida” em suas características terrenas.

Igualmente suspeito de mal-entendido é o que o Catecismo continua escrevendo mais adiante: “Com efeito, as particularidades individuais do corpo de Cristo exprimem a pessoa divina do Filho de Deus” (nº 477). Contudo, de antemão, quase nenhuma particularidade individual e corpórea de Jesus nos é transmitida nos Evangelhos. Nem conhecemos seu tamanho, nem sua cor dos olhos, nem a da pele; nem sequer sabemos exatamente qual sua idade na hora de sua morte na cruz. Dever-se-ia afirmar que fatos decisivos não foram transmitidos para a fé? Para o conhecimento da verdade daquilo pelo que Jesus foi enviado,

⁴ [Nota do tradutor:] Citado do site da Santa Sé:
<http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p1s2cap2_422-682_po.html>. Acesso em: 11 jan. 2011.

todas essas características são sem importância. Da mesma forma não faz diferença para a verdade de sua mensagem o fato de que era varão.

Na fé em Jesus Cristo não se trata das “características individuais de seu corpo”, mas de saber-se acolhido em sua relação com o Pai por causa de sua palavra vindo a ser encontrada de forma histórica e até sensível e, com isso, corporal. Essa palavra vem ao encontro do anúncio hodierno da fé, portanto, onde quer que a fé em Jesus Cristo seja transmitida. Somente nisso, no fato de que ele é o autor daquela fé que é o participar de sua relação com Deus, encontra-se resumida toda a importância histórica de Jesus para a fé.

Ao argumento, na visão da Congregação de Fé, basilar, de que Jesus teria chamado como apóstolos apenas varões, haver-se-ia de responder que também só escolheu hebreus. No entanto, disso nada segue para a fé como já mostrou a disputa da Igreja primitiva pelo batismo de gentios-cristãos.

Tampouco se trata na fala da paternidade de Deus e na da filiação divina de Jesus de “masculinidade”. O grande símbolo de fé afirma do Filho de Deus que é “gerado” do Pai antes dos tempos. A Sagrada Escritura, mediante o conceito da misericórdia, atribui a Deus um compadecer-se maternal (hebr. *Rachamim* = o útero, o colo de mãe). Como testemunhado por muitos autores no passado, não se pode dizer, de forma alguma, que a Bíblia utiliza apenas atributos masculinos para designar a paternidade de Deus.

Já em 15 de outubro de 1976, a Congregação de Fé havia escrito em sua declaração “Inter insigniores” a respeito da questão da impossibilidade de ordenar mulheres: “Contudo, a palavra encarnada é masculina; tal circunstância baseia-se no fato de que não pode ser separada do plano salvífico, sem que ela trouxesse posição preferencial do varão perante a mulher: pois o fato está de acordo com o plano todo de Deus – tal como foi revelado por Deus –, cujo cerne é o mistério da aliança” (DH 4061). Porém, o mistério da aliança consiste justamente no fato de que nós seres humanos temos comunhão com Deus de tal maneira que ela não possa ser constituída por nenhuma qualidade criada. A virilidade de Jesus não é, de forma alguma, constitutiva para o mistério da aliança que consiste em Deus acolher-nos com um amor no qual este está voltado àquele desde toda eternidade. Por isso, o mistério próprio da Igreja consiste no fato de que o Espírito Santo é o mesmo em Cristo e nos cristãos (cf. LG 7,7: “um e o mesmo na cabeça e nos membros”). Só que isso é indiferente quanto ao gênero. O que não pode ser separado do

plano salvífico de Deus é que homens e mulheres têm comunhão com Deus; mas, nem por isso, de modo algum, essa comunhão depende de seu ser homem ou mulher.

O ministério ordenado representa que a fé de todos juntos ainda provém do ouvir

Com relação às exigências para o sacerdócio ministerial há de argumentar-se a partir da essência do mesmo, tal como se dá a partir da intelecção de que Deus age em nós em forma de palavra. A Igreja é o evento contínuo da transmissão da palavra de Deus e isso pertence a sua “constituição divina”. Segundo essa constituição, em que consiste a estrutura básica do ministério [ordenado] na Igreja que, de acordo com LG 27,2, está unida a Jesus Cristo de tal modo que ela é “imperdível”?

Todos os cristãos são encarregados de transmitir a boa palavra de Deus. Desde já, isso sempre acontece na autoridade de Cristo. Diante disso, o sacerdócio ministerial é fundamentado assim: há de poder tornar-se visível que a fé de todos juntos não é produzida por conta própria deles, mas ainda provém, como a fé de cada fiel singular, do ouvir. Para que se torne visível ao máximo possível que a fé de todos juntos é uma fé transmitida, na Igreja católica, o ministério especial é transmitido pelos ministros ordenados anteriores. Eles agem “na autoridade de Cristo enquanto cabeça”.

Todo cristão age “na autoridade de Cristo” quando transmite a fé. Em contrapartida, os ministros ordenados agem “na autoridade de Cristo enquanto cabeça” (PO 2,3), à medida que proclamam a palavra perante toda a comunidade como o “corpo”. Mas nem eles representam Jesus de Nazaré em sua virilidade, mas na verdade de sua mensagem, de que nós somos acolhidos no amor do Pai a ele [o Filho] podendo saber-se, assim, incondicionalmente e seguramente amados por Deus.

O ministério especial na Igreja, transmitida pela ordenação, difere-se do sacerdócio comum de todos os fiéis não segundo o grau, mas segundo a essência (LG 10,2). Contrário ao que se parece pensar frequentemente, com isso não se designa uma diferença meramente gradual, mas, justamente ao contrário disso, significa que o serviço à fé não é o mesmo que a própria fé. Pois uma diferença essencial não pode ser, ao mesmo tempo, uma diferença gradual. Por essa razão, uma diferença meramente gradual entre sacerdócio régio de todos os cristãos e do sacerdócio ministerial é descartada.

Uma vez, escutei um bispo francês caracterizar seu ministério com essas palavras: “Faire circuler la Parole”. Se os ministros ordenados conseguirem contribuir para que os fiéis digam falem de uns aos outros a fé, aí sim, a Igreja florescerá. Do contrário, onde os ministros ordenados monopolizam para si mesmos a palavra de Deus, a Igreja murcha.

Com relação a si mesmos, também os ministros ordenados precisam do serviço de outros; p.ex., nem mesmo o papa pode dar a si mesmo a absolvição de seus pecados. Ninguém é sacerdote para si próprio.

Em todas essas afirmações fundamentais sobre o sacerdócio ministerial nada se diz sobre a exigência de uma pertença a determinado gênero. Longe de uma proibição da ordenação de mulheres ser fundamentada na Escritura (para tal não há referências bíblicas), Paulo, antes, ensina explicitamente: “Não há judeu nem grego, não escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). Jesus não enviou apenas homens, mas também, p.ex., Maria Madalena por tê-la encarregado da mensagem da ressurreição aos seus irmãos (Jo 20,17). Quando a envia para dizer aos seus irmãos que ele vai a seu Pai e ao Pai deles, a seu Deus e ao Deus deles, então, ele não pretende distinguir o relacionamento dos cristãos com Deus de seu próprio relacionamento com Deus. Muito pelo contrário, ele quer pô-los num só relacionamento. No texto original consta (em diferença ao que insinua a tradução ecumênica alemã) a palavra pela preposição “a” uma só vez. Os seres humanos são acolhidos em sua relação com o Pai.

Gênero, raça, pertença a classes sociais e origem são irrelevantes para a fé. A verdade da palavra de Deus definitivamente não depende do sexo masculino do anunciador.

A fé não se compõe de forma aditiva

Devido às inclarezas descritas, a explicação da Congregação de Fé poderia suscitar a impressão de que a fé estaria composta de uma multiplicidade de afirmações singulares a serem adicionadas uma a outra. A rigor, essas não estariam intrinsecamente vinculadas com necessidade uma a outra num só contexto e, por isso, todas elas teriam que ser colecionadas uma por uma até que se tivesse juntado finalmente a fé “completa”, supostamente “ortodoxa”. Mas isso seria, de fato, uma compreensão de fé muito problemática porque roubaria à fé sua

confiabilidade total e sua força redentora. Cada cristão singular teria que permanentemente temer não ter adotado a fé toda em sua integridade.

No entanto, a fé cristã não é um todo composto de muitas partes, mas todas as afirmações singulares sempre podem ser apenas o desdobramento de um só e o mesmo mistério fundamental, a saber, que Deus nos outorga comunhão com ele. Nós somos acolhidos no amor do Pai ao Filho o que experimentamos pela encarnação do Filho; a fé mesma é o manifesto estar repleto do Espírito Santo quem une os cristãos a Cristo e entre si.

Não é possível “reduzir” tal fé; o temor de uma redução da fé parte de pressupostos inadequados. Ao contrário, vale dizer que todas as afirmações compreensíveis como afirmações de fé implicam-se mutuamente. Pois elas apenas são o desdobramento de um e o mesmo mistério fundamental de nossa comunhão com Deus. Em tal compreensão, a fé estaria protegida de “reduções” de antemão.

Uma compreensão apenas aditiva de verdades de fé traria consigo consequências bastante preocupantes para a certeza de fé tal qual, caso se queira, para isso, tomar como exemplar a impossibilidade da ordenação sacerdotal para mulheres.

Nessa compreensão falsa, a infalibilidade apenas teria a sensação subjetiva do papa, de ter razão com sua respectiva opinião, como garantia última. Uma afirmação de Paulo VI, anterior à sua encíclica “*Humane vitae*” a respeito da anticoncepção, demonstra que o receio de tal mal-entendido não é à toa. Ele declarava que as normas anteriores continuariam em vigor “ao menos enquanto não nos sentirmos obrigados, em nossa consciência, de mudá-las” (AAS 56 [1964] 588s). Isso seria puro subjetivismo. Isso não se pode querer dizer com o carisma da infalibilidade. Também não pode ser o sentido da infalibilidade de que papas posteriores hão de sentir-se comprometidos com afirmações de seus antecessores as quais emergiram dessa maneira.

Em que consiste a infalibilidade da fé?

Na realidade, a infalibilidade de toda a proclamação de fé consiste em que na palavra mesma que transmite a fé acontece de que ela fala, a saber, a dedicação amorosa de Deus a nós seres humanos. Por isso, essa palavra está repleta do Espírito; por essa razão, se for verdadeira, só pode sê-lo no sentido bem preciso “a partir de si mesma”, quer dizer, por causa da identidade nela inerente de evento e conteúdo e não apenas

“por causa do consentimento da Igreja”. Nenhuma outra palavra senão a da fé pode ser entendida como autocomunicação de Deus. Em contrapartida, para todas as afirmações compreensíveis unicamente como afirmações de fé, por isso mesmo, há de exigir-se “infallibilidade”, independentemente de se foram ou não expressamente definidas.

A fé em Jesus Cristo como o Filho amado de Deus é igualmente confiável quando uma mãe transmite essa fé ao seu filho do que quando o papa mesmo a proclama. A mensagem cristã somente é conhecida como palavra de Deus na fé da Igreja (o “assensus” da Igreja não lhe pode faltar [LG 25,3]), mas ela não é constituída palavra de Deus pela fé da Igreja (portanto, ela tem seu caráter de palavra de Deus “non ex consensu ecclesiae” [ibid. e já Vat. I, DH 3074]). Toda infalibilidade eclesial tem sua razão no fato de que a mensagem cristã fala de algo que nela mesma acontece. Somente assim ela é compreensível como autocomunicação de Deus.

Se, p.ex., o Vaticano II formulou numa frase subordinada, quase que de passagem, o Espírito Santo é um e o mesmo na cabeça e nos membros (LG 7,7), obviamente, então, trata-se de uma afirmação que não pode ser compreendida doutro modo senão como sendo infalível, mesmo se não tenha sido definida propriamente como tal.

No entanto, a afirmação, defendida pela Congregação de fé como afirmação de fé, de que mulheres não podem ser ordenadas, vista mais de perto, parece não ser compreensível, de forma alguma, como afirmação de fé no sentido da autocomunicação de Deus. Nem mesmo com toda boa vontade não se consegue entendê-la como autocomunicação de Deus, portanto, como uma palavra na qual Deus mesmo doa-se a si mesmo ao nosso coração. Por isso ela não pode ser entendida como infalível no sentido da fé; e também não é possível revesti-la posteriormente de tal qualidade por meio de definição. Ainda que uma afirmação não compreensível como afirmação de fé fosse definida de forma puramente formal, não obstante, continuaria incompreensível como afirmação de fé. Por meio da definição, não teria surgido uma afirmação falsa de fé, mas ela sequer teria algum conteúdo de fé compreensível. Ela apenas poderia ser entendida como mera palavra humana, jamais como palavra da fé. De modo semelhante, Pedro, uma vez, com pretensa piedade (“Deus não o permita, Senhor!”), recusou a cruz (cf. Mt 16,22); contudo, ele precisava converter-se dessa opinião.

Por essa razão, seria urgentemente desejável que, por causa da pureza da fé e em função de sua compreensibilidade, desse-se conta mais

claramente dos critérios da infalibilidade e os denominasse publicamente. Inclusive o papa e a Congregação romana da doutrina da fé não dispõem de outra fonte de conhecimento para a fé do que a Igreja toda.

Sem esses critérios, também o papa sempre correria risco de ser instrumentalizado como porta-voz de pensamentos pretensamente piedosos, mas de fato meramente humanos (cf. Mt 16,23).

O exemplo da Igreja primitiva para a solução de tais questões

A questão de se também mulheres são capazes de, na Igreja, receber o sacerdócio ministerial por meio da ordenação assemelha-se fortemente a outra questão com a qual já a Igreja primitiva havia de deparar-se. Diz-se em Atos dos Apóstolos: “Aqueles que haviam sido dispersos desde a tribulação que sobreviera por causa de Estêvão, espalharam-se até a Fenícia, Chipre e Antioquia, não anunciando a ninguém a Palavra, senão somente a judeus. Havia entre eles, porém, alguns cipriotas e cireneus. Estes, chegando a Antioquia, falaram também aos gregos, anunciando-lhes a Boa Nova do Senhor Jesus” (At 11,19-20). Ao que parece, aqueles não achavam necessário pedir permissão à liderança eclesial para a pregação aos gentios. Essa notícia, porém, causou espanto em Jerusalém.

De modo semelhante, espantava-se antes quando até Pedro mesmo batizou o gentio Cornélio: “Assim, quando Pedro subiu a Jerusalém, começaram a discutir com ele os que eram da circuncisão, dizendo: ‘Entraste em casa de incircuncisos e comeste com eles!’” (At 11,2-3). Pedro defendeu-se indicando: “Ora, apenas começara eu a falar, desceu o Espírito Santo sobre eles, assim como sobre nós no princípio. [...] Portanto, se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós, que chegamos a crer no Senhor Jesus Cristo, quem seria eu para poder impedir a Deus de agir?” (At 11,15-17). Uma solução correspondente deu-se para Antioquia. Quando Barnabé, tendo sido enviado para lá de Jerusalém, “chegou, e viu a graça que vinha de Deus, alegrou-se. E exortava a todos a permanecerem fiéis ao Senhor com prontidão de coração. Pois era homem bom, repleto do Espírito Santo e de fé” (At 11,23-24).

A Igreja católica reconhece que também cristãos de outras confissões crêem em Jesus Cristo (cf. UR 3,15). Noutro lugar, ela explica

⁵ Concílio Vaticano II,

que a totalidade dos fiéis não pode errar na fé (LG 12,1). Lendo os dois em conjunto, há de presumir-se que a uma Igreja de Cristo se faça presente em todas as comunidades de fé, nas quais se crê em Jesus Cristo como o Filho de Deus. A fé em Jesus Cristo sempre é uma e a mesma, onde quer que exista. Apenas as linguagens da fé são diferentes (para as quais, infelizmente, ainda faltam intérpretes competentes). Onde algumas Igrejas parecem desmentir explicitamente aquilo que outras Igrejas ensinam, há de contar-se com a possibilidade de que o rejeitado por um lado não é, na realidade, exatamente aquilo que o outro lado quer dizer. Com razão, apenas rejeitam-se mal-entendidos.

A separação de cristãos, que ainda continua a existir, há de ser reconduzida, antes de tudo, ao fato de que se considera a fé como um todo composto de muitas partes singulares ao invés de perceber e reconhecer sua unidade intrínseca. Como exemplo seja referido à objeção, feita no contexto da discussão sobre a doutrina da justificação (que a medida do amor de Deus por nós é o próprio Jesus Cristo e não alguma qualidade criada), de que essa doutrina haveria de ser enquadrada no critério mais abrangente do “credo no Deus triúno, voltado a Cristo como o centro e enraizado na Igreja viva e de sua vida sacramental”, enquanto não é outra coisa senão justamente esse credo noutras palavras. Não pode haver critérios adicionais para a doutrina da justificação retamente entendida.

Portanto, há outras Igrejas cristãs, nas quais a uma Igreja de Cristo se faz verdadeiramente presente, tal como na Igreja católico-romana; por isso, a Igreja católico-romana reconhece que o Espírito Santo “não recusa servir-se” também dessas demais Igrejas “como meios de salvação” (UR 3,4). Nessas Igrejas tem-se feito uma experiência parecida com aquela que em Atos dos Apóstolos foi decisiva para Barnabé. Também em celebrações presididas por mulheres, todos são realmente fortalecidos na fé enquanto realmente a fé como nosso participar da relação de Jesus com Deus seja proclamada.

Com referência a At 11,17 poder-se-ia perguntar: quem quer responder por impedir a Deus? De que conversão antecedente também de Pedro necessita-se, particularmente de acordo com Lc 22,32, para fortalecer realmente os irmãos de novo?

A Tradição normativa da Igreja consiste na transmissão da fé na autocomunicação de Deus na palavra e no sacramento como sinal da palavra acolhida. No entanto, nem na Escritura nem na Tradição da Igreja há um fundamento seguro para renunciar a mulheres o acesso ao

ministério ordenado na Igreja. Querer substituir tal fundamento por uma ameaça de sanção causaria dano grave à Igreja.

**Prof. Dr. Peter Knauer, SJ*

Prof. Ms. Michael Kosubek

Responsável pela tradução

Mestre em Teologia pela Faculdade de Jesuíta de Teologia e Filosofia- BH

Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF