



Koinós **Kairós**

Revista Acadêmica da Prinha
Ano IV/1 Janeiro/Junho 2007

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

*Mário de França Miranda SJ
Manfredo Araújo de Oliveira*

Jakub Błaszczyszyn

Evaristo Marcos

Judikael Castelo Branco

Edilberto Cavalcante Reis

Janine Barreira Leandro

Charleston Teixeira Palmeira

Jan Gerard Joseph ter Reegen

Homenagem a Mons. Manfredo Ramos

Καιρός

Kairos

Revista Acadêmica da Prinha
Ano IV/1 Janeiro/Junho 2007

Correspondências:

KAIRÓS – Revista Acadêmica da Prainha – ISSN 1807-5096

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

Tel.: (0xx85) 3219.2898 – Fax: (0xx85) 3219.0113

Fortaleza – Ceará – Brasil

Ficha catalográfica

KAIRÓS : Revista Acadêmica da Prainha.
Fortaleza : ITEP/ICRE, vol. III/2, julho/dezembro 2006.
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: IV/1 Janeiro/Junho 2007

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

Diretor e Redator: *Prof. Dr. P. Evaristo Marcos*

Publicação: **Faculdade Católica da Prainha**
Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP
Diretor: *Prof. Dr. Mons. Francisco Manfredo Thomaz Ramos*
Instituto de Ciências Religiosas - ICRE
Diretor: *Prof. Pe. Luis Sartorel*

Secretária: Maria Uyára Félix Beleza
Diagramação: Evaldo Amaro dos Santos
Revisão: Prof. Antônio Brandão de Macedo

CONSELHO CIENTÍFICO:

Dr. Aloísio Cardeal Lorscheider, OFM;
Prof. Dr. Caetano Minette de Tillesse
Prof. Dr. Carlos Josaphat, OP
Prof. Dr. Félix Alejandro Pastor, SJ. (PUG-Roma)
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:

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Prof. Dr. Guido Imaguire
Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Prof. Dr. José Fernandes de Oliveira
Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa
Prof. Ms. Luis Eduardo T. Bedoya
Prof. Ms. Marcelo João Soares de Oliveira
Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
Prof. Ms. Michael Reinhard M. Becker
Profa. Tânia Maria Couto Maia
Prof. Ms. Terezinha das Neves Cota

Impressão: Gráfica Encaixe

SUMÁRIO

Apresentação	7
<i>Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda SJ</i>	
A Igreja entre a inculturação e a globalização	9
<i>Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira</i>	
Autonomia e Comunhão	29
<i>Prof. Dr. Pe. Jakub Błaszczyszyn</i>	
Insegnamento pneumatologico di Giovanni Paolo II	45
<i>Prof. Dr. P. Evaristo Marcos & Pe. Judikael Castelo Branco</i>	
Cristologia contemporânea e Concílio de Calcedônia	97
<i>Prof. MS. Pe. Edilberto Cavalcante Reis</i>	
Religião e práticas religiosas populares no Brasil: aspectos históricos	122
<i>Profa. Ms. Janine Barreira Leandro</i>	
Herbert Marcuse no contexto de fundação da Escola de Frankfurt	129
<i>Prof. Ms. Charleston Teixeira Palmeira</i>	
Comunicação, Fonoaudiologia e Evangelização	137

<i>Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen</i>	
O Segredo dos segredos do Pseudo-Aristóteles, na versão de Rogério Bacon	153
<i>Dom Manuel Edmilson da Cruz</i>	
Dom Sérgio da Rocha	179
Homenagem a Mons. Manfredo Ramos	181

APRESENTAÇÃO

Vem a lume, mais um volume de nossa Revista Kairós. Durante este tempo de sua existência, a Revista tem procurado manter um diálogo com as ciências humanas, levando seus leitores a um contato sempre maior com os diversos temas, seja de teologia, filosofia ou outra ciência afim.

Este número trás artigos de filosofia e teologia. Seus autores, procuram com seus trabalhos dialogar com cada um dos leitores, colocando suas idéias não como algo hermético, mas como pontos de discussão. Este é o propósito da Revista, ser um elo de discussão entre estudantes, professores e pesquisadores.

Além dos artigos trazemos uma tradução e comentário, inéditos, feito pelo nosso Prof. Jan G. Ter Reegen do «**O Segredo dos Segredos do Pseudo-Aristóteles, na versão de Rogério Bacon**».

Trazemos também uma homenagem ao Diretor Geral do ITEP, Mons. Francisco Manfredo Thomaz Ramos, nos seus cinqüenta anos de ordenação sacerdotal. Mons. Manfredo é uma figura de destaque nas Instituições de Ensino da Prainha. Participou da fundação de todos os Institutos e neste período tem se dedicado de maneira abnegada a esta casa, chamada Seminário da Prainha.

Prof. Dr. P. Evaristo Marcos
Diretor/Redator

A IGREJA ENTRE A INCULTURAÇÃO E A GLOBALIZAÇÃO

*Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda SJ**

Resumo: O objetivo deste texto é examinar esta questão numa *perspectiva eclesiológica*. Deste modo deveremos estudar o que significa a inculturação da Igreja num determinado contexto, o que a mantém em comunhão com as demais Igrejas, para que não se torne uma Igreja meramente nacional isolada das outras. Neste caso será necessário mostrar como a diversidade das Igrejas Locais não só não rompe a unidade da única Igreja Católica, mas, pelo contrário, a enriquece. Esta questão pode e deve ser examinada numa ótica teológica e numa perspectiva cultural. A teologia, no caso a eclesiologia, deverá estudar o problema da pluralidade de Igrejas Locais numa única Igreja Universal.

Palavras-chave: Inculturação, Cultura, Igreja universal, Igreja Local

Abstract: The purpose of this text is to examine this matter in an *ecclesiological perspective*. In this way we'll must study what signifies Church inculturation in certain context, what maintains her in communion with the other Churches, in order to not become merely national Church, retired from the others. In this case, it'll be necessary to show how the diversity of Local Churches not only doesn't break the unity of the only Catholic Church but, on the contrary, enriches her. This matter can and must be examined in a theologic sight and in a cultural perspective. Theology, in case Ecclesiology, must study the problem of plurality of Local Churches in an only Universal Church.

Key-words: Inculturation, Culture, Universal Church, Local Church.

Introdução

A estreita relação entre fé e cultura que marcou o cristianismo desde os seus inícios deixou de ser nos últimos anos apenas uma realidade vivida para se tornar também um tema de reflexão. Já podemos percebê-lo em textos do Concílio Vaticano II (*UR* 14; *AG* 10; 22), na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (63) e no *Documento de Puebla* (385-443). Contudo, sem dúvida alguma, o pontificado de João Paulo II foi decisivo para esta mudança. Em suas freqüentes viagens pelo mundo sempre insistia no respeito e no apreço às culturas locais que deveria ter a Igreja. Seus pronunciamentos eram claros e incisivos, sobretudo na

primeira metade de seu pontificado. Podemos resumi-los numa formulação que é de sua autoria e que teve bastante sucesso: “uma fé que não se torna cultura é uma fé que não foi plenamente recebida, não inteiramente pensada, não fielmente vivida”.¹ Também a Encíclica *Redemptoris Missio* (53) apresenta já uma breve e madura síntese do tema.

Entretanto a reflexão teológica se depara hoje com o fenômeno da *globalização* que não se constitui apenas de componentes econômicos, mas que traz em seu bojo igualmente elementos culturais, que se fazem presentes e atuantes nos mais escondidos rincões do planeta, questionando as culturas nativas e exigindo que a Igreja repense a articulação até então vigente de cultura e fé. Naturalmente trata-se de um desafio altamente complexo. Primeiramente por se encontrar ainda em curso, por ser um processo ainda inacabado. Também por acontecer bastante diversamente nas várias partes do mundo. E, sobretudo, por ser em si próprio profundamente *ambíguo*, já que a globalização cultural abriga tanto elementos positivos como negativos, nem sempre facilmente discerníveis. O que nos parece evidente, antes mesmo de estudos mais completos, é o fato de que a ação missionária da Igreja que sempre se entendeu como universal, não poderá simplesmente dispensar a mediação de uma cultura globalizada, mesmo que caracterizada pela ambigüidade e em dependência constante do poder econômico.

O objetivo deste texto é mais limitado e, portanto, mais modesto. Escolhemos examinar esta questão numa *perspectiva eclesiológica*. Deste modo deveremos estudar o que significa a inculturação da Igreja num determinado contexto, o que a mantém em comunhão com as demais Igrejas, para que não se torne uma Igreja meramente nacional isolada das outras. Neste caso será necessário mostrar como a diversidade das Igrejas Locais não só não rompe a unidade da única Igreja Católica, mas, pelo contrário, a enriquece. Esta questão pode e deve ser examinada numa ótica teológica e numa perspectiva cultural. A teologia, no caso a eclesiologia, deverá estudar o problema da pluralidade de Igrejas Locais numa única Igreja Universal.

Já a abordagem antropológica entendida bem amplamente, deverá se dedicar a uma tarefa não menos laboriosa. É possível na diversidade das culturas locais verificar elementos comuns que possibilitem primeiramente o diálogo entre as mesmas e, conseqüentemente, o diálogo da fé localmente inculturada com a mesma fé diversamente

¹ *Documentation Catholique* n. 1900 (21 | 07 | 1985) p. 724.

inculturada em outros contextos socioculturais? Os valores ocidentais presentes na cultura globalizada, enquanto provenientes de raízes cristãs, deveriam ser acolhidos pelas culturas locais? Um tal procedimento não destruiria as culturas nativas e, conseqüentemente o que há de próprio nas Igrejas Locais, transformando em uniformidade a unidade da Igreja Católica?

As respostas a tais perguntas serão decisivas para o futuro da Igreja. Como veremos mais adiante, esta nunca deixou de se institucionalizar *também* a partir das estruturas encontradas na sociedade. Pois sua realidade concreta implica além de suas características propriamente teológicas, também instituições que encarnam as mesmas em cada época dando-lhes uma configuração própria, mantida sua identidade de fundo. Em nossos dias assistimos a uma ênfase consciente das culturas e etnias nativas, que não deixam de ter repercussões sociais e políticas. Mas simultaneamente vemos a tendência para que países de uma mesma região se aglomerem econômica e inevitavelmente politicamente em blocos que mudam o mapa tradicional do globo terrestre. E ainda devemos acrescentar a cultura globalizada que invade tanto os redutos do Local como do Regional.

Naturalmente não poderemos tratar esta questão em toda a sua complexidade. Mesmo limitando a problemática fé e cultura para a área eclesiológica são muitas as questões que daí surgem, bem como são plurais as abordagens das mesmas. A preocupação profunda que motivou este estudo é bastante simples. Sempre foi assim, mas hoje mais do que nunca, a fé do cristão depende muito de uma *comunidade de fé*. A atual sociedade pluralista, secularizada, fragmentada constitui um desafio superior às suas forças e à sua formação religiosa. Sua fé em Jesus Cristo será iluminada, fortalecida, amparada e desenvolvida no interior da comunidade eclesial. Mas esta Igreja inevitavelmente Local, por um lado, deverá ser a Igreja de Jesus Cristo, idêntica e em comunhão com as demais Igrejas Locais, constituindo a Igreja Universal. Por outro lado, ela como Igreja Local deverá estar inserida num determinado contexto sociocultural com linguagens, práticas e modos de vida próprios, que são afinal as linguagens, práticas e modos de vida de seus membros. Só assim será ela captada como instituição realmente salvífica e pertinente para seus membros.

A fidelidade da Igreja a seu contexto sociocultural é um *imperativo* que decorre de sua própria realidade como sacramento da salvação de Jesus Cristo. No cristianismo o institucional está a serviço do salvífico,

que é seu objetivo sem mais. A configuração local ou regional da Igreja não brota, portanto, de oportunismos pastorais ou de modas teológicas. Como não podemos separar cristologia de soteriologia também não podemos desvincular a eclesiologia da soteriologia. A Igreja só tem sentido em função do Reino de Deus. E a realização do Reino em certas épocas pode trazer exigências para a própria Igreja. Sua identidade permanece, mas sua configuração institucional pode mudar e mudou no curso dos séculos.

Naturalmente há uma série de importantes temas teológicos, intimamente conexos com o nosso estudo, e que não serão diretamente examinados. Poderíamos enumerar alguns como o ministério petrino, a colegialidade episcopal, as conferências episcopais, os sínodos romanos ou regionais, etc. Não negamos que nosso estudo interage inevitavelmente com eles, mas examinar esta interação ultrapassa nosso objetivo. Vamos lidar com dados históricos, teológicos e culturais que deverão ser respeitados. Este fato dificulta sobremaneira a estruturação deste texto, já que não podemos separá-los. A opção que fizemos não é a única, mas nos pareceu a mais viável. Veremos numa primeira parte a Igreja Local como uma Igreja inculturada. Em seguida numa perspectiva mais teológica examinaremos a relação da Igreja Local com a Igreja Universal concretizada na noção de “comunhão”. Numa última parte estudaremos as conseqüências da globalização cultural para a própria catolicidade da Igreja, bem como para sua configuração futura.

I. A Igreja Local como Igreja Inculturada

1. A necessidade de uma fé inculturada

O tema da inculturação da fé, embora bastante difundido em nossos dias, não constitui mais um tema de moda, destinado a desaparecer no correr dos anos. Basta que examinemos o que significam propriamente os termos “fé” e “cultura”. Começemos pela fé, que aqui aparece como o que deve ser inculturado. Poderíamos também substituí-la pelos termos “Evangelho”, “revelação”, ou mesmo “Palavra de Deus”. O que todos têm em comum é o fato de que resultam todos eles da *iniciativa salvífica de Deus*, são realidades que têm em Deus a causa primordial de sua existência. Não são, portanto, produções meramente humanas. Resultam, isto sim, do que a teologia caracteriza como a autocomunicação divina. Deste modo, a fé é sempre *resposta* a um gesto prévio de Deus, sem o qual ela não existiria. Esta iniciativa divina, por ser

estritamente divina, jamais poderá ser acessível diretamente ao ser humano².

Por outro lado, a autocomunicação de Deus só chega à sua meta na medida em que é acolhida pelo ser humano. De fato, sem a fé os feitos históricos de Deus em favor de seu povo estariam mudos, a proclamação evangélica seria palavra humana e a verdade última sobre Jesus Cristo nos seria desconhecida. Pois o evento salvífico de Deus só é tal, na medida em que é acolhido pelo ser humano. Só temos propriamente “Evangelho”, “revelação” ou “Palavra de Deus” no interior da resposta de fé, ela mesma fruto da ação de Deus em nós. Portanto, o acolhimento na fé é parte constitutiva da realidade da revelação de Deus.

Aqui entra o segundo termo a ser examinado. Entendemos *cultura* em seu sentido antropológico (GS 53), como o conjunto de sentidos, valores e padrões assumidos e vividos por um grupo social concreto como expressão de sua própria realidade humana³. É a cultura que faz do ser humano um ser humano. Através dela ele se conhece como tal e entende a realidade que o circunda, organiza sua vida social e profissional, goza de uma linguagem para se expressar e de um *ethos* para agir. A cultura se encontra não só nas representações, mas ainda e principalmente nas próprias ações de um grupo social. A assim chamada *cultura-ação*, que se distingue da *cultura-representação*, é a que se encontra embutida no comportamento social de um grupo. Só assim é a cultura uma realidade viva⁴. O ser humano não é apenas um conhecedor, mas um ator de cultura.

Enquanto a cultura procura responder aos desafios postos ao ser humano pela realidade que o envolve e pela situação em que se encontra, ela está sujeita a transformações provenientes das mudanças efetuadas em seu contexto social (GS 54). Trata-se, portanto, não de uma grandeza estática, mas de um *processo vivo* em contínua re-elaboração. Daí sobreviverem os padrões culturais na medida em que persistirem as situações nas quais nasceram. A leitura antropológica de cultura nos leva a uma pluralidade de culturas e não explica a base comum de onde surgiram todas elas. A filosofia nos aponta então o ser humano como aquele que produz cultura (no singular). Como ser-no-mundo o homem

² O.H. PESCH, “Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis”, in *Handbuch der Fundamentaltheologie IV*, Tübingen, 2000, p. 41.

³ M. AZEVEDO, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé*, São Paulo, 1986, p. 336.

⁴ E.R. DURHAM, “A dinâmica cultural na sociedade moderna”, *Ensaio de Opinião* n. 4 (1977) p. 2.

só se realiza por meio do mundo, humanizando o mundo. Este processo é a cultura. No fundo é o próprio homem (ou comunidade humana) que se expressa no mundo, dando-lhe significação e finalidade⁵. Esta noção filosófica de cultura se encontra subjacente às culturas plurais estudadas pela antropologia.

Aqui podemos retomar o que afirmamos anteriormente. Só existe revelação enquanto acolhida na fé. Porém quem acolhe esta ação salvífica de Deus é o ser humano sempre imerso numa cultura concreta. Ao experimentar, entender e acolher a autocomunicação divina o ser humano necessariamente estará fazendo-o a partir de sua cultura própria. Só assim podemos encontrar a Palavra de Deus ou o Evangelho, a saber, já inculturados. Toda a revelação é revelação inculturada, toda fé jamais é pura fé, mas uma fé entendida e vivida no interior de um contexto sociocultural concreto. A fé em sua realidade objetiva (*fides quae*) significa o que se pode exprimir da autocomunicação salvífica de Deus. Sem ser a própria ação divina é, contudo, sua mediação e onde tal ação se manifesta ou se revela (GS 58). A expressão inculturação da fé deveria ser assim corrigida. Trata-se mais precisamente de uma “interculturação da fé”, a saber, da fé já no interior de uma cultura que deve ser captada e vivida em outra cultura⁶. Aqui há inevitavelmente um encontro de culturas, o qual deverá nos ocupar mais adiante.

2. A comunidade eclesial como agente inculturador da fé

Quando procuramos caracterizar o que constitui propriamente a Igreja como grupo social específico apontamos determinados componentes teológicos, como o prévio chamado de Deus, a proclamação do Evangelho, a resposta da fé, a celebração sacramental desta fé, sobretudo no batismo e na eucaristia, o ministério apostólico. São eles que geram uma comunidade peculiar conhecida como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, onde quer que se realize na história. Trata-se de uma compreensão correta da Igreja vista *a partir de Deus*. Podemos imaginá-la, contudo, como uma realidade já constituída, que posteriormente se encarnaria em variados contextos socioculturais, à semelhança de uma forma que se realizaria num substrato material. Esta visão deve ser corrigida. Mesmo reconhecendo que a iniciativa é de Deus, não haveria Igreja sem a resposta humana através da fé, que aparece

⁵ A. ROEST CROLLIUS, “Inculturation and the Meaning of Culture”, *Gregorianum* 61 (1980) p. 253-274.

⁶ J. RATZINGER, “Le Christ, la foi et le défi des cultures”, *Documentation Catholique* n. 2120 (1995) p. 701-703.

assim como o fundamento da comunidade eclesial, fato já observado por Santo Tomás de Aquino⁷. A Igreja é esta resposta em chave social, pois onde o Evangelho não é acolhido como tal, não surge de modo algum Igreja⁸.

Enquanto *comunidade humana* que responde na fé à iniciativa de Deus em Jesus Cristo a Igreja está sujeita aos imperativos e leis de qualquer grupo humano que pretenda se constituir como comunidade. Deste modo podemos mesmo apontar numa comunidade a presença conjunta de quatro componentes estreitamente relacionados entre si, e que devem ser comuns a todos os seus membros. Primeiramente uma *experiência* partilhada por todos, nascida de situações existenciais concretas; em seguida *compreensões e avaliações* da realidade também *comuns*, que geram *compromissos comuns*, como também *decisões comuns* em vista dos valores comuns aos membros da comunidade. Deste modo uma comunidade nasce e morre na medida em que uma comunidade de experiência, de compreensão, de juízo e de decisão nasce e morre.

Por outro lado, estes componentes não surgem de repente, nem brotam do nada. Pois a comunidade humana se constitui e se compreende sempre no interior de um horizonte cultural transmitido. Habitamos um *mundo social* criado por outros, com sua linguagem, símbolos, papéis e instituições, realizações políticas e econômicas. E só no interior deste horizonte cultural histórico e contextualizado, encaramos, entendemos e avaliamos a realidade. A pessoa de Jesus Cristo inaugura um *novo quadro interpretativo* da realidade que possibilita experiências comuns, compreensões comuns, juízos comuns, compromissos e decisões comuns. Este substrato fundamenta a comunidade eclesial que estará igualmente dotada de linguagem e símbolos *próprios*, de papéis e instituições *peculiares*, de cosmovisões e valores *específicos*. Assim, a Igreja é uma comunidade com *identidade própria* ao lado de outras comunidades humanas. Aqui temos a *dimensão objetiva* da Igreja.

Do ponto de vista institucional haverá uma crise na comunidade eclesial, como em qualquer grupo social, sempre que experiências, compreensões, avaliações e compromissos comuns dos membros não se encontrem devidamente na instituição concreta. Este fato não significa

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário aos Colossenses* c.I, 1,5: “Fides est sicut fundamentum, ex cuius firmitate tota firmatur ecclesiae structura”.

⁸ J.A. KOMONCHAK, *Foundations in Ecclesiology*, Boston, 1995, p. 151: “Against the holier abstractions, it is necessary to insist that the Church is not the divine initiative itself, but the human response to God’s grace and word”.

que a Igreja deva assumir sem exame crítico o que lhe vêm da sociedade, o que seria um erro ainda maior⁹. Porém, como *sacramento* que deve assinalar na sociedade a presença viva do Reino de Deus, a Igreja tem que estar *aggiornada* com a linguagem do tempo e com os desafios da sociedade, também através de ações significativas para uma geração. Outros cenários, outras experiências, outros horizontes socioculturais pedem mudanças na instituição eclesial. Podemos mesmo afirmar que a Igreja se *autoinstitucionaliza* no curso da história¹⁰. Ou que ela muda para conservar sua identidade e sua finalidade.

Podemos caracterizar como a *dimensão subjetiva* da Igreja aquela que é constituída por seus membros enquanto professam a fé e procuram viver a mensagem evangélica. Estes são pessoas concretas, inseridas em contextos bem determinados, expostas a desafios próprios, confrontadas com outras leituras da realidade. Numa palavra, são seres históricos que respondem a Deus no interior de sua situação existencial e social. Para isso utilizam as representações mentais, as estruturas de pensamento, as categorias sociais, presentes e atuantes em seu contexto sociocultural. Só assim, pela práxis salvífica de seus membros, atualizada e contextualizada, é a Igreja verdadeiramente sacramento da salvação de Jesus Cristo para o mundo. Perder de vista esta verdade pode significar absolutizar o relativo, eternizar o histórico, fixar o provisório, impedir novas configurações eclesiais. E como conseguiria a Igreja transmitir, para seus contemporâneos, o que crê e o que vive? (DV 8). Pois estes últimos devem poder captar e aderir à mensagem salvífica, enquanto realidade viva no seio da comunidade, tornando-se, por sua vez, Igreja. Deste modo podemos dizer que a Igreja gera a si própria cada dia¹¹. Realmente o evento da eclesiogênese não se limita ao início histórico do cristianismo e nem ao momento de implantação de uma Igreja Local. Mas também através da comunicação da fé, de pessoa a pessoa, de geração a geração, de lugar a lugar¹².

⁹ P. HÜNERMANN, *Ekklesiologie im Praesens. Perspektiven*, Münster, 1995, p. 23.

¹⁰ De fato, se consideramos a determinação do cânon escriturístico, a delimitação dos sacramentos e as modalidades do ministério apostólico, vemos que estes elementos constitutivos da Igreja foram concretamente determinados por ela própria, evidentemente sob a ação do Espírito Santo. Ver J. KOMONCHAK, "L'epistemologia della recezione", em: LEGRAND-MANZANARES-GARCIA Y GARCIA (eds.), *Recezione e comunione tra le Chiese. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (1966)*, Bologna, 1998, p. 208.

¹¹ BEDA, O VENERÁVEL, "Nam et Ecclesia cotidie gignit Ecclesiam" (PL 93,166d).

¹² S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia, 2002, p.445.

A Igreja situada num determinado contexto sociocultural pode ser caracterizada como “Igreja Particular” ou “Igreja Local”, já que o próprio Concílio Vaticano II não oferece uma sistematização e uma terminologia clara. Contudo, opor Igreja Universal a Igreja Particular pode induzir no erro de conceber a universalidade como um elemento extrínseco à Igreja Particular. Deste modo preferimos a expressão *Igreja Local* que abarca dioceses, regionais, Conferências Episcopais e ainda a união de várias Conferências Episcopais de uma mesma região sociocultural¹³. Como toda Igreja Local se encontra inserida num determinado contexto particular, que goza de uma fisionomia própria, ela deve necessariamente estar caracterizada também por esta cultura. Seus elementos constitutivos, responsáveis pela sua identidade teológica, estão nela encarnados. Temos assim o que podemos denominar uma *configuração eclesial*.

O Concílio Vaticano II confirma nossa reflexão quando afirma que a Igreja deve se inserir em todas as diferentes sociedades (AG 15), ou quando declara que a fé deve ter em consideração costumes e tradições, saber e doutrina, artes e sistemas dos povos (AG 22). Nesta linha não podemos deixar de citar integralmente um significativo texto de João Paulo II sobre as experiências específicas dos cristãos nas Igrejas Locais: “Tais experiências específicas dizem respeito seja à Palavra de Deus, que deve ser lida e compreendida à luz dos dados surgidos do próprio caminho existencial; seja à oração litúrgica que deve tomar da respectiva cultura os sinais, os gestos e as palavras que servem à adoração, ao culto e à celebração; seja à reflexão teológica que deve recorrer às categorias mentais de cada cultura; seja, enfim, à própria comunhão eclesial que deita suas raízes na eucaristia, mas que depende, em seu desabrochar concreto, dos condicionamentos histórico-temporais, provenientes da inserção no contexto de um certo país ou de uma determinada parte do mundo”¹⁴.

Mas não só na expressão e na celebração da fé cristã é a cultura fator importante para a Igreja. Pois esta “tendo uma estrutura social visível...*se enriquece* (a ênfase é nossa) também com a evolução da vida humana social...para conhecê-la mais profundamente, melhor exprimi-la e adaptá-la de modo feliz aos nossos tempos” (GS 44). Observemos que o

¹³ Ver a discussão em H. LEGRAND, “La réalisation de l’Église en un lieu, em: LAURET-REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris, 1993, p. 157. Na mesma linha DIANICH, *ob. cit.* p.345 nota 134, que menciona ainda outros teólogos inclusive J. Ratzinger.

¹⁴ JOÃO PAULO II, “Alocução à Cúria Romana” (21 | 12 | 1984), AAS 77 (1985) p. 505.

Concílio considera aqui a própria Igreja em sua *dimensão institucional*, pois só assim poderá ela se enraizar profundamente num povo (AG 15). E ao desempenhar seu múnus pastoral na catequese, no culto, nas práticas e na própria organização da comunidade, deixa a Igreja Local melhor transparecer a salvação de Jesus Cristo, a qual vive e anuncia. Portanto, é fundamental que a Igreja Local seja realmente sujeito teológico e cultural em sua missão pelo Reino de Deus.

II. Igreja Local e Igreja Universal: abordagem teológica

A Igreja Local como Igreja viva, inculturada, verdadeiramente sacramento de salvação para homens e mulheres de um determinado contexto sociocultural, poderia correr o perigo de se fechar em si mesma, de ceder a tentações regionalistas, nacionalistas ou étnicas, sem ter em conta as demais Igrejas Locais. Já se observou que a raiz de muitos cismas históricos se encontra nas diferenças culturais¹⁵. Mas não podemos negar que existe aqui uma tensão real. Pois o universal da fé cristã não é o universal abstrato do pensamento grego, nem considera a pluralidade como uma perda de perfeição e afastamento descendente da origem. Ele é um universal concreto que se fundamenta na diversidade plural que o constitui e enriquece, à semelhança do pensamento semita e bíblico¹⁶.

Mas como poderíamos promover o desenvolvimento da Igreja Local inculturada e simultaneamente mantê-la vinculada às demais Igrejas Locais? Como, sem confundir unidade com uniformidade, respeitar a unidade na diversidade que caracteriza a Igreja Católica? É o que examinaremos em seguida.

1. Teologia da Igreja Local¹⁷

Assim a define o Decreto Conciliar *Christus Dominus* (n.11): "Diocese é a porção do Povo de Deus confiada a um Bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério. Assim esta porção, aderindo ao seu pastor e por ele congregada no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitui uma Igreja Particular". Portanto, os elementos que constituem a Igreja Local são os seguintes: ser congregada pelo Pai, mediante a proclamação do Evangelho e a celebração eucarística,

¹⁵ H. LEGRAND, "La réalisation de l'Église en un lieu", em: LAURET-REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris, 1993, p. 157. Na mesma linha, J.M. TILLARD, "L'Universel et le Local", *Irenikon* 60 (1988) p. 486.

¹⁶ M. EYT, "Universel rationnel et universel catholique", em: *Théologie et choc des cultures*, Paris, 1984, p. 174.

¹⁷ Ver DIANICH-NOCETT, ob. cit., p. 346-351 com ampla bibliografia.

ser pastoreada pelo bispo num determinado espaço territorial e em comunhão com a Igreja Universal. Toda a iniciativa é do Pai que nos congrega através de Jesus Cristo pela ação do Espírito Santo (1Cor 12,3). Daí resulta uma *comunhão* de todos, com o Pai e o Filho na força do Espírito, base da comunhão entre si (comunhão eclesial), que tem na eucaristia sua expressão sacramental (1Cor 10,16s).

A pregação do Evangelho é um pressuposto necessário, como já observara Paulo (Rm 10,17). De fato a Igreja se constitui pela adesão dos que ouvem a Palavra e a acolhem na fé. Como dizia Santo Agostinho: “Pregaram a palavra de verdade e geraram as Igrejas” (PL 36,508). E presidida pelo bispo que, ao ser sagrado entra para o colégio episcopal que o recebe como seu membro, inserindo a Igreja Local na comunhão das Igrejas como veremos. Enquanto situada num determinado contexto ela deverá assumir a riqueza do mesmo no desempenho de sua missão salvífica, como vimos anteriormente.

2. Igreja Local e Igreja Universal: mútuas implicações

Explicitemos porque a Igreja Local está em comunhão com as demais Igrejas. O conceito de comunhão é central no Concílio Vaticano II, embora carecendo de maior precisão semântica. *Communio* significa primeiramente a união de todos os cristãos com a Santíssima Trindade¹⁸. Em seguida, a comunhão dos cristãos entre si, já que participam dos mesmos bens salvíficos, tornando visível a comunhão com Deus, especialmente no batismo (Rm 6,3-5) e na eucaristia (1Cor 10,16s).

Assim, podemos e devemos conceber a Igreja Universal como a *comunhão de Igrejas*. A esta conclusão nos leva a afirmação do Concílio Vaticano II que “a Igreja de Jesus Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis”, mesmo que sejam “pequenas e pobres, ou vivendo na dispersão” (LG 26), pois são “formadas à imagem da Igreja Universal, nas quais e pelas quais subsiste a Igreja Católica una e única” (LG 23). O Concílio afirma assim que na Igreja Local “está verdadeiramente presente e ativa a Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Cristo” (CD 11). Elas não são distintas da Igreja Universal, mas esta última somente existe *nelas e por elas*. Por conseguinte, a Igreja Universal não consiste na soma ou na confederação de Igrejas Locais, que pudessem ser consideradas repartições administrativas da

¹⁸ W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia, 1989, p. 287. Uma apresentação mais ampla do tema se encontra em J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg, 1994, p.317-353.

única Igreja Universal. E a Igreja Local só é Igreja em comunhão com as demais Igrejas (AG 38), sincrônica e diacronicamente considerada.

A Igreja Universal resulta assim da mútua recepção e comunhão das Igrejas Locais. *Ela é a comunhão das Igrejas Locais*¹⁹. “Formadas à imagem da Igreja Universal” não significa serem constituídas como reprodução de uma Igreja “ideal”, que pudesse existir sem as Igrejas Locais. Significa, isto sim, que a Igreja que resulta da comunhão das Igrejas Locais é idêntica à que se realiza nas Igrejas Locais. Aqui está o fundamento da comunhão das Igrejas. Há, portanto, uma mútua inclusão: *não se pode conceber a Igreja Local sem a Igreja Universal, nem esta última é uma realidade sem as Igrejas Locais*²⁰. Este ponto deve ser enfatizado, pois inconscientemente quando pensamos as relações entre as Igrejas Locais e a Igreja Universal, podemos identificar a Igreja Universal com a Igreja de Roma, imaginando uma relação entre periferia e centro, entre bispos e autoridade romana, como se a Igreja de Roma não fosse também uma Igreja Local. Tudo o que afirmamos da Igreja Universal, por exemplo, ser ela sacramento universal de salvação (LG 1), só existe realmente “nas” e “pelas” Igrejas Locais. O bispo de Roma exerce a importante tarefa de zelar pela unidade e pela comunhão das Igrejas Locais, o ministério petrino (LG 18).

A catolicidade eclesial inclui assim todo um patrimônio religioso e cultural²¹. Por isso não devemos pensar a unidade e a catolicidade da Igreja como idênticas. Neste caso, a catolicidade apenas acrescentaria à unidade uma multiplicidade de localizações. Mas, como os elementos que constituem a unidade só existem “localizados”, “contextualizados”, a saber, nas Igrejas Locais, e como a Igreja Católica só existe “nelas e por elas”, são estas Igrejas Locais com suas respectivas riquezas que conferem a toda a Igreja a nota de catolicidade. Aliás, uma catolicidade dinâmica, pois as concretas condições de vida do ser humano mudam, as culturas sofrem transformações e as próprias Igrejas Locais novas configurações para prosseguir sua missão salvífica.

¹⁹ J. KOMONCHAK, “The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology”, em: P. PHAN (ed.), *The Gift of the Church*, Collegeville, 2000, p.82.

²⁰ “De fato entre as Igrejas particulares individuais existe uma relação ontológica de mútua inclusão: cada Igreja particular, enquanto realização da única Igreja de Cristo, está de certo modo presente em todas as Igrejas particulares, nas quais e pelas quais existe a Igreja Católica una e única” (JOÃO PAULO II, “Alocução à Cúria Romana”, AAS 77 (1985), p. 506).

²¹ H. LEGRAND, “Églises Locales, Églises Régionales et Église Entière. Éclaircissements sur quelques débats au sein de l’Église Catholique depuis Vatican II”, em: M. DENEKEN (ed.), *L’Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris, 1999, p. 298s.

Observe-se ainda que o bispo não é o pastor de uma Igreja Local antes de ser membro do colégio dos bispos, e nem vice-versa. Deste modo ele mediatiza a Igreja Local com a Igreja Universal e esta com aquela. Nele estão presentes as duas dimensões da Igreja: particularidade e universalidade, localidade e catolicidade. Daí a responsabilidade de cada bispo também pelas outras Igrejas (AG 38), concretizada pela colaboração mútua e o afeto colegial (LG 23). Portanto, a comunhão dos bispos, sua colegialidade, é princípio fundamental da comunhão das Igrejas. Esta comunhão é presidida pelo bispo de Roma como mediação institucional da comunhão das Igrejas Locais, e não da Igreja Local com a Igreja Universal, imaginada como que pairando acima das Igrejas Locais. Esta eclesiologia deve agora ser confrontada com o atual fenômeno, conhecido como “globalização”. Deveremos examinar o que ele implica para uma configuração eclesial adequada à sociedade na qual hoje vivemos.

III. A Igreja numa sociedade globalizada

1. A globalização como fenômeno cultural

Não pretendemos aqui oferecer uma apresentação exaustiva do que seja a globalização, nem entraremos nas discussões em curso sobre este fenômeno dos nossos dias²². Mencionaremos apenas pontos que incidam diretamente com o nosso tema de fundo. Trata-se sem dúvida de algo *novo* na história da humanidade, chamado por alguns de “civilização planetária”, por atingir todos os seres humanos, todas as culturas, todas as sociedades, ainda que desigualmente. Aconteceu uma mudança do quadro interpretativo, em cujo interior gozávamos de uma visão da realidade e de uma orientação para agir. No futuro as culturas e as sociedades não mais podem ignorar as demais, com as quais interagem e das quais dependem. Mesmo reconhecendo que historicamente a ideologia liberal tenha sido um dos motores da globalização e que o fator econômico teve aqui grande papel, não podemos identificar sem mais globalização com neoliberalismo planetário²³. Pois o progresso

²² Uma boa síntese (com ampla bibliografia em língua inglesa) nos oferece R.H. BLIESE, art. “Globalization” em: MUELLER-SUNDERMEIER-BEVANS-BLIESE (ed.), *Dictionary of Mission*, New York, 1997, p. 172-178. Em língua francesa ver a publicação de “Justiça e Paz da França”, *Maîtriser la mondialisation*, Paris, 1999.

²³ Alguns distinguem entre globalização e globalidade, outros entre globalização e mundialização. O segundo termo apenas expressaria a proximidade inédita das culturas e das sociedades hoje, sem conotação ideológica.

tecnológico proporcionou novos meios de locomoção e de comunicação que também motivaram este fenômeno.

Os autores apontam nele dois elementos. O primeiro diz respeito à *compressão* do espaço e do tempo. De certo modo hoje somos todos vizinhos e contemporâneos uns dos outros. O outro diz respeito à nova consciência daí resultante. Não lidamos só com a consciência dos indivíduos, das sociedades particulares, das relações entre tais sociedades. Pois se trata de uma *consciência do mundo como comunidade* de seres humanos²⁴. O desafio ecológico, as desigualdades sociais como fonte de violência, a internacionalização do direito, a interdependência econômica, a ameaça de uma guerra planetária são fatores que demonstram termos todos um destino comum. Portanto, devemos pensar globalmente daqui para o futuro. Já se observou que a compressão do espaço relativiza um contexto enquanto limitado a um território, pois as fronteiras hoje são mais de cunho cultural, são fronteiras de diferença, as quais podem ser acentuadas ou mescladas com outras²⁵.

Observa-se hoje também que a cultura globalizada não destrói e massifica sem mais as culturas locais. Ela consiste mais em “fluxos culturais” presentes no bojo das novas tecnologias ou propagados pela indústria do consumo. Não acontece assim uma oposição frontal entre o global e o local, mas certa *complementaridade*, já que o global é sempre acolhido no interior do particular, que o modifica. Por seu lado o local não pode mais se compreender prescindindo completamente do global. Portanto globalização não significa total homogeneização, mas um universal que se constitui também pelos particulares²⁶. Sem dúvida alguma, no passado, a globalização se deu através da cultura ocidental européia imposta ao resto do mundo pela política colonialista. Uma cultura caracterizada por um universalismo de *conhecimento*, através da razão voltada para toda a realidade a ser conhecida; por um universalismo de *poder* fundada numa consciência de superioridade frente aos demais povos; por um universalismo *ético*, fruto do cristianismo e da razão, exportado mundo afora, embora não sem tensões fortes entre os mesmos²⁷. Naturalmente foram as sociedades tradicionais não ocidentais as que mais sofreram com esta invasão cultural. Pois tiveram que assimilar padrões políticos (democracia), econômicos

²⁴ R. ROBERTSON, “Religion and the Global Field”, *Social Compass* 41 (1994) p.129.

²⁵ R.J. SCHREITER, *A nova catolicidade. A teologia entre o global e o local*, S.Paulo, 1998, p. 29s.

²⁶ R. ROBERTSON, *Globalização. Teoria social e cultura global*, Petrópolis, 2000, p. 246-268.

²⁷ *Maîtriser la mondialisation*, p. 61.

(economia de mercado), socioculturais (sociedade de mudança, urbana, secularizada), sem ter vivido os processos anteriores como se deram na Europa. O mesmo aconteceu no campo religioso²⁸.

Este novo quadro sociocultural não deixa de suscitar sérias questões para a Igreja. Sua missão evangelizadora e seu empenho na promoção do Reino de Deus sempre se realizaram através de uma cultura, preponderantemente a cultura européia. Com isto era entendida em sua proclamação e seguida em sua ética. Hoje constatamos uma pluralidade de culturas envolvidas numa hipercultura global, que as torna próximas e relativas, trazendo instabilidade e provocando animosidade. Como evangelizar numa pluralidade de culturas?²⁹ Como fica a inevitável inculturação da fé numa cultura local atingida pela cultura global (glocal)³⁰ E o que diz esta nova situação mundial para uma configuração institucional da Igreja?

2. Globalização ou expansionismo europeu no passado da Igreja?

A formação histórica da Europa enquanto unidade político-cultural consciente de sua identidade se deu juntamente com a constituição do que chamamos de *crístandade*. Esta resultou da união da fé cristã com a cultura romano-germânica, gerando uma realidade social, política, econômica e institucional que repelia elementos estranhos ou não assimiláveis. Como havia a convicção de ser a realização mais acabada de sociedade cristã, a ação evangelizadora para além de suas fronteiras consistirá em *implantar* tal modelo, levando não só a luz de Cristo, mas também o estilo de vida europeu³¹. Já no século XI a *crístandade* vê naquilo que lhe faz oposição o poder do mal agindo no interior da história e do mundo político, embora esta “cristianização” não passasse de um cânon moral por todos aceito, sem consistir numa verdadeira evangelização³².

O período áureo europeu teve lugar nos séculos XV e XVI quando surgiram importantes fatos sociais: humanismo, consciência nacional, mercado comercial e financeiro, revolução tecnológica, expansão missionária, embora às custas dos outros povos alienados de sua cultura

²⁸ J.A. ESTRADA, “Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización”, *Proyección* 49 (2002) p. 136.

²⁹ A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, New York, 1987, p. 174.

³⁰ SCHREITER, p. 14.

³¹ G. ALBERIGO, “L’ Europe et les autres continents”, em: P. HÜNERMANN (dir.), *La nouvelle Europe*, Paris, 1994, p.70s.

³² J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris, 1977.

e de sua identidade. Ao lado de uma só Igreja verdadeira, uma só cultura autêntica. Daí a consciência de superioridade da racionalidade européia que, mesmo com as descobertas de novos mundos, não saiu de seu eurocentrismo. De fato, nesta época a Europa só exporta, quase nada importando dos povos não europeus, já que tinha como ideal a europeização destes povos. Juntamente com o domínio cultural e militar, houve também a submissão ao sistema econômico liberal que explorou e submeteu estes povos. E nesta empresa expansionista não estava ausente a Igreja, apesar da reforma e da revolução francesa. Somente com a resistência dos Estados Unidos a se submeter começa a crise do eurocentrismo, que seria agravada por duas guerras mundiais³³.

Para a Igreja a ação missionária significou também a exportação do modelo romano para os demais continentes. O segundo milênio abandona a eclesiologia sinodal das Igrejas Locais em favor de uma centralização em torno da figura monárquica pontifícia, dotada de soberania absoluta, aparecendo como um bispo universal de toda a Igreja. Este modelo foi consolidado pela contra-reforma e chegou a seu apogeu no Concílio Vaticano I. Deste modo o modelo eclesial da metrópole foi exportado para as colônias, impedindo a implantação de Igrejas inculturadas. Confundia-se então unidade da Igreja com uniformidade.

Neste ponto nasce então a questão: o que aconteceu no passado invalida de antemão que as expressões cristãs da Igreja ocidental possam ser acolhidas por outras Igrejas? Já se observou que a pretensão de universalidade inerente à fé cristã, já que destinada a toda humanidade, a fez buscar um substrato cultural não nas religiões, mas na filosofia grega, instância crítica destas religiões e âmbito próprio da questão da verdade e, portanto, da universalidade de enunciados, religiosos ou não³⁴. Deste modo conserva o patrimônio ocidental um valor significativo por ter sido veículo desta *universalidade*, já que para a fé cristã Jesus Cristo é a verdade última da humanidade, do universo e da história. Note-se igualmente que esta helenização do cristianismo foi sempre acompanhada por uma cristianização do helenismo, desempenhando a fé uma função crítica frente à herança greco-latina e gerando mesmo na cultura ocidental ideais e realidades, de raiz cristã, e que não devem ser abandonados, como as noções de pessoa, de liberdade, de direitos humanos, componentes valiosos da nossa atual cultura. Observe-se, entretanto, que o cristianismo

³³ ALBERIGO, art. cit. p.74-80.

³⁴ J. RATZINGER, "Glaube, Wahrheit und Kultur", *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) p. 295.

ocidental está sujeito, como qualquer outra expressão cultural da fé cristã, ao contínuo processo de auto-aperfeiçoamento e de auto-transcendência, processo este movido pela própria fé ou pelo diálogo com outras culturas. Contudo não podemos deixar de mencionar que o relacionamento cultural entre os países do hemisfério norte e os do hemisfério sul é assimétrico, pois o poder e as riquezas dos primeiros desequilibram um diálogo que deveria ser mais equitativo.

3. A catolicidade num mundo globalizado

Na tradição a noção de catolicidade evoluiu de uma compreensão qualitativa, que afirmava a *verdadeira* Igreja, para uma outra de cunho mais quantitativo, que implicava sua expansão territorial³⁵. No fundo ambas as concepções se exigem mutuamente, são indissociáveis³⁶. A difusão em territórios diversos traz consigo *também* a constituição de Igrejas em contextos socioculturais diversos. Portanto, a catolicidade não significa apenas Igrejas completamente semelhantes em territórios diferentes, mas sim Igrejas peculiares pelo modo próprio como seus membros acolhem e vivem a Palavra de Deus. Deste modo o que caracteriza uma Igreja Local não se esgota em seus elementos propriamente teológicos, já mencionados anteriormente, mas implica igualmente *como* tais elementos são *configurados* e expressos num determinado contexto sociocultural. Com outras palavras, *como* as experiências salvíficas acontecem *concretamente* nesta Igreja Local.

Já vimos que do ponto de vista *teológico* há uma inclusão mútua, uma pericorese à semelhança da Trindade, da Igreja Universal e das Igrejas Locais, pois o que faz a Igreja Universal, Igreja, é o mesmo que faz cada Igreja Local, Igreja. E esta pericorese se dá mais propriamente nas Igrejas Locais entre si. Neste ponto devemos avançar mais e examinar a *base antropológica* da Igreja Local³⁷. Observemos primeiramente que cada Igreja Local em sua peculiaridade contextual está em comunhão com as demais Igrejas Locais também com suas respectivas especificidades culturais. A diversidade não rompe a unidade, mas enriquece a catolicidade. E se temos presente que a Igreja Universal só existe nas e a

³⁵ Y. CONGAR, "Propriedades essenciais da Igreja", em: J.FEINER-M.LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis IV\3*, Petrópolis, 1976, p. 109-117.

³⁶ *Ibid.* p. 124s.

³⁷ Ver J. KOMONCHAK, "La Iglesia Local y la Iglesia Católica" em: LEGRAND-MANZANARES-GARCIA Y GARCIA (ed.), *Iglesias Locales y Catolicidad*, Salamanca, 1992, p. 585-589.

partir das Igrejas Locais, podemos afirmar que sua catolicidade se realiza de fato através das *particularidades* das Igrejas Locais.

As Igrejas Locais devem estar abertas e em diálogo umas com as outras. Pois são constituídas pelos mesmos elementos teológicos que fazem delas realmente Igrejas de Jesus Cristo. Portanto as experiências salvíficas, as expressões e práticas específicas de cada Igreja Local *interpelam e são interpeladas* pelas experiências salvíficas, expressões e práticas das demais. Se o contexto sociocultural for marcado pela pobreza ou pela afluência, pela religiosidade ou pela secularização, pela unidade ou pela pluralidade religiosa, a Igreja Local viverá diversamente sua fé através de expressões e de compromissos históricos concretos. Tais configurações eclesiais locais não só são necessárias para que a Igreja seja de fato Igreja, isto é, sacramento da *salvação* para o mundo, mas ainda constituem a *rica diversidade* da Igreja una e católica. Uma diversidade não estática, mas *dinâmica* pelo intercâmbio constante das Igrejas Locais umas com as outras.

Deveria ser enfatizada uma maior *interação* das Igrejas Locais entre si, a começar pelas que pertencem à mesma circunscrição eclesiástica, ao mesmo país, ao mesmo continente. Assim e só assim os sucessos e as dificuldades de umas serão conhecidas, assumidas e ajudadas pelas demais. Assim e só assim se realizará uma autêntica comunhão eclesial. Assim e só assim a universalidade (catolicidade) da Igreja atingirá de fato as numerosas situações existenciais, sociais e culturais em que vive o ser humano. Promover tal diálogo e interação, cuidar para que as diversas configurações possam ser acolhidas pelas demais, intervir quando a comunhão for ameaçada, aqui estaria o múnus próprio da Igreja de Roma e do ministério petrino.

Para isso faz-se mister que as Igrejas Locais tenham consciência de sua *responsabilidade* com relação à porção do Povo de Deus que Ihes foi confiada. Se de um lado devem saber ousar quando estiver em jogo a salvação de homens e mulheres, de outro, devem sempre manter a comunhão com as outras e se deixar por elas interpelar. Sua autonomia diante de contextos e desafios particulares se fundamenta no *princípio de subsidiaridade* que, bem entendido, de modo algum nega a estrutura hierárquica da Igreja, mas apenas reafirma o respeito pela pessoa

humana, por sua liberdade e maioria, negadas por uma centralização e uniformização conseguida através do poder e da coerção externa³⁸.

Naturalmente também se impõe uma verdadeira *educação* de toda a Igreja para que esta unidade na pluralidade possa ser acolhida e vivida sem sobressaltos ou críticas infundadas. De fato, ao contrário do que se passou no primeiro milênio do cristianismo, o segundo milênio, devido a fortes razões históricas, reduziu muitas vezes a unidade à uniformidade³⁹, de tal modo que ainda hoje muitos ficam chocados quando esta uniformidade é questionada. Teríamos que saber acolher ênfases, compreensões, práticas da fé cristã diferentes das nossas, mas nem por isso menos cristãs.

Embora nossa reflexão tenha considerado a globalização apenas em sua vertente cultural, não desconhecemos que a globalização mais forte e contundente se dá na área *econômica*. O desequilíbrio que tal fenômeno está acarretando no planeta já é por todos nós, de algum modo, conhecido, experimentado e sofrido. Estas conseqüências se fazem sentir de modo ainda mais brutal e dramático no hemisfério sul entre as nações mais pobres. Entretanto, hoje nos choca mais ainda a insensibilidade manifestada pelas autoridades responsáveis das nações mais ricas e poderosas, aumentando ainda mais a distância entre os afluentes e os miseráveis.

A fé cristã tem seu núcleo no fato de que Deus é amor e de que só no amor o conhecemos e alcançamos a salvação⁴⁰. Ao confessar Jesus Cristo como revelação definitiva deste Deus e salvador da humanidade, ela apresenta uma pretensão universal, da qual não pode abdicar, sob pena de perder sua identidade. Mas a vida e a mensagem de Jesus Cristo testemunham que a verdade última do ser humano é exatamente o amor. Esta verdade goza de uma universalidade que não discrimina, não oprime, não limita. Portanto pode ser proclamada para todos, sensibilizando a todos pela situação sofrida dos mais pobres⁴¹. A finalidade última da Igreja é trabalhar pela difusão deste amor no mundo, pela comunhão dos seres humanos com Deus para que estejam em comunhão entre si. É, portanto, promover uma sociedade solidária marcada pela paz e pela justiça.

³⁸ W. KASPER, "Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung der Subsidiaritätsprinzips in der Kirche", *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) p. 232-236.

³⁹ Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris, 1982.

⁴⁰ BENTO XVI, *Deus Caritas est* 1.

⁴¹ M. de FRANÇA MIRANDA, *A Igreja numa sociedade fragmentada*, S. Paulo, 2006, p.315-332.

A Igreja não pode ignorar a atual situação do mundo e menos ainda se omitir na construção do futuro da humanidade. Vivemos um período globalizado da história. Paz, justiça, dignidade humana, solidariedade, política ecológica, tudo isso sem o qual a vida humana pode se tornar insuportável, como nunca depende do compromisso de todos. E a Igreja goza de uma situação única nesta tarefa, por ser uma mesma realidade presente em muitos e diversos países. De fato, a interação entre as Igrejas Locais efetivará uma troca de conhecimentos e de experiências entre Igrejas situadas em contextos socioculturais e econômicos bem diversos, que acabará por sensibilizar os cristãos para o compromisso com seus irmãos mais desfavorecidos. Trata-se da *globalização da solidariedade* que não se limita apenas ao interior da Igreja Universal, mas que deve incidir na própria política dos respectivos países. Assim, a Igreja pelo fato de ser o que é, pode contribuir fortemente para a “governabilidade” do planeta⁴².

**Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda SJ*

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), Professor de teologia sistemática na PUC-Rio. Entre suas publicações: *A Igreja numa sociedade fragmentada*, Loyola, SP, 2006; *A salvação de Jesus Cristo, a doutrina da graça*, Loyola, SP, 2004; *Aparecida a hora da América Latina*, Paulinas, SP, 2006.

⁴² I. CAMACHO, “Globalización y gobernalidad: algunas propuestas recientes sobre la creación de un sistema de gobierno global”, *Proyección* 49 (2002) p. 60-81.



AUTONOMIA E COMUNHÃO

*Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira UFC**

Resumo: A autonomia caracteriza o ser humano enquanto tal e o distingue de todos os outros seres uma vez que ela designa o específico do ser humano: a capacidade de autodeterminar-se, de construir a si mesmo a partir dos critérios de sua própria razão. O ser humano só é humano aí onde é autônomo, ou seja, a conquista da humanidade se faz enquanto processo de emancipação. Neste sentido, a Igreja é essencialmente a comunhão dos libertos, o lugar da experiência da liberdade do Espírito e, de fato, os primeiros cristãos tinham uma consciência muito mais clara de que nós de que todos os batizados são a Igreja, a comunidade dos irmãos que é a comunidade de Deus.

Palavras-chave: autonomia, comunhão, Igreja, liberdade

Abstract: The autonomy characterizes the human being as such and distinguish him of all the other beings, once it appoints the human being's specificity: the capacity of autodetermining, of building it self, from the judgements of his own sense. The human being only is human when he is autonomous, that's to say, the mankind's conquest comes true while emancipation process. In this sense, Church is essentially communion of free persons, the place of experience of Spirit freedom and actually, the first christians had a consciousness clearer than ours that every baptized person is the Church, the brotherhood, that is the God's community.

Key-words: autonomy, communion, Church, freedom.

1) A identidade originária de autonomia, comunhão e teonomia.

A autonomia é daqueles conceitos fundamentais que exprimem a autocompreensão do homem moderno, embora suas raízes já se situem no mundo grego, significando a meta da "pólis" de poder deliberar e decidir sobre suas próprias questões sem depender de poderes estranhos. A modernidade fez, em seu início, a experiência dolorosa das guerras de religião precisamente esse contexto que fez emergir um novo sentido para autonomia que passou a significar a pretensão e o direito à autodeterminação religioso-confessional¹. A partir de então, ela passa a

¹ A respeito da influência da concepção cristã do ser humano na articulação da concepção moderna cf.: PANNENBERG W., *Person und Subjekt*, in: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 80-95.

marcar toda a cultura emergente e Kant teve o mérito de explicitar e pensar criticamente o conceito que exprimia a autocompreensão dessa nova cultura. Para Kant², a autonomia caracteriza o ser humano enquanto tal e o distingue de todos os outros seres, uma vez que ela designa o específico do ser humano: a capacidade de autodeterminar-se, de construir a si mesmo a partir dos critérios de sua própria razão. O ser humano só é humano aí onde é autônomo³, ou seja, a conquista da humanidade se faz enquanto processo de emancipação.

A grande façanha do ser humano é a capacidade de perguntar pela *verdade* do que pensa e pela *correção* do que faz; e isto arranca o ser humano da tirania das *causas* e o conduz à consideração dos *motivos* que legitimam sua ação⁴. Esta é a primeira forma de liberdade, pois aqui a determinação da vida não é mais uma determinação estranha, como é o caso da determinação universal da natureza, cujo conhecimento constituiu a grande meta da ciência moderna. O cerne da autonomia é, então, a liberdade, a autodeterminação da vontade racional e com isto a independência frente às injunções que provêm do mundo sensível. A razão prática possui em si mesma o fundamento de sua determinação: a sensibilidade só nos dá um caos de tendências e impulsos. O ser livre, autônomo, é aquele que não depende das determinações do mundo sensível, mas de sua própria razão para dirigir seus passos no mundo, e é nisto que consiste a libertação do mecanismo cego da natureza.

Kant pensou a autonomia como processo de libertação: um fenômeno natural é necessariamente determinado pelos impulsos de seu meio ambiente e de seu interior. O ser humano é capaz de se libertar do determinismo universal que marca a natureza, inclusive o que marca sua própria natureza enquanto sistema de instintos, e de se possuir a si mesmo a partir do mais íntimo de si mesmo. Nisto consiste tanto a grandeza como a pobreza do ser humano: ele não tem um caminho de vida já estabelecido; é sua própria tarefa estabelecer este caminho, o que o joga no risco do fracasso, da possibilidade da auto-alienação.

² Cf: I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Weischedel W.(ed.), *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. HERRERO F.J., *Religião e História em Kant*, São Paulo: Loyola, 1991. HÖSLE V, *Größe und Grenzen von Kants praktische Philosophie*, in: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München: Beck, 1992, p. 15-45 (Tradução em língua portuguesa): Veritas, v. 48, n.1 (2003) 99-119).

³ É isto que G. Röhrmoser chama de "faculdade de auto-determinação formal" e que constitui o conceito que orienta o programa de uma democratização fundamental da sociedade. Cf: ROHRMOSER G, *Autonomie*, in: KRINGS H/BAUMGARTNER H.M./WILD CH.(orgs.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. 1, München: Kösel-Verlag, 1973, p. 156.

⁴ Cf: OLIVEIRA M.A DE, *A liberdade enquanto síntese de opostos: transcendência, engajamento e institucionalidade*, in: Veritas, v. 44, n. 4(1999) 1019-1040.

Autonomia é assim, antes de tudo, independência do mundo sensível, portanto, libertação da submissão aos mecanismos da natureza exterior e interior, numa palavra, da conexão necessária de todos os fenômenos entre si através da relação de causa e efeito, e o estabelecimento da razão como a única fonte de legitimação das normas da ação humana. Autonomia, para Kant, é libertação do ser humano para sua humanidade. Sendo assim, ela é, por outro lado, autodeterminação, conquista do próprio ser por parte do ser humano: o ser humano é livre, quando permanece ele mesmo em tudo que faz, quando sua lei é a lei de sua própria liberdade, “autonomia”⁵.

Fichte acolheu com muito entusiasmo “a revolução na maneira de pensar”⁶ realizada por Kant, mas foi um crítico severo de sua categoria fundamental, a autonomia, na medida em que procurou mostrar que a autonomia, pensada como processo de autoconstituição de uma subjetividade auto-suficiente e fechada em si mesma, é fadada ao fracasso, pois quando o eu tenta voltar-se sobre si mesmo e se pensa como o que não é coisa, ele só tem uma determinação negativa de si mesmo, perde qualquer segurança e entra num processo de dissolução. Esse risco é característico de toda subjetividade que se pensa si mesma como auto-relação pura.

Para Fichte⁷, Kant tem uma intuição correta, mas insuficiente: o eu se separa do mundo das coisas, porque não quer ser dirigido de fora para dentro, quer ser autônomo, fazer-se a partir de si mesmo, através de si mesmo. Só que, enquanto o eu permanece numa postura estritamente teórica, todo e qualquer outro, inclusive o outro eu, é reduzido a objeto. Somente a postura ética vai revelar a verdadeira face do outro como um outro eu, que interpela ao reconhecimento da igual dignidade. Nesse nível se dá a experiência fundamental do ser humano: só no outro eu e pela mediação dele, isto é, através da comunhão com ele, o eu se pode constituir como subjetividade livre. Assim, *o eu só é autônomo na comunhão* com outros eus, de tal modo que a comunhão é condição de

⁵ Em nosso século, Habermas e Apel vão retomar a tradição kantiana a partir de sua transformação através da reviravolta lingüístico-pragmática do pensamento, de tal modo que a autonomia deixa de ser coisa de uma razão refletente isolada e é agora pensada a partir da *práxis comunicativa*, a *práxis argumentativa*. Cf: APEL K-O., *Transformation der Philosophie*, vol. I e II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I e II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

⁶ Cf: TORRES FILHO R. R., *O Espírito e a Letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo: Ática, 1975. OLIVEIRA M. A. DE, *Para além da fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 135-168.

⁷ Cf. OLIVEIRA M. A. DE, *Secularização e Ética*, in: *Ética e Práxis Histórica*, São Paulo: Ática, 1995, p. 122-125.

possibilidade da autonomia. Daí porque a finalidade da vida humana não pode estar em algo privado, egoístico: só através do reconhecimento do outro enquanto ser livre se dá a possibilidade de o eu se constituir como autônomo; ou seja, a autonomia e a criação de uma comunidade de seres livres são processos inseparáveis. A autonomia é assim um evento ético, ou seja, um evento de efetivação do bem enquanto unidade de *justiça*, enquanto respeito à dignidade e à liberdade dos outros, e *amor*, processo de comunhão entre seres livres.

Hegel vai levar para frente as críticas de Fichte a Kant, na medida em que, para ele, não é possível pensar o ser humano fora das relações que constituem seu ser: a relação com a natureza e a relação com o mundo humano de instituições através de que o ser humano se efetiva ou não como ser humano⁸. A realidade humana plena é a relação recíproca entre mundo subjetivo e mundo objetivo (dizemos, hoje, social): o ser só chega a se constituir como ser autônomo através da construção de um mundo comum, mundo de instituições e estruturas, que efetive a liberdade. O processo de constituição de uma vida autônoma passa pela construção da comunhão das liberdades na medida em que se cria um todo de instituições que geram liberdade.

Aqui a autonomia não é mais autodeterminação pura do indivíduo a partir da lei moral, mas seu processo de universalização que se efetiva através da constituição da vida comunitária⁹. A afirmação central de Hegel é: só no seio da comunidade pode o ser humano constituir-se como ser autônomo, ou seja, a autonomia só é efetiva, quando se traduz na configuração de formas de convivência entre as pessoas que possam garantir a liberdade de todos, o que significa dizer que Hegel faz uma crítica radical à concepção solipsista de autonomia, que a entende como o processo de submissão da sensibilidade do indivíduo aos imperativos da razão. Para ele, ao contrário, a vontade só é livre enquanto vontade exteriorizada em instituições, que tornam possível uma comunhão dos seres humanos entre si, baseada no reconhecimento recíproco da igual dignidade. Há aqui um deslocamento radical da esfera da subjetividade isolada para o mundo das relações sociais: as próprias instituições sociais são mediações necessárias na conquista da autonomia do ser humano, de

⁸ Cf: SALGADO J.C, *A Idéia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola, 1996. OLIVEIRA M. A. DE, *Leitura hegeliana da Revolução Francesa*, in: *Ética e Sociabilidade*, 3^a. Ed., São Paulo: Loyola, 2003, p. 227-247.

⁹ Trata-se de uma retomada, em plena modernidade, da concepção aristotélica de que a pólis constitui o espaço no seio do qual o ser humano pode conquistar-se como ser humano. Cf: OLIVEIRA M.A DE, *Aristóteles: a especificidade do saber prático*, in: *Ética e Sociabilidade*, op. Cit., p. 81: "Aristóteles denomina a pólis a comunidade perfeita, dado que ela significa a atualização do poder-ser do homem, isto é, a atualização de sua natureza".

tal forma que é impossível pensar a autonomia sem pensar a comunhão que se estabelece através da mediação das instituições, que regem a vida social. A autonomia se pensa então vinculada essencialmente ao processo de comunhão, que, por sua vez, é um processo histórico¹⁰. Ela não possui somente uma dimensão interior, mas se efetiva na relação ineliminável de interioridade e exterioridade, de indivíduo e comunidade.

No entanto, existe em Fichte, segundo Hegel, uma intuição fundamental que, levada até o fim, nos oferece o horizonte último para pensar a autonomia e a comunhão, e isto é sua própria concepção de filosofia. Para Fichte, a filosofia, enquanto reflexão radical, só cumpre sua tarefa, quando tematiza o *princípio absoluto* que se fundamenta a si mesmo já que dele não se pode abstrair sem pressupô-lo. Neste sentido, trata-se do fundamento último, absoluto de todo conhecimento e de toda ação, e a filosofia é precisamente a ciência das ciências, porque sua tarefa própria é tematizar este princípio pressuposto por todas as ciências. No entanto, para Hegel¹¹, Fichte não foi capaz de desenvolver, de forma coerente, esta intuição fundamental, pois, quando trabalha a questão central de sua filosofia, a questão do fundamento absoluto, cai numa regressão ao infinito e o Absoluto se transforma numa infinitude condicionada, que nada mais é do que uma idéia regulativa, ou seja, um ideal da razão finita.

Para Hegel, a filosofia só se entende radicalmente a si mesma, quando se entende como *ciência do Absoluto*, enquanto aquela estrutura que é fundamento de todo ser e de todo pensar e agir. Neste, sentido, como já pensaram os antigos, *filosofia é teologia*, enquanto teoria do Absoluto, de Deus, enquanto centro do pensamento, fundamento de todo ente. Enquanto fundamento último, o Absoluto perpassa tudo, está presente em tudo sem, no entanto, se identificar com nenhuma esfera da realidade, ou seja, nem com a natureza, nem com o mundo do sujeito, nem com a intersubjetividade.

¹⁰ K.Marx vai situar-se precisamente neste horizonte aberto por Hegel. No entanto, como pensa o ser humano, sobretudo, como ser da necessidade, ele vai pensar a práxis, através da qual o ser humano conquista sua autonomia, como trabalho, isto é, como processo social de produção, o que significa dizer que as instituições que devem efetivar a autonomia são, antes de tudo, as instituições econômicas. Cf: Oliveira M.A de, *Secularização e Ética*, op.cit, p. 127: “O trabalho é, então, para Marx, mediador de liberdade: através de sua práxis transformadora, o homem se faz senhor da natureza e, através deste senhorio, ele se conquista a si mesmo como ser livre. No entanto, todo trabalho se efetiva no seio de uma “forma social”, ou seja, dentro de relações sociais determinadas, uma vez que o trabalho é essencialmente ação social numa sociedade determinada”.

¹¹ Cf: HEGEL G.W.F., *Differenz des Fichteschens und Schellingschens Systems der Philosophie*(1801), Lasson G. (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962.

Sem termos que aceitar a maneira como Hegel desenvolveu estas suas afirmações fundamentais, sua postura central é correta e uma fonte de inspiração para pensar a autonomia e a comunhão. A filosofia é, em última instância, teoria reflexiva do Absoluto e, neste sentido, o saber de integração de todos os saberes na vida humana, uma vez que sua tarefa própria é a tematização do fundamento, que subjaz a toda e qualquer realidade. Portanto, ela se constitui como saber omniabrangente já que aqui se tematizam a unidade e a diferença de tudo¹². O que a faz diferente de todas as ciências é que ela pensa tudo à luz do Absoluto, a partir do qual e no qual tudo existe. Isto significa dizer que tudo recebe seu ser do Absoluto e só é enquanto participa em seu fundamento e enquanto tal é um “algo”, um ser autônomo no grau mesmo de seu ser recebido e, por outro lado, enquanto participa da mesma fonte é, como todos os outros seres, um principiado do princípio absoluto de tudo, portanto, fundamentalmente aberto a todos os outros. A partir daqui emerge o mais íntimo da realidade: ela é, essencialmente, *comunhão ontológica*, integração radical de tudo em sua *autonomia* própria, porque tudo traz em si as marcas do Absoluto, que tudo fundamenta, de tal modo que tanto mais um ser é ser, tanto mais ele é autônomo e tanto mais aberto à comunhão com todos os outros.

O Absoluto, na medida mesma em que é o fundamento incondicionado de tudo, radicalmente transcendente a tudo, está radicalmente presente em tudo¹³ e cada realidade é uma forma própria de manifestação do Absoluto. Enquanto radicalmente transcendente, o Absoluto se distingue de tudo, por outro lado, em virtude mesma de sua transcendência absoluta, é radicalmente imanente a tudo e concede a cada ser sua autonomia de ser e o insere na comunhão universal. “Aqui está o fundamento tanto da unidade como da diferença de todas as coisas: cada ente está em comunhão com cada ente e se diferencia de todos na base de sua forma de participação no fundamento absoluto de tudo. Cada ente realiza o mesmo ser de uma forma própria que o distingue de todos os outros. Neste sentido, cada ente é único, uma vez

¹² O pensamento científico contemporâneo, em diferentes tentativas, é marcado pelo esforço de superar a visão analítica, que marcou o projeto da ciência moderna. Daí a nova concepção da realidade enquanto totalidade, o que não significa dizer que se pretenda reduzir os diferentes níveis da realidade uns aos outros ou a um nível único, mas a intenção básica é pensar as relações, as diferenças e a unidade de todo o real. Cf: MORIN E., *O Método III. O conhecimento do Conhecimento*, Lisboa, 1986. Isto pressupõe uma nova concepção filosófica do real, uma nova metafísica, diferente daquela, a metafísica da subjetividade que subjazia à ciência moderna. Cf: OLIVEIRA M. A DE, *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 186 e ss.

¹³ Cf: AGOSTINHO, *De fide et symbolo* 7; PL 40, 185. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 8 a: “Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”.

que existe em uma forma de ser que lhe é própria. Por outro lado, apesar de sua respectiva singularidade, cada ente nunca é algo simplesmente isolado, mas se encontra, apesar de sua diferença de todos os outros, em uma comunidade ontológica¹⁴ de tal forma que tanto mais um ente participa no Absoluto, tanto mais é autônomo e, conseqüentemente, maior é sua comunhão com outros. Nada está fora do Absoluto: ele é onipresente, eterno, nada existe na realidade que não participe de suas estruturas¹⁵. Ele é princípio de todo conhecimento e, como sempre disse a tradição, a luz inteligível, que torna qualquer conhecimento possível. Deus é a fonte da autonomia e da comunhão, assim que teonomia, autonomia e comunhão coincidem.

Tanto a autonomia quanto a comunhão têm, portanto, graus. Assim, a natureza, na medida em que é ser, é presença do Absoluto, mas só no sujeito humano essa presença se torna presença autoconsciente: ser humano e natureza não são realidades totalmente separadas entre si, mas inseridas na comunidade ontológica que se radica em Deus. O cerne do real, enquanto unidade na diferença, é marcado pelo parentesco ontológico de tudo, de modo que tudo coexiste. No entanto, o ser humano é aberto ao Absoluto no sentido de que ele pode conhecer a presença do Absoluto transcendente-imanente em si mesmo. O mais íntimo do ser humano é constituído por essa presença, que o torna capaz de captar a presença do Absoluto em todas as coisas: ele é a presença autopresente do Absoluto enquanto fundamento incondicionado da autonomia e da comunhão entre todos os seres, de modo especial, da comunhão recíproca entre as liberdades.

O que caracteriza a humanidade não é, então, acima de tudo, sua contraposição à natureza, mas que sua conquista se dá pela mediação do encontro com a outra subjetividade, que é também autopresença do Absoluto, que é o espaço último de possibilitação desse encontro. O específico do nível do ser pessoal é o conhecimento mútuo e o reconhecimento recíproco da igual dignidade, que supera ontologicamente os outros tipos de relacionamento entre os seres, porque aqui estamos diante de relações em princípio simétricas. O que aqui está em jogo é uma síntese entre identidade (todos os seres humanos são fins em si mesmos) e diferença (todos possuem o direito a serem reconhecidos naquelas diferenças que não põem em questão a igualdade

¹⁴ Cf: OLIVEIRA M.A DE, *Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas*, in: SUSIN L.C. (org.), *Mysterium Creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o universo*, São Paulo: Paulinas, 1999, p. 267.

¹⁵ Cf: HÖSLE V, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (org.) *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 262.

fundamental). Este tipo de relação exige a afirmação recíproca da subjetividade de que é portador cada um de seus membros e conseqüentemente a construção de uma comunhão que se radica na autonomia de cada um, uma unidade (comunhão), que se fundamenta na pluralidade (autonomia). O ser humano só existe para si mesmo na medida em que existe para o outro e pelo outro, já que sua autonomia é essencialmente comunhão.

Isto significa dizer que tanto a autonomia quanto a comunhão se realizam no ser humano pela mediação da consciência: o ser humano em sua vida se constrói enquanto ser autônomo na medida em que constrói seu mundo enquanto mundo que torna possível a comunhão universal. O espaço do mundo intersubjetivo é o espaço da possível efetivação do ser humano enquanto autonomia e comunhão, de tal modo que a primeira exigência de sua vida¹⁶ é configurar este espaço de tal forma que aí ele possa conquistar seu ser dignamente na comunhão com os outros¹⁷. O mundo das relações entre os seres humanos é o espaço, da possível realização da autonomia, portanto de sua possível constituição como sujeitos; numa palavra, o espaço da luta pela humanização do ser humano. “Na intersubjetividade assimétrica, onde o humano se divide entre senhor e escravo, em suas diferentes configurações, não é possível emergir a humanidade verdadeira, que precisamente só se efetiva ali onde a coisificação dos sujeitos é eliminada pelo reconhecimento mútuo na constituição de um conjunto de instituições que garantem a igualdade básica de todos: a liberdade passa pela mediação do reconhecimento mútuo, que, por sua vez, se faz pela mediação de instituições, uma vez que se trata da configuração de relações que regulam a convivência entre os sujeitos e seu relacionamento com a natureza¹⁸”.

¹⁶ Cf: LIMA VAZ H.C. DE, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 77: “A comunidade humana é pois, já na sua gênese, constitutivamente *ética* e essa eticidade se explica, na sua razão última, pela submissão, tanto dos *sujeitos* como da *relação* intersubjetiva que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do *ser*. Seja na sua infinidade formal como conceito de Verdade e Bem, seja na sua infinidade real como Existente absoluto, o *ser* rege tanto o agir individual como o agir social”.

¹⁷ A relação dos sujeitos pressupõe a natureza e se faz através dela. Cf: OLIVEIRA M.A DE, *Desafios éticos da globalização*, in: ULMANN R.A (org.) *Consecratio Mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 523: “A natureza revela, assim, duas características fundamentais: em primeiro lugar, ela aponta para o espírito como a esfera de sua realização plena : aquilo que, nela, é incipiente, a reflexividade, se efetiva, em grau pleno, no espírito subjetivo. Em virtude disto, em segundo lugar, ela é a mediação do encontro entre os sujeitos”.

¹⁸ Cf: OLIVEIRA M. A DE, *A teoria da ação comunicativa e a teologia*, in: *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 201-222.

Neste horizonte, a construção de uma sociabilidade solidária, garantia de realização do reconhecimento dos seres humanos como sujeitos, que têm fim em si mesmos e, por isto, irredutíveis a qualquer tipo de instrumentalização coisificante, constitui a exigência ética suprema da vida humana, a questão central de sua existência histórica. Mais ainda, se tudo recebe seu ser do Absoluto e tudo por isto tem suas marcas, então a sociabilidade simétrica, a unidade inseparável de autonomia e comunhão, é, por um lado, o grau mais alto de ser, a forma suprema de participação no Absoluto, conseqüentemente, sua suprema manifestação, por outro lado, por isto mesmo, o sentido do universo como um todo.

2) A experiência eclesial originária como experiência de comunhão e autonomia

A mensagem e a vida de Jesus tiveram um centro e um ponto de referência muito claros: o Reino de Deus, uma expressão que designa, antes de mais nada o que Deus é em si mesmo¹⁹, um amor incondicional e libertador(Lc., 15, 11-32). Num segundo momento, a expressão designa o reinar de Deus em sua criação e se traduz em paz, justiça e amor entre os seres humanos e em suas relações com o cosmos. Nesse horizonte, o Reino se revela como o sentido global e derradeiro de toda a realidade, a grande resposta de Deus às questões fundamentais da existência humana²⁰. Deus responde ao ser humano com o dom livre e gratuito de Si mesmo (Mt. 20-1-15) em seu Filho; e o discípulo de Jesus, que acolhe, na fé, o dom do Pai²¹, entra na mais radical comunhão com Deus, inserido na comunhão trinitária, e é marcado pela convicção de que aqui se manifesta o sentido último da história humana. Desde o início, as comunidades dos cristãos leram, na vida e na mensagem de Jesus, uma “antecipação prática²²” de um reino universal de paz, de justiça e amor para todos os seres, o qual tem seu fundamento em Deus que, enquanto Deus da vida, da gratuidade e do amor, recupera a autonomia de todos os seres criados, sobretudo daquele que é sua imagem e semelhança e reconstitui a comunhão universal destruída pela presença do mal.

Em Jesus se manifestou e nos foi dada a liberdade dos filhos de Deus (Rom. 8, 21), que nos faz livres do pecado (Jo. 8, 31-36). Para São Paulo é a realidade inteira que vive sob o regime da escravidão, do pecado e da morte, os grandes inimigos (Gal. 4, 21-31) e ele anuncia Jesus

¹⁹ Cf. SCHILLEBEECKX E., *Menschen, die Geschichte von Gott*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990, p. 151.

²⁰ Cf. BOFF L., *Nova era: a civilização planetária*, São Paulo, 1994, p. 53.

²¹ O que pressupõe a conversão, a renovação radical da vida humana. Cf. Lc., 11,20; Mc1, 15.

²² Cf. SCHILLEBEECKX E., , op. cit., p. 224.

como o libertador dessa situação trágica (Rom.6,18-22). Jesus nos libertou para a liberdade (Gal. 5,1), isto é, nos reconquistou a capacidade de entrar em comunhão com os outros pelo serviço, pela promoção da vida (Gal 4, 6). O Reino de Deus é liberdade, é a reconquista da possibilidade de fazer o bem.

A verdade de Cristo nos faz livres (Jo. 8, 32), pois “onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2 Cor. 3, 17) e sua aceitação vai significar uma transformação radical da vida humana, porque recuperação da autonomia e da comunhão universais. É isto que São Paulo chama de fé, que consiste em entregar-se à vocação para a liberdade, porque Jesus reconquistou a liberdade para toda a humanidade²³. Para Paulo, esta liberdade não era uma realidade apenas interior, mas “é, ao mesmo tempo, pessoal e social...Virtualmente a libertação paulina, isto é, cristã, inclui a libertação econômica, social, política, embora seja claro que tudo tem início na libertação da pessoa da sua própria impotência e incapacidade²⁴”. A visibilidade desta transformação se dá pelo estabelecimento de relações novas entre os seres humanos entre si, numa convivência reconciliada e em paz com a natureza.

Esta resposta é paradoxal: Jesus, o enviado do Pai para destruir todas as raízes do mal e suas manifestações, que alienam e despersonalizam as pessoas e destroem a natureza, é aparentemente fraco e vencido pelas forças do mal (Fil. 2, 6-11). No entanto, na ressurreição Ele se manifesta como o verdadeiro vencedor, pois ela significa a tomada de posição definitiva do Pai sobre o que Jesus anunciou e fez para arrancar, da vida humana, o princípio de todas as suas alienações e, sobretudo, manifesta seu juízo sobre essa vida que terminou na cruz. Em Jesus se revela a salvação de todo e qualquer ser humano, e precisamente os representantes do velho mundo, os despersonalizados e os pecadores, são os destinatários privilegiados da ação salvífica de Deus e os protagonistas da construção de seu Reino na história²⁵.

Deus não só se comunicou com o ser humano e se entregou a ele como dom, mas desceu ao que há de mais baixo no ser humano, fazendo-se pobre e oprimido. Lá onde as pessoas são despersonalizadas como vítimas de mil formas de injustiça, aí Deus escolheu seu lugar para fazer de seu Filho a esperança efetivada, numa realidade humana nova, de

²³ Cf. COMBLIN, J, *Vocação para a liberdade*, São Paulo: Paulinas, 1998, p. 47.

²⁴ Cf. COMBLIN, J, op. cit., p. 49.

²⁵ Cf. GUTIERREZ, G., *O Deus da vida*, São Paulo: Loyola, 1990, p. 147 e ss.

justiça, de fraternidade, de liberdade. Deus é livre e ele chama as pessoas para a liberdade e a comunhão.

As atitudes de Jesus em relação aos despersonalizados significaram a recuperação da dignidade perdida: Jesus acolhe as pessoas e, de modo especial, os doentes, os endemoninhados, rejeitados, leprosos, numa palavra, as pessoas cujas condições de vida visualizavam a escravidão (Mt. 11, 4-5); declara-as bem-aventuradas, toca carinhosamente nelas, come e bebe com elas, liberta-as de seus males. As pessoas se recuperam em sua humanidade, reconstituem a possibilidade de agir a partir de si mesmas, de ser elas mesmas, fazem-se de novo pessoas enquanto seres autônomos, fonte de sua própria vida e não mais submetidas à força do mal (Lc.7,22-23) e só assim podem ser verdadeiramente imagens de um Deus que é livre.

O Reino se realiza, em primeiro lugar, nos seres humanos mais ameaçados e marginalizados, que assim se tornam símbolos da possibilidade aberta a todos de se fazer sujeitos, de recuperar sua autonomia numa convivência humana toda ela renovada, uma vez que sua ação destrói tudo o que rompe a solidariedade entre os seres humanos e com toda a criação. A discriminação e a injustiça, a dor, o sofrimento e a morte não têm mais a última palavra na vida humana.

A Igreja cristã emerge dessa experiência fundante: ela é, antes de tudo, a comunidade reunida para recordar a mensagem e a práxis de Jesus e para continuar, no mundo e na história, sua missão universal. Por isto, ela sabe que está aí não para si mesma, mas para Deus, seu Senhor, para os seres humanos e seu futuro. Sua razão de ser é, como sacramento de salvação, antecipar e representar em sua vida, para os seres humanos, o Reino de Deus como o futuro absoluto da humanidade. Assim, ela se experimenta, em primeiro lugar, como o novo povo de Deus num lugar determinado²⁶ : o Novo Testamento fala de "Igreja de Deus" em referência a uma comunidade histórica, concreta, como a Igreja de Jerusalém, a Igreja de Antioquia ou como a Igreja reunida na casa de Filémon em Colossas (Fil. 2), ou na casa de Ninfa em Laodicéia (Col 4, 15). É uma comunidade livre, porque comunidade dos que foram libertados da escravidão, tornaram-se filhos e filhas de Deus, e seguem a Jesus.

A comunidade se reúne através da pregação do evangelho de Cristo, e a celebração da ceia do Senhor cria a fraternidade. A fé no Senhor ressuscitado, a adesão a seu projeto de vida, é a primeira razão

²⁶ Cf: *Lumen Gentium*, n.26.

da comunhão, porque implica uma comunidade de vida e destino com Cristo até no sofrimento (Rom 6,6; 2 Cor. 7,3; Ef. 2,6; Fil. 3, 10) e se plenifica na comunhão do corpo do Senhor (1 Cor. 10, 16-18). A comunhão com a Trindade Santa se traduz em comunhão fraterna (1 Jo. 1,1-3), que chega até à colocação em comum dos bens (At. 2, 42; 4, 32) e à preocupação com os pobres de outras comunidades (2 Cor. 9, 13) : “a multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma” (At. 4, 32).

A Igreja emerge aqui, em primeiro lugar, como a comunidade da vida cotidiana em que se celebra a morte do Senhor, partilha-se o pão da palavra de Deus, reza-se, ama-se e se toma, na vida, a cruz do Senhor; portanto, nela são dados, a todos, Cristo, Seu evangelho, Seu amor e a comunhão dos crentes. A Igreja é, assim, antes de tudo, a presença de Cristo na palavra, no sacramento e no amor que gera comunhão entre os libertos; ela é o sacramento da verdade e do amor de Deus no mundo²⁷, isto é, a comunidade escatológica da graça vitoriosa de Deus²⁸, sacramento do Ressuscitado e de seu Espírito, do Filho e do Espírito, que são enviados pelo Pai ao mundo para construir a comunidade messiânica que antecipa na história a comunidade plena do Reino no seio da Trindade²⁹.

Ela é, enquanto comunidade, o evento da presença salvífica de Deus pela mediação da palavra e do sacramento e, enquanto tal, sabe-se unida a todas as outras comunidades que também são Igreja. Igreja existe aí onde há comunhão de fiéis com o *Pai*, através do *Filho*, feito ser humano, na força do *Espírito* santificador, comunhão dos fiéis entre si e com aqueles que, na comunidade, exercem o ministério da coordenação. Na fé e no poder vivificante do Espírito, os membros dessas comunidades recebem uma vida nova, fazem-se filhos no Filho, o primogênito entre muitos irmãos (Gal. 3,16-18; 1 Cor.12, 13). Através do Filho, por obra do Espírito Santo, esse povo de irmãos se torna o corpo de Cristo (Ef. 1, 12; Col. 1, 18-24). A Trindade é assim origem, modelo, fundamento, forma e fim da Igreja, “a pátria para a qual caminha o Povo de Deus, peregrino, cheio de saudade e de esperança, na história e nas histórias dos homens³⁰”.

²⁷ Cf: RAHNER K., *Das neue Bild der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1967, p. 336.

²⁸ Cf: RAHNER K., *Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1970, p. 417.

²⁹ O modelo da Igreja é a própria Trindade Santa. Cf: BOFF L., *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*, Petrópolis: Vozes, 1986, p. 190 e ss.

³⁰ Cf: ALMEIDA A. J. DE, *Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina*, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 166.

São Paulo procura visualizar esta unidade na diferença, que é a Igreja, através da imagem do corpo (1 Cor 6, 15; 12, 12.17), uma unidade orgânica marcada por uma grande diversidade de funções. Se somos membros de Cristo, somos, então, membros uns dos outros: a relação íntima nos faz íntimos uns dos outros e esta comunhão mesma é sacramento da comunhão trinitária e de sua ação no mundo. A Igreja é, sem dúvida, uma parte da humanidade, precisamente aquela que vive da fé na intervenção do Pai na história humana através de seu Filho feito carne, morto e ressuscitado e que, na força do Espírito Santo, vive neste mundo como sinal de salvação. A Igreja é a resposta humana à ação de Deus, uma resposta que se faz consciência comunitária na celebração dos sacramentos e no testemunho pessoal e comunitário da vida nova que se inaugurou com a ressurreição.

A Igreja é essencialmente a comunhão dos libertos, o lugar da experiência da liberdade do Espírito e, de fato, os primeiros cristãos tinham uma consciência muito mais clara do que nós de que todos os batizados são a Igreja, a comunidade dos irmãos que é a comunidade de Deus. O cristão é, por definição, o incorporado a Cristo e ungido pelo Espírito como membro vivo desta comunidade escatológica. Isto significa dizer, que a comunhão se gesta, em primeiro lugar, pela ação da Trindade e que, portanto, todos participam das riquezas do Reino e da responsabilidade de levar adiante a missão de Jesus. O que é mais importante na Igreja não são as diferenças de funções, mas a igualdade básica, que provém da unidade na graça: todos participam do mesmo mistério fontal, que nos fez participantes da vida divina. A comunhão precede a diferença de funções e ela dá a todos a mesma dignidade fundamental. Todos participam, em formas e serviços diversos, do mesmo Cristo, que se fez servo de todos e deu sua própria vida em resgate por muitos (Mt 20,28).

Uma Igreja assim, animada pelo Espírito, é uma comunidade de troca e de partilha da experiência de Deus. É precisamente neste sentido que K. Rahner³¹ considera o “Carismático” a essência mesma da Igreja, pois o específico da Igreja frente à sinagoga do Antigo Testamento é que ela é a presença da graça vitoriosa e irreversível de Cristo no mundo. Por esta razão, a Igreja é, primariamente, a concretude histórica do carismático gerado pelo Espírito de Cristo e o institucional é, por sua vez, uma regulação necessária deste carismático. O Carismático e o Institucional³² pertencem ambos à essência da Igreja, enquanto

³¹ Cf: RAHNER K, *Bemerkungen*, op. cit., p. 419.

³² A coordenação apostólico-ministerial da Igreja é, também ela, conduzida pelo Espírito (1Cor 14).

comunidade sacramento da salvação do mundo. O carismático, para Rahner³³, é precisamente aquele lugar em que, na Igreja, Deus enquanto Senhor, dispõe dela como de um *sistema aberto*, ou seja, a Igreja, enquanto a comunidade dos libertos, não pode ser entendida como um sistema totalitário em que todas as iniciativas, na medida em que tenham validade, tenham que provir da hierarquia e, em última instância, do pastor supremo da Igreja, o papa³⁴.

Dizer que a Igreja é um sistema aberto significa dizer que ela é um sistema, cujo estado, enquanto algo dado ou algo que deve ser, não pode nem deve ser adequadamente determinado por um ponto imanente ao sistema, mas somente por um ponto fora do sistema, ou seja, por Deus mesmo. A Igreja tem que querer permanecer sempre aberta, porque ela só é ela mesma enquanto o êxodo, o povo que peregrina na direção do mistério de Deus, o lugar da promessa radical e da esperança, que não tem mais nenhum nome terreno a não ser a vontade do futuro absoluto. Esta imprevisibilidade fundamental de um sistema aberto ao mistério de Deus é o que com razão se pode chamar de carismático enquanto o que é específico do sistema eclesial. É por esta razão que a Igreja é a comunidade do amor, da fraternidade de Jesus, ou seja, o espaço da vivência de unidade, que implica diversidade, diferença, pluralismo como condição da vivência da autonomia. A Igreja não é, do ponto de vista teológico, uma massa amorfa e indiferenciada, mas um povo dotado de uma variedade de carismas e ministérios suscitados pelo mesmo e único Espírito (1 Cor. 12, 4-7). Assim, “todo cristão é um carismático, isto é, recebe uma consagração em vista de uma própria e variada missão na Igreja e no mundo³⁵”.

Enquanto tal, todo o povo cristão é responsável pela Igreja e sua missão: o que faz os cristãos diferentes não é nem a dignidade nem a missão, mas os carismas e os dons, que se complementam mutuamente. Cada um se empenha na missão comum com uma função específica e de um modo próprio: a Igreja, no seguimento de Jesus, o Servidor, é um povo de servidores, uma comunidade de responsabilidades ministeriais compartilhadas, de modo que cada um tenha sua autonomia própria de ação, exercendo os carismas que recebeu do Senhor, na comunhão com os outros.

³³ Cf: RAHNER K., *Bemerkungen*, op. cit., p. 422.

³⁴ Daí porque para J. Comblin, “cada Igreja local tem o direito de se organizar de acordo com a sua história, seus costumes, tradições e carismas próprios...cada região lingüística, cada região cultural faz jus a um direito próprio, uma liturgia própria, uma catequese e uma expressão própria da fé” (Op. cit., p. 299).

³⁵ Cf: ALMEIDA A J. DE, op. cit., p. 178.

Todos, na Igreja, de forma diferenciada, estão a serviço do único plano salvífico de Deus, animados e conduzidos pelo Espírito Santo, que é dado a todos.

Isto não pode existir onde uma parte dos cristãos é tratada como criança, sem participação, sem voz ativa na comunidade, porque as decisões são centralizadas, porque se proíbe a discussão de determinadas questões, porque se perdeu o princípio sinodal-colegial como fundamental numa comunidade de autônomos, porque se busca reduzir tudo à mesma maneira de ser e de agir, porque a unidade não é entendida como a comunhão de autônomos, mas como a uniformidade que nega as diferenças, portanto, a autonomia na liturgia, na disciplina, na teologia, na forma de organizar a administração, etc. Numa palavra, tudo isto ocorre, quando se perde de vista que a Igreja de Jesus é, em primeiro lugar, a comunidade dos discípulos e das discípulas numa determinada situação histórica e é aí que ela deve ser sacramento, portanto, o sinal que tem significação dentro de um contexto específico de sentido, do mistério da salvação da humanidade, mas sobretudo quando se absolutiza uma determinada experiência histórica³⁶, que produziu um modelo determinado de Igreja e se deixa de lado o caráter teológico, trinitário desta comunidade escatológica de salvação.

Sem dúvida que, na situação presente, a Igreja de Jesus se confronta com o desafio fundamental de traduzir sua mensagem num mundo em crise e sem perspectivas de futuro. Ela não tem outro rumo que o do seguimento de Jesus na busca do cerne de seu projeto fundamental: Jesus liberta para a liberdade e para o amor. É na vivência da solidariedade dos féis entre si e com os últimos da terra que a Igreja poderá ser, neste mundo, o sacramento da salvação oferecida por Deus a todos os seres humanos. Da prática de Jesus, que proclama e realiza o Reino de Deus, brota essa solidariedade fundamental com os oprimidos deste mundo. A Igreja tem como desafio tentar traduzir, na situação histórica deste fim de milênio, o compromisso radical de Jesus com os crucificados de todas as situações históricas. A Igreja é discípula de um pobre e de um condenado. Nela a questão dos pobres tem que ocupar um lugar central e é no compromisso radical com sua causa que ela vai dar testemunho da liberdade que Cristo nos trouxe. A Igreja certamente será mais ela mesma, o sacramento da salvação do mundo, quando ela pensar menos em si mesma e em seus interesses e mais nos seres

³⁶ Cf. COMBLIN J, op. cit., p. 303: “É nítido que o sistema gregoriano - que continua a vigorar até hoje - não tem fundamentos na Bíblia nem na tradição da Igreja. Trata-se de um fato cultural contingente, resultado de acontecimentos da história humana.... Este tipo de cultura continua a ser mais forte do que o evangelho”.

humanos, sobretudo nos crucificados. É na fidelidade a eles que se testa sua fidelidade Àquele que é a razão de ser de sua existência.

Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira
Doutor em Filosofia pela Univ. Ludwig-Maximilian de Munique/Alemanha,
Prof. Da universidade Federal do Ceará, colaborador do ITEP



INSEGNAMENTO PNEUMATOLOGICO DI GIOVANNI PAOLO II

*Prof. Dr. Pe. Jakub Błaszczyszyn**

Nelle sue caratteristiche più generali l'insegnamento di Giovanni Paolo II riguardo alla persona dello Spirito Santo risponde ad almeno tre principi fondamentali raccolti dai Padri del *Vaticanum II* e vissuti fortemente dalla Chiesa cattolica nel periodo postconciliare: urgenza del rinnovamento teologico, sviluppo dell'ecumenismo e prospettiva della fine del secondo millennio del cristianesimo e avvicinamento del terzo.

Tra le problematiche teologiche da aggiornare, al primo posto il Pontefice richiama la questione di Dio nella sua unità e Trinità¹. Infatti, come osserva il Papa, il concilio Vaticano II ha focalizzato in senso trinitario il mistero fondamentale della Chiesa affermando con s. Cipriano che "la Chiesa universale si presenta come il popolo radunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"². Ma al contempo, lo stesso concilio "ha fatto sentire il bisogno di una rinnovata attenzione alla dottrina sullo Spirito Santo"³. È quindi, l'orientamento teologico che era conseguentemente sviluppato prima dal papa Paolo VI⁴, e che ora

¹ Diceva il Papa ai professori di teologia ad Altötting, durante la sua visita pastorale nella Repubblica Federale Tedesca il 18 novembre 1980: "Poiché le tracce di Dio in un mondo secolarizzato sono anche coperte, questa concentrazione sul Dio uno e trino come origine e fondamento stabile della nostra vita costituisce il compito più urgente della nostra vita e del mondo intero(...). La concentrazione su Dio e la sua opera salvifica per gli uomini comporta un ordinamento all'interno delle verità teologiche. Dio Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo stanno al centro". GIOVANNI PAOLO II, Allocutio [=All.] ai professori di teologia, Altötting, 18/11/1980, 1, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano [=Ins.] vol III,2 (1980) 1334.

² CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, 4, *Enchiridion Vaticanum*, Bologna [=EnchVat] vol. 1, 289. Cfr "L'enciclica di Giovanni Paolo II sullo Spirito Santo" *La Civiltà Cattolica* [=CC] 137,2 (1986) 522.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica [=Litt.Enc.] *Dominum et vivificantem*, 2, *Acta Apostolicae Sedis* [=AAS] 78 (1986) 810.

⁴ "Alla cristologia e specialmente all'ecclesiologia del concilio deve succedere uno studio nuovo ed un culto nuovo sullo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all'insegnamento conciliare", PAOLO VI, Udienza Generale ai pellegrini, Roma [=Ud.Gen.], 06/06/1973, *Insegnamenti di Paolo VI*, 11 (1973) 477. Testo citato da GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 2, AAS 78 (1986) 810.

intende riprendere e approfondire Giovanni Paolo II. Vuole iscriversi, dunque, in un progetto magisteriale e pastorale più ampio, che scaturisce dallo spirito del concilio e continua nell'insegnamento del periodo postconciliare. Si iscrive pure nella linea della riflessione pneumatologica dei suoi predecessori⁵ e viene incontro ai bisogni e alle necessità della Chiesa e del mondo degli ultimi decenni del XX secolo. Ed è convinto, che solo "una nuova scoperta di Dio nella sua trascendente realtà di Spirito infinito"⁶ sarà in grado di rispondere ai più profondi desideri degli uomini di quell'epoca, mentre l'umanità "si avvicina al termine del secondo millennio dopo Cristo"⁷.

Il fattore movente del magistero del papa Wojtyła, quanto al tema dell'origine eterna dello Spirito Santo, resta sempre quello del dialogo ecumenico con la Chiesa ortodossa. E non c'è dubbio che la dottrina sullo Spirito Santo occupa un posto privilegiato di quel dialogo, poiché nell'ambito di questa riflessione, come ritiene il Pontefice, "ci viene in aiuto e ci è di sprone la comune eredità con le chiese orientali, le quali hanno gelosamente custodito le straordinarie ricchezze dell'insegnamento dei Padri intorno allo Spirito Santo"⁸. La profonda attenzione che il Papa presta alla tradizione orientale del cristianesimo corrisponde al suo impegno ecumenico per superare la controversia, in merito alla questione del *Filioque*. Lo dimostrano chiaramente sia diversi aspetti del suo insegnamento che un saldo sostegno per lo sviluppo e la promozione del riavvicinamento dottrinale con gli ortodossi ("dialogo in verità"), come pure i molti gesti di riconciliazione, di buona volontà e di fraternità ("dialogo in carità")⁹.

Quanto all'ordinamento del magistero papale sullo Spirito Santo, un significato particolare hanno assunto i vari eventi ecclesiali, legati anzitutto con la ricorrenza di alcuni avvenimenti importanti della storia dello sviluppo del pensiero pneumatologico cristiano, tra cui il centenario

⁵ Nell'arco del secolo scorso ascrivono almeno tre momenti magisteriali riguardanti la dottrina dello Spirito Santo e il suo ruolo nella vita della Chiesa: la lettera enciclica *Divinum illud munus* di Leone XIII (1897): *Acta Leonis XVII* (1898) 125-148; la *Mystici Corporis* di Pio XII (1943): AAS 35 (1943) 193-248; e il Concilio Vaticano II: *EnchVat* 1.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 2, AAS 78 (1986) 810.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 2, AAS 78 (1986) 812.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 2, AAS 78 (1986) 811.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera [=Litt.] a Dimitrios I, Roma, 07/06/1981, *Ins.* IV,1 (1981) 1238-1240.

del I concilio di Costantinopoli, nonché gli anniversari della pubblicazione dei documenti magisteriali dei romani pontefici¹⁰.

La linea più chiara ed esplicita dell'insegnamento pneumatologico di Giovanni Paolo II si inserisce invece, nell'arco dei tre cicli dedicati alla problematica trinitaria: il primo, nella forma delle tre encicliche dedicate alle persone della Santissima Trinità¹¹, il secondo nell'ampia serie delle catechesi sul *Credo*¹², e il terzo, nel quadro del triennio preparativo del Grande Giubileo 2000¹³. In ogni ciclo il Pontefice ha voluto soffermarsi più a lungo sulla persona dello Spirito Santo, offrendo una riflessione ricca e multiforme nella quale si intrecciano vari aspetti biblici, teologici e pastorali. Accanto a questi momenti particolari, il Papa ritorna spesso sui vari aspetti della dottrina sullo Spirito Santo, nelle celebrazioni liturgiche, nei discorsi occasionali e negli altri documenti magisteriali.

In questa ricerca, si prefigge di rivisitare i testi principali dell'insegnamento di Giovanni Paolo II nell'ambito della pneumatologia e così offrire una serie di orientamenti teologici tendenti a configurare un ritratto della dottrina sullo Spirito Santo sviluppata dal Papa. In seguito, si intende riesaminare la questione peculiare della processione dello Spirito Santo. Alla fine, sarà invece studiato il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

1. Atti principali dell'insegnamento sullo Spirito Santo

1.1. Attorno al centenario del I concilio di Costantinopoli (1981)

Il cammino pneumatologico del suo insegnamento Giovanni Paolo II lo inizia nel 1981, anno che secondo la sua iniziativa, è divenuto un'ampia commemorazione della ricorrenza del XVI centenario del I concilio di Costantinopoli, celebrato appunto nel 381. Fin dalla sua prima omelia del 01 gennaio, e poi durante tutto l'anno, nelle diverse occasioni, il Pontefice ha sottolineato il valore fondamentale e normativo del concilio, "al quale dobbiamo il *Credo*" e di cui "eredità particolare è

¹⁰ Anzitutto gli interventi magisteriali di Leone XIII: Litt.Enc. *Divinum illud munus, Acta Leonis XVII* (1898) 125-148, e Lettera Apostolica [=Litt.Ap.] *Orientalium dignitatis, Leonis XIII Acta*, 14(1894) 358-370.

¹¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Redemptor hominis*, AAS 71 (1979) 257-324; ID. Litt.Enc. *Dives in misericordia*, AAS 72 (1980) 1177-1232; ID. Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, AAS 78 (1986) 809-900.

¹² Catechesi sul Credo, parte I: Dio Padre e Creatore (1985-1986); Catechesi sul Credo, parte II: Gesù Figlio e Salvatore (1986-1989); Catechesi sul Credo, parte III: Lo Spirito Santo Datore di Vita (1989-1991); Catechesi: La Chiesa nel Credo (1991-1996).

¹³ "L'anno del Figlio" (1997); "L'anno dello Spirito Santo" (1998); "L'anno del Padre" (1999).

proprio la dottrina dello Spirito Santo”¹⁴. Ha sviluppato dunque, diversi approcci teologici della dottrina pneumatologica, mostrando la sua importanza nella vita dell’uomo, della Chiesa e del mondo.

All’interno del multiforme ricordo del concilio, nella *Lettera Apostolica* A concilio Costantinopolitano I, per il 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e per il 1550° anniversario del concilio di Efeso il Papa ha voluto indicare due dimensioni principali della commemorazione: una riflessione teologica e un invito pastorale¹⁵. I due momenti più rilevanti del centenario, attorno ai quali si concentra l’insegnamento sullo Spirito Santo sono: la solennità della Pentecoste del 1981, e il Congresso Internazionale di Pneumatologia, avvenuto a Roma nel marzo 1982. Il primo è stato celebrato in modo solenne contemporaneamente a Costantinopoli e a Roma, accompagnato dallo scambio di lettere a Dimitrios I, arcivescovo di Costantinopoli, patriarca ecumenico. Il congresso è stato invece una commemorazione particolare del concilio, nell’ampio contesto teologico ecumenico e pastorale¹⁶.

L’insegnamento sullo Spirito Santo di quel periodo, situato nei diversi eventi ecclesiali, porta un carattere piuttosto catechetico, esortativo e pastorale. Non è pertanto né sistematico né complessivo né esaustivo. Il Pontefice riprende alcuni temi della dottrina pneumatologica, legati anzitutto al mistero della Pentecoste e al suo significato ecclesiologico e spirituale. Tra i documenti magisteriali di carattere teologicamente più approfondito appaiono invece, la *Lettera A Concilio Costantinopoli I*¹⁷ e il *Discorso di Giovanni Paolo I ai partecipanti al Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*¹⁸. Le riflessioni presentate dal Papa suonano al contempo come un invito a recuperare la problematica dello Spirito nella teologia e nella *praxis* della Chiesa, invito rivolto non solo ai diversi ambienti cattolici, ma anche a tutta la comunità

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Omelia [=Om.] della Celebrazione eucaristica nella Basilica di San Pietro, Roma, 01/01/1981, 2, *Ins.* IV,1 (1981) 4-5.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Epistola [=Ep.] A Concilio Costantinopolitano I, 1, AAS 73 (1981) 514.

¹⁶ Il Papa stessone discorso tenuto alla chiusura dei lavori del Congresso sottolineando la sua straordinaria e multiforme rilevanza ha detto che è stato “congresso importante per la commemorazione conciliare che gli ha dato inizio, importante anche per i temi fondamentali, che ha affrontato, importante inoltre per la presenza veramente ecumenica, (...) importante perché lo Spirito Santo, che ne è stato l’oggetto, ne è stato anche (...) il soggetto”. GIOVANNI PAOLO II, All. ai partecipanti al Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia *La fede nello Spirito Santo è il cuore della nostra fede cristiana*, 26 marzo 1982, [=All. ai partecipanti al CTIP], 1, AAS 74 (1982) 695.

¹⁷ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep. A Concilio Costantinopolitano I, AAS 73 (1981) 513-527.

¹⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, All. ai partecipanti al CTIP, AAS 74 (1982) 694-702.

cristiana¹⁹. Se il *Credo* è “l’espressione eminente della comunione delle Chiese di Cristo nella fede in questo mistero dello Spirito Santo”²⁰, l’anniversario del concilio appartiene anche all’eredità ecclesiale comune – sottolinea il Pontefice²¹. E quindi, tra il concilio di Costantinopoli I e il ricordo del suo centenario, nella forma del Congresso Pneumatologico Internazionale bisogna riconoscere una certa continuità e somiglianza non solo nell’ambito della dottrina, ma anche nel senso spirituale ed ecclesiastico²².

Pur non presentando una dottrina complessa, Giovanni Paolo II delinea all’inizio del suo pontificato i tratti principali della pneumatologia, che negli anni seguenti porterà ad un approfondimento. Nelle parole del Papa c’è una forte insistenza a recuperare l’eredità comune dei primi secoli del cristianesimo²³ e ad attuarla alla luce dell’insegnamento del concilio Vaticano II²⁴, nella prospettiva ormai dell’avvento del terzo millennio²⁵ e dei diversi problemi moderni: anzitutto quello della divisione della Chiesa²⁶, ma anche quelli del mondo della creatività, della scienza e della tecnologia²⁷.

Invece, dalla prospettiva di dieci anni dopo la celebrazione del XVI centenario del I concilio di Costantinopoli e in vista dei frutti che aveva

¹⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Costantinopolitano I*, 5, AAS 73 (1981) 519.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt. a Dimitrios I, Roma, 07/06/1981, *Ins.* IV,1 (1981) 1238-1240.

²¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Costantinopolitano I*, 1, AAS 73 (1981) 513-515.

²² Cfr GIOVANNI PAOLO II, All. ai partecipanti al CTIP, 1, AAS 74 (1982) 695.

²³ È “opportuno anche necessario approfondire la conoscenza di questo mistero della nostra fede, quella dei nostri Padri nella fede, così come l’hanno esposta nei grandi Concili”. GIOVANNI PAOLO II, All. ai partecipanti al CTIP, 2, AAS 74 (1982) 695.

²⁴ “Desideriamo, quindi, di attuare nella vita questo Concilio, che è divenuto la voce e il compito delle nostre generazioni, e di comprendere ancora più profondamente l’insegnamento degli antichi Concili e, in particolare, di quello che si svolse milleseicento anni fa a Costantinopoli”. GIOVANNI PAOLO II, Discorso radiofonico per il 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 07/06/1981, 4, *Ins.* IV,1 (1981) 1232.

²⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Costantinopolitano I*, 1, AAS 73 (1981) 514.

²⁶ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Costantinopolitano I*, 5, AAS 73 (1981) 519; ID.; All. ai partecipanti al CTIP, 5, AAS 74 (1982) 701.

²⁷ “È pertanto mia intenzione che questi avvenimenti siano vissuti nel loro profondo contesto ecclesiologicalo. Non dobbiamo infatti soltanto ricordare questi grandi anniversari come fatti del passato, ma rianimarli anche con la nostra contemporaneità, e collegarli in profondità con la vita e i compiti della Chiesa della nostra epoca, così come essi sono stati espressi nell’intero messaggio del Concilio alla nostra epoca, il Concilio Vaticano II”. GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Costantinopolitano I*, 6, AAS 73 (1981) 520; Cfr anche: ID., All. ai partecipanti al CTIP, 2, AAS 74 (1982) 696; ID., Regina Coeli [=Reg.Coel.], Roma, 03/05/1981, 1, *Ins.* IV,1 (1981) 1087.

già portato questa iniziativa, il Papa stesso ha potuto riconoscerla come “uno dei più importanti eventi ecclesiali degli ultimi anni”²⁸.

1.2 *L'enciclica Dominum et vivificantem (1986)*

Che l'insegnamento pneumatologico di Giovanni Paolo II trovi il suo notevole sviluppo e il punto cardine nell'enciclica *Dominum et vivificantem*²⁹, non è difficile da scoprire, visto che è un testo, sin dalle sue prime parole, interamente dedicato alla persona dello Spirito Santo. Ed è la quinta enciclica indirizzata dal Papa alla Chiesa cattolica. Essa diventa una conclusione della teologia trinitaria iniziata nel 1979 con la sua prima enciclica *Redemptor hominis*, dedicata al mistero del Figlio e alla sua missione storica e universale, proseguita nel 1980 con la *Dives in misericordia* sul mistero del Padre.

Il Papa stesso mostra la continuità del suo insegnamento con i concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381)³⁰. Si ricollega con le iniziative pneumatologiche dei suoi predecessori: Leone XIII, che nel 1897 pubblicò l'epistola enciclica *Divinum illud munus*, sullo Spirito Santo; Pio XII e la sua lettera enciclica *Mystici Corporis* (1943), in cui lo Spirito Santo viene presentato come principio vitale della chiesa; Paolo VI, infine, che nel 1973 insisteva sulla necessità di elaborare un rinnovato studio e approfondita devozione verso lo Spirito Santo³¹.

La *Dominum et vivificantem* non si presenta come un documento magisteriale nel senso tradizionale. Non è un chiarimento della posizione cattolica contro certi errori, né un ampio commento alla dottrina pneumatologica³². Si mostra invece come una vasta e accresciuta meditazione biblica e teologica su certi aspetti dell'agire e dell'essere della terza persona della Trinità. È una catechesi della fede in cui Giovanni Paolo II, riflettendo sullo Spirito Santo, vuole meditare con un nuovo slancio il mistero più intimo di Dio, che in se stesso è amore e vita.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 2, AAS 9 (1986) 811.

²⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, AAS 78 (1986) 809-900.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 1, AAS 78 (1986) 809.

³¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 2, AAS 78 (1986) 810. Cfr anche Y. CONGAR, “Commento alla lettera enciclica *Dominum et vivificantem*”, 131.

³² Cfr C. SCHÖNBORN, “Es el Señor y da la vida”, in A. ARANDA, ed., *Trinidad y salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, Pamplona 1990 [= *Trinidad y salvación*], 159. Anche G. COLOMBO, “*Dominum et vivificantem*. L'enciclica di Giovanni Paolo II”, *Teologia* 2 (1986) 110.

Dall'altra parte questo cammino lo porta a riscoprire l'identità dell'uomo e dell'intera storia umana³³.

Le fonti principali di questa meditazione trinitaria sono almeno tre. È una meditazione anzitutto biblica, in cui delle 297 note ben 225 riguardano citazioni e riferimenti della Sacra Scrittura³⁴. Il Papa rimane fedele allo spirito del concilio Vaticano II, anche frequentemente citato, specialmente nel contesto del mistero della Chiesa. Nell'enciclica si trovano, infine, accenni molto personali, idee che "vengono dal cuore del Santo Padre"³⁵, presentate non in una maniera "ufficiale" ed "ecclesiastico", ma con la libertà del linguaggio e della logica molto personale. Tutto ciò rende il testo molto originale, fresco e sorprendente. Dall'altra parte richiede la lettura molto attenta, a volte anche difficile, che si avvicina piuttosto alla meditazione propria anziché all'analisi scientifica e dottrinale³⁶.

Nella struttura portante dell'enciclica ci sono tre parti quasi autonome. La prima, più complessa, tratta della rivelazione del Dio Uno e Trino fatta all'umanità. Non è un trattato teologico sulle processioni trinitarie, bensì una riflessione biblica sull'azione dello Spirito nell'economia della salvezza: "secondo la logica più profonda del mistero salvifico contenuto nell'eterno disegno di Dio, come espansione dell'ineffabile comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito santo"³⁷.

La seconda parte intitolata *Lo Spirito che convince il mondo quanto al peccato*, è più personale e originaria, qualificata da H.U. von Balthasar "cosmica" o "storica in prospettiva universale"³⁸. Partendo dal difficile testo di Gv 16, 8-11, il Papa collega il ruolo dello Spirito Santo con la creazione e redenzione: "è l'amore del Padre e del Figlio, e come tale, è il dono trinitario, e al tempo stesso, l'eterna fonte di ogni elargizione divina al creato"³⁹. Nella situazione del peccato e della sofferenza, "lo Spirito-amore traduce la considerazione del peccato umano in una nuova

³³ Cfr L. SCHEFFCZYK, "La enciclica sobre el Espíritu Santo. Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza", *Trinidad y salvación*, 177.

³⁴ "L'enciclica di Giovanni Paolo II sullo Spirito Santo" CC 137,2 (1986) 522.

³⁵ H.U. VON BALTHASAR, "Commento alla lettera enciclica *Dominum et vivificantem* di Giovanni Paolo II sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo", in *Lasciatevi muovere dallo Spirito*, Brescia 1986, 101.

³⁶ Cfr C. SCHÖNBORN, "Es el Señor y da la vida", 160.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 11, AAS 78 (1986) 819.

³⁸ Cfr H.U. VON BALTHASAR, "Commento alla lettera enciclica", 106.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 39, AAS 78 (1986) 853.

elargizione di amore salvifico”⁴⁰. L’azione dello Spirito Santo riempie tutta la storia dell’uomo e così “da lui, nell’unità col Padre e col Figlio, nasce l’economia della salvezza”⁴¹.

Nella terza parte, che porta come titolo *Lo Spirito che dà la vita*, il Papa riflette sull’azione dello stesso Spirito nel contesto della fine del secondo millennio, la prossimità del terzo e del Giubileo. Il motivo del Giubileo del Duemila è chiaro: Cristo e il suo mistero dell’incarnazione, “una «Umanizzazione del Verbo-Figlio»”, in cui “l’autocomunicazione di Dio raggiunge la sua pienezza definitiva nella storia della creazione e della salvezza”⁴². E quello che cerca di fare il Papa, è di approfondire il profilo pneumatologico del Giubileo⁴³.

Quanto alla sua portata dottrinale riguardo allo Spirito Santo, l’enciclica non è da sottovalutare. La linea metodologica scelta dal Papa inizia dalla riflessione biblica sull’azione dello Spirito Santo nella storia salvifica per arrivare poi alle affermazioni sul suo essere nella vita immanente di Dio. All’interno di tutta l’enciclica, prevale notevolmente il primo aspetto, e il secondo viene menzionato occasionalmente, anzitutto nella prima parte del documento.

L’azione dello Spirito Santo insieme alla redenzione del mondo in Gesù Cristo costituisce l’orizzonte più ampio dell’agire salvifico di Dio considerato come “la “logica” più profonda del mistero salvifico contenuto nell’eterno disegno di Dio, come espansione dell’ineffabile comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”⁴⁴. È il donarsi salvifico di Dio, il cui inizio originario si identifica con il mistero della creazione e trova un nuovo inizio in rapporto al primo, nel mistero della redenzione⁴⁵. Compiuta dal Figlio per mezzo della croce e della risurrezione, la redenzione viene trasmessa allo Spirito Santo. “In questo modo si realizza definitivamente quel nuovo inizio della comunicazione del Dio uno e trino nello Spirito santo per opera di Gesù Cristo, redentore

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 39, AAS 78 (1986) 853.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 39, AAS 78 (1986) 853.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 50, AAS 78 (1986) 870.

⁴³ “Bisogna, infatti, oltrepassare la dimensione storica del fatto, considerato nella sua superficie. Bisogna raggiungere, nello stesso contenuto cristologico del fatto, alla dimensione pneumatologica, abbracciando con lo sguardo della fede i due millenni dell’azione dello Spirito di verità, il quale, attraverso i secoli, ha attinto dal tesoro della redenzione di Cristo dando agli uomini la nuova vita, operando in essi l’adozione nel Figlio unigenito”. GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 53, AAS 78 (1986) 874.

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 11, AAS 78 (1986) 819.

⁴⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 12, AAS 78 (1986) 820.

dell'uomo e del mondo"⁴⁶. La missione della Spirito nella storia della salvezza lo fa riconoscere come dono e amore personale di Dio verso l'umanità. È giusto, dunque, attribuirgli le denominazioni particolari *Persona-dono* e *Persona-amore*, con cui viene confermato il suo proprio posto non solo nell'economia salvifica, ma anzitutto le relazioni in cui rimane con le altre Persone divine nella vita intima di Dio⁴⁷. In base a ciò, si può ormai riconoscere l'orientamento con cui prosegue negli anni successivi l'insegnamento pneumatologico di Giovanni Paolo II. È la tradizione occidentale, quella di Tommaso d'Aquino, però con i forti accenni del pensiero di Agostino di cui si servirà il Papa.

Anche se il *Dominum et vivificantem* non espone una dottrina pneumatologica in un modo complessivo e sistematico, tuttavia offre non poche intuizioni, che troveranno la sua più piena e dettagliata elaborazione anzitutto nel *ciclo pneumatologico* delle catechesi sul *Credo*.

1.3 Catechesi sul *Credo*. Ciclo pneumatologico (1989-1991)

Il *ciclo pneumatologico* delle catechesi sul *Credo* costituisce il più vasto e sistematico segmento dell'insegnamento di Giovanni Paolo II sullo Spirito Santo. Tenute a Roma dal maggio 1989 fino a luglio 1991 nelle udienze generali di mercoledì, più di 80 catechesi pneumatologiche restano effettivamente, la fonte principale di studio della sua dottrina. Il *ciclo* si inserisce in un progetto più complesso e di molti anni, che mira ad esporre all'uomo moderno il contenuto della fede cattolica, così come la professa il *simbolo della fede*. Vale la pena sottolineare che tale progetto prende la sua struttura fondamentale appunto dal *Credo niceno-costantinopolitano*, del cui valore normativo e irrevocabile il Papa ha avuto occasione di parlare parecchie volte.

Le catechesi sul Dio Padre, Figlio e Spirito Santo forniscono una trilogia trinitaria, analoga a quella, uscita dal magistero del Pontefice nella forma delle tre encicliche negli anni precedenti. La lettura delle catechesi conferma che non è soltanto una semplice analogia delle problematica, bensì un vero e proprio sviluppo dottrinale dei temi e degli approcci già segnalati prima nelle encicliche e in altri momenti del suo insegnamento. E tanti riferimenti all'enciclica *Dominum et vivificantem* nell'interno delle catechesi ne offrono un chiaro esempio.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 14, AAS 78 (1986) 822.

⁴⁷ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 10.15.13, AAS 78 (1986) 819,822-823,830-831.

Quanto al concetto stesso e all'impostazione generale dell'insegnamento sullo Spirito Santo esposto nelle udienze generali di mercoledì, Giovanni Paolo II è stato lungi da trattarlo come un *corso* di teologia sistematica nelle consecutive puntate. Non è un trattato di pneumatologia anche per un altro motivo. A parte gli scarsi riferimenti a s. Tommaso d'Aquino e s. Agostino, i contributi dei diversi autori della tradizione occidentale e orientale, anche dei Padri sia greci che latini, si riportano occasionalmente. Riesaminando le fonti utilizzati dal Papa, si nota subito, che egli appoggia il suo insegnamento prima di tutto, sul dato biblico con non poche citazioni dell'ultimo concilio. Gli innumerevoli riferimenti alla Sacra Scrittura, il modo della sua esposizione e interpretazione non lasciano dubitare, che le intenzioni del Papa riguardo alla forma delle catechesi sul *Credo*, fossero molto precise. Il *ciclo* sul *Credo* non è altro che una larga, approfondita e sistematica catechesi biblica che prende l'avvio dalle affermazioni del *Credo*, con tutte le sue conseguenze metodologiche. Eppure, la parola del Pontefice diventa chiara e accessibile anche ad un uditore non così avanzato nella difficile, a volte, dottrina trinitaria. Bisogna sottolineare al contempo, che il Papa non evita gli aspetti speculativi o addirittura, controversi della pneumatologia, come ad esempio la stessa questione dell'origine eterna dello Spirito Santo nella vita immanente di Dio uno e trino⁴⁸.

Riguardo alla sua struttura interna, il *ciclo* delle catechesi sullo Spirito Santo non è stato originariamente suddiviso nelle parti. In ogni modo, dal contenuto stesso e dalle articolazioni dovute al suo Autore emerge una certa composizione del discorso. All'interno di tutto il ciclo, intitolato *Spirito Santo – persona e missione*, si distinguono 6 parti, preceduti dalla catechesi introduttiva. La prima parte, che potrebbe essere chiamata *La venuta dello Spirito Santo e la sua preparazione*, mira a stabilire una chiave ermeneutica della lettura pneumatologica delle pagine bibliche. Ed essa si trova, secondo il Papa, nella rivelazione dello Spirito Santo proprio nel giorno della Pentecoste. La seconda e la terza parte delle catechesi cercano di ripercorrere la rivelazione dello Spirito Santo, rispettivamente nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Invece, il mistero dello Spirito Santo nell'unità della Trinità divina diventa il tema della quarta parte. La quinta approfondisce l'approccio ecclesiologico, in cui lo Spirito viene considerato come un principio unificante della Chiesa. E la sesta ed ultima parte, si sofferma sulla presenza e multiforme

⁴⁸ Ad es. cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 31/10/1990, *Ins.* XIII,2 (1990) 972-973; ID. Ud.Gen., 07/11/1990, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015-1020; ID. Ud.Gen., 14/11/1990, *Ins.* XIII,2 (1990) 1182-1186; ID. Ud.Gen., 21/11/1990, *Ins.* XIII,2 (1990) 1243-1247.

azione dello Spirito Santo nell'anima dell'uomo e perciò si avvicina alla teologia della vita spirituale.

La rilevanza del *ciclo pneumatologico* alla luce dell'intero insegnamento di Giovanni Paolo II è notevole e deriva innanzitutto dalla stessa attenzione che il Papa attribuisce al dato di fede sullo Spirito Santo, dedicandogli ampia esposizione, ricca di dati biblici e di approfondimenti teologici. Sembra prodursi una sorta di manuale di pneumatologia biblica elaborato secondo le istanze della rinnovata prospettiva teologica e delle necessità della Chiesa. Eppure la linea metodologica dell'esposizione è molto chiara. Il Papa cerca di raccogliere tutti i più importanti dati biblici, che si riferiscono alla presenza e all'opera dello Spirito Santo nella storia della salvezza. A partire da questa ricerca arriva quindi alle considerazioni ontologiche di ciò che lo Spirito Santo è in sé, in quanto una delle persone divine nella Trinità⁴⁹.

1.4 *Giubileo di Duemila. L'anno dello Spirito Santo (1998)*

L'insegnamento pneumatologico di Giovanni Paolo II raggiunge il suo coronamento nel 1998, nel momento in cui la Chiesa entra nel secondo anno della fase preparatoria del Giubileo di 2000. Secondo la disposizione del Papa, esposta nella Lettera Apostolica *Tertio Millennio Adveniente* (1994), la celebrazione del grande Giubileo della nascita di Gesù è stata preceduta dal triennio delle riflessioni, della preghiera e dei vari impegni pastorali, fortemente segnato dal suo profilo trinitario⁵⁰. È giusto, perché "il mistero dell'Incarnazione contiene la rivelazione del mistero trinitario e della continuazione della missione del Figlio nella missione dello Spirito Santo"⁵¹. Nel quadro della preparazione, l'anno 1997 è stato dedicato alla persona del Figlio, Verbo incarnato⁵², 1998 – allo Spirito Santo⁵³, e 1999 – al Padre eterno⁵⁴. Il triennio 1997-1999 è divenuto dunque, un buon motivo per produrre a livello magisteriale una nuova trilogia trinitaria, la terza, dopo le trilogie delle encicliche e delle catechesi sul *Credo*.

⁴⁹ Per la più dettagliata analisi della dottrina pneumatologica delle catechesi sul *Credo*, cfr sottocapitolo *Orientamenti dottrinali* di questo studio.

⁵⁰ "Essa [la fase preparatoria] si svilupperà nell'arco di tre anni, dal 1997 al 1999. La struttura ideale per tale triennio, centrato su Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, non può che essere teologica, cioè trinitaria". GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, 39, AAS 87 (1995) 31.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, 1, AAS 87 (1995) 5.

⁵² Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, 40-43, AAS 87 (1995) 31-33.

⁵³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, 44-48, AAS 87 (1995) 33-35.

⁵⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, 49-54, AAS 87 (1995) 35-37.

A quanto risulta, nell'anno dello Spirito Santo il Papa non ha creduto opportuno scrivere alcun nuovo testo magisteriale pneumatologico, tanto sistematico quanto esaustivo. Invece, tutto il suo insegnamento di quel periodo è profondamente influenzato dai vari approcci e temi pneumatologici. Le omelie, i messaggi e i discorsi occasionali sviluppano diversi aspetti del mistero della terza persona della Trinità e della sua presenza nella Chiesa e nel mondo moderno. Nell'arco dell'intero impegno magisteriale del Papa, un posto particolare occupa però, il ciclo delle 26 catechesi, pronunciate durante le udienze generali del mercoledì dal maggio 1998 fino all'inizio di dicembre dello stesso anno, ciclo che offre una panoramica del suo ventenne insegnamento sullo Spirito Santo. Non c'è dubbio che Giovanni Paolo II vuole rimanere fedele alla linea del *Vaticanum II* e ai suoi predecessori. Ritorna pure ai diversi temi sparsi nei vari atti del suo magistero, facendo molti riferimenti alla *Dominum et vivificantem* ed alle *catechesi* sul *Credo*. Ed è interessante che si riferisce anche ad un certo numero dei documenti dei diversi dicasteri della curia romana, pubblicati durante il suo pontificato, tra cui il *Catechismo della Chiesa Cattolica* occupa un posto particolare.

Quanto all'insegnamento papale di quel periodo, bisogna sottolineare che pur collocandosi fortemente sulla linea della pneumatologia precedente, esso porta i segni particolari del contesto storico della vita della Chiesa e del mondo, che creava, appunto, il passaggio dal secondo al terzo millennio del cristianesimo e la crisi della modernità. La cosiddetta dottrina trinitaria "classica" è presente, ma in un modo limitato, forse più approfondito in certi punti. Appaiono, invece, gli approcci nuovi, pure quelli riscoperti alla luce delle urgenze e delle necessità del cristianesimo moderno⁵⁵. È, dunque l'orizzonte ecclesiologico, pure quello antropologico ed escatologico che il Papa dischiude davanti alla pneumatologia alla soglia del nuovo millennio.

⁵⁵ L'azione dello Spirito nella creazione e nella storia dell'umanità (GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 12/08/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 133-136); e la libertà umana (ID., Ud.Gen., 02/09/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 204-207; nel processo della maturazione dell'umanità (ID., Ud.Gen., 26/08/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 183-186); e le religioni non cristiane (ID., Ud.Gen., 09/09/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 249-252); di fronte alla scienza, tecnologia e cultura (ID., Ud.Gen., 16/09/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 468-471), nella prospettiva dei segni del tempo (ID., Ud.Gen., 23/09/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 529-532); come fonte della speranza nella vita presente (ID., Ud.Gen., 11/11/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 973-976); e la vita eterna dell'uomo (ID., Ud.Gen., 28/10/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 854-857; ID., Ud.Gen., 04/11/1998, *Ins.* XXI,2 (1998) 911-914).

Diversi elementi della dottrina, sebbene sparsi nei vari atti magisteriali di quell'anno, ricompongono la stessa linea chiave: "lo Spirito Santo e la sua presenza santificatrice all'interno della comunità dei discepoli di Cristo"⁵⁶. Per questo il Papa, ancora una volta, ripercorre i ricchi dati biblici nella ricerca dei segni della presenza e dell'azione dello Spirito. In questa ottica rilegge la storia terrena di Gesù, partendo dal mistero dell'incarnazione e del suo significato nell'economia della salvezza. Infatti, quest'evento: "ci manifesta anzitutto che egli [lo Spirito Santo] è la potenza benevola di Dio che genera la vita", la personificazione più alta dell'Amore di Dio, poiché egli è "l'Amore di Dio in persona"⁵⁷.

Quali sono le linee principali della dottrina pneumatologica che emergono dall'insegnamento di Giovanni Paolo II? È il compito con cui prosegue questo studio nella parte successiva.

2. Orientamenti dottrinali di pneumatologia

2.1 La logica di "donarsi" salvifico di Dio nello Spirito Santo

Nel terzo articolo del *Credo* la Chiesa professa la fede nello Spirito Santo. Per giungere a quest'affermazione, la storia del cristianesimo ha dovuto percorrere quasi quattro secoli di riflessione sui dati della rivelazione cristiana. La risposta alla domanda chi è lo Spirito Santo, è arrivata dall'osservazione di come egli agisce all'interno della storia salvifica. È giusto, perché ciò che Dio opera, ciò che lo Spirito Santo fa, dice qualche cosa su ciò che lo Spirito è in se stesso. Nel suo insegnamento pneumatologico Giovanni Paolo II segue conseguentemente la stessa dialettica della rivelazione e del pensiero cristiano. Partendo dai dati biblici, dalle tracce della presenza dello Spirito e del suo agire nell'economia della salvezza, giunge alle affermazioni ontologiche di ciò che egli è nella Trinità divina. All'interno di tutto il magistero del Pontefice, prevale notevolmente l'approccio storico-salvifico, ma non manca la riflessione più speculativa, che tenta di cogliere la vita immanente di Dio uno e trino.

L'azione dello Spirito Santo fa parte del disegno salvifico di Dio, e perciò vive la stessa *logica* di Dio, che, secondo Giovanni Paolo II, consiste "nell'elargizione proveniente da Dio"⁵⁸, cioè "nell'espansione

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, 44, AAS 87 (1995) 33.

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 27/05/1998, 3, *Ins.* XXI,1 (1998) 1051-1052.

⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 50, AAS 78 (1986) 870.

dell'ineffabile comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"⁵⁹. Il suo inizio si identifica con la creazione, riconosciuta già come "l'inizio del comunicarsi salvifico di Dio alle cose che crea"⁶⁰. È "il primo inizio del donarsi salvifico di Dio", che comincia a condurre ogni cosa della creazione verso l'avvenimento definitivo dell'incarnazione del Verbo. Sia la creazione, che tutte le tappe della storia salvifica, sono segnate dalla dinamica presenza dello Spirito⁶¹. La sua più grande opera, "alla quale incessantemente tutte le altre si riferiscono, attingendo da essa come da una sorgente, è proprio quella dell'incarnazione del Verbo Eterno nel seno della Vergine Maria"⁶². Nello stesso Spirito si realizza "il nuovo inizio della comunicazione di Dio" nell'evento della redenzione⁶³. Compiuta dal Figlio per mezzo della croce e della risurrezione, la redenzione viene trasmessa allo Spirito Santo. "In questo modo si realizza definitivamente quel nuovo inizio della comunicazione del Dio uno e trino nello Spirito Santo per opera di Gesù Cristo, redentore dell'uomo e del mondo"⁶⁴.

Riflettendo sui diversi eventi dell'economia della salvezza, il Papa cerca di comprendere il ruolo proprio dello Spirito nella *logica* dell'autocomunicazione di Dio. Egli

"è nell'assoluto mistero di Dio uno e trino, la Persona-amore, il dono increato, che è fonte eterna di ogni elargizione proveniente da Dio nell'ordine della creazione, il principio diretto e, in certo senso, il soggetto dell'autocomunicazione di Dio nell'ordine della grazia. Di questo elargizione, di questa divina autocomunicazione il mistero dell'incarnazione costituisce il culmine"⁶⁵.

Il "donarsi" di Dio nello Spirito è però un atto di Dio uno e trino e, cioè, non si realizza fuori del contesto trinitario, né di quello cristologico: "Lo Spirito santo è lo Spirito del Padre(...). Egli è, al tempo stesso, lo Spirito del Figlio: è lo Spirito di Gesù Cristo"⁶⁶. Bisogna dunque, ricordare, che la missione dello Spirito Santo rimane in intrinseco e mutuo legame con quella del Verbo incarnato, e perciò se da un lato la

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 11, AAS 78 (1986) 819.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 12, AAS 78 (1986) 820.

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 12/08/1998, 3, *Ins.* XXI,2 (1998) 134-135.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, Ep. *A Concilio Constantinopolitanotano I*, 8, AAS 73 (1981) 522.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 12, AAS 78 (1986) 820.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 14, AAS 78 (1986) 821.

⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 50, AAS 78 (1986) 870.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 14, AAS 78 (1986) 821.

pneumatologia non è pensabile senza la cristologia, dall'altro – la cristologia si riduce e si limita molto senza contesto pneumatologico.

Ci sono due prospettive del “donarsi di Dio nello Spirito”, che risultano dalla rivelazione, in virtù delle quali il rapporto tra pneumatologia e cristologia può essere ordinato in due diversi modi. Partendo dal cosiddetto *discorso d'addio* di Gesù e dall'evento della Pentecoste, la discesa dello Spirito Santo diventa una continuazione intrinseca della missione del Verbo nella Chiesa e nell'uomo. In questo caso, la pneumatologia deriva e dipende in un modo definitivo dalla cristologia, e, in particolare, dalla cristologia dopopasquale. Questa prospettiva prevale definitivamente nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, e anche se il Papa non la chiama esplicitamente così, è riconosciuta comunemente come quella occidentale.

C'è però, un'altra prospettiva che emerge dalla Scrittura, notata anche dal Pontefice, in cui la pneumatologia precede la cristologia, anzi la condiziona, in modo stretto ed indispensabile. Essa scaturisce prima di tutto dall'interpretazione del mistero dell'incarnazione e della vita terrena di Gesù in cui l'assistenza nella forma delle diverse discese dello Spirito diventa una chiave per capire la sua messianica missione. Questa prospettiva, come già espresso dal Papa, viene chiamata orientale. Si notano subito le conseguenze trinitarie di ambedue le prospettive, che mettono in luce la natura del rapporto tra la seconda e terza persona della Trinità divina, sia nell'economia della salvezza che nella vita intima di Dio.

2.2 Il “donarsi” dello Spirito nella prospettiva della Pentecoste

Ed è proprio questo approccio che emerge dalle considerazioni di Giovanni Paolo II come principale, all'interno del quale un momento cruciale diventa la lettura del *discorso d'addio*. Infatti, i due atti basilari del suo insegnamento sullo Spirito Santo, cioè la *Dominum et vivificantem*, e il *ciclo* delle catechesi sul *Credo*, il Papa li inizia dall'ampia riflessione su questo discorso di Gesù, in cui egli stesso dà l'interpretazione profonda al mistero della sua morte e risurrezione nella chiave della sua “dipartita” al Padre⁶⁷. Situato nel racconto solenne dell'ultima cena, il *discorso d'addio*,

⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 11.14, AAS 78 (1986) 819-820,822. etc. In tutto insegnamento pneumatologico di Giovanni Paolo II, il concetto della “dipartita” di Gesù al Padre, specialmente con l'altro concetto, quello di “discesa” dello Spirito Santo, gioca un ruolo importante. Il binomio “dipartita-discesa” appare nei diversi momenti dell'insegnamento, come la chiave principale per capire il legame tra Cristo risorto e Spirito Santo.

è, secondo il Papa, “una fonte di prima importanza per la pneumatologia”⁶⁸ poiché stabilisce il principio ermeneutico dell’ordine metodologico, che svolge un ruolo fondamentale nel capire la *logica* della rivelazione dello Spirito Santo.

Discorso d’Addio. È considerato dal Papa “la principale fonte evangelica della pneumatologia”⁶⁹ per il fatto, che fa capire “un legame annunciato da Gesù stesso, tra la sua morte-risurrezione-ascensione e l’effusione dello Spirito Santo, tra la Pasqua e la Pentecoste”⁷⁰. In virtù di questo legame si può parlare “dell’incontro” tra le missioni del Figlio e dello Spirito Santo. “Sono connesse e si completano reciprocamente nell’affermazione della verità e nella vittoria sull’errore”⁷¹. La loro stretta affinità risulta pure dalla correlazione dei nomi: “Il Paraclito” – “un altro Paraclito”. “«Il Padre vi darà un altro Paracilto». Da queste parole si rileva che Cristo stesso è il primo paraclito, e che l’azione dello Spirito Santo sarà simile a quella da lui compiuta, costituendone quasi il prolungamento”⁷².

C’è, dunque, uno stretto legame tra la l’evento della morte di Gesù e la discesa dello Spirito, però la sua natura non è di semplice coincidenza temporale ma anche di convergenza delle azioni e delle missioni. Giovanni Paolo II lo intende nelle categorie della *conseguenza*, del “prezzo della dipartita” del Figlio in virtù della quale il Padre manda lo Spirito Santo: “Gesù annuncia la venuta dello Spirito Santo – Spirito di verità, che “procede dal Padre” (Gv 15,26) e che verrà mandato dal Padre agli apostoli e alla Chiesa “nel nome” di Cristo, in virtù della redenzione operata nel sacrificio della croce, secondo l’eterno disegno di salvezza”⁷³.

Il “prezzo della dipartita”, offerto da Gesù, non è altro, che la sua passione, la morte e la risurrezione, grazie al quale lo Spirito Santo “verrà” direttamente – è la sua nuova missione – a completare l’opera stessa del Figlio”⁷⁴.

Il Pontefice mette in evidenza, che è proprietà del Padre mandare lo Spirito, però anche il Figlio lo “manda”. Tuttavia il suo “mandare” è

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 17/05/1989, 1, *Ins.* XII,1 (1990) 1264.

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 24/05/1989, 1, *Ins.* XII,1 (1990) 1331.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 24/05/1989, 1, *Ins.* XII,1 (1990) 1331.

⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 17/05/1989, 2, *Ins.* XII,1 (1990) 1265.

⁷² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 24/05/1989, 3, *Ins.* XII,1 (1990) 1332.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 24/05/1989, 1, *Ins.* XII,1 (1990) 1331.

⁷⁴ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 22, AAS 78 (1986) 829-830.

diverso da quello del Padre⁷⁵. Se il Padre manda lo Spirito Santo nel senso vero e proprio, anche il Figlio in un certo modo lo “manda” nel giorno della Pentecoste. Lo fa “nella potenza del suo sacrificio, annunciando che la sua venuta si effettuerà in conseguenza, e quasi a prezzo della propria dipartita”⁷⁶. Dunque, il *discorso d’addio*, secondo Giovanni Paolo II, stabilisce un chiaro rapporto tra la pneumatologia e la cristologia, rapporto di conseguenza e continuazione.

La venuta dello Spirito Santo. Un altro punto ermeneutico, di valore fondamentale è, secondo il papa Wojtyła, l’evento della Pentecoste. Infatti, lo riflette e lo espone in più di venti delle catechesi del *ciclo* sul *Credo* nel 1990. Subito diventa chiaro, che la Pentecoste per il Papa è “la venuta dello Spirito Santo”. Ha la sua preparazione nell’Antico Testamento⁷⁷, che continua nel Nuovo. Perciò c’è una certa analogia tra il Figlio e lo Spirito Santo, tra l’incarnazione del Verbo e la venuta dello Spirito Santo. Come osserva Giovanni Paolo II, anche se ci troviamo di fronte ad una certa affinità tra l’azione di Cristo e lo Spirito Santo, bisogna tener presente il differente profilo che ha nella rivelazione divina, la verità pneumatologica in rapporto a quella cristologica⁷⁸.

Dal ricco fondamento biblico risulta chiaro che la piena autorivelazione di Dio nella storia dell’umanità è il Figlio eterno, consustanziale al Padre. In lui Dio si è manifestato e anche ha agito come vero uomo. “Come tale, egli ha pure rivelato definitivamente lo Spirito Santo, annunciandone la venuta e facendone conoscere il rapporto col Padre e col Figlio nella missione salvifica, e quindi nel mistero della Trinità”⁷⁹. La discesa dello Spirito Santo non è, perciò, una semplice ripetizione, oppure una sorta di ripetizione della venuta del Figlio nell’incarnazione. Anche se c’è una certa analogia tra le comunicazioni delle due Persone divine all’umanità, c’è anche una grande differenza e discontinuità tra il “venire” del Figlio e quello dello Spirito Santo. “Lo Spirito Santo, consustanziale al Padre e al Figlio, rimane il “Dio nascosto”. Pur operando nella Chiesa e nel mondo, non si manifesta

⁷⁵ Ciò che viene messo in risalto dal Papa (nel testo scritto) con l’uso delle virgolette.

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 24/05/1989, 1, *Ins.* XII,1 (1989) 1331. “Alla vigilia della sua morte collega [Gesù] la discesa dello Spirito Santo con il suo “andar via”, sottolineando anzi che essa avverrà “a prezzo” della sua dipartita”. ID., Ud.Gen., 31/05/1989, 1, *Ins.* XII,1 (1990) 1395-1396.

⁷⁷ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 31/05/1989, 1, *Ins.* XII,1 (1990) 1395-1400.

⁷⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 05/07/1989, 1, *Ins.* XII,2 (1990) 26.

⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 05/07/1989, 1, *Ins.* XII,2 (1990) 26.

visibilmente, a differenza del Figlio, che assunse la natura umana e si rese simile a noi”⁸⁰.

Ed è proprio nell’evento della Pentecoste, che se avviene la venuta dello Spirito Santo, egli non si fa vedere come “una Persona divina vivente in mezzo a noi in forma umana”. C’è “solo la constatazione degli effetti della sua presenza e della sua operazione in noi e nel mondo”⁸¹. Pur rivelato nella Pentecoste, lo Spirito Santo, consustanziale al Padre e al Figlio, rimane, secondo il Papa “il Dio nascosto” e così agisce durante tutta la storia della salvezza⁸². Essere “il Dio nascosto”, tuttavia non è semplicemente un aspetto caratteristico della conoscenza della sua persona, che scaturirebbe dal suo rivelarsi al mondo. Giovanni Paolo II ritiene, che in un certo modo lo Spirito Santo “è nascosto” nell’ombra di Cristo, e dall’altra parte, è lui, che avvolge nell’ombra del mistero prima – Maria, la Madre di Gesù, nell’incarnazione, e poi – “stende la sua ombra” sulla Chiesa. “Il Dio misterioso”, “il Dio nascosto”, “il Dio velato” – sono, dunque, le nozioni positive dello Spirito Santo, i suoi nomi propri, che lo fanno conoscere, lo rivelano, pur rimanendo egli stesso invisibile nella sua persona⁸³.

Quale è la portata dottrinale più profonda della venuta dello Spirito Santo che si è verificata nella Pentecoste? Secondo Giovanni Paolo, il significato di questo evento non si può cogliere fuori dell’orizzonte più ampio dell’autocomunicazione di Dio uno e trino nell’economia salvifica. La discesa dello Spirito Santo dunque, fa parte della storia della salvezza e non si può estrarla dal contesto trinitario nonché da quello cristologico: “insieme con la Pasqua, la Pentecoste costituisce il coronamento dell’economia salvifica della Trinità divina nella storia umana”⁸⁴. Per il Papa, l’autocomunicazione di Dio agli uomini non è altro che il suo “donarsi”, che inizia nel mistero della creazione e che si compie definitivamente nel “nuovo inizio” del “donarsi di Dio” appunto nella Pentecoste⁸⁵. “Mediante il mistero pasquale, in un modo nuovo Egli viene dato agli apostoli e alla Chiesa e per mezzo di essi, all’umanità e al mondo intero”⁸⁶. Il compito riconosciuto allo Spirito Santo è quello di essere “un altro consolatore”,

⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 05/07/1989, 1, *Ins.* XII,2 (1990) 26-27.

⁸¹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 05/07/1989, 1, *Ins.* XII,2 (1990) 26-27.

⁸² Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 05/07/1989, 1, *Ins.* XII,2 (1990) 26.

⁸³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 12/07/1989, 1-2, *Ins.* XII,2 (1990) 79-80.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 22/07/1989, 3, *Ins.* XII,2 (1989) 126.

⁸⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 26/07/1989, 2, *Ins.* XII,2 (1990) 142-143.

⁸⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 23, AAS 78(1986) 831.

“intercessore”, “avvocato” degli apostoli e della Chiesa “per trasformarci nella sua stessa immagine di risorto”⁸⁷, per “far sì che nella Chiesa perduri sempre la stessa verità, che gli apostoli hanno udito dal loro Maestro”⁸⁸, “per guidarli alla verità tutta intera”⁸⁹, “per continuare nel mondo, mediante la chiesa, l’opera della buona novella di salvezza”⁹⁰.

Il vero contenuto teologico di queste affermazioni racchiude due aspetti fondamentali del “donarsi” di Dio nello Spirito Santo. Esso diventa l’autorivelazione di Dio, in cui la stessa rivelazione raggiunge il suo culmine, “è il punto di arrivo delle serie di manifestazioni, con cui Dio si è fatto progressivamente conoscere dall’uomo”⁹¹. Dall’altra parte è “l’effusione di vita divina”, prima manifestata e confermata nella risurrezione di Cristo, ora “trasmessa” ai presenti nel cenacolo con la discesa dello Spirito Santo⁹². Ciò che egli dona con la sua venuta è la stessa rivelazione e vita, che si manifestano e confermano nella risurrezione di Cristo⁹³. Lo Spirito Santo nella Pentecoste è colui in cui Dio stesso si dona in un modo nuovo, si rivela definitivamente e condivide con l’umanità la sua propria vita. E perciò, la sua venuta dà “l’inizio del processo di rinnovamento spirituale, che attua l’economia della salvezza nella sua dimensione storica ed escatologica, proiettandosi su tutto il creato”⁹⁴.

Sviluppando ampiamente vari aspetti del “donarsi” di Dio nello Spirito Santo, Giovanni Paolo II dimostra diverse loro conseguenze per la vita dell’uomo e del mondo. È l’inizio della “nuova vita”, che si identifica con la figliolanza divina⁹⁵, compimento della nuova alleanza⁹⁶, “una nuova iscrizione della legge di Dio nel profondo dell’essere umano”⁹⁷. Il “donarsi” dello Spirito Santo dà l’inizio del nuovo popolo di Dio⁹⁸, “rende manifesta la Chiesa, che è scaturita dal cuore del Redentore trafitto sulla croce”⁹⁹, diventa fonte della sua “sacramentalità”, del vigore

⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 24, AAS 78(1986) 831-833.

⁸⁸ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 6, AAS 78(1986) 816.

⁸⁹ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 6, AAS 78(1986) 815.

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 3, AAS 78(1986) 813.

⁹¹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 12/07/1989, 4, *Ins.* XII,2 (1989) 90.

⁹² Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 26/07/1989, 2, *Ins.* XII,2 (1989) 142-143.

⁹³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 26/07/1989, 2, *Ins.* XII,2 (1989) 142-143.

⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 22/07/1989, 6, *Ins.* XII,2 (1989) 127.

⁹⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 26/07/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 142-146.

⁹⁶ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 02/08/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 163-167.

⁹⁷ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 09/08/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 181-184.

⁹⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 16/08/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 253-256.

⁹⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 30/08/1989, 1, *Ins.* XII,2 (1989) 409.

e dei carissimi “per operare visibilmente in tutta la famiglia umana”¹⁰⁰, della missione della Chiesa¹⁰¹, della sua unità e della comunione¹⁰².

Con la stessa chiave ermeneutica del “donarsi” dello Spirito, in cui Dio stesso si autocomunica in un modo nuovo e assoluto, il Papa percorre la storia della Chiesa primitiva descritta negli *Atti degli Apostoli*, ricercando le tracce della presenza dello Spirito e della sua azione negli eventi¹⁰³ e nella kerygma dei primi cristiani¹⁰⁴. La stessa attenzione presta ai dati della tradizione veterotestamentara riguardanti lo Spirito Santo per delineare il processo di rivelazione, che si disegna progressivamente “dalle penombre dell’Antico Testamento fino alle chiare affermazioni del Nuovo”¹⁰⁵.

2.3 Il “donarsi” dello Spirito nella prospettiva dell’Incarnazione

Quanto invece, alla *logica* del “donarsi” dello Spirito negli scritti del Nuovo Testamento, e in primo luogo quelli dei Sinottici, nelle riflessioni di Giovanni Paolo II appaiono gli elementi di un’altra prospettiva metodologica ed ermeneutica. Come osserva il Papa, c’è un certo ordine in cui la cristologia precede la pneumatologia. I motivi di ciò, sono almeno due: in primo luogo la *taxis* trinitaria che considera prima la persona del Padre, poi del Figlio e, alla fine, dello Spirito Santo, “che procede dal Padre e dal Figlio”. Sotto, pure, l’aspetto cronologico “la rivelazione di Cristo nel nostro mondo è avvenuta prima dell’effusione dello Spirito Santo.(...) Anzi, tale effusione è stata il frutto dell’offerta redentrice di Cristo e la manifestazione del potere acquistato dal Figlio ormai assiso alla destra del Padre”¹⁰⁶.

Gli stessi dati biblici del Nuovo Testamento impongono, però, un altro ordine, riconosciuto e sviluppato specialmente, nella tradizione dell’Oriente cristiano. “Per il fatto, che lo Spirito Santo si trova all’origine stessa di Cristo come Verbo incarnato venuto nel mondo «per opera della Spirito Santo»” bisogna ammettere un’integrazione pneumatologica della

¹⁰⁰ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 06/09/1989, 1, *Ins.* XII,2 (1989) 451; *Id.* Ud.Gen., 13/09/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 512-516.

¹⁰¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 20/09/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 551-555.

¹⁰² Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 27/09/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 679-683.

¹⁰³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 25/10/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 1013-1017.

¹⁰⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 08/11/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 1184-1188; *Id.* Ud.Gen., 15/11/1989, *Ins.* XII,2 (1989) 1257-1262.

¹⁰⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 03/01/1990, 2, *Ins.* XIII,1 (1990) 9-10.

¹⁰⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 28/03/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 777.

crisologia¹⁰⁷. Accanto, all'approccio occidentale della pneumatologia, c'è dunque, un'altra impostazione, quella orientale, dove la crisologia in un certo modo dipende dalla pneumatologia. Eppure quest'ordine è riconosciuto dal Papa come giusto¹⁰⁸.

Il legame tra la missione del Verbo e dello Spirito Santo non è dunque, soltanto unilaterale, in cui "l'effusione dello Spirito Santo è stata il frutto dell'offerta redentrice di Cristo"¹⁰⁹. C'è un'altra verità essenziale, che "non si può comprendere ciò che è stato Cristo, e ciò che egli è per noi, indipendentemente dallo Spirito Santo, e allora:

"Non solo la luce dello Spirito Santo è necessaria per penetrare nel mistero di Cristo, ma si deve tener conto dell'influsso dello Spirito Santo nell'incarnazione del Verbo e in tutta la vita di Cristo per spiegare il Gesù del Vangelo. Lo Spirito Santo ha lasciato l'impronta della propria personalità divina sul volto di Cristo"¹¹⁰.

Bisognerebbe riscoprire la natura di quella impronta che tipo di causalità indica. Al momento si può concludere che il Papa ne afferma l'esistenza. Tra lo Spirito Santo e il Verbo incarnato c'è, dunque, un rapporto mutuo: sia sul livello della conoscenza, che sul livello delle missioni: "«Sapere chi è Cristo» e «sapere chi è lo Spirito» sono due esigenze indissolubilmente legate, che si implicano a vicenda"¹¹¹.

Nella serie di circa 15 catechesi del 1990, con un notevole approfondimento nelle udienze generali del mercoledì del 1998, Giovanni Paolo II segue proprio l'impostazione orientale della pneumatologia. Cerca di ricomporre la crisologia dei vangeli sinottici alla luce dell'agire della terza persona della Trinità. La verità sullo Spirito Santo appare in tutta la vita di Gesù, eppure, ci sono alcuni eventi in cui la stessa verità diventa particolarmente chiara¹¹², tra cui, la prima importanza, il Papa, attribuisce al mistero dell'incarnazione, al battesimo di Gesù e alla sua passione¹¹³.

Lo Spirito Santo nell'incarnazione del Verbo. Che la presenza dello Spirito Santo nella vita di Gesù non sia di carattere passivo, né di certa

¹⁰⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 28/03/1990, 5, *Ins.* XIII,1 (1990) 777.

¹⁰⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 28/03/1990, 5, *Ins.* XIII,1 (1990) 777.

¹⁰⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 28/03/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 777.

¹¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 28/03/1990, 6, *Ins.* XIII,1 (1990) 778.

¹¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 28/03/1990, 6, *Ins.* XIII,1 (1990) 778.

¹¹² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 04/04/1990, 1, *Ins.* XIII,1 (1990) 824.

¹¹³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 23/05/1990, *Ins.* XIII,1 (1990) 1377-1380.

forza straordinaria e neppure di potenza soprannaturale applicata da Gesù, le riflessioni del Papa lo dimostrano chiaramente. Lo Spirito non è nemmeno una persona che solo accompagnerebbe la missione del Verbo incarnato con la sua potente presenza, divino sostegno e particolare amore. La presenza dello Spirito Santo nella vita di Gesù non è neanche la conseguenza della grazia dell'unione ipostatica¹¹⁴. Contrariamente, egli stesso diventa l'autore in persona sia dell'unione ipostatica nell'incarnazione del Verbo che della sua santità durante la vita, fino alla sua risurrezione¹¹⁵.

Riflettendo sull'incarnazione del Verbo, il Papa ribadisce ancora una volta la sua convinzione, espressa nelle diverse occasioni, secondo la quale: "la concezione e la nascita di Gesù Cristo sono la più grande opera compiuta dallo Spirito Santo nella storia della creazione e della salvezza: la suprema grazia, "la grazia dell'unione", fonte di ogni altra grazia"¹¹⁶. Secondo la *logica* dell'autocomunicazione di Dio, ad ogni opera compiuta da Dio nell'economia della salvezza, corrisponde sempre la rivelazione di Dio, e perciò nell'evento dell'incarnazione ci troviamo di fronte alla più grande rivelazione dello Spirito Santo. Non è la Pentecoste dunque, ma proprio il mistero dell'incarnazione che, seguendo le intuizioni del Papa, svela in modo più profondo la terza persona divina.

L'evento dell'incarnazione racchiude in sé già la sua preparazione nell'Antico Testamento, e, innanzitutto, nella vita di Maria. È lo Spirito Santo, che nella sua concezione immacolata costituisce per lei la partecipazione in anticipo ai benefici della redenzione di suo Figlio¹¹⁷. Si

¹¹⁴ La presenza dello Spirito Santo come conseguenza della grazia dell'unione ipostatica è una idea che deriva dall'antica tradizione, sviluppata fortemente dal Tommaso d'Aquino. Il Papa, sembra, di non seguire questa linea. Cfr L.F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, Casale Monferrato 2004, 246-247.

¹¹⁵ "L'unione della divinità e dell'umanità nell'unica Persona del Verbo-Figlio, cioè l'«unione ipostatica» (...) è la più grande opera dello Spirito Santo nella storia della creazione e nella storia della salvezza. Anche se tutta la Trinità ne è causa, tuttavia è attribuita dal Vangelo e dai Padri allo Spirito Santo, perché è la suprema opera dell'Amore divino, compiuta nell'assoluta gratuità della grazia, per comunicare all'umanità la pienezza della santificazione in Cristo: tutti effetti attribuiti allo Spirito Santo". GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 06/06/1990, 1, *Ins.* XIII,1 (1990) 1524.

¹¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 23/05/1990, 1, *Ins.* XIII,1 (1990) 1377; Cfr anche ID., Ud.Gen., 06/06/1990, 1, *Ins.* XIII,1 (1990) 1524-1527; ID., *Litt.Enc. Dominum et vivificantem*, 50, AAS 78 (1986) 870.

¹¹⁷ "In Maria lo Spirito Santo discende e opera – cronologicamente parlando – ancor prima dell'incarnazione, cioè fin dal momento della sua immacolata concezione. Ma ciò avviene in ordine a Cristo, suo Figlio, nell'ambito supertemporale del mistero dell'incarnazione". GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 18/04/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 922.

dona alla sua volontà umana come Amore in modo che lei possa dare una sua risposta d'amore in modo perfetto nell'annuncio¹¹⁸. In conseguenza di ciò nella vita di Maria, ancora prima dell'incarnazione, lo Spirito si rivela già in un certo modo come il Dono e l'Amore¹¹⁹. Appare dunque, come l'autore della preparazione di tutta l'umanità nel senso, che "supera la distanza" tra Dio e l'uomo. "È la Persona nella quale Dio si avvicina all'uomo nella sua umanità per "donarsi" a lui nella propria divinità, e attuare nell'uomo – in ogni uomo – un nuovo modo di unione e di presenza"¹²⁰.

Secondo Giovanni Paolo II, "l'avvicinarsi" di Dio nello Spirito Santo nell'incarnazione implica il suo "donarsi" nella sua vita divina, per questo viene chiamato "l'autore" dell'unione ipostatica, colui "che dà la vita". Si tratta indubbiamente della vita propria di Dio, la vita divina, che lo Spirito Santo, esprimendo l'amore del Padre verso il suo Figlio unigenito, la soffia nel mistero dell'incarnazione del Verbo¹²¹. Infatti, questo evento: "ci manifesta anzitutto che Egli [lo Spirito Santo] è la potenza benevola di Dio che genera la vita", la personificazione più alta dell'Amore di Dio, poiché egli è "l'Amore di Dio in persona"¹²².

Ci sono due azioni dello Spirito Santo, che Giovanni Paolo II riconosce nello stesso momento della concezione. Per opera dello Spirito il Padre manda suo Figlio nel mondo e, nello stesso tempo, per opera dello stesso Spirito lo "consacra" nella sua umanità. La "consacrazione", secondo il Papa, non è altro che la sua santificazione¹²³. Allora, lo Spirito Santo, e non la natura divina del Verbo incarnato, è "l'autore", ossia "l'artefice della santificazione" di Gesù¹²⁴.

¹¹⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 18/04/1990, 6, *Ins.* XIII,1 (1990) 922-923.

¹¹⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 18/04/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 921-922; ID., Ud.Gen., 02/05/1990, 5, *Ins.* XIII,1 (1990) 1081.

¹²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 18/04/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 921-922.

¹²¹ "Lo Spirito Santo che è in Dio come soffio d'Amore, Dono assoluto (non creato) delle divine Persone, nell'incarnazione del Verbo opera come soffio di questo Amore per l'uomo: per lo stesso Gesù, per la natura umana e per l'intera umanità". GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 23/05/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 1379.

¹²² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 27/05/1998, 3, *Ins.* XXI,1 (1998)

¹²³ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 06/06/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 1525-1526.

¹²⁴ "Santità del Figlio di Dio come uomo, come Figlio di Maria – santità fontale, radicata nell'unione ipostatica – è opera dello Spirito Santo, il quale continuerà ad agire in Cristo fino a coronare il proprio capolavoro nel mistero pasquale." GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 06/06/1990, 2, *Ins.* XIII,1 (1990) 1525-1526.

Bisogna sottolineare, che il momento stesso della santificazione di Gesù è proprio l'evento dell'incarnazione: "Sin dal primo momento della concezione questo Uomo, che è il Figlio Dio, riceve dallo Spirito Santo una straordinaria pienezza di santità, in misura corrispondente alla dignità della sua Persona divina"¹²⁵. Si nota, che il Papa non parla a proposito, "dell'unzione" dello Spirito Santo, ma proprio di una singolare "consacrazione", il cui frutto è la santità del Figlio di Dio come uomo, della sua anima e del suo corpo, la santità dell'intera umanità di Cristo¹²⁶.

Lo Spirito Santo nel battesimo di Gesù. Tra gli eventi principali della vita di Gesù, in cui la persona della Spirito Santo rivela la sua presenza in una maniera del tutto particolare, vi è quello del battesimo nel Giordano. Nelle catechesi sul *Credo* del 1990 Giovanni Paolo II questo evento lo interpreta piuttosto nell'ordine della teofania, ossia di manifestazione dello Spirito Santo proprio nel giorno d'inaugurazione della missione messianica di Cristo. Allora non si parla "d'unzione" dell'umanità di Gesù, che gli consegnerebbe un particolare dono dello Spirito Santo in vista dell'attività pubblica e redenzione dell'umanità. E sì, poiché "lo Spirito Santo procedente dal Padre e dal Figlio nel mistero trinitario", è già "presente nella sua umanità come principio di vita divina", e garantisce la sua piena santità dal momento del concepimento¹²⁷. L'evento del battesimo di Gesù ha, dunque, un carattere solo della manifestazione visibile di Dio, per costituire l'inaugurazione della sua missione messianica. Nell'umanità di Gesù, il battesimo non cambia niente. Egli non riceve nessuna grazia personale, nemmeno quello dello Spirito Santo, per poter poi passarla agli uomini¹²⁸.

Nel 1998, invece, nella riflessione sullo stesso evento, il Papa recupera il suo carattere soteriologico. Essendo l'inizio della missione pubblica, il battesimo nel Giordano non è soltanto una rivelazione di Gesù come Messia, Figlio di Dio, oppure l'inaugurazione solenne della sua missione. Nell'evento del Giordano il Padre comunica a Gesù "la

¹²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 06/06/1990, 3, *Ins.* XIII,1 (1990) 1525.

¹²⁶ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 06/06/1990, 3-4, *Ins.* XIII,1 (1990) 1525-1526.

¹²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 11/07/1990, 3, *Ins.* XIII,2 (1990) 84-85.

¹²⁸ Ci sono le idee, che appaiono nella tradizione cristiana dell'antichità, ancora prima della lotta contro gli ariani, che conservano l'equilibrio e correlazione tra l'incarnazione del figlio e l'unzione con lo Spirito Santo in quanto uomo. Quell'ultima si distingue dall'incarnazione anzitutto cronologicamente poiché avviene nel momento del battesimo di Gesù. Egli non riceve personalmente nulla, ciò che riceve è lo Spirito Santo per poterlo dare poi agli uomini. Cfr L.F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, 233-246.

potenza dello Spirito Santo perché possa attuare la missione di Messia-Salvatore”¹²⁹. Possedendo lo Spirito dal suo concepimento, Gesù lo riceve con una nuova effusione, qui chiamata dal Papa “unzione di Spirito Santo”, “una elevazione di Gesù”, “una vera esaltazione” in vista della sua funzione come Messia e Salvatore. In questo contesto Giovanni Paolo II suggerisce pure una certa “inversione trinitaria” nell’ordine delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo: “ In certo senso si può dire che Gesù è il “missionario dello Spirito”, mandato com’è dal Padre ad annunciare con la forza dello Spirito Santo il vangelo della misericordia”¹³⁰.

Lo Spirito Santo nel mistero pasquale, morte e risurrezione di Gesù. Nella ricerca della verità rivelata sullo Spirito Santo nella vita di Gesù, il Papa ferma la sua attenzione sull’evento della passione, morte e risurrezione di Gesù. Se tutta la vita di Cristo, che si svolge nello Spirito Santo, diventa la sua rivelazione, essa stessa nel mistero pasquale raggiunge, indubbiamente, il suo culmine¹³¹. Tuttavia, dai testi del Vangelo la presenza dello Spirito Santo non risulta in una maniera esplicita e chiara. Solo la riflessione postpasquale, cioè quella che secondo il Papa si trova innanzitutto nella *Lettera agli Ebrei*, ci porta luce nuova, permettendo di riscoprire nel mistero pasquale il rapporto tra lo Spirito Santo e Gesù.

Secondo la prospettiva della *Lettera agli Ebrei*, la passione di Cristo bisogna comprenderla nelle categorie del sacrificio perfetto, che si compie sull’altare della croce. Gesù stesso è l’unico sacerdote, che “da solo fece questa oblazione”, cioè “affida al Padre la pienezza della propria umanità, nella quale però sussiste l’Io divino del Figlio unito al Padre nello Spirito Santo”¹³². La presenza dello Spirito, dunque, si accenna nello stesso momento dell’oblazione, cioè della piena “consegna”, in cui “agi in modo speciale “per trasformare la sofferenza in amore redentivo”¹³³. Lo Spirito, come dice il Papa, è rappresentato dal “fuoco dal cielo”, il “fuoco

¹²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 03/06/1998, 2, *Ins.* XXI,1 (1998) 1272.

¹³⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 03/06/1998, 4, *Ins.* XXI,1 (1998) 1273.

¹³¹ “Glorifichiamo oggi lo Spirito Santo, in virtù del quale Egli fu concepito nel seno della Vergine, con la potenza di cui unzione Egli passò attraverso la passione, la morte e la discesa agli inferi, e con la cui forza vive!; e “la morte non ha più potere su di lui” (*Rm* 6,9)”. GIOVANNI PAOLO II, Messaggio [=Mess.] *Urbi et Orbi* 19/04/1981, 2, AAS 73(1981) 300.

¹³² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 01/08/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 173.

¹³³ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 01/08/1990, 3, *Ins.* XIII,1 (1990) 173.

salvifico”, che scende dal Padre per consumare il sacrificio del Figlio per introdurlo nella comunione della Trinità¹³⁴.

Dall’interpretazione piuttosto simbolica del “fuoco dal cielo” e dell’oblazione, il Papa passa a quella trinitaria. Nel momento della croce vede la rivelazione del mistero di Dio nella comunione della Trinità. La redenzione è un mistero d’amore e un evento trinitario, in cui sono coinvolte tre Persone divine. “Il Padre ha l’iniziativa assoluta e gratuita: è lui che ama per primo e consegnando il Figlio alle nostre mani omicide, espone il suo bene più caro”, mentre “il Figlio condivide pienamente l’amore del Padre e il suo progetto di salvezza”. E lo Spirito Santo, essendo la Persona-Amore è colui “in cui convergono l’amore del Padre e del Figlio nel mistero del Golgota”¹³⁵. È dunque la comunione dinamica, in movimento, una circolazione d’amore, che si attua tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo, nella quale lo Spirito Santo, come amore e dono in persona, discende dal Padre a Gesù. È presente nell’atto dell’autodonazione di Cristo, per attuare il suo sacrificio, e lo fa procurando il doppio risultato. Da una parte introduce Gesù con la sua umanità in comunione della Trinità: “egli consuma questo sacrificio col fuoco dell’amore, che unisce il Figlio al Padre nella comunione trinitaria”¹³⁶. Dall’altra parte, lo stesso Spirito, diventa nell’umanità del Figlio incarnato il principio della vita divina per gli altri. Gesù “riceve” lo Spirito Santo, “lo riceve in modo tale, che poi egli – ed egli solo con Dio Padre – può “darlo” agli apostoli, alla Chiesa, all’umanità”¹³⁷. Giustamente osserva il Papa, questo è il momento conclusivo della rivelazione dello Spirito Santo. Egli è colui, che come dono fa la comunione dell’amore delle persone divine nella Trinità e diventa il principio dell’aprirsi di Dio all’umanità intera¹³⁸.

¹³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 01/08/1990, 4, *Ins.* XIII,1 (1990) 174. Molti elementi del pensiero sull’agire dello Spirito Santo nella passione di Gesù Cristo, il Papa li ha esposti prima nell’enciclica *Dominum et vivificantem*, in particolare n. 40-41, AAS 78 (1986) 854-857.

¹³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 10/06/1998, 3, *Ins.* XXI,1 (1998) 1340-1341.

¹³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 01/08/1990, 6, *Ins.* XIII,2 (1990) 175. “Per analogia si può dire che lo Spirito Santo è il «fuoco dal cielo», che opera nel profondo del mistero della croce. Provenendo dal Padre, egli indirizza verso il Padre il sacrificio del Figlio, introducendolo nella divina realtà della comunione trinitaria”. ID., Ud.Gen., 01/08/1990, 4, *Ins.* XIII,2 (1990) 174; Cfr ID., *Litt.Enc. Dominum et vivificantem*, 41, AAS 78 (1986) 856.

¹³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 01/08/1990, 4, *Ins.* XIII,2 (1990) 175; ID., *Litt.Enc. Dominum et vivificantem*, 41, AAS 78 (1986) 856.

¹³⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 01/08/1990, 6, *Ins.* XIII,2 (1990) 175.

Passando alla riflessione pneumatologica sulla risurrezione di Gesù, il Pontefice riprende l'interpretazione paolina di questo mistero, all'interno della quale lo Spirito Santo viene riconosciuto come lo "Spirito di santificazione", che operando nella risurrezione, innalza Cristo "all'elevazione messianica", rivelandolo come pieno di potenza "Figlio di Dio"¹³⁹. L'elevazione messianica di Gesù nella risurrezione, non crea, però, nessun cambiamento nella santità stessa di Gesù. Sin dal momento del concepimento egli è già santificato con la pienezza dello Spirito Santo. L'esaltazione messianica invece, fa sì che il corpo di Cristo diventi la fonte di vita e di santità per tutti. Gesù risorto "possiede, infatti, la pienezza dello Spirito Santo, che in modo nuovo deve dar vita all'uomo così da renderlo un essere spirituale"¹⁴⁰, è il compimento dell'Incarnazione, in cui il dono dello Spirito Santo ricevuto dal Figlio, gli viene consegnato perché possa comunicarlo poi agli uomini per ricondurli al Padre¹⁴¹.

Per non confondere le missioni distinte delle due Persone divine nell'unico disegno salvifico di Dio, Giovanni Paolo II distingue chiaramente l'agire proprio di Cristo risorto, che non è colui "che dà la vita" – lo è lo Spirito Santo. Invece, Cristo risorto "possedendo come uomo, la pienezza di questo Spirito, lo dà agli apostoli, alla Chiesa e all'umanità"¹⁴². Non è Cristo stesso che dà la vita, ma è lo Spirito Santo, che nel corpo risorto di Cristo agisce, infondendo nei cristiani la nuova vita. Il Papa vede in questo evento "lo zenit della missione di Cristo", dove si apre "lo stretto rapporto tra la cristologia e la pneumatologia (...) sull'orizzonte escatologico"¹⁴³. Inoltre, il carattere trinitario di tutto l'evento di Cristo, e anzitutto il mistero pasquale, con profilo pneumatologico, ci fa pensare in un modo nuovo alla vita immanente di Dio uno e trino e sull'origine eterna dello Spirito Santo.

2.4 Lo Spirito Santo – l'espressione personale di "donarsi" e "essere-amore"

Sulla base dell'ampia ricerca biblica e adoperando i diversi approcci metodologici, Giovanni Paolo II giunge ad una certa conclusione circa la persona dello Spirito Santo nella comunione col Padre e col Figlio nell'unità della Trinità divina. È un tentativo di

¹³⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 08/08/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 192.

¹⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 08/08/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 192.

¹⁴¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 10/06/1998, 4, *Ins.* XXI,1 (1998) 1341-1342.

¹⁴² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 08/08/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 192-193.

¹⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 08/08/1990, 5, *Ins.* XIII,2 (1990) 194.

formulare una sintesi pneumatologica biblica, che rispetta risultati dello sviluppo dottrinale del pensiero trinitario di origini pure quelli apparsi lungo la storia della teologia cristiana.

Il Papa segue una certa logica nella presentazione che esprime intrinseca ininterdipendenza delle verità pneumatologiche. Inizia con l'indagine sullo Spirito Santo come persona, poi passa alla questione della sua divinità e all'origine nell'economia della salvezza e nell'eternità. Conclude con la catechesi sulle due denominazioni dello Spirito Santo: Amore e Dono. Bisogna aggiungere che, pur essendo presente, la riflessione sulla Trinità nell'economia della salvezza e nella vita di Dio in sé, non riceve nell'insegnamento del Papa l'elaborazione sistematica ed esaustiva. A quanto risulta, il Pontefice ha voluto lasciare aperte molte questioni, prestando attenzione soltanto ad alcuni aspetti della dottrina trinitaria e pneumatologica. Eppure, la base teologica e il costante punto di riferimento del suo magistero sullo Spirito Santo rimane sempre lo stesso e non è altro che il pensiero di s. Agostino e s. Tomaso.

Nella serie delle catechesi sul *Credo*, il Papa sviluppa quello che chiama "una pedagogia della divina rivelazione circa la persona dello Spirito Santo"¹⁴⁴. Diversi momenti riguardanti l'opera dello Spirito Santo nella storia e nell'uomo sia dell'Antico Testamento, che del Nuovo prima – preparano, e poi – portano alla chiara comprensione dello Spirito Santo, come persona, "uguale al Padre e al Figlio, consustanziale con loro nell'unità della divinità"¹⁴⁵. Un'importanza particolare hanno i racconti dell'annuncio, del battesimo di Gesù, e il mandato missionario di Gesù dall'ultimo capitolo del vangelo di Matteo con la formula battesimale. Altri diversi testi e simboli biblici, permettono di formulare la verità della rivelazione che professa lo Spirito Santo come la Terza persona della Trinità divina, strettamente associata al Padre e al Figlio, in rapporto con l'uno e l'altro, e al contempo, distinta da loro, nella storia salvifica e nella vita immanente di Dio¹⁴⁶. Gli autori ispirati del Nuovo Testamento attribuiscono allo Spirito Santo diverse azioni però "non sempre si potrà passare dall'azione ad una "proprietà" della Persona in senso rigorosamente teologico"¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 22/08/1990, *Ins.* XIII,2 (1990) 303.

¹⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 29/08/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 344.

¹⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 29/08/1990, 2-3, *Ins.* XIII,2 (1990) 344-346.

¹⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 19/09/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 649.

Una volta confermato il carattere personale dello Spirito Santo, il Papa passa alla divinità della terza persona. La professa e la determina nel *simbolo niceno-costantinopolitano* la fede della Chiesa alla quale il Papa si riferisce come ad una fonte principale in questo tema. La stessa fede nella divinità dello Spirito si basa sulla *lex orandi* della Chiesa, formulata innanzitutto nella dossologia trinitaria, che conclude le preghiere liturgiche e gli altri inni e invocazioni religiosi¹⁴⁸. La fede nella divinità dello Spirito Santo deriva, secondo il Pontefice, dalla *lex credendi*, che riconosce nell'opera dello Spirito l'azione salvifica di Dio. Agisce in Gesù Cristo, mentre quello compie la sua missione messianica. Si presenta come colui, "che dà la vita" nella risurrezione, diventa "un altro Consolatore", il principio di ogni santificazione dell'uomo e dell'unità della Chiesa¹⁴⁹.

2.5 *Lo Spirito* – Persona-dono

Dalla riflessione di Giovanni Paolo II sulla rivelazione biblica risulta che il nome appropriato dello Spirito Santo, quello che scaturisce dall'agire dello Spirito nell'economia salvifica, è *Persona-dono*. Il dinamismo della sua azione nella storia della salvezza illustra il suo carattere personale nella correlazione intrinseca con la persona del Padre e del Figlio. Fa emergere dunque, la rivelazione piena del mistero trinitario. Se il carattere più proprio dell'agire dello Spirito Santo è "il donarsi" nella storia della salvezza, diventa chiaro che nella vita intima di Dio lo Spirito Santo è una persona, "è Persona-dono". "Per lo Spirito Santo Dio "esiste" a modo di dono"¹⁵⁰.

La comprensione di questo nome è stata esposta dal Papa in un modo esplicito e sistematico solo in una delle catechesi del 1990¹⁵¹. Tuttavia, già i titoli delle parti della *Dominum et vivificantem*, sono molto significativi quando parlano dello Spirito Santo "del Padre e del Figlio

¹⁴⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 31/10/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 972-973.

¹⁴⁹ "In base alla rivelazione fatta da Gesù e trasmessa dagli apostoli, il simbolo professa la fede nello Spirito Santo, del quale dice che è «Signore», come è Signore il Verbo, che ha assunto una carne umana: «Tu solus Dominus... cum Sancto Spiritu». Aggiunge anche che lo Spirito dà la vita. Soltanto Dio può concedere la vita all'uomo. Lo Spirito Santo è Dio. E in quanto Dio, lo Spirito è l'autore della vita dell'uomo: della vita «nuova» ed «eterna» portata da Gesù, ma anche dell'esistenza in tutte le sue forme: dell'uomo e di tutte le cose («Creator Spiritus»)". GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 31/10/1990, 5, *Ins.* XIII,2 (1990) 974.

¹⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Litt.Enc. Dominum et vivificantem*, 10, AAS 78(1986) 819.

¹⁵¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, *Ins.* XIII,2 (1990) 1243-1247.

dato alla Chiesa”, oppure – di colui, “che dà la vita”¹⁵². Nei diversi luoghi e contesti, e in modo particolare mentre si tratta del “donarsi” di Dio nello Spirito Santo, si pone subito una domanda, chi è colui in cui si realizza la “logica” di Dio di autocomunicarsi, di farsi donare all’uomo?

Il Papa sembra convinto che la designazione dello Spirito Santo come *dono* concesso dal Padre appartenga alla rivelazione di Gesù e si trova nella Sacra Scrittura¹⁵³. Lo conferma pure, secondo lui, la lunga tradizione cristiana, che risale già a s. Agostino ¹⁵⁴ e raggiunge il culmine del suo sviluppo nel pensiero di s. Tomaso¹⁵⁵. Certi accenni di questo concetto il Papa li trova anche negli altri scrittori antichi, quelli della tradizione alessandrina del cristianesimo¹⁵⁶.

Che, secondo il dato della rivelazione, lo Spirito Santo si possa intendere come *dono* , il Pontefice lo dimostra appoggiandosi in primo luogo sull’evento della sua discesa nel giorno della Pentecoste. “È pienamente il Dono del Padre”¹⁵⁷ – sottolinea il Papa – “Dono per gli apostoli e per la Chiesa sino alla fine del mondo”¹⁵⁸. Ma nello stesso tempo, colui, che lo chiede al Padre, è Gesù stesso. Di più, “è colui, che porta in sé questo dono, e anzi possiede, anche nella sua umanità, la pienezza dello Spirito Santo”¹⁵⁹. Lo possiede e lo porta, poiché è Messia, vuol dire Unto dal Padre, con lo Spirito Santo¹⁶⁰. Questo Spirito è “non solo il dono alla Persona (alla Persona del Messia), ma è una Persona-dono”¹⁶¹. In un certo senso Gesù partecipa anche nel donare lo Spirito:

“Se lo Spirito Santo è pienamente il Dono del Padre, Cristo-uomo, portando a termine nella sua passione redentiva la missione abbracciata e svolta per obbedire al Padre, obbedienza «fino alla morte in croce» (*Fil 2,8*), rivela, mediante il suo sacrificio redentore di Figlio, lo Spirito Santo come Dono e lo dà ai suoi discepoli”¹⁶².

¹⁵² La prima parte dell’enciclica porta il titolo “Lo Spirito del Padre e del Figlio dato alla Chiesa”. La terza – “Lo Spirito che dà la vita”.

¹⁵³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 1,8, *Ins.* XIII,2 (1990) 1243.1246.

¹⁵⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 5, *Ins.* XIII,2 (1990) 1245.

¹⁵⁵ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 5, *Ins.* XIII,2 (1990) 1245.

¹⁵⁶ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 8, *Ins.* XIII,2 (1990) 1246.

¹⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1244.

¹⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1244.

¹⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1244.

¹⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 15, AAS 78 (1986) 822.

¹⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 22, AAS 78 (1986) 830.

¹⁶² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 3, *Ins.* XIII,2 (1990) 1244.

A questo punto bisogna sottolineare che il Papa spesso parla dello Spirito Santo non solo come *dono*, bensì come *Persona-dono*. A quanto pare, questa non è una modificazione di poca importanza. Contrariamente, pur essendo relazionale, ma impersonale e piuttosto passivo, il concetto del *dono* con l'aggiunta della *Persona* riceve effettivamente le nuove qualità. Quando gli viene attribuito un carattere personale e attivo, esso in un certo senso si "vivifica", viene personalizzato. *Persona-dono* non è più qualche cosa, ciò che si dà e ciò che si riceve, ciò che solo sta in relazione. Piuttosto è *qualcuno* che sussiste che vive il suo "donarsi" ed "essere donato". È colui, che vive il suo "donarsi". Dunque, nello Spirito Santo non si parla prima della "persona" e poi del "dono", che egli presenta con se stesso. Questi due elementi si distinguono, ma non possono essere separati né separabili. Al sussistere dello Spirito appartiene il suo "donarsi" ed "essere donato".

Eppure nella prospettiva dell'incarnazione si possono trovare alcuni cenni che indicano, anche se non in modo esplicito, che lo Spirito è *Persona-dono*. Lo implica, ad esempio, il significato dello stesso titolo del "Messia". Il Messia, cioè "unto di Dio", è colui "che ha ricevuto la pienezza dello Spirito Santo per il popolo eletto di Dio e per l'umanità intera"¹⁶³. È il concetto chiave dell'Antico Testamento, riferito dagli Evangelisti a Gesù. Il concetto, secondo il Papa, "costituisce quasi un ponte tra l'antico concetto biblico dello "spirito", inteso prima di tutto come "soffio carismatico", e lo "Spirito" come persona e come dono, dono per la persona"¹⁶⁴. Alla luce del Vangelo, "quell'unico grande Unto da Dio stesso", "unto nel senso che possiede la pienezza dello Spirito di Dio", è Gesù stesso¹⁶⁵. Egli stesso, all'inizio dell'attività messianica a Nazaret, "confessò e proclamò di esser colui che, «è stato unto» dal Padre, di essere il Messia, cioè colui nel quale dimora lo Spirito Santo come dono di Dio stesso, colui che possiede la pienezza di questo Spirito, colui che segna il «nuovo inizio» del dono che Dio fa all'umanità nello Spirito"¹⁶⁶.

Quanto alla nozione "dell'essere unto", il Papa distingue in questa espressione due diversi aspetti. La designazione di Gesù come "Unto" suppone azione precedente, cioè l'unzione stessa, per mezzo della quale viene concessa all'umanità di Cristo la pienezza dello Spirito Santo.

¹⁶³ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 15, AAS 78 (1986) 822.

¹⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 15, AAS 78 (1986) 823.

¹⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 16, AAS 78 (1986) 822-823

¹⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 18, AAS 78 (1986) 826.

Senza dubbio, colui che la compie è il Padre che lo fa per mezzo e con lo Spirito Santo, il quale sembra d'essere in questo momento un dono passivo. Ma è altrettanto vero, che il Messia "unto del Padre" è colui nel quale lo Spirito Santo "dimora" come dono, cioè compie una certa missione propria all'interno della missione dell'Unto stesso. E quindi, non può essere più considerato come un dono passivo. Contrariamente, appare come *Persona-dono*, che opera nell'umanità di Gesù. Infatti, dice Giovanni Paolo II, tutta intera l'attività di Gesù di Nazaret "si svolgerà sotto la presenza attiva dello Spirito Santo"¹⁶⁷.

Da una parte dunque, Gesù riceve il dono dello Spirito: diventa il Messia, Unto, anche "unto con lo Spirito Santo"¹⁶⁸. È stato "unto dal Padre", di essere il Messia, "cioè colui nel quale dimora lo Spirito Santo come dono di Dio stesso, colui che possiede la pienezza di questo Spirito, colui che segna il "nuovo inizio" del dono che Dio fa all'umanità nello Spirito"¹⁶⁹. Dall'altra parte, possedendo la pienezza dello Spirito, Gesù lo promette e lo dona agli apostoli. "È colui che viene nello Spirito Santo e lo porta come dono proprio della sua stessa persona, per espanderlo attraverso la sua umanità"¹⁷⁰. Si ricorda, che Giovanni Paolo II parla del *prezzo* della dipartita, offerto da Gesù, intendendo la sua passione, la morte e la risurrezione, per mezzo di cui lo Spirito Santo "«verrà» direttamente – è la sua nuova missione – a completare l'opera stessa del Figlio"¹⁷¹. "Mediante il mistero pasquale, in un modo nuovo Egli viene dato agli apostoli e alla Chiesa e per mezzo di essi, all'umanità e al mondo intero"¹⁷².

2.6 *Lo Spirito* – Persona-amore

Questa è un'altra designazione dello Spirito Santo che appare spesso nelle riflessioni del papa Giovanni Paolo II. Nella più sistematica esposizione del significato di tale nome il Pontefice segue la linea del pensiero di s. Tomaso, in cui l'Aquinate focalizza la sua attenzione prima sullo Spirito come *amore* e poi, come *dono*. La trattazione del Dottore Angelico però, prende l'avvio dalla prospettiva di *theologia* per ritornare poi alla rivelazione della Trinità nell'economia della salvezza, mentre

¹⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 20, AAS 78 (1986) 828.

¹⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 15, AAS 78 (1986) 822.

¹⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 23, AAS 78 (1986) 831.

¹⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 22, AAS 78 (1986) 830.

¹⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 22, AAS 78 (1986) 830.

¹⁷² GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 23, AAS 78 (1986) 831.

invece il Papa ha voluto prima riesaminare i dati biblici per passare poi alle considerazioni sul piano della Trinità immanente¹⁷³.

Si nota subito che anche questo nome dello Spirito, *Persona-amore*, contiene due diversi aspetti. Da un lato afferma che egli è proprio *amore*, da un altro – sottolinea il suo carattere *personale*. Dunque, lo Spirito è *amore*, però – amore in persona, amore personale.

A quanto risulta, questo nome attribuito alla terza persona divina non appare così frequentemente nelle riflessioni di Giovanni Paolo II, come quello del *Persona-dono*. Il Papa ha voluto dedicargli soltanto una delle catechesi del 1990, dove l'ha approfondito alla luce della tradizione della Chiesa. Si nota subito, che il Pontefice dispone a questo proposito, di una limitata base scritturistica su cui potrebbe appoggiare la dottrina. Al contrario della designazione *Persona-dono*, è difficile ritenere che quella del *Persona-dono* abbia un'origine biblico esplicito. Per questo motivo, il Papa ha creduto opportuno ricorrere in primo luogo al contributo della tradizione della Chiesa, recuperando innanzitutto il pensiero di s. Agostino e s. Tommaso. Nonostante tutto, non c'è dubbio secondo il Papa, che alle radici di tale nozione si trovano certe intuizioni del Nuovo Testamento¹⁷⁴.

D'altra parte egli è convinto, che "la stessa dottrina si trova in Oriente, dove i Padri parlano dello Spirito Santo come colui, che è l'unità del Padre e del Figlio e il legame della Trinità"¹⁷⁵. Ricorda pure, che "su questa linea sono rimasti i teologi orientali delle epoche successive", e, come esempio, riporta due citazioni tratti dagli scritti di Gregorio Palamas e di Sergiei Bulgakov.

Quanto invece, all'appoggio al livello magisteriale di tale concezione, il Papa si riferisce al suo predecessore, Leone XIII, che nella sua enciclica sullo Spirito Santo è riuscito, secondo Giovanni Paolo II, a cogliere perfettamente la comune dottrina d'Oriente e d'Occidente arrivando all'affermazione che lo Spirito "è la divina Bontà e il reciproco Amore del Padre e del Figlio"¹⁷⁶.

¹⁷³ Cfr L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999, 379-380.

¹⁷⁴ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1182.

¹⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 7, *Ins.* XIII,2 (1990) 1186. Il Papa evoca i due scrittori: Cirillo d'Alessandria e Epifanio di Salamina.

¹⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 8, *Ins.* XIII,2 (1990) 1186. La citazioni di Leone XIII: H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, edd., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996² [=DH] 3326.

A proposito di tale argomentazione del Pontefice, occorre notare che un abbondante riferimento alla tradizione della Chiesa in questa situazione non va considerato come conferma e approfondimento della precedente esplorazione ed analisi del dato biblico, bensì è il vero punto di appoggio e la fonte principale della comprensione del concetto di *Persona-amore*. Eppure, il suo significato diventa chiaro considerando la stessa *logica* di “donarsi” salvifico di Dio nell’economia della salvezza. Dato che Dio nello Spirito Santo è *Persona-dono*, fino in fondo, lo è perché è Amore¹⁷⁷.

Sviluppando la sua riflessione sullo Spirito Santo inteso come *Persona-amore*, il Pontefice rimane strettamente fedele al pensiero di s. Tommaso. Non dovrebbe sorprenderci dunque, che questo momento del suo insegnamento appartiene alle pagine più difficili e speculative di tutto il magistero pneumatologico wojtyliano.

Come nella dottrina dell’Aquinata, all’interno della riflessione del Papa predomina effettivamente l’immagine della Trinità *psicologica* accompagnata dall’analisi del linguaggio umano. Nell’essenza stessa di Dio, ci sono due atti: dell’intelletto e della volontà.

“Mentre nella sfera dell’intelletto disponiamo di parole diverse per esprimere, da una parte, il rapporto tra il conoscente e l’oggetto conosciuto («intendere», «intelligere») e, dall’altra, l’emanazione dell’idea dalla mente nell’atto della conoscenza (dire la parola, o Verbo, procedere come parola dalla mente), non avviene lo stesso nella sfera della volontà del cuore”¹⁷⁸.

Di fronte al tentativo di trovare i rispettivi termini espressivi dell’atto di volontà, il linguaggio umano è povero. Sia per esprimere il rapporto esistente tra l’affezione, o impressione suscitata dall’oggetto amato, sia per descrivere il principio interiore da cui la stessa affezione emana, ci sono gli stessi termini “amore”, “dilezione”. Ora – conclude il Papa con le parole di Tommaso – se questi termini non si riferiscono all’essenza divina, ma “per indicare i rapporti esistenti tra ciò che deriva o procede come atto e oggetto dell’amore, in modo che «Amore» sia l’equivalente di «Amore che procede», e «Amare» l’equivalente di «spirare l’amore procedente», allora Amore è nome di persona, ed è proprio dello Spirito Santo”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Veramente il Papa cambia direzione: “Perché è Amore, lo Spirito Santo è dono”. Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 8, *Ins.* XIII,2 (1990) 1186.

¹⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1182-1183.

¹⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1183.

Il Papa tiene conto che questa considerazione coinvolge non poca speculazione terminologica e perciò rischia di perdere il contatto con i dati biblici. E quindi ancora una volta ribadisce che il fondamento di tale dottrina si trova nella Scrittura e viene testimoniata dall'ininterrotta tradizione del pensiero cristiano. Egli stesso però non indica alcun passo nella Bibbia¹⁸⁰.

Oltre a questo speculativo momento della riflessione, nel corso della stessa catechesi, il Papa rivisita pure un altro approccio, quello trattato dall'Aquinate con poca attenzione¹⁸¹, che però risale a s. Agostino, nel quale lo Spirito viene considerato nella prospettiva dell'amore interpersonale. È "la concezione dello Spirito Santo come reciproco Amore e legame d'unità tra il Padre e il Figlio nella comunione della Trinità"¹⁸². Riferendosi a qualche testo biblico e all'opinione di certi non nominati "esegeti recenti" il Papa mette in evidenza che "le parole di Gesù indicano almeno indirettamente, lo Spirito Santo, l'Amore con il quale il Padre ama eternamente il Figlio, eternamente amato da lui"¹⁸³.

Questa è l'affermazione del tutto importante da punto di vista della discussione ecumenica. Infatti, il Pontefice ribadisce ancora una volta la dottrina latina sullo Spirito Santo quale *communitas amorum* e che alle origini di tale dottrina sta effettivamente la rivelazione biblica e non soltanto una testimonianza di qualche scrittore pur importante ma sempre di un certa tradizione particolare. Proprio su questo punto della dottrina cattolica, alcuni ambienti teologici ortodossi dimostrano una certa riserva.

Non appare così chiaramente nell'insegnamento di Giovanni Paolo II invece, altro aspetto della pneumatologia cattolica sviluppata specialmente da Riccardo di San Vittore, quella del *condilectus*. Visto nell'orizzonte dell'amore interpersonale, lo Spirito Santo viene considerato l'amato del Padre e del Figlio, il *condilectus*, ossia il destinatario dell'amore del Padre e del Figlio, colui in cui il Figlio riceve l'amore dal Padre e che, unitamente a questo, lo dà a sua volta¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Il Papa sottolinea soltanto che questa dottrina dell'Aquinate "si trova nell'insegnamento dei Padri della Chiesa", e "a loro volta i Padri sono gli eredi della rivelazione di Gesù e della predicazione degli apostoli". GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 3, *Ins.* XIII,2 (1990) 1183-1184.

¹⁸¹ Cfr L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, 384.

¹⁸² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 6, *Ins.* XIII,2 (1990) 1185.

¹⁸³ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 21/11/1990, 3, *Ins.* XIII,2 (1990) 1184.

¹⁸⁴ L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, 383.

Lo Spirito Santo come *Persona-dono* e *Persona-amore* sono le due designazioni proprie della terza persona divina che, nella complessità della problematica della dottrina trinitaria aiutano a penetrare più profondamente nel mistero della sua origine eterna. È proprio su questo argomento particolare nell'insegnamento di Giovanni Paolo II che ci si vuole soffermarsi in seguito.

3. La processione dello Spirito Santo secondo Giovanni Paolo II

3.1 *Cammino magisteriale*

Sull'arco dell'intero insegnamento pneumatologico di Giovanni Paolo II, la questione della processione dello Spirito Santo occupa un posto piuttosto modesto. Appare come uno dei temi richiesti dallo stesso progetto teologico-pastorale intrapreso dal Pontefice. Non è da escludere che un certo stimolo per rivisitare tale problematica sia stato lo sviluppo della teologia trinitaria all'interno del pensiero cattolico nonché il dialogo ecumenico con gli ortodossi.

È chiaro che il Papa punta sulla dottrina cattolica basandosi sulla Scrittura e sulla tradizione latina della Chiesa. Ma è altrettanto vero che tiene presente al contempo le altre tradizioni cristiane, specialmente quando affronta temi che rappresentano l'oggetto della controversia con gli ortodossi nella dottrina sullo Spirito Santo. A tale proposito, Giovanni Paolo II esprime sempre il suo sincero desiderio di risolvere gli spinosi problemi il più presto possibile, sulla via del dialogo e del rispetto alle proprie tradizioni. Infatti, sin dai primi anni del suo pontificato, egli stesso mostra la profonda sensibilità ecumenica, e quanto al dissenso sul *Filioque*, cerca di chiarire le incomprensioni e i malintesi che da più di mille anni rendono difficoltoso il processo del riavvicinamento tra l'Oriente e l'Occidente cristiano.

Già nel 1981, cioè all'inizio del suo pontificato, mentre commemora il centenario del I concilio di Costantinopoli, esprime a Dimitrios I, Patriarca di Costantinopoli, la sua consapevolezza, che "nel corso della storia hanno avuto luogo alcune controversie nelle nostre Chiese in merito alla dottrina sullo Spirito Santo, in particolare sulla eterna relazione del Figlio e dello Spirito"¹⁸⁵. E aggiunge: "questa questione, come tutte quelle che non sono ancora state interamente chiarite nelle nostre Chiese, dovrà divenire il dialogo cominciato così felicemente"¹⁸⁶. Il

¹⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, Litt. a Dimitrios I, Roma, 07/06/1981, *Ins.* IV,1 (1981) 1239.

¹⁸⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt. a Dimitrios I, Roma, 07/06/1981, *Ins.* IV,1 (1981) 1239.

Papa lo dichiara per il fatto che dai primi anni ottanta si è ristabilito il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa, e con lo scopo di chiarire tutte le controversie apparse lungo la storia della divisione del cristianesimo.

La questione dell'origine eterna dello Spirito Santo è stata uno dei temi studiati durante il Congresso Internazionale di Pneumatologia convocato dal Pontefice nel 1982. Il congresso è importante, secondo il Papa, "per la presenza veramente ecumenica di molti eminenti uomini appartenenti non solamente alla Chiesa cattolica, ma anche ad altre confessioni cristiane"¹⁸⁷. Pur non avendo trovato nessuna soluzione del dissenso sul *Filioque*, il congresso è stato un forte invito rilanciato dal Papa a riprendere il lavoro teologico nell'ambito della pneumatologia e del dialogo ecumenico.

Tre anni dopo, nel 1985 Giovanni Paolo II consegna alla Chiesa l'enciclica *Dominum et vivificantem*. Ma qui non parla direttamente sul *Filioque*. Soltanto una volta cita il simbolo niceno-costantinopolitano, però nella sua versione latina, *ex Patre Filioque procedit*. Dal contenuto dell'enciclica emerge una visione piuttosto generale della Trinità e dei rapporti tra le Persone divine. Appaiono le denominazioni dello Spirito come *Persona-dono* e *Persona-amore* che assieme agli altri aspetti indicano l'orientamento principale dell'insegnamento di Giovanni Paolo che è quello occidentale, e la sua profonda ispirazione al pensiero di Agostino.

La questione della processione dello Spirito Santo appare invece, nel ciclo catechetico sul *Credo*, mentre il Papa riflette sul terzo articolo della fede. A tale problema è stata dedicata interamente una delle catechesi del 1990. In questa occasione Giovanni Paolo II comunica che "Oggi possiamo ringraziare il Signore per il fatto che anche su questo punto si va chiarendo in Oriente e in Occidente il vero senso della formula, e la relatività della questione stessa"¹⁸⁸. Non segue però, nessuna spiegazione più dettagliata. Si potrebbe pensare soltanto ai risultati di una serie delle riunioni di Commissione mista cattolico-ortodossa o delle ricerche dei diversi studiosi e centri scientifici.

Nella Lettera apostolica *Orientale lumen*¹⁸⁹, Giovanni Paolo II rivolge il pensiero alla multiforme eredità del cristianesimo orientale, e dedica tutto il documento alla presentazione della teologia, cultura, e

¹⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, All. ai partecipanti al CTIP, 1, AAS 74 (1982) 695.

¹⁸⁸ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.

¹⁸⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Orientale lumen*, AAS 87 (1995) 745-774.

anzitutto – spiritualità delle Chiese d'Oriente¹⁹⁰. Tuttavia, tra le tematiche esposte, la questione dell'origine eterna dello Spirito Santo non è menzionata. Nondimeno, dalle riflessioni del Papa emerge ancora una volta il suo profondo desiderio di riavvicinare le Chiese cristiane e le loro tradizioni tramite l'approfondimento della reciproca conoscenza, dialogo della carità e della verità. In modo particolare il Papa si rivolge ai cattolici con un appello a dedicare più attenzione nella vita e nella riflessione al patrimonio dell'Oriente cristiano¹⁹¹. Vale la pena aggiungere che questo invito è stato rilanciato dal Papa dopo la promulgazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* all'interno del quale diversi argomenti, tra cui la stessa questione della processione dello Spirito Santo, sono stati riflettuti con grande sensibilità ecumenica e con molti riferimenti alla tradizione orientale¹⁹².

Un passo di grande importanza ecumenica e dottrinale è stato compiuto dal Papa nel 1995, quando, durante la celebrazione eucaristica della festa dei santi apostoli Pietro e Paolo, alla presenza del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I, trattando del *simbolo della fede*, ha richiesto "di spiegare alla luce della fede comune il significato legittimo e la legittima portata di espressioni tradizionali diverse riguardanti l'origine eterna dello Spirito Santo nella Trinità". Quanto invece, alla parte cattolica, il Pontefice ha sottolineato che "c'è ferma volontà di chiarire la dottrina tradizionale del *Filioque* (...) così che ne sia messa in luce la piena armonia con ciò che il Concilio ecumenico confessa nel suo *Simbolo*: il Padre come sorgente di tutta la Trinità, unica origine e del Figlio e dello Spirito Santo"¹⁹³.

Adempiendo la richiesta del Papa, a cura del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani è stata pubblicata il 13.09.1995 una nota dottrinale intitolata *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo* che ribadisce le fede nel Padre come unica

¹⁹⁰ Cfr A. CAZZAGO, *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II*, Milano 1996, 33-49.

¹⁹¹ "È necessario, che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro, e sentire, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non solo da una tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra" GIOVANNI PAOLO II, Ep.Ap. *Oriente lumen*, 1, AAS 87 (1995) 745.

¹⁹²Cfr K. KUPIEC, "Ekumeniczny wymiar Katechizmu Kościoła Katolickiego w perspektywie ekumenicznej" [In polacco: Dimensione ecumenica del Catechismo della Chiesa Cattolica nella prospettiva ecumenica], *Currenda* 4 (1994).

¹⁹³ GIOVANNI PAOLO II, Om. della Celebrazione eucaristica nella Basilica di San Pietro, Roma, 29/06/1995, 2, *Ins.* XVIII,1 (1995) 1860.

fonte e del Figlio e dello Spirito, e definisce la clausola *Filioque* come tradizione liturgica particolare in sé legittima e tale da non scalfire “l’identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato”¹⁹⁴.

Alla luce di questa *Chiarificazione* e considerando la sua ricezione e il dibattito ecumenico successivo, il Papa ha creduto opportuno dichiarare in una delle catechesi durante *l’anno dello Spirito Santo* (1998) che:

“sullo specifico problema del *Filioque* (...) si può ritenere che la diversità tra i latini e gli orientali non tocchi l’identità della fede «nella realtà del medesimo mistero confessato», ma la sua espressione, costituendo una «legittima complementarità» che non compromette, ma può, anzi arricchire la comunione nell’unica fede”¹⁹⁵.

Sarebbe improprio considerare questa enunciazione come la proclamazione della fine della controversia. Ma nonostante tutto, è una dichiarazione importante con cui il Papa, ricapitolando il cammino teologico-ecumenico effettuato alla soglia del terzo millennio, ribadisce la posizione della Chiesa, che riconosce il valore sia della dottrina cattolica sul *Filioque* sia della tradizione ortodossa nella loro “legittima complementarità”.

3.2 *Importanza del Credo niceno-costantinopolitano*

La dottrina sull’origine eterna dello Spirito Santo si fonda sulla rivelazione biblica e sul pensiero cristiano dei primi secoli. Essa raggiunge la massima espressione del suo sviluppo nella proclamazione del dogma pneumatologico da parte dei concili di Nicea e di Costantinopoli nel *simbolo della fede*. Il linguaggio trinitario stabilito in quell’epoca fornisce il fondamento e il punto di riferimento per ogni riflessione sullo Spirito Santo che mira ad essere cristiana. Non c’è dubbio che il *Credo* del 381, ha determinato in modo decisivo lo sviluppo storico-teologico della dottrina sulla processione dello Spirito Santo, sia nell’Oriente che nell’Occidente cristiano. Infatti, la storia della disputa sul *Filioque* è intrinsecamente legata, anzi si identifica in un certo modo, con la storia dello stesso *simbolo della fede*, della sua genesi, ricezione ed interpretazione all’interno delle determinate tradizioni cristiane.

¹⁹⁴ Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL’UNITÀ DEI CRISTIANI, “*Dans son premier rapport. Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*”, *L’Osservatore Romano* [=OssRom] 13/9/1995, 1.4; [Tr. it. “*Nel suo primo rapporto. Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*”, *OssRom* 13/9/1995, 5]

¹⁹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 29/07/1998, 4, *Ins.* XXI,2 (1998) 86.

Non sorprende dunque il fatto che Giovanni Paolo II, nel quadro del suo insegnamento circa la processione dello Spirito Santo, accanto ai dati biblici, ricorre spesso alla *professione di fede* del *Constantinopolitanum I*, riflettendola alla luce dell'intero pensiero cristiano.

Che a questo concilio e al *Credo* allora proclamato, il Papa attribuisca particolare importanza ed attenzione, lo dimostra in primo luogo l'idea di dedicare tutto l'anno (1981) alla sua multiforme commemorazione, con il corollario teologico ed ecumenico nel Congresso Internazionale di Pneumatologia. Concretamente invece, il I concilio di Costantinopoli è, secondo Giovanni Paolo II, un grande evento della Chiesa, "al quale dobbiamo il *Credo*", e di cui "eredità particolare è la dottrina sullo Spirito Santo"¹⁹⁶.

E quanto alla posizione cattolica circa la rilevanza dello stesso *Credo*, nella lettera al Patriarca di Costantinopoli (1981) il Papa ribadisce il suo "valore conciliare, ecumenico, normativo ed irrevocabile"¹⁹⁷. Occorre sottolineare però, che, già in questa lettera, egli stesso distingue la fede "unica e comune della Chiesa" professata nel *simbolo* dalle tradizioni dottrinali che si sono sviluppate attorno a tale *simbolo*. Ed è la fede dunque, che si esprime nei *simboli* dei concili ecumenici e che porta il carattere normativo e irrevocabile, e non le tradizioni particolari. Infatti, "i simboli dei Concili ecumenici esprimono, in modo irrevocabile, la fede cristiana"¹⁹⁸.

Ai *simboli della fede* il Papa attribuisce una funzione e forza unificante del cristianesimo nella prospettiva storica ed ecumenica. Essi sono "i vincoli profondi che legano la Chiesa del nostro tempo (...) a quella del quarto secolo, nell'unica continuità delle sue prime origini, e nella fedeltà all'insegnamento del Vangelo e alla predicazione apostolica"¹⁹⁹. Nello stesso tempo i *simboli* formulano "un potente appello

¹⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Om. della Celebrazione eucaristica nella Basilica di San Pietro, Roma, 01/01/1981, 2, *Ins.* IV,1 (1981) 5.

¹⁹⁷ "(...) Il Concilio convocato nel 381 proclamò la sua fede a complemento del simbolo professato a Nicea. Questo simbolo è stato solennemente riconosciuto nel suo valore conciliare ecumenico, normativo ed irrevocabile, dal Concilio di Calcedonia nel corso della sua quinta sessione, nel mese d'ottobre del 451, e da allora è stato riconosciuto in tutte le Chiese". GIOVANNI PAOLO II, Litt. a Dimitrios I, Roma, 07/06/1981, *Ins.* IV,1 (1981) 1239.

¹⁹⁸ "L'insegnamento del Primo Concilio di Costantinopoli è ancora e sempre l'espressione dell'unica fede comune della Chiesa e di tutto il cristianesimo". GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Constantinopolitano I*, 1, AAS 73 (1981) 514.

¹⁹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Constantinopolitano I*, 1, AAS 73 (1981) 514.

a ritrovare, a partire da ciò che noi abbiamo di più fondamentale e di più caro in comune, la pienezza della nostra unità”²⁰⁰

Invece, intorno ai contenuti dei *simboli della fede* crescevano “numerosi interpretazioni, anche divergenti, le quali esigevano la voce della Chiesa, la sua solenne testimonianza”²⁰¹. Pure all’interno della dottrina sullo Spirito Santo, “nel corso della storia, hanno avuto luogo alcune controversie”²⁰². Il Pontefice è convinto però, che queste divergenze non toccano l’identità della fede, ma appaiono come gli approfondimenti o le reinterpretazioni delle tradizioni particolari, nelle determinate circostanze storiche, linguistiche e culturali. Ciascuna di loro, radicata nella stessa *professione di fede*, ma cresciuta e sviluppata nei luoghi e contesti diversi, ha trovato la sua espressione nella propria *praxis* liturgica, nel pensiero dei Padri, nelle considerazioni dei sinodi locali e nei vari testi scritti²⁰³.

Giovanni Paolo II giustifica dunque, l’esistenza delle varie dottrine particolari sull’origine eterna dello Spirito Santo a condizione che rispettino la base dogmatica professata dal *Credo*. Ma, quale è la sua comprensione di questo dato di fede, quella che espone nell’insegnamento? Prima però, di entrare nello studio della *lex credendi* prospettata dal Papa, occorre dare uno sguardo ad alcuni elementi della *lex orandi* che egli segue, e all’uso liturgico del testo del *Credo* nelle celebrazioni da lui presedute. Nella stragrande maggioranza di tali atti liturgici, va recitata la versione occidentale del *simbolo* con l’espressione che lo Spirito Santo “procede dal Padre e dal Figlio”. E tuttavia, per i diversi motivi, specialmente nelle celebrazioni occasionali con la presenza particolare degli ortodossi, viene proclamata la formula originale, e cioè quella che non contiene la clausola del *Filioque*. E qui, l’iniziativa del Papa è più che ovvia²⁰⁴. Egli stesso nella sua lettera a Dimtrios I, Patriarca di Costantinopoli per il XVI centenario del I concilio di Costantinopoli, riporta il testo del *Credo* senza *Filioque*. La versione originale, senza la clausola appare pure nella lettera apostolica *A Concilio Costantinopolitano I*, con il significativo commento del Pontefice, che “così suonano le parole del simbolo di fede del primo concilio di Costantinopoli”²⁰⁵.

²⁰⁰ GIOVANNI PAOLO II, All. ai partecipanti al CTIP, 2, AAS 74 (1982) 696.

²⁰¹ GIOVANNI PAOLO II, Ep. *A Concilio Costantinopolitano I*, 2, AAS 73 (1981) 515.

²⁰² GIOVANNI PAOLO II, Litt. a Dimitrios I, Roma, 07/06/1981, *Ins.* IV,1 (1981) 1239.

²⁰³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 29/07/1998, 4, *Ins.* XXI,2 (1998) 85-86.

²⁰⁴ Ad es. durante Santa Messa della Solennità di Pentecoste a Roma, 07.06.1981.

²⁰⁵ GIOVANNI PAOLO II, Ep. *A Concilio Costantinopolitano I*, 2, AAS 73 (1981) 515-516.

Sarebbe del tutto improprio considerare questo atteggiamento del Papa come un certo gioco diplomatico davanti ai rappresentanti della Chiesa ortodossa. Non è un segno della prossima revisione del testo liturgico ufficiale del *Credo*, né un tentativo di sfuggire in qualche modo, all'insolubile controversia²⁰⁶. L'intento del Papa si muove piuttosto in una prospettiva diversa. La professione del *Credo* nella sua versione originale è la "espressione eminente della comunione delle Chiese di Cristo nella fede in questo mistero dello Spirito Santo «che è Signore e dà la vita. E procede dal Padre»"²⁰⁷, – ritiene il Pontefice – ed è "l'espressione di fede insegnata e professata dalla Chiesa indivisa", che al contempo, "ci faccia crescere nella reciproca comprensione con i nostri amati fratelli dell'Oriente e nell'Occidente"²⁰⁸.

3.3 *La tradizione greca. Lo Spirito procede dal Padre*

All'inizio occorre mettere in evidenza che Giovanni Paolo II affrontando il tema della processione dello Spirito Santo, non distingue l'approccio linguistico o liturgico della questione, da quello dottrinale. Considera la questione come tale, nel suo insieme, puntando non tanto sulla riflessione teologica speculativa quanto sull'approfondimento della fede cristiana nella conoscenza dei fedeli. Non sembra perciò che il Papa abbia voluto proporre direttamente nella parola del suo insegnamento, una soluzione del dissenso sul *Filioque*. Pare invece che intenda lasciarlo alla considerazione delle determinate strutture e istituzioni teologiche ed ecumeniche.

Quale è comunque, il contenuto del suo insegnamento a riguardo? Quanto all'origine eterna dello Spirito Santo, l'idea principale di Giovanni Paolo II è molto chiara: lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio. Ed è il dato di fede fondato sulla rivelazione biblica, riconfermato da una lunga ed ininterrotta tradizione della Chiesa a partire dai Padri e dalle affermazioni dei concili e dei diversi interventi magisteriali, e approfondito quindi, dai grandi maestri di teologia occidentale,

Rilevando la concezione latina della processione dello Spirito Santo *ab utroque*, il Papa accenna pure l'espressione originale *ex Patre procedit*,

²⁰⁶ Cfr J.-M. GARRIGUES, "Le *Filioque* hier et aujourd'hui", in *ACTIP* 1, 346-347.

²⁰⁷ GIOVANNI PAOLO II, Litt. a Dimitrios I, Roma, 07/06/1981, *Ins.* IV,1 (1981) 1239.

²⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, Ep. *A Concilio Constantinopolitano I*, 5, *AAS* 73 (1981) 519.

identificata da lui come quella *conciliare*, e al suo significato teologico²⁰⁹. Riferendosi ai diversi passi biblici, egli dimostra che in base alle testimonianze scritturistiche bisogna affermare che lo Spirito Santo procede proprio dal Padre. E anche se i testi del Nuovo Testamento riguardano la missione temporale dello Spirito, il Papa sottolinea che qui “è legittimo veder riflessa la processione eterna, e quindi l’origine dello Spirito Santo dal Padre”²¹⁰. Dunque, il Pontefice esprime la sua convinzione, che è legittimo nelle missioni temporali del Figlio e dello Spirito vedere riflesse processioni eterne nella Trinità *in sé*. La Trinità economica dice qualcosa, secondo lui, sulla Trinità immanente.

Inoltre, parlando dell’origine eterna dello Spirito dal Padre, Giovanni Paolo II mette in rilievo che dalla comprensione della nozione dell’*origine* bisogna escludere “ogni riferimento all’ordine creato e temporale”. Non c’è in Dio nessun tipo di “comunicazione dell’esistenza a qualcuno”, né “priorità”, né “superiorità”, né “dipendenza”. “In Dio tutto è eterno, fuori del tempo: l’origine eterna dello Spirito Santo (...) è dunque eterna”²¹¹.

Quanto al significato teologico dell’espressione *ex Patre procedit* il Papa sottolinea che essa si inserisce in un orizzonte più ampio, quello costituito dall’articolo pneumatologico del *Credo*. Affrontando “alcuni negatori della divinità dello Spirito Santo”²¹², tale articolo doveva proclamarlo “come vero Dio, col Padre e col Figlio, nell’unità trinitaria della divinità”²¹³. Con la formula *ex Patre procedit* dunque, il concilio “ha illustrato il mistero dello Spirito Santo, della sua origine dal Padre, affermando così l’unità e l’uguaglianza nella divinità di questo Spirito Santo con il Padre e con il Figlio”²¹⁴. E quindi, il Padre viene professato come colui dal quale non solo procede lo Spirito come dall’unica fonte della vita divina anche per il Figlio, ma garantisce pure l’unità delle persone nella Trinità. Nella generazione del Figlio e nella processione dello Spirito Santo il Padre gli trasmette la divinità da lui posseduta in maniera personale. E con questo approccio trinitario Giovanni Paolo II si

²⁰⁹ E solo questa formula viene riconosciuta dal Papa come quella *conciliare*. Invece il *Filioque* è sempre inteso nelle categorie della *aggiunta* ossia *precisazione* introdotta nel *simbolo niceno-costantinopolitano*. Ad es. cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.

²¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1016.

²¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1016.

²¹² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 31/10/1990, 5, *Ins.* XIII,2 (1990) 975.

²¹³ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 31/10/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 972.

²¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Ep. A *Concilio Constantinopolitano I*, 2, AAS 73(1981) 515-516.

avvicina molto a quello che tradizionalmente viene identificato quale modello greco della Trinità²¹⁵.

Delucidando la dottrina delle due processioni trinitarie dal Padre che costituiscono le persone del Figlio e dello Spirito Santo, Giovanni Paolo II ricorre all'idea d'origine agostiniana, dell'analogia psicologica della Trinità che prende l'avvio da un'immagine dell'anima e delle due facoltà di cui essa dispone: il conoscere e il volere. Per "un'analogia molto imperfetta", dice il Papa, si può pensare che l'origine eterna delle persone divine dal Padre, sono "come una «processione» di origine spirituale, che avviene nella «produzione» del pensiero e dell'amore che rimangono nell'anima in unità con la mente da cui hanno origine"²¹⁶.

3.4 *La tradizione latina. Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio*

Della formula latina dell'articolo pneumatologico ("Credo nello Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio"), Giovanni Paolo II parla nei termini dello sviluppo dottrinale e liturgico, svoltosi negli ambienti del cristianesimo occidentale, lo sviluppo segnato decisamente dall'introduzione di un'aggiunta del *Filioque*, in cui egli stesso riconosce "una precisazione" che rende la formula conciliare del 381 "più completa" (*ex Patre Filioque procedit*)²¹⁷.

Ci sono diversi fattori e circostanze che hanno determinato tale orientamento teologico all'interno del pensiero latino e che quindi, secondo il Papa, giustificano l'introduzione del *Filioque* nel *Credo*. Soprattutto, c'è una lunga tradizione teologica, che risale a s. Ambrogio e a s. Agostino, cioè al periodo in cui lo stesso *simbolo della fede*, pur professato dai Padri a Costantinopoli (381), non è stato ancora riconosciuto e accolto decisamente dall'assemblea più rappresentativa del mondo cristiano di quel tempo nel concilio di Calcedonia (451)²¹⁸. In

²¹⁵ Cfr F.A. PASTOR, "Principium totius deitatis. Misterio inefable y lenguaje eclesial", *Gr* 79/2 (1998) 259-260. Per dare un quadro più completo bisogna aggiungere che negli altri momenti del suo magistero, il Pontefice segue anche l'approccio occidentale, in cui l'unità di Dio intende come unità essenziale in certo senso prepersonale e Dio si considera come *Unus in Trinitate*. "«Dio è amore». Queste parole riguardano l'essenza stessa di Dio, nella quale le tre Persone sono una sola sostanza, e tutte sono ugualmente Amore, cioè volontà del bene, propensione interna verso l'oggetto dell'amore, entro e fuori della vita trinitaria". GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 14/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1182. Riguardo all'espressione *l'unità essenziale prepersonale*, cfr G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 68-71.

²¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 2, *Ins.* XIII,2 (1990) 1016.

²¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.

²¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1.5, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.1018.

quell'epoca, per molti la dottrina del *Filioque* non contraddiceva l'ammissione del *Credo*. Anche l'uso liturgico del *simbolo* con la clausola del *Filioque*, ormai molto comune, accettato da parte dei diversi sinodi locali del primo millennio testimonia che la verità sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio è stata sempre presente nella preghiera e nella fede dei cristiani d'Occidente²¹⁹.

D'altra parte, Giovanni Paolo II ricorda riserve e polemiche che l'inserzione dell'aggiunta ha suscitato tra i bizantini. Quelli "attribuirono agli occidentali un cambiamento sostanziale in materia di fede"²²⁰. Cerca pure di spiegare il comportamento di alcuni suoi predecessori che trovavano difficoltà nel riconoscere la modificazione del *Credo* e di introdurlo nell'uso liturgico. "Era una precisazione, che non cambiava nulla nella sostanza della fede antica, ma che gli stessi romani pontefici erano restii ad ammettere, per rispetto alla formula antica ormai diffusa dappertutto, e usata anche nella basilica di san Pietro"²²¹.

Secondo Giovanni Paolo II, la posizione della Chiesa cattolica riguardo alla questione della processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio, trova la sua piena chiarificazione nella serie dei concili medioevali, che tentavano di ricostruire l'unione tra Roma e Costantinopoli dopo lo scisma del 1054. Il Papa attribuisce un'importanza particolare alle dichiarazioni dottrinali del concilio di Firenze (1439). In una delle catechesi dedicata proprio alla questione del *Filioque*, egli riporta tre estesi citazioni di questo concilio in cui, di fronte alle accuse dei bizantini, i padri conciliari ribadiscono la fede nel Padre, la fonte e il principio di tutta la divinità, cioè del Figlio e dello Spirito Santo. Al contempo però, essi spiegano che la verità della processione dello Spirito Santo *ab utroque* "non nega, che il Figlio ha dal Padre (il fatto) che lo Spirito Santo procede dal Figlio, né che sono due principi o due spirazioni", ma tale verità afferma, "che unico è il principio e unica è la spirazione dello Spirito Santo"²²². In questo importante passo, Giovanni Paolo II vede il superamento delle difficoltà di ordine terminologico nonché la chiarificazione delle intenzioni dei latini. Lo conferma, secondo lui, un accordo da parte dei partecipanti del concilio, anche di quelli ortodossi, in cui affermano una definizione comune: "lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio, Egli ha la sua essenza e il suo essere sussistente

²¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.

²²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.

²²¹ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.

²²² GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 7, *Ins.* XIII,2 (1990) 1019.

insieme dal Padre e dal Figlio, e procede eternamente dall'uno e dall'altro come da un unico principio e da un'unica spirazione"²²³.

L'ultima precisazione del concilio messa in evidenza dal Papa riguarda la partecipazione del Figlio nell'origine eterna dello Spirito alla luce della monarchia del Padre, la partecipazione dai bizantini espressa con la formula *per mezzo* del Figlio, dai latini – con il *Filioque*:

“Dichiariamo (...) che anche il Figlio, come il Padre, è causa, secondo i Greci, principio, secondo i Latini, della sussistenza dello Spirito Santo. E poiché tutte le cose che sono dal Padre, il Padre stesso le ha date al Figlio con la generazione, meno l'essere Padre: questa stessa processione dello Spirito Santo dal Figlio, il Figlio stesso l'ha eternamente dal Padre, da cui è pure stato eternamente generato”²²⁴

Vale la pena sottolineare che riportando le dichiarazioni conciliari il Papa non ha intenzione di commentarle e da parte sua non offre alcun tentativo di riferire le stesse verità con un altro linguaggio meno speculativo. Sembra inoltre, non voler entrare nel dialogo con i problemi emersi lungo la storia della disputa e delle risposte fornite dal concilio. E perciò anche le circostanze storiche e politiche di quell'epoca che compromettono il *Florentinum* agli occhi degli ortodossi non si menzionano, come anche la scarsa ricezione dei decreti conciliari da parte loro e la critica successiva, non si commentano. Segue, invece, una forte affermazione del Papa che

“anche oggi questo testo conciliare rimane un'utile base per il dialogo e l'accordo tra i fratelli d'Oriente e d'Occidente, tanto più che la definizione sottoscritta dalle due parti terminava con la seguente dichiarazione: «Stabiliamo... che la spiegazione data con l'espressione *Filioque* è stata lecitamente e ragionevolmente aggiunta al *simbolo*, per rendere più chiara la verità e per la necessità allora incombente»”²²⁵.

I cenni dello sviluppo storico-teologico e le spiegazioni tratti dal magistero conciliare non esauriscono ovviamente l'intera prospettiva in cui si muove riflessione di Giovanni Paolo II sull'origine eterna dello Spirito Santo. Degli altri approcci e temi che egli sviluppa pure nel suo insegnamento, ci occupiamo in seguito.

²²³ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 8, *Ins.* XIII,2 (1990) 1019-1020. Per il testo conciliare, cfr CONCILIO DI FIRENZE, *Laetantur caeli*, DH 1300.

²²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 8, *Ins.* XIII,2 (1990) 1019-1020. Per il testo conciliare, cfr CONCILIO DI FIRENZE, *Laetantur caeli*, DH 1301

²²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 9, *Ins.* XIII,2 (1990) 1020. Per il testo conciliare, cfr CONCILIO DI FIRENZE, *Laetantur caeli*, DH 1301.

3.5 Il rapporto tra il Figlio e lo Spirito Santo

Riguardo all'origine eterna dello Spirito Santo, Giovanni Paolo II esprime la sua convinzione, che tanto la processione dello Spirito dal Padre, quanto la sua processione dal Figlio si appoggiano su indiscutibile base biblica. Occorre sempre tener presente il fatto, già si è accennato, che il Papa nel suo discorso segue l'assioma fondamentale della teologia trinitaria, e cioè che nelle missioni storico-salvifiche del Figlio e dello Spirito Santo egli riconosce riflesse delle processioni eterne nella Trinità *in sé*.

E tuttavia, dell'origine dello Spirito dal Figlio, secondo il Papa, il Nuovo Testamento non ne parla apertamente ma rimane piuttosto discreto, offrendo però alcune testimonianze sulle "relazioni quanto mai strette tra lo Spirito e il Figlio" testimonianze che diventano "i più essenziali" in questa materia. È l'opera del Figlio di mandare lo Spirito sui credenti, sottolinea Giovanni Paolo II, ed è lo stesso Spirito che secondo la promessa di Gesù, porterà avanti la rivelazione da lui effettuata. E quindi "il Vangelo dice chiaramente che il Figlio – non soltanto il Padre – «manda» lo Spirito Santo, e anzi che lo Spirito «prende» dal Figlio ciò che rivela, poiché tutto quello che il Padre possiede è anche del Figlio"²²⁶. Eppure, continua il Papa, non si può ignorare quelli passi del Nuovo Testamento che "dimostrano che lo Spirito Santo non è soltanto lo Spirito del Padre, ma anche lo Spirito del Figlio, lo Spirito di Cristo"²²⁷.

Il dato della fede sulla processione dello Spirito Santo dal Figlio si colloca quindi nella prospettiva pasquale, dove la condizione della discesa dello Spirito è la stessa morte e risurrezione di Gesù Cristo. E sono i temi che Giovanni Paolo II approfondisce nella *Dominum et vivificantem* ricomponendoli secondo la *logica* dell'autocomunicarsi di Dio nella storia della salvezza. Si ricorda che tale *logica* divina viene intesa dal Papa come "espansione dell'ineffabile comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" proprio per mezzo dell'invio del Figlio da parte del Padre e l'invio dello Spirito da parte del Padre e del Figlio²²⁸. La missione del Figlio e la missione dello Spirito non sono separate. Contrariamente, c'è un legame stretto e vitale tra missione salvifica del Figlio e quella

²²⁶ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 3, *Ins.* XIII,2 (1990) 1016-1017.

²²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 4, *Ins.* XIII,2 (1990) 1017.

²²⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 11, AAS 78 (1986) 819.

dello Spirito²²⁹. L'evento decisivo in cui le due missioni si incrociano e si vincolano è proprio il mistero della redenzione, il momento culminante della *logica* dell'autocomunicazione divina, scaturita dallo stesso mistero della Trinità²³⁰. Secondo l'insegnamento del Papa, nell'evento della morte e risurrezione, si compie la "dipartita" di Cristo, che diventa il *prezzo*, la "condizione indispensabile" della discesa dello Spirito al quale viene trasmessa la redenzione compiuta dal Figlio. E "allora comincia la nuova comunicazione salvifica di Dio nello Spirito Santo"²³¹. Su questa base si può credere che il Figlio, e non soltanto il Padre – manda lo Spirito Santo. Eppure la sua partecipazione all'invio dello Spirito è diversa da quella del Padre²³². Anzi, l'invio dello Spirito dal Figlio porta una certa azione dello stesso Spirito in quanto rivelatore: "il Figlio «manda» lo Spirito Santo, ma nello stesso tempo, lo Spirito stesso «prende» dal Figlio ciò che rivela". Lo Spirito, dunque, "prende" dal Figlio ciò che rivela, e questo diventa la condizione indispensabile del suo invio. Il Papa sottolinea che questa verità viene espressa nel Vangelo e perciò non ci sono motivi di dubbio²³³.

È interessante che nella riflessione sull'origine eterna dello Spirito il Pontefice prenda in considerazione soltanto la pneumatologia nell'orizzonte della Pentecoste, in cui la missione dello Spirito è intesa come continuazione della missione del Verbo incarnato. Il Papa non offre nessun indizio invece, di come si potrebbe progettare il rapporto eterno tra lo Spirito e il Figlio alla luce di quei dati scritturistici, che compongono la cosiddetta pneumatologia nell'orizzonte dell'incarnazione. Che il Pontefice ammetta questa prospettiva novotestamentaria, sviluppandola in una delle catechesi, lo abbiamo dimostrato prima. Seguendo questa linea, lo Spirito Santo, sin dal concepimento, precede e condiziona la vita terrena e la missione di Gesù. Interpretando tale aspetto della rivelazione, Giovanni Paolo II sostiene che all'interno dell'economia salvifica, "in certo senso si può dire che Gesù è il «missionario dello Spirito», mandato com'è dal Padre ad annunciare con la forza dello Spirito Santo il vangelo della misericordia"²³⁴. Il Papa non si affretta invece con le conclusioni

²²⁹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Asia*, 16, AAS 92 (2000) 473-474.

²³⁰ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 11, AAS 78 (1986) 819-820.

²³¹ GIOVANNI PAOLO II, Litt.Enc. *Dominum et vivificantem*, 11, AAS 78 (1986) 820.

²³² Lo indica chiaramente l'uso delle virgolette con la parola "mandare"

²³³ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 3, *Ins.* XIII,2 (1990) 1016-1017.

²³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 03/06/1998, 4, *Ins.* XXI,1 (1998) 1273.

riguardanti la vita immanente di Dio che potrebbero condurre effettivamente ad una certa "inversione trinitaria" con la possibile modificazione dell'ordine trinitario, nel quale la generazione eterna del Figlio si verificherebbe *nello* Spirito, e cioè nella stessa generazione in qualche modo parteciperebbe lo Spirito Santo. Sembra quindi, che riflettendo sui dati biblici il Papa tiene presente il fatto che lo Spirito agisce in Gesù in quanto l'uomo, e cioè nella natura umana assunta dal Figlio. E quindi dall'espressione "Gesù missionario dello Spirito", giustamente non cerca di passare all'affermazione, sulla generazione del Figlio eterna *per mezzo o dallo* Spirito.

Come sottolinea Giovanni Paolo II, nell'interpretazione del dato biblico riguardante l'origine eterna dello Spirito Santo non si può prescindere da una lunga e molteplice riflessione teologica del primo millennio compiuta dai vari Padri e scrittori del primo millennio. Da una parte bisogna prendere in considerazione gli autori latini che cercando di penetrare più a fondo nel mistero della Trinità, hanno dato un grande apporto all'approfondimento della dottrina sulla processione dello Spirito Santo anche dal Figlio. Come osserva il Papa, tale dottrina "non manca di precisi riferimenti nei grandi Padri e Dottori d'Oriente"²³⁵.

Dall'altra parte però occorre tener presente il fatto, ricorda il Pontefice, che per i molti bizantini sia questa dottrina che la sua manifestazione nella clausola del *Filioque* nel *simbolo della fede*, erano difficili da comprendere e perciò inaccettabili. L'intensa discussione che si è sviluppata intorno a questa problematica, fino allo scisma di Fozio, testimonia chiaramente che già in quell'epoca, il mondo cristiano trovava delle difficoltà ad interpretare nello stesso modo gli stessi dati biblici e ad armonizzarli con le affermazioni stabilite dai concili ecumenici, per avere una dottrina sola, chiara, e comunemente accettata. Giovanni Paolo II non intende entrare nei dettagli di questa disputa. Pare che eviti pure di servirsi del sistema concettuale latino classico sulla Trinità, dell'unica sostanza divina e delle relazioni trinitarie. Cerca invece di adoperare il linguaggio più semplice, molto personale, a volte anche creativo.

La prospettiva in cui Giovanni Paolo vede la possibilità di spiegare la complessità del problema dell'origine eterna dello Spirito Santo, è

²³⁵ Tra gli scrittori latini il Papa indica Tertuliano, Ilario, Ambrogio e Agostino; tra quelli della lingua greca, Efrem, Atanasio, Basilio, Epifanio, Cirillo d'Alessandria, Massimo, Giovanni Damasceno. Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 5-6, *Ins.* XIII,2 (1990) 1018.

quella dell'amore trinitario. Nella vita immanente di Dio, secondo il Pontefice, "Il Padre genera il Figlio, amandolo; il Figlio viene generato dal Padre lasciandosi amare e ricevendo da Lui la capacità di amare; lo Spirito Santo è l'amore donato in totale gratuità dal Padre, accolto con piena gratitudine dal Figlio e da questi ridonato al Padre"²³⁶.

Giustamente perciò si può parlare dello Spirito Santo come *Persona-amore* e al contempo, come *Persona-dono*²³⁷. E all'interno della Trinità, la sua operazione propria e specifica è quella d'essere la comunione²³⁸. "Si può dire, che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutto dono, scambio, reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio «esiste» a modo di Dono. È lo Spirito Santo l'espressione personale di un tale donarsi, di questo essere-amore"²³⁹.

E come sottolinea il Papa, "questo amore donato dal Padre, accolto e ricambiato dal Figlio, viene comunicato all'uomo redento"²⁴⁰. Dunque Giovanni Paolo II vede in Dio la comunione trinitaria nell'eterno movimento vitale, in cui lo Spirito Santo è un elemento che mantiene circolazione d'amore e scambio dei doni. Procedo dal Padre e dal Figlio, però originariamente procedo dal Padre. Ed è quindi una concezione della processione dello Spirito Santo che da una parte rispetta la posizione principale del Padre, è sempre il Padre dal quale trae la sua origine lo Spirito, ma dall'altra mette in evidenza il ruolo del Figlio che partecipa nella costituzione della persona dello Spirito poiché senza il Figlio, lo Spirito quale *amore* e *dono* "accolto e ricambiato" non potrebbe sussistere. Vale la pena sottolineare che in questa prospettiva l'origine eterna dello Spirito Santo appare come una relazione trinitaria, nel senso pieno di questa parola.

Non c'è dubbio che l'insegnamento di Giovanni Paolo II si pone in orizzonte della tradizione latina nella sua forma agostiniana, distaccandosi in qualche modo dalle speculazioni della scolastica che a partire da s. Anselmo fonda la riflessione trinitaria sul principio delle relazioni opposte all'interno della quale lo Spirito procedo dal Padre e dal Figlio *tamquam ex uno principio*. Il Pontefice ricorre dunque alla dottrina

²³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 29/07/1998, 2, *Ins.* XXI,2 (1998) 83.

²³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Litt.Enc. Dominum et vivificantem*, 10, AAS 78 (1986) 819.

²³⁸ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 29/07/1998, 2, *Ins.* XXI,2 (1998) 83.

²³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Litt.Enc. Dominum et vivificantem*, 10, AAS 78 (1986) 819; Cfr anche *Id.* Ud.Gen., 29/07/1998, 2, *Ins.* XXI,2 (1998) 83-84.

²⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 22/07/1998, 2, *Ins.* XXI,2 (1998) 70.

del Vescovo d'Ippona trovando in essa quell'approccio trinitario che basandosi sulla Scrittura è capace di abbracciare e di armonizzare diversi aspetti del pensiero cristiano sulla Trinità.

Finalmente, bisogna notare una certa evoluzione nel suo pensiero, che non riguarda la stessa dottrina della processione dello Spirito Santo, ma il modo in cui vede il rapporto tra la formulazione occidentale (*ex Patre Filioque procedit*) e quella orientale (*ex Patre procedit*). Nel 1990, riteneva che la formula occidentale, quella con aggiunta riconosciuta come precisazione, "è più completa" riguardo a quella orientale, detta "conciliare"²⁴¹. "Più completa", sicuramente vuol dire più sviluppata, più vicina alla verità della vita di Dio uno e trino. Perciò non corrompe e non cambia "la formula conciliare", anzi la suppone e porta alla più piena comprensione del mistero. Invece nel 1998, dopo aver conosciuto i primi risultati del lavoro della Commissione mista internazionale²⁴² e delle ricerche eseguite a cura del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani²⁴³, dopo la promulgazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Giovanni Paolo II non parla più della "più completa" versione latina. Riconosce, invece, la "legittima complementarità" delle tradizioni latine e greche, che non solo "non tocchi l'identità della fede", "ma può arricchire la comunione nell'unica fede"²⁴⁴. Non c'è più, dunque, una "precisazione" con l'aggiunta del *Filioque*, che porta alla perfezione dell'espressione della fede, ma "complementarità" delle tradizioni. Con ciò si suppone il valore proprio e fondamentale delle rispettive tradizioni, che non sono in contrapposizione. Ciascuna di loro, esprimendosi a modo suo, seguendo i principi della propria tradizione dottrinale e liturgica, rimane fedele alla professione di fede, stabilita nel *Credo niceno-costantinopolitano*. E la loro "complementarità" può penetrare ancora più in profondità il mistero di Dio, cercando di cogliere l'origine eterna dello Spirito Santo.

Secondo Giovanni Paolo II dunque, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Va rispettato però il ruolo principale del Padre. Tale insieme dottrinale ha una solida base biblica, confermato da lunga tradizione della Chiesa, riconosciuto sul livello conciliare a Firenze nel

²⁴¹ Cfr GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 07/11/1990, 1, *Ins.* XIII,2 (1990) 1015.

²⁴² Diversi testi comuni della Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa.

²⁴³ Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, "Nel suo primo rapporto. Le tradizioni greche e latine riguardo la processione dello Spirito Santo", *OssRom* 13/9/1995, 5.

²⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, Ud.Gen., 29/07/1998, 4, *Ins.* XXI,2 (1990) 86.

1439. E tuttavia il Papa non intende soltanto ripetere le enunciazioni dottrinali del magistero. Piuttosto, cerca di approfondire quest'aspetto della fede nella conoscenza dei fedeli, adoperando il proprio linguaggio ed evitando troppe speculazioni e termini astratti. Il suo insegnamento si pone in continuità con quello dei suoi predecessori e dei concili nonché grandi maestri del pensiero occidentale del cristianesimo, ma esaminando le sue considerazioni diventa chiaro, che egli stesso mette in primo piano il pensiero trinitario e pneumatologico di s. Agostino, in cui lo Spirito Santo procedente originariamente dal Padre, viene riconosciuto quale amore reciproco e vicendevole tra Padre e Figlio. Dall'altra parte il Papa mostra una profonda sensibilità ed apertura alla tradizione greca, sottolineando costante desiderio di porre fine alla controversia legata alla comprensione del mistero della vita intima di Dio focalizzata nella dottrina sul *Filioque*.

**Prof. Dr. Pe. Jakub Błaszczyzyn*

Doutor pela Pontificia Università Gregoriana di Roma, trabalha no Seminário Maggiore a San Pietroburgo (Russia) e nas Scuole superiori per i catechisti in Russia e Bielorussia. Tra le sue ricerche attuali ci sono le questioni della teologia ortodossa russa e la problematica del dialogo ecumenico cattolico-ortodosso.

Indirizzo:

Jakub Błaszczyzyn
Nab. Kan. Gribojedova 96-6
P.O.Box 596
190068 Sankt-Petersburg, RUSSIA
Email: kuba.b@libero.it



CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA E CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA

*Prof. Dr. P. Evaristo Marcos**
*Pe. Judikael Castelo Branco**

Resumo: Interpretar o dogma é captar sua realidade histórica e propor uma hermenêutica que garanta que esta verdade possa ser entendida e ainda decisiva no seguimento de Jesus. Este artigo quer oferecer uma leitura orgânica daquilo que a teologia do século XX pensou acerca do Concílio de Calcedônia em alguns dos seus maiores expoentes. Debruçamo-nos sobre a teologia do século passado sobretudo através da nova ótica da redescoberta da história, com Pannenberg e Schoonenberg e principalmente a reviravolta antropológica de Karl Rahner.

Palavras-chave: Dogma, revelação, cristologia, Calcedônia, Pessoa

Abstract: To interpret the dogma is to pick up its historic reality and suggest a hermeneutics that warrants that this true can be understood and yet conclusive on the Jesus' accompaniment. This article wants to offer an organic reading of that about what the XX Century's Theology thought about Calcedony Council in respect to some of major exponents. We stoop about the last century Theology, especially through the new sight of historic rediscovery, with Pannenberg and Schoonenberg, and mainly the anthropological complete veering of Karl Rahner.

Key-words: Dogma, Revelation, Christology, Calcedony, Person.

A intenção deste artigo é levantar mais uma vez a questão sobre o específico da fé cristã: "Jesus verdadeiro Deus e verdadeiro homem" como foi definido no Concílio Ecumênico de Calcedônia em 451. A preocupação é também pastoral e de inegável atualidade, basta pensar no que diz Walter Kasper: "Não se pode negar que na tradição cristã corrente de Jesus Cristo se considera amiúde, em maior ou menor medida, como um Deus que passeia pela terra, nele o humano, definitivamente, não é mais do que o revestimento e adorno pelo qual Deus mesmo fala e atua"¹. Então, como podemos pensar em Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, e anunciá-lo à cultura hodierna?

¹ W. KASPER, *Jesus el Cristo*, Sigueme, Salamanca, 1982, 54.

A idéia de dogma é uma das mais fundamentais da teologia e para estudá-la é importante desde já ter presentes alguns critérios: o problema da interpretação de um dogma deve obrigatoriamente levar em conta a expressão da fé elaborada como doutrina, autoritativamente afirmada pelo Magistério; vê-lo como explicação da Escritura, não como um acréscimo a Ela, mas como explicitação de uma verdade já plenamente revelada; ter consciência da necessidade mesma de interpretar os dogmas para a linguagem corrente, justamente pelo limite de sua formulação pelo caráter histórico de todas as declarações dogmáticas. Interpretar o dogma é captar sua realidade histórica e propor uma hermenêutica que garanta que esta verdade possa ser entendida e ainda decisiva no seguimento de Jesus. Neste processo é constante, porém, o duplo perigo já apontado por Harnack no início do século passado: o *tradicionalismo* na sua pia conservação e o *intelectualismo*, como se fosse possível transformar todo conteúdo dogmático em saber racional, sem respeitar sua relação com o Mistério².

Este trabalho quer oferecer uma leitura orgânica daquilo que a teologia do século XX pensou acerca do Concílio de Calcedônia em alguns dos seus maiores expoentes. Debruçamo-nos sobre a teologia do século passado sobretudo através da nova ótica da redescoberta da história, com Pannenberg e Schoonenberg e principalmente a reviravolta antropológica de Karl Rahner.

A importância do tema é afirmada pelo grande número de teólogos que nos últimos anos trabalhou sobre o problema. De fato, “também nos nossos dias um teólogo católico não deveria prescindir das formulações clássicas da teologia católica”³. É sempre a questão de falar ao mundo de hoje as verdades eternas, mas sem a pretensão de que a linguagem mesma com que se fala seja eterna: perene é o conteúdo da mensagem; a forma desta é sempre historicamente condicionada.

As pretensões são modestas e de modo nenhum se espera estar à altura da questão que se aborda. Sem dúvida as perguntas levantadas têm seus méritos e, longe de uma resposta, assumimos o encargo do questionamento que, implícito, deve cada vez mais estar explícito na comunidade cristã: o que nós cristãos queremos dizer ao mundo quando professamos a fé em Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, e o que isso tem de importante para o homem de hoje.

² A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1980, 213.

³ K. RAHNER, “Cristologia oggi”, *Concilium*, 3 (1982), 128.

Queremos então rever a importância pastoral deste estudo, pois de fato, “para a fé foi sempre um dado fundamental que Jesus é *integralmente* Deus e *integralmente* homem”⁴. Quais as implicações deste nosso ser igual a Cristo? Que mudança pode esta redescoberta provocar na atividade e na postura dos cristãos nos tempos atuais? A estas perguntas não damos respostas universais; esperamos que surjam, da reflexão que aqui tentamos provocar, respostas particulares, encarnadas em todos os lugares aonde chegar o cristianismo e que a fé em Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano, faça dos cristãos mais humanos, solidários e fraternos, pois “quem segue Cristo, homem perfeito, se torna, ele próprio, mais homem” (GS 41) e somente Ele mostra ao homem quem é o homem (GS 22).

A cristologia de Calcedônia na teologia hodierna

A importância do estudo dos dogmas se afirma acima de tudo por dois fundamentais aspectos da vivência da fé: o *sentido eclesial*, pois a fé cristã se vive em comunidade, e o seu *uso pastoral*, porque outra coisa não quer o dogma senão unificar legitimamente as expressões de fé, combater os muitos perigos de uma “esclerose” das manifestações da crença e de sua implicação na vida das pessoas e por fim responder a uma necessidade histórica.

1. A Cristologia do século XX

O século XX, seguindo Rosino Gibellini⁵, foi marcado, no campo teológico pelas teologias: *dialética* (Barth), *existencial* (Bultmann), *hermenêutica* (Gadamer, Fuchs e Ebeling), da *cultura* (Tillich), da *modernidade* (Bonhoeffer), pela *reviravolta antropológica* (Blondel, Chardin, de Lubac, Daniélou, Chenu, Congar, Guardini, Rahner, von Balthasar), *histórica* (Cullmann, Pannenberg), da *esperança* (Moltmann), *política* (Metz, Arens), com a valorização da *experiência* (Schillebeeckx), da *libertação* (Gutiérrez, Boff) e *ecumênica* (Küng). De fato, a teologia do século XX nasce como fruto e reação à do século anterior, marcada pelos ideais e repercussão da Revolução francesa e pelos objetivos que culminaram na Primeira Guerra Mundial. Àquela que no século XIX havia sido caracterizada pelo liberalismo protestante, que comungava mais perfeitamente com os ideais da burguesia florescente, a teologia do final de 1800 e início de 1900 responde com a redescoberta da dinâmica da história no mundo e suas conseqüências.

⁴ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1974, 222.

⁵ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1996.

O novecentos conheceu um epocal ingresso no pensamento cristão da forma teológica própria do reino da vida: a história entrou até às fibras mais profundas da reflexão crítica da fé e a fez vibrar com seu sangue quente, contra a rigidez congelante da manualística e os reducionismos presunçosos do protestantismo liberal⁶.

Além do mito da subjetividade do liberalismo, deu à cultura do início do século XX a busca pela pureza objetiva, sobretudo, pela releitura de Hegel. Há então um *primado do objeto puro*, além de outros dois fortes elementos: a *redescoberta da escatologia*, contra um pensamento imediatista que supervalorizava o presente, e a *busca da relação entre a teoria e a práxis*, dando origem ao que se chamaria de teologia narrativa ou política.

O primado do objeto puro

Se antes o liberalismo se fixara na subjetividade, “radicalizando” as posturas kantianas, agora há não só na teologia, mas nas mais diversas ciências uma busca crescente do *Objeto* em si. Para a cristologia, as conseqüências são sentidas na procura do Jesus histórico, puro elemento a ser estudado; sem mais espaços à interpretação, quer-se encontrá-lo na sua “pureza”. Nele tenta-se chegar a Deus – objeto inalcançável: “Jesus Cristo é o encontro dos mundos, o ponto de interseção do plano a nós desconhecido do Senhor do céu e da terra e do nosso plano”⁷. Jesus é o novo centro da reflexão crítica da fé por resplandecer a pureza do Objeto-Deus.

Esta busca, porém, carregou, como é muito comum neste tipo de reação, a subjetividade com categorias negativas: “o esplendor do Objeto se difunde sobre nada disto que nós somos e disto que o mundo é”⁸. Nas palavras de K. Barth citadas por Bruno Forte: “O homem se encontra neste mundo como em uma prisão (...). A sua criaturalidade é sua cadeia. O seu pecado é sua culpa. A sua morte é o seu destino. O seu mundo é um informe caos de força (...). A sua vida é uma aparência. Esta é a nossa situação”⁹.

No fundo, para este tipo de teologia, a relação da subjetividade com o Objeto é a mesma descrita pela *Noite escura* de São João da Cruz, em nada há que coincida o mundo do Objeto puro com o nosso. Não se deram conta os teólogos que seguiram esta linha de que, assim como o

⁶ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, Queriniana, Brescia, 1983, 6.

⁷ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 17.

⁸ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 6.

⁹ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 18.

pensamento liberal, esta forma de fazer teologia negava a transcendência; é o que Bonhoeffer chama de *positivismo da revelação* (em Barth), já que exclui toda participação do sujeito no processo de revelação.

Redescoberta da questão escatológica

O segundo ponto é também reação ao pensamento liberal que via o Reino como experiência individual. Na sua visão “o Reino não é então o futuro de Deus, que vem responder e salvar o tempo dos homens, mas o presente do homem que «pela honestidade da sua vontade e a poesia da sua alma» sabe viver a interior experiência da paz de Deus”¹⁰. Contra este pensamento começou a se estruturar em teologia a redescoberta da escatologia como elemento essencial da fé cristã: “A descoberta do significado central da escatologia para a mensagem e a existência de Jesus e para o Cristianismo primitivo (...) é sem dúvida alguma um dos eventos mais significativos da teologia protestante recente”¹¹. Deste movimento nasceram três formas diferentes e entre si complementares de se ler o *éschaton*: a *escatologia existencialista* de Bultmann, na qual se valoriza o presente, o hoje do homem; a *escatologia transcendental* de Barth esvaziada da vivência humana e focada no hoje de Deus, e a *escatologia axiológica* de Althaus relativizando o presente em vista do *éschaton*.

A “*teologia da esperança*” de Moltmann talvez tenha sido a síntese mais elaborada e conhecida de todo este processo. É a redescoberta do Reino como entidade ultraterrena, combatendo uma visão simplista que identificava o Reino com uma concepção apenas ético-religiosa.

O importante é o resgate desta categoria nos meios cristãos, que - parafraseando Barth - nada têm a ver com Cristo se não trouxerem em si esta dimensão futura, pois “no cristianismo o que não é esperança é tronco pesado, como a realidade que não liberta, mas mantém na prisão”, e ainda, “o cristianismo que não for inteiro e totalmente escatologia, nada absolutamente tem a ver com Cristo”¹².

No moldes de Moltmann, Bruno Forte define a idéia de escatologia mais comum na teologia hodierna como aquela de um hoje aberto ao amanhã, participação do homem e de Deus na construção de uma história voltada para a meta-história, que não está totalmente alienada, mas, de certa forma já iniciada aqui e agora, é o resgate da antiqüíssima tensão entre o «já e o não-ainda». Portanto, a

¹⁰ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 21.

¹¹ J. MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, Herder, São Paulo, 1973, 27.

¹² J. MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, 30.

Escatologia como abertura ao amanhã prometido em Jesus Cristo, deve então entrar nos conteúdos e na forma do pensamento cristão: isto comporta uma verdadeira subversão do modo usual de pensar, construído segundo o modelo grego de ciência, que vê no logos, a epifania do eterno presente do ser e descobre a verdade, ou mesmo segundo o modelo de ciência experimental, ligado ao horizonte do fenômeno¹³.

A tarefa do teólogo já não é mais apenas a reflexão sobre as verdades fundamentais da fé, mas “o de levar a esperança à palavra, de deixar provocar e plasmar a própria inteligência pelo advir prometido, de ter uma consciência e exercitar uma reflexão sobre a realidade a partir do *éschaton*”¹⁴. O futuro é o sentido do seu refletir o presente, ou melhor, são as implicações da presença deste amanhã na vivência concreta do hoje, prometido por Cristo e em Cristo, que fazem o teólogo pensar a fé e o ser do cristão. Compromete ainda um comportamento coerente querendo iniciar já aqui esta vida *além-da-história*.

A redescoberta do Objeto da revelação como escatologia se traduz assim na afirmação do sujeito humano como razão histórica, razão aberta, isto é, ao advir, impossibilitada a fechar-se na paz mortal do sistema, e sempre novamente desafiada pela corpositividade do tornar-se, no qual o Deus da promessa e o homem a essa aberto constroem juntos o amanhã¹⁵.

É uma leitura de compromisso que, de certa forma, comungando com o primeiro, deu bases ainda mais sólidas para o terceiro ponto que é justamente a reflexão sobre esta prática cristã e a sua busca por coerência: “totalmente *fiel ao mundo presente*, o cristão deve ser sempre e totalmente fiel também ao mundo que há de vir e que lhe foi manifestado na Ressurreição de Jesus Cristo”¹⁶ [grifo nosso]. Distante de ser uma fuga do mundo presente, a redescoberta da escatologia é a indignação diante dele pela incoerência entre história presente e promessa e desemboca, inevitavelmente, na reconstrução das esferas históricas, vindo na esperança escatológica o elemento fundamental para a prática da fé, pois “a renúncia à escatologia (...) sempre foi a condição indispensável para a possibilidade do cristianismo perante seu ambiente, isto é, da auto-renúncia à fé”¹⁷. Da fé nasce a ação cristã de transformação no mundo, é a nova forma da relação entre teologia e prática.

¹³ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 25.

¹⁴ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 26.

¹⁵ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 27.

¹⁶ B. FORTE, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da História*, Paulinas, São Paulo, 1985, 22-23.

¹⁷ J. MOLTMANN, *Teologia da esperança*, 33.

Relação da teologia com a prática

Esta nasce, da atenção ao concreto da história (como crítica da escatologia) e da experiência pessoal que se faz de Jesus, assim como diz Schillebeeckx num capítulo que intrigantemente se chama «A fé não vem apenas da escuta»: “*quem é Jesus pode-se saber apenas da experiência que nós hoje fazemos*”¹⁸. E ainda de forma mais direta:

Antes do concílio Vaticano II a teologia cristã, isto é, a reflexão de fé sobre o que Deus propriamente pretende fazer em a através de Jesus com nós homens, tinha conhecido uma geral renovação entre os católicos. Este, porém, seguindo somente uma diretriz: retorno às origens, porque tudo teve início aí¹⁹.

E a novidade do autor é justamente o reconhecimento não mais apenas da Sagrada Escritura e da Tradição, mas de uma “*terceira fonte*”: a experiência cristã num mundo moderno. Para ele a própria cristologia é remodelada dentro destes esquemas:

Cristologia é a resposta da nossa comunidade a Jesus de Nazaré, que vivo no *Pnêuma*, esta em meio a nós, uma resposta de 1972, ainda que sempre sujeita a crítica da primeiríssima *memoria Jesu* como a encontramos kerygmaticamente elaborada no Novo Testamento (...) e nas respostas conciliares²⁰.

Há então uma preocupação não mais apenas por uma ortodoxia, mas também por uma ortopráxis, muito mais abrangente do que a permitida pelos manuais. É a redescoberta da prática da caridade como centro da vida cristã, da espiritualidade de síntese entre contemplação e ação, da reviravolta antropológica e da influência marxista também no campo teológico.

Redescobre-se a relação existente entre teologia e a concreta situação social na qual essa é produzida e se presta atenção às suas possibilidades de incidência na práxis: faz-se estrada a convicção de que não basta interpretar teologicamente o mundo, necessita-se teologicamente transformá-lo²¹.

Contra a teologia abstrata e desencarnada, busca-se uma reflexão consciente das estruturas de relações na qual é situada e representa nestas a força libertadora e crítica das promessas de Deus. “A prática da caridade se oferece como o sinal último e discriminante de uma

¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 1975, 19.

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica, un bilancio*, Queriniana, Brescia, 1985, 11.

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *L'approccio a Gesù di Nazaret*, Queriniana, Brescia, 1985, 41.

²¹ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 36.

existência teológica autêntica”²². Os efeitos desta forma de pensar a teologia, justamente por sua preocupação com a situação concreta, são diferentes nas regiões em que se viu presente. Assim podemos dizer que há determinante diferença entre este tipo de teologia na América Latina, historicizada na Teologia da Libertação, e na Europa e Estados Unidos com suas teologias políticas. Contudo, em todos os lugares determinou radical mudança de princípio nos campos teológico e antropológico, cristológico, eclesiológico e escatológico. A busca do Objeto puro, a redescoberta escatológica e a nova relação com a práxis não se deram como um processo linear, mas como um processo dialético em todos os ambientes teológicos, se alimentando, criticando e juntos crescendo.

2. Uma nova cristologia para um novo tempo

Todos estes elementos se deram num século de grandes transformações dentro e fora da Igreja. O desenvolvimento das ciências tecnológicas e humanas, a mudança do conceito de homem e de mundo, a transformação política e cultural, o crescimento das ciências sociais que mudaram a maneira de ver toda e qualquer forma de instituição, desembocaram inevitavelmente numa grande transformação na Igreja em suas relações internas e na sua forma de estar no mundo. O momento mais simbólico de todo este processo foi o Concílio Vaticano II, que marca como divisor das águas; mas mesmo antes já se via a ebulição de novas energias e idéias nas ciências teológicas. A antropologia moderna, a “suspeita” dos tempos, a revalorização da história não pouparam a teologia, em todos os seus ramos, de releituras inauditas na sua história, exigindo dela um novo tipo de reflexão capaz de dialogar com as ciências e acima de tudo com a vida das pessoas. Padre Congar afirma, com a clareza de quem profetizou parte deste desenvolvimento e foi um de seus protagonistas,

A nossa época é uma grande época de produção teológica. Isto se deve, em grande parte, à importância que por toda parte tomam as instituições de tipo e nível universitário. Elas exigem, de fato, que se ultrapasse aquele estádio de tranqüila repetição das teses clássicas e que se tenha em conta aquilo que as outras disciplinas, em particular as que se ocupam das fontes, podem dizer de interessante quanto a essas mesmas teses²³.

²² B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 41.

²³ Y. CONGAR, “Cristo na economia da salvação e nos tratados dogmáticos”, *Concilium*, 1 (1966), 5.

Na área da cristologia não pouco se refletiu e escreveu tentando traduzir para as categorias atuais as grandes afirmações da Igreja, transformando este período numa *época cristológica*²⁴.

Esta novidade da Teologia, no entanto, reconheceu-se desde cedo atrasada diante da novidade da História e a pergunta fundamental é como fazer para diminuir a diferença e possibilitar o diálogo frutífero da ciência teológica com as novas esferas variadas, na tentativa de uma relação interdisciplinar capaz de responder aos anseios profundos da pessoa humana e do mundo (coisa que as ciências e o racionalismo não conseguiram fazer).

A marca deste novo momento se deu na cristologia com as obras de Karl Rahner e Walter Kasper. A primeira, simbolicamente publicada na comemoração dos 1.500 anos do Concílio de Calcedônia.

3. A atualidade da reflexão sobre o dogma cristológico de Calcedônia

Sobre a atualidade e utilidade deste tema pode ser respondido pelos autores de relevância que recentemente têm dedicado ao menos uma obra à questão cristológica: K. Rahner, A. Grillmeier, H. Urs von Balthasar, W. Kasper, P. Hünermann, J. Moltmann na Alemanha e na Suíça alemã; L. Bouyer, Ch. Duquoc, J. Moint, B. Sesboüè na França; B. Forte na Itália, O. Gonzáles Cardeal na Espanha; E. Schillebeeckx e P. Schoonenberg, J. Dupuis na Bélgica e Holanda; J. van Beeck e R. Haigth nos Estados Unidos; L. Boff, J. L. Segundo e J. Sobrino na América Latina. Daí, porém, não se pode jamais concluir o esgotamento de tema. A pergunta é: “o que queremos dizer, nós cristãos, quando confessamos a fé na encarnação do Verbo de Deus?”²⁵. Para isto não se pode prescindir da cristologia clássica, pois, como diz Rahner, “o dogmático católico deveria esforçar-se para tirar *também* (não apenas!) das antigas fórmulas cristológicas novas intuições que pareçam importantes e imprescindíveis para uma cristologia que queira estabelecer uma relação positiva com a mentalidade contemporânea”²⁶.

São tempos de superação, e tanto os autores acima quanto as abordagens que queremos aqui apresentar representam isto. Há na história muitos manuais de cristologia, e, se sobre a encarnação já se falou exaustivamente, agora, porém, é revigorado o ânimo e nova a ótica que a

²⁴ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a cristologia*, Paulinas, São Paulo, 1998, 207.

²⁵ K. RAHNER, “Considérations générales sur la christologie”, In H. BOUESSE – J. J. LAUTOR (Orgs.), *Problèmes actuels de Christologie*, Desclée de Brower, Bruges, 1965, 15.

²⁶ K. RAHNER, “Cristologia oggi”, 130.

toca. Segundo A. Torres Queiruga, “não se pode estudar a encarnação como se fosse uma questão isolada na compreensão do mistério e do destino de Jesus de Nazaré”.

De fato se a antiguidade foi marcada pela idéia de mútuo aniquilamento entre humanidade e divindade em Jesus, hoje, pelo menos entre os teólogos, cada vez mais se vê humanidade e divindade como indicadoras uma da outra; pois “somente na concreta e realíssima humanidade de Jesus é-nos possível desvelar o mistério da divindade”²⁷. É essa a nova perspectiva de Rahner quando via a cristologia como ápice da revelação da antropologia²⁸ e o que Leonardo Boff manifestou na expressão “*humano assim, só pode ser Deus mesmo*”²⁹.

Desta maneira é a partir do modo de viver, de falar e de agir de Jesus de Nazaré, que se pode entender a encarnação. O primeiro grande problema é de nível pastoral: a Teologia quer entender para crer, amar e pregar.

O teólogo hoje vê com constrangimento que depois de vinte séculos de profissão de fé, uma bimilenar tradição corra o risco de não mais ser ouvida. Ela não tem nada mais a dizer ou a maneira com que é expressa é já incapaz de comunicar sua mensagem? A crítica não é em momento nenhum quanto ao conteúdo, mas à transmissão. Não podemos passar indiferentes pelo fato de que

Durante séculos a arrasadora maioria dos cristãos repetiu a linguagem da Calcedônia sobre as “duas naturezas de Cristo”. Às vezes esquecendo a infinita diferença qualitativa entre a natureza divina incriada e a natureza humana criada, caindo no erro de tratar as naturezas como se fossem do mesmo tipo ou duas espécies mais ou menos iguais do mesmo gênero “natureza”. Mas até tempos recentes a linguagem das “duas naturezas” gozou de um domínio quase incontestado³⁰.

Até tempos recentes, porque pela incapacidade de transmissão esta fórmula hoje corre o risco de nada mais dizer ao homem comum, e como vimos acima, mesmo aos cristãos ela pode parecer vazia. Não se entende muitas vezes que

A formulação mais clara e mais precisa, a expressão mais sagrada, a condensação mais clássica do trabalho secular da Igreja orante, pensante e militante, em torno dos mistérios de Deus, tem sua razão de vida

²⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a ressurreição*, Paulinas, São Paulo, 2004, 113.

²⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, Paulus, São Paulo, 1989, 216-271.

²⁹ L. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, Vozes, Petrópolis, 2003, 193.

³⁰ G. O'COLLINS, *Incarrazione*, Queriniana, Brescia, 2004, 89.

justamente em ser começo e não fim, meio e não término: uma verdade que nos liberta para chegar à verdade sempre mais alta³¹.

A teologia dos manuais se ocupou durante muito tempo numa repetição quase estéril dos conceitos antigos; esta maneira de fazer teologia deixou cada vez mais distante as verdades da fé das consciências das pessoas, e sobretudo da sua vivência. O vazio do sentido da maioria das expressões de fé para grande parte dos cristãos é sem dúvida o maior motivo da evasão dos últimos anos da Igreja católica; mais do que a decepção com a sociedade erguida sobre valores cristãos e das outras críticas que se fizeram a ela nestes tempos, pois “ainda que com a profissão de fé em Jesus Cristo como Filho de Deus represente o coração da tradição, a muitos cristãos lhes resulta difícil o acesso a esta afirmação”³². Há uma enorme lacuna entre estas palavras e o seu sentido. Não se fez uma hermenêutica representativa por séculos, como se fossem fixos os conceitos de Deus, Homem e Filho; urge ver estas formulações como conceitos herdados que “seriam não algo fixo, de sorte que haveria de se pensar a partir deles e não pensar também neles: como se fossem somente um final e não também, e sempre, um começo”³³, justamente para garantir seu sentido.

A validade de toda fórmula está na sua possibilidade de ajudar o homem a ler a própria vida e entender os frutos de sua história de relação com Deus. A pergunta é se se pode deduzir da fórmula de Calcedônia algo substancialmente importante para a vida humana no terceiro milênio. E se a resposta é afirmativa, como a Igreja pode transmitir sua mensagem de maneira a garantir, sobretudo aos seus fiéis, o acesso a esta verdade que ela diz ser tão fundamental à fé?

O risco maior talvez tenha sido o esquecimento das implicações mais profundas que a natureza humana tem na encarnação do Logos. De fato muitos cristãos pensam na natureza humana como absorvida pela divindade e em Cristo como Deus, é o que podemos ver com Kasper quando diz:

Na história da piedade cristã com frequência se sublinhou e divinizou tanto a humanidade de Jesus, que para a consciência eclesial corrente, apareceu como um Deus que passeava pela terra, oculto pelo adorno de uma figura humana, porém, cuja divindade “resplandece” uma e outra vez, enquanto se ocultam detalhes presentes à “banalidade” humana.

³¹ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, Taurus, Madrid, 1963, 169.

³² W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 200.

³³ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a ressurreição*, 28.

Fundamentalmente apenas se poderá dizer, que a doutrina da verdadeira humanidade de Jesus e seu significado salvífico, se encontra aqui, com frequência, uma concepção de Jesus Cristo sumamente mitológica e docetista³⁴.

Finalmente deve-se pensar sobre a “utilidade” mesma de se falar em Jesus de Nazaré “verdadeiro Deus e verdadeiro homem” num tempo em que “o problema do homem contemporâneo não é mais aquele de saber como ele pode viver com os deuses e com os demônios, mas como sobreviver com a bomba atômica, com a revolução, com a desordem do equilíbrio natural”³⁵. Para Jon Sobrino a questão é formulada nestes termos: “o que ficou para a história nestas fórmulas é uma verdade genérica, que continua sendo verdade, mas com a condição de que possa ser mediada historicamente através de todo tipo de análise cultural, sociológica, filosófica e teológica”³⁶.

Pannenberg e Schoonenberg: a história de Jesus de Nazaré

Pensando nesta problemática, e bem antes da formulação que vimos acima de Kasper, teve início uma grande preocupação pela história de Jesus, já que “a história é o horizonte mais amplo dentro do qual a teologia se movimenta. Toda pergunta e toda resposta de ordem teológica só têm sentido no âmbito da história que Deus conduz com os homens”³⁷. A forte acentuação desta crítica à ausência de uma consideração, em Calcedônia, da história de Cristo, nasceu da nova compreensão de uma “cristologia do baixo”, exatamente porque “o cristianismo não é um mito independente da história ou uma gnose; ao contrário ele apela a um fato histórico, e nós vivemos da sua eficácia histórica”³⁸. Dois ícones recentes deste movimento, que influenciou muito a cristologia latino-americana, foram Pannenberg e Schoonenberg.

Pannenberg surge como herdeiro direto do debate entre a teologia liberal e Barth para quem a Revelação acontece *apesar* da história e Bultmann, com uma cristologia funcional na qual o Jesus histórico perde qualquer relevância. Neste contexto Pannenberg tem a importância de valorizar a história como manifestação de Deus, e, concordando com as correntes anteriores, identifica na Revelação a auto-revelação fazendo da

³⁴ W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 245.

³⁵ J. MOLTSMANN, *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia, 1974, 112.

³⁶ J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, Vozes, Petrópolis, 1983, 338.

³⁷ W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia*, Queriniana, Brescia, 1975, 30.

³⁸ A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Queriniana, Brescia, 1985, 37.

recíproca pertença entre o ser de Deus e Jesus Cristo raiz de toda afirmação sobre a divindade de Jesus.

A história é tomada na sua totalidade -passado, presente e futuro- enquanto vê neste o poder de Deus e seu amor criativo; de fato só no futuro a história recebe sua interpretação e este é antecipado na Morte e Ressurreição de Jesus, chave para toda Revelação. Logo, a cristologia de Pannenberg parte da Ressurreição vista no conjunto da história como cumprimento antecipado da história e da Revelação. A Ressurreição se torna o ato pelo qual Deus se une a Jesus, mas não como pensavam os adocionistas, pois ainda que use o mesmo vocabulário, tem conteúdo bem diferente: Jesus não se torna algo que não era antes, mas que era apenas como antecipação e agora é histórico. Na Ressurreição é reconhecido como aquele que já era. Finalmente, se o fundamento do ser é o futuro, na Ressurreição de Jesus o homem cumpre sua destinação, em outras palavras, é realizada a vontade de Deus para a humanidade³⁹.

A “cristologia do baixo” de Pannenberg vê na natureza de Jesus de Nazaré a abertura humana a Deus, “só na particularidade histórica do homem Jesus, da sua natureza e do seu destino pode ser encontrada a unidade de Jesus com Deus”⁴⁰. Jesus não é Deus por uma realidade divina nele, mas o é pela realização da sua vida humana de dedicação e de obediência a Deus, através da sua humanidade, e não diretamente e somente através da divindade, a qual seria “uma segunda substância no homem Jesus, ao lado da sua humanidade; mas Jesus mesmo enquanto este homem, é o Filho de Deus, e logo, Deus ele mesmo (...) É o Filho de Deus exatamente *na* sua particular humanidade”⁴¹.

Para Pannenberg é necessária a mudança terminológica de união hipostática para “união pessoal”, pois descreveria melhor uma união atuada na pessoa humana de Jesus, segundo o conceito de pessoa como abertura a Deus. A crítica à Calcedônia está no fato de o Concílio ter pensado a união de Deus com o Verbo muito mais do que com a pessoa histórica Jesus de Nazaré. Para nosso autor, o Concílio não consegue salvaguardar a humanidade de Jesus; esta é unida ao Verbo e então a Deus. Na cristologia do baixo, como pensada por Pannenberg, na dedicação a Deus, Jesus se revela idêntico ao Filho eterno do Pai.

³⁹ Neste ponto Pannenberg acompanha outros autores como Althaus e Gogarten; cf. por exemplo E. BRUNNER, *Dogmática II*, Fonte, São Paulo, 2006, 435-506.

⁴⁰ W. PANNENBERG, *Cristologia*, Morcelliana, Brescia, 1974, 446.

⁴¹ W. PANNENBERG, *Cristologia*, 476; cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, Brescia, Queriniana, 1994, 410-438.

Calcedônia constitui para ele doutrina irrenunciável, porém sua nova leitura leva a pensar a encarnação não como evento fechado, mas segundo a totalidade do caminho e da história de Jesus. “Pannenberg é sem dúvida o teólogo que mais sistematicamente pretendeu uma concentração cristológica da teologia, pois de Cristo depende realmente o sentido da história e a possibilidade da verdade”⁴².

Já Schoonenberg critica a maneira como foi conduzida a cristologia de Calcedônia até aqui. Para ele o modelo das duas naturezas muitas vezes dificulta o acesso ao Cristo vivo, a ponto de se perguntar se não é o caso de estudar novamente, melhorar e talvez até abandonar tal modelo⁴³. Afinal, a insatisfação dos fiéis a respeito da cristologia tradicional pode fatalmente levá-los à indiferença; logo, a preocupação de Schoonenberg é também pastoral.

Quanto ao método ele afirma: “partindo do homem Jesus, quero entender a sua filiação divina e com essa também a própria Trindade”⁴⁴; é uma reviravolta do ponto de partida da cristologia tradicional, refletindo a partir do Logos para uma nova perspectiva:

Partimos do ser-homem de Jesus, tomando plenamente a sério e aceitando também seriamente a sua plenitude. Em termos negativos isto significa a rejeição de tirar qualquer coisa ao humano, ao “todo” no qual Jesus é semelhante a nós (Hb 5,14), ao calcedonense “consubstancial a nós segundo a humanidade”. Naturalmente isto é o humano do Cristo terreno e glorificado, mas permanece sempre humano⁴⁵.

A cristologia não pode não partir do Jesus histórico, justamente pela superação da contraposição entre divindade e humanidade: a primeira não tira nada à segunda; aliás, é na humanidade mesma de Jesus que melhor se poderá verificar sua divindade. “O relacionamento entre vida terrena e vida glorificada constitui o tema central de toda perícopes evangélica”⁴⁶. O problema que ele vê emergir na cristologia hodierna é exatamente o da Igreja antiga: salvaguardar o divino da humanidade e a integridade deste ser humano em Jesus. A pergunta fundante da sua cristologia é então se Jesus, na sua humanidade, é filho

⁴² J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, 50.

⁴³ Cf. Van BAVEL, “La cristologia di Schoonenberg”, In L. BAKKER (Org.), *La teologia di Piet Schoonenberg*. Queriniana, Brescia, 1988, 71.

⁴⁴ P. SCHOONENBERG, “L’avventura della cristologia”, In L. BAKKER (Org.), *La teologia di Piet Schoonenberg*, 158.

⁴⁵ P. SCHOONENBERG, “L’avventura della cristologia”, 159.

⁴⁶ P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Queriniana, Brescia, 1973, 61.

de Deus por adoção ou geração e se sua natureza humana possui um ser pessoal próprio.

Ele vê aqui algumas objeções à declaração de Calcedônia. Podemos enumerá-las: primeiro o conceito de natureza e a dificuldade de se determinar o seu significado; em segundo lugar a relação das naturezas que não é clara em Calcedônia, depois as suas conclusões demasiadamente essencialistas, separando definitivamente soteriologia e cristologia (coisa que o Novo Testamento jamais fez); a ausência da relação com a história e por fim, o que realmente se poderia afirmar sobre a filiação *divina* para o *homem Jesus*?

Finalmente “Jesus Cristo é uma pessoa”⁴⁷, pois ser “verdadeiramente homem” significa ser plenamente pessoa e “querendo salvaguardar a pessoa humana de Jesus precisamos talvez de formulações diferentes, outros esquemas conceituais, mas confio que nada seja perdido do quanto a Igreja quis afirmar sobre o seu Senhor”⁴⁸. Porém deve-se deixar claro que a unidade de Jesus com Deus não poderá provocar a perda de uma perfeição própria da existência concreta do homem, particularmente a de ter personalidade própria⁴⁹. Deus mais do que absorver a humanidade de Jesus se deixa revelar nela, pois é na história deste homem em Nazaré que Deus mesmo se autocomunicou plenamente à humanidade. O que Schoonenberg busca é um humanismo cristão integral, que recoloque a filiação divina no homem Jesus, que veja a epifania da divindade no seu ser-homem e que faça deste homem transparência de Deus. Jesus se apresenta então como presença escatológica, mas também como transcendência humana. “Trata-se, portanto de substituir as duas naturezas de uma única pessoa pela plenitude da presença de Deus nesta pessoa humana”⁵⁰. Ele quer assim propor uma cristologia sem dualidade.

A cristologia de Schoonenberg não está livre de críticas, sobretudo naquilo que ele chama de *en-hipostase* do Verbo como presença concebida de modo tal que esta palavra penetre Jesus inteiramente e nEle se torne uma pessoa histórica que se faz carne. Não se deixou de falar em certo adocionismo, o que ele tentou resolver com a evolução de sua reflexão a partir da obra “*Um Deus de Homens*” e dos escritos que a acompanharam.

⁴⁷ P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 75.

⁴⁸ P. SCHOONENBERG, “L’avventura della cristologia”, 161.

⁴⁹ Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 60-66.

⁵⁰ P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 103.

Enfim temos aqui a busca de um novo paradigma para a cristologia: a história. Esta postura pode ser resumida nas palavras de Rahner:

Toda cristologia contemporânea deve ser cristologia ascendente (...) Verdadeiro é então que uma cristologia católica que reconheça a necessidade e relevância de uma teologia fundamental e que tome seriamente a história como lugar da revelação, uma teologia que se sinta empenhada a estabelecer uma mais profunda *pericorese* entre teologia fundamental e teologia dogmática, deve tomar as suas motivações do concreto Jesus de Nazaré que a história nos oferece⁵¹.

A crítica que se faz a este movimento, porém, não é das mais leves, sobretudo pela *jesuologia* que acabou suscitando em muitos autores. A história não pode ter a pretensão de dizer a última palavra sobre Cristo, pois ela deixa entrever sua Pessoa e ação, mas toda história é também interpretação com seus limites, como dizia o então cardeal Ratzinger:

Não raramente se esquece de que a plena verdade da história se subtrai ao controle permitido pelos seus pedaços conhecidos e justificados, tanto quanto a verdade do ser se subtrai à análise empírica da experiência. Precisar-se-á então insistir que 'a história', entendida no sentido mais estrito do termo, não só nos revela o verdadeiro curso dos eventos, mas muitas vezes o oculta. Constatado isso, esta naturalmente chega sim a ver o homem Jesus, mas pena para reconhecer o seu 'ser Cristo', que enquanto verdade histórica não se deixa enquadrar na documentabilidade da nossa exatidão narrativa⁵².

E assim temos um novo paradigma, que, longe de ser o único, é a grande contribuição da cristologia hodierna à história mesma da teologia em seu permanente desenvolvimento.

Karl Rahner: a questão da antropologia moderna

A filosofia de K. Rahner significa um assumir a reviravolta transcendental do pensar, e enquanto tal, um retorno a Kant, já interpretado e criticado por Joseph Maréchal.

Ele analisa a situação cultural-teológica elencando três elementos: a) secularidade e pluralismo, b) ampliação dos conhecimentos em todos os campos (o que dificulta a síntese) e c) endurecimento e encrostação dos conceitos teológicos.

⁵¹ K. RAHNER, "Cristologia oggi", 132.

⁵² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 152.

Rahner é profundamente convicto da insuficiência do método escolástico praticado na tradicional teologia-de-escola, onde os conceitos devem ser só pensados e precisados para serem ensinados e apreendidos. Ao método escolástico, que procede do alto das formulações e opera por *doutrinação*, deve-se passar ao método antropológico, que procede do baixo e opera uma correspondência entre vida e verdade, entre experiência e conceito⁵³.

É a tentativa de uma abordagem que parte da autoconsciência e auto-experiência do homem: o método *antropológico-transcendental*. Para este "*transcendental*", a pergunta fundamental é sobre as "condições da possibilidade da experiência do homem, da sua consciência e da sua ação na vida cotidiana (...) e se individua como condição apriorica da possibilidade da experiência categorial a abertura do espírito finito ao mistério da transcendência"⁵⁴.

Esta dimensão transcendental é a abertura do espírito finito ao infinito. Em outras palavras, o homem é espírito⁵⁵ e se faz como pergunta fundamental sobre o ser, num processo de saída e volta de si e para si; sua pergunta pressupõe, porém, um conhecível no ser, e uma possibilidade de conhecimento já presente no homem⁵⁶. Contudo, este processo se dá na história como lugar de realização do homem, pois "o homem enquanto espírito é um ser essencialmente histórico"⁵⁷. O homem mesmo é o lugar da possível revelação de Deus.

Mas nem Rahner foi capaz de escapar às críticas pois, para alguns, seu esquema revela pontos questionáveis:

A crítica que com mais freqüência se faz a Rahner é que recorta o fenômeno da intersubjetividade a partir da subjetividade do homem. Porque na realidade jamais existe o homem; este se dá sempre e

⁵³ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 241.

⁵⁴ R. GIBELLINI, "Le nuove cristologie", In F. J. SCHIERSE, *Cristologia*, 156. Sobre os instrumentos da teologia transcendental de Rahner ver também M. A. DE OLIVEIRA, "Teologia e modernidade em Karl Rahner", In P. R. FERREIRA DE OLIVEIRA – F. TABORDA, (Orgs.), *Karl Rahner 100 anos*, Loyola, S. Paulo, 2005.

⁵⁵ "Espírito é o homem uno enquanto chega a si mesmo em um absoluto estar dado a si mesmo, e isto pelo fato de que está referido sempre à realidade absoluta em geral e ao seu único fundamento, que se chama Deus" K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 221. Sobre o conceito de "espírito" em K. Rahner ver também M. A. DE OLIVEIRA, *Filosofia transcendental e religião; ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*, Loyola, São Paulo, 1984, 109-200; K. RAHNER, *A antropologia: problema teológico*, Herder, São Paulo, 1968, 40-58 e I. SANNA, *Karl Rahner*, Loyola, São Paulo, 2004, 23.

⁵⁶ Porque "para poder perguntar pelo ser em sua totalidade o homem já deve, sempre, possuir um saber sobre o ser, pois toda pergunta tem um donde, um princípio para uma possível resposta". M. A. DE OLIVEIRA, *Filosofia transcendental e religião*, 115.

⁵⁷ M. A. DE OLIVEIRA, *Filosofia transcendental e religião*, 181.

unicamente dentro do entrelaço das relações eu-tu-nós; para falar de algum modo, o homem existe só como plural⁵⁸.

Esta crítica diz em outras palavras que o teólogo nega, por exemplo, o fenômeno da linguagem; há nele, porém, a caracterização mais perfeita da tensão entre realidade histórica e possibilidade transcendental que alhures de negar radicalmente a intersubjetividade pode abrir as suas portas, pois o homem se sabe menor que a realidade e ao mesmo tempo muito superior a ela, dentro da dialética que o constrói entre finito e infinito⁵⁹.

A cristologia transcendental e antropológica

A questão cristológica para Rahner é fundamental, pois é lá que se coloca a afirmação mais central do cristianismo. Para ele é indispensável o encontro com o Cristo para que se possa desenvolver uma verdadeira “teologia cristológica”⁶⁰.

Ela parte das experiências do homem. Logo pressupõe uma antropologia, mas uma antropologia que apresente o homem como aquele que “ousa esperar” que o mistério venha doar a si mesmo e se autocomunicar. O homem é visto como espírito (abertura ao transcendente), ou, “cifra de Deus”.

A pergunta da cristologia transcendental é sobre as possibilidades apriorísticas do homem em ordem à compreensão do dogma cristológico, sua função é operar a passagem de uma cristologia *ôntica* a uma cristologia *onto-lógica*.

Uma cristologia portanto deve estar atenta a esta abertura, a esta estrutura apriórica do espírito humano. Muitas vezes, ao contrário, os teólogos elaboram cristologias que se mantêm, mesmo na sua perfeição formal, ao nível *ôntico*, ou seja, descritivo *disto que é* o evento do Cristo, e não alcançam o nível *onto-lógico* (em sentido heideggeriano), que dá a *compreensão disto que é*. (...) Uma cristologia transcendental ao contrário traduz a linguagem *ôntico-substancial* das fórmulas cristológicas da tradição numa linguagem *existencial*; preocupa-se com a ‘auscultabilidade’ – *ouvintes da palavra* (1941) (...) –, ou seja, da aceitabilidade da parte do homem dos assertos cristológicos da igreja⁶¹.

⁵⁸ W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 61.

⁵⁹ Cf. W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 57-63.

⁶⁰ Para uma introdução à cristologia de Rahner cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner, experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, Paulinas, São Paulo, 2006, 307-322; e como estudo aprofundado cf. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio, la prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia, 1999.

⁶¹ R. GIBELLINI, “Le nuove cristologie”, 157.

A elaboração desta cristologia pressupõe o reconhecimento de três elementos: a) uma antropologia transcendental que esteja atenta à transcendentalidade do espírito humano e sua abertura à autocomunicação de Deus; b) a idéia de um Salvador absoluto e c) que este Salvador se identifique com a história (um Salvador histórico) que remeta a um ato de esperança. “A cristologia transcendental não faz encontrar, mas faz buscar e enquanto se procura, faz entender aquilo que em Jesus de Nazaré se encontrou sempre”⁶². Esta cristologia segue duas linhas: uma onde se tem a encarnação como auto-expressão de Deus na história humana, segundo uma constante relação entre antropologia e cristologia, e outra, soteriológica, na qual a existência e a cristologia se entrecruzam. Assim sendo, o que temos aqui é uma reviravolta antropológica dentro da teologia que, logicamente, não poderia passar indiferente à cristologia.

A cristologia transcendental de Karl Rahner e o Concílio de Calcedônia

“Karl Rahner exigiu que a teologia se abrisse a uma consideração concreta e existencial da pessoa de Jesus, levando-se em conta o mistério da sua vida. A pesquisa contemporânea o seguiu”⁶³. É a especulação sobre aquilo que no “limiar do que por excelência é cristão no cristianismo: Jesus Cristo”⁶⁴. Para o desenvolvimento desta cristologia há pelo menos dois pressupostos: a recíproca relação entre transcendental e histórico:

A cristologia transcendental volta-se para uma pessoa que (...) pelo menos em virtude da revelação universal na graça, que no cristianismo alcança o nível da expressão refletida e tematizada, teologicamente já está orientada (...) para a autocomunicação de Deus em virtude dessa própria autocomunicação, e lhe pergunta se não é capaz de apropriar-se dessa orientação na liberdade e em virtude da experiência interior, orientação que pelo menos atematicamente integra sua constituição transcendental⁶⁵.

Para sua elaboração, ele parte da experiência do homem, repensando assim conceitos como antropologia, situando o homem para além de si mesmo, voltado para o mistério numa postura de tremenda ousadia: a esperança. Para isto é mister reconhecer a mediação histórica da autocomunicação de Deus e uma nova visão de escatologia.

⁶² K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 277.

⁶³ B. SESBOUÉ, *Credere, invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, Queriniana, Brescia, 2000, 348.

⁶⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 213.

⁶⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 250.

Esta mediação se dá perfeitamente em Jesus Cristo, Deus-homem. Neste ponto, Rahner afirma ter a mesma impressão de Kasper quando afirma que

Não se pode entender o Deus-homem como se Deus ou seu Logos houvesse se disfarçado de certa forma para fins de seu agir salvífico, com o fito de poder emitir sua voz aqui dentro do nosso mundo para nós. Jesus é verdadeiramente homem, possuindo simplesmente tudo o que é parte de um homem, inclusive subjetividade finita, na qual (...) o mundo chega a si mesmo, subjetividade finita que, precisamente pela autocomunicação divina na graça, situa-se em radical imediatez para com Deus, como também é dada a nós na profundidade de nossa existência⁶⁶.

É então nesta perspectiva que Rahner vai pensar Calcedônia como início pois, pelo caráter histórico da Igreja e do caminhar da humanidade, estas verdades não podem ficar petrificadas, mas devem elas mesmas, continuando imutáveis, dizer as novidades da verdade única do cristianismo. O importante para Rahner em Calcedônia é a tentativa que os Padres fazem de superar e integrar os dois pontos de vista e deixar ver a Encarnação como comunicação histórica de Deus.

“Deus é homem. Esta é a frase com a qual vem expressada o maior e mais comovente dos mistérios do Cristianismo”⁶⁷. A implicação disto na vida cristã permanece sempre como mistério, pois nem a Teologia nem o Magistério desenvolveram de forma eficiente e acessível a todos os cristãos o lado mais concreto desta verdade fundamental da fé. Contudo a expressão acima não é a totalidade da verdade sobre Cristo, pois, “Cristo, na sua humanidade e segundo a sua humanidade, não é Deus; e Deus, na sua divindade e segunda esta divindade não é homem”⁶⁸. Para ele o homem mesmo é possível enquanto é possível a manifestação do Logos. Este junto a Deus e junto a nós é o mesmo. Esta união tem conseqüências reais em nós e no Cristo para que seja fecunda, não sendo assim seria só aparente. Contra o risco desta união apenas formal e vazia é que Rahner nos deixa chegar à conclusão: “Deus, permanecendo ‘em si imutável’, se torna verdadeiramente ele mesmo *nisto* que é constituído *unido* a ele e *diferente* dele”⁶⁹. Deus em si imutável existe no outro. Unidade e diversidade se tornam caracteres que se condicionam e reforçam sem concorrerem entre si.

⁶⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 235-236.

⁶⁷ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, Paoline, Roma, 1970, 226.

⁶⁸ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, 226.

⁶⁹ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, 233.

Deus, mais do que se doar a si mesmo colocando-se no mundo da criaturalidade, tornando-se diferente de si mesmo, constitui o outro ao qual se doa. "A natureza humana de Jesus Cristo, sendo o máximo ente na ordem das realidades criadas, é conseqüentemente a natureza mais autônoma e pessoal na sua realidade autêntica e genuinamente humana"⁷⁰. Logo, do ponto de vista ôntico a unicidade da pessoa divina de Cristo significa que a realidade humana dele é assumida por Deus de modo que essa se torna uma real auto-expressão, autocomunicação de Deus e "uma radical adesão ou proposta de Deus a nós".

A humanidade mesma se torna expressão de Deus em Jesus Cristo; não como evento isolado, mas indicador. De fato, é o grito mais eloqüente de Deus pela humanidade, sua autocomunicação e seu mergulhar na linguagem mesma de sua criatura. Deus se autocomunica ao diferente fazendo-se doação, comunicação e entrega. Não uma comunicação vazia e abstrata, mas de conteúdo claro e significativo: o Deus que se comunica é amor, e se dá em amor paternal a Jesus num sinal daquilo que Ele está disposto a fazer por toda humanidade; Jesus é assim sinal, mas também realização, realidade do amor de Deus e finalmente é Deus mesmo que se dá como Verbo encarnado, assumindo nosso mundo e nossa história.

O evento da encarnação não é apenas conceitual, mas histórico; se existe uma cristologia ôntica, pode existir uma cristologia existencial. Esta reflete sobre a vida e a entrega de Jesus a Deus. A cristologia deve por fim pensar em Jesus como comunicação de Deus ao homem, uma comunicação absoluta, onde aquilo que se comunica se torna a realidade do ouvinte e algo que fale à sua existência. "Em Cristo o Logos não apenas se fez homem (...) senão que tomou sobre si uma história humana"⁷¹.

Portanto, resta sempre a pergunta: se Calcedônia foi capaz de pensar a relação entre as naturezas. Ele quer responder esta pergunta partindo dos conceitos modernos de homem e Deus: pode esta fórmula dizer algo ao homem de hoje sem primeiro se esclarecer estes termos? Aqui Rahner propõe um desafio, pois para ele o homem é mistério, na sua essência mesma, na sua natureza. "O que ele é em si, em que concerne o homem, é impossível dizer (...) Ele é a indefinibilidade em si. As coisas nomináveis são nele definíveis"⁷². Em Jesus o devir histórico da realidade humana se tornou devir da história do próprio Deus, nosso

⁷⁰ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, 240.

⁷¹ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, 188.

⁷² K. RAHNER, "Considérations générales sur la christologie", 18.

tempo, tempo do Eterno, nossa morte a morte do Deus imortal. O imutável em si quis ser mutável em outros, assumindo a mudança como sua própria realidade.

Rahner, na sua leitura de Calcedônia, critica ainda a passividade da humanidade de Jesus o que não afasta suficientemente o risco de monofisismo.

Por fim, pensar o mistério da nossa fé é pensar na nova relação entre Deus e a criatura inaugurada por Jesus. Nele Deus dá-se a si mesmo na finitude de nossa linguagem, o que, supõe o acolhimento. “Nossa fé nos diz que Deus é capaz de se comunicar ao homem permanecendo Deus e respeitando a humanidade”⁷³. É esta relação que diz ao homem qual é a sua essência, e em Jesus ela se realiza plenamente; por isso Ele não é só homem, mas *verdadeiro* homem que num processo de continuidade e descontinuidade na sua relação conosco realiza aquilo que conhecíamos apenas como *promessa*.

A auto-comunicação de Deus na união hipostática leva-nos finalmente a repensar Deus mesmo a partir da história e da morte de Jesus Cristo. Com esta perspectiva Rahner supera a cristologia tradicional, enquanto a integra em seu discurso, resgatando o elemento humano e dando a esta doutrina a referência da experiência humana tornando seu mistério mais acessível, pois nele a humanidade vê-se confirmada.

Diante de Calcedônia ele adverte: “estamos diante da realidade única, do mistério incompreensivelmente alto que decide sobre meu destino e o do mundo, de quem tudo depende, no céu e na terra, porque supõe o destino de Deus, e conseqüentemente o do mundo”⁷⁴.

4. Dogma e teologia

Antes de tudo, devemos pensar na importância do estudo do Dogma cristão como preocupação pastoral – portanto constante – de tentar facilitar aos fiéis em geral o acesso às verdades fundamentais da fé cristã expressadas nas formulações dogmáticas. Constrange-nos perceber que a maioria dos cristãos não sabe o que de fato a Igreja quer dizer quando fala de “Jesus Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem”.

⁷³ A. PIMENTEL, “Atualidade de uma antiga questão: a doutrina da união hipostática em Cirilo de Alexandria e Karl Rahner”, In P. R. OLIVEIRA – C. PAUL (Orgs.), *Karl Rahner em perspectiva*, Loyola, São Paulo, 2004, 58.

⁷⁴ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, 196.

Para isto, urge uma tomada séria de consciência da importância deste estudo e da sua aplicação pastoral.

Deve-se então salientar os *critérios* para a validade do dogma para a vida cristã: antes de tudo temos que tê-los como afirmações históricas, que têm como *conditio sine qua non* sua coerência com a mensagem de Jesus e do Novo Testamento; em segundo lugar urge um estudo acurado das interpretações que se seguiram às declarações dogmáticas, para reconhecer seu aspecto histórico também na sua evolução e fundamentar a importância e a validade de uma hermenêutica para os nossos dias; deve-se neste estudo reconhecer se as interpretações ao longo da história foram capazes de reafirmar o núcleo da formulação dogmática como verdade de fé; por fim, se o que esta afirmação traz foi relevante para o seguimento de Jesus e se ela tem ainda algo a dizer ao homem de hoje.

A transmissão deve estar a serviço da recuperação da plena noção bíblica de fé como *confidência* (confiança) e *fidelidade*, refazendo o caminho da estreita relação entre fé e vida, buscando sempre uma teologia para o homem e não se excluindo da possibilidade de se fazer uma antropologia para Deus, pois religião e teologia existem para o homem e para sua felicidade enquanto favorecem o encontro com o Deus revelado na pessoa e história de Jesus de Nazaré. Por reconhecer o berço da Teologia como um evento histórico, é necessário também religá-la à história e fazer desta aquela dimensão mais cara ao cristianismo e por fim deve-se sim estudar seriamente os dogmas, fazer sobre eles Teologia, refletir para amar, e amando ser capaz de pregar e testemunhar esta fé. Faz-se Teologia para catequese, primeiro de si, depois da comunidade e sempre na Igreja e para a Igreja.

Considerações finais

Restam muitas perguntas e tantas outras poderiam nascer daqui, e de fato nascem todos os dias em quem pensa seriamente a sua fé. Desconcerta-nos ver que a maioria dos cristãos viverá a sua vida toda sem se conscientizar daquilo que é mais específico de sua fé: a encarnação de Deus, a morte e a ressurreição no Filho Jesus. O Deus cristão não apenas entra em contato com a história, mas *se faz histórico*. Assume uma história para si, como todo ser humano. O que isso tem a nos comunicar?

A história de Deus, a história de um homem em Nazaré que se apresentou como transparência de Deus e como Deus mesmo numa história humana, pode ainda nos indicar o real valor da humanidade, e de toda humanidade. Não se pode passar indiferente a tudo o que aconteceu em Jesus Cristo; mas, sobretudo, não se pode deixar de pensar

nele como verdadeiro Deus e verdadeiro homem. O seu ser verdadeiro homem indica acima de tudo que sua humanidade é plena e pode melhorar a nossa. Ele, de fato, plenifica a história humana em real continuidade fazendo realidade aquilo que era promessa, mas também rompe absolutamente com a história, numa descontinuidade radical, fazendo novas todas as relações e superando o tempo antigo. A história humana torna-se história de Deus, mas não apenas: a “história de Deus” se torna uma história para nós, a nossa história.

Redescobrir Jesus Cristo é repensar Deus mesmo, e repensá-lo a partir da entrega, numa *kenose* que não conhece limites. Deus se apresenta em Jesus como entrega sem confins, como *Amor*. É a atitude de entrega encarnada em Jesus que o torna transparência de Deus aos nossos olhos; é ainda esta entrega que o apresenta como quem de fato é: Deus; mas é ela também que o constitui homem na relação que estabelece com o Pai e com os irmãos: só a entrega de si faz o homem humanizar-se verdadeiramente.

O consubstancial a nós dos concílios antigos⁷⁵ é lembrança, em última instância, que somos imagem e semelhança de Deus, seres de entrega e de relação. Talvez Jesus seja tido não só como verdadeiro homem, mas também como único ser humano verdadeiro, não apenas como aquele que tem plenamente a natureza, mas que nos mostra o quanto falta de humanidade em nós. Ele é plenamente ser humano, nós nem sempre o somos.

Estas considerações, mais do que encerrar um artigo querem abrir brechas para novas reflexões. A crítica que a teologia contemporânea faz aos pensadores e aos concílios dos primeiros séculos não lhes tira o mérito de assumirem com coragem a disposição de encarar o mundo que tinham nas mãos e se comunicar com ele, anunciando a mensagem cristã com a linguagem com que seriam compreendidos, pois, de outra forma dificilmente teriam provocado o mesmo impacto e influenciado o cristianismo tão fortemente. Para nós resta saber se o mundo de hoje é capaz de compreender as afirmações fundamentais da fé cristã? Temos nós a coragem que tiveram aqueles teólogos em fazer a passagem da fórmula para a vida e de novo da vida para a fórmula, sem se deixar prender e enquadrar, mas fazendo de todas as declarações da Igreja um conteúdo válido e de importância atual para o mundo? Só uma busca engajada e comunitária responderá, não estas linhas.

⁷⁵ Veja-se: Conc. de Nicéia 325 (DS 125-126); Conc. Constantinopolitano I, 381 (DS 150); Conc. de Éfeso, 431 (DS 250-268); Conc. de Calcedônia, 451 (DS 300- 302).

Por fim podemos dizer com Barth, Jesus homem *integralmente* foi concebido pelo Espírito, enquanto o Verbo de Deus *verdadeiramente* nasceu do seio de uma mulher.

Ele foi e é Deus e homem; mas sempre ambos, não um sem o outro, e, ambos (...) com igual seriedade e ênfase: nem um nem o outro num sentido meramente figurativo, provisional, metafórico. Jesus Cristo é isto: não apenas homem, mais que isso, não somente um homem tão excepcional a quem nós temos que nos aventurar a atribuir similaridade ou, até mesmo, igualdade com Deus; não, mas um verdadeiro *homem*, também pela origem e nEle mesmo *verdadeiro* Deus. Portanto: *conceptus de Spiritus Sancto*. E Jesus Cristo é isto: não apenas Deus, e não apenas um daqueles senhorios, anjos ou demônios; um daqueles poderes ou idéias que, junto com os heróis da humanidade, habita acima do espaço entre Deus e o homem, e que pode nos encontrar nos homens sem que por meio disso torne-se realidade humana; não, mas um verdadeiro *Deus* e, assim, também, um *verdadeiro* homem. Portanto: *natus ex Maria Virgine*⁷⁶.

Nada há mais importante para a nossa fé que isso. Para pensar nesta realidade, a teologia contemporânea redescobriu a história humana de Jesus, que nós aqui trouxemos tão pertinentemente; mas é bom lembrar, e aqui ficamos: “o Jesus histórico e Senhor glorioso como tal está além da história, mas também além da teologia. Essa consciência do limite da história e da teologia preserva-nos do erro de considerar-nos detentores da verdade sobre Jesus o historiador ou o teólogo. Somente num diálogo entre si, embora respeitando a diversidade de método, podem aproximar-se da verdade total sobre Jesus”⁷⁷.

*Prof. Dr. P. Evaristo Marcos

Doutor em Teologia pela Pont. Universidade Gregoriana/Roma.

Prof. do ITEP/Fortaleza

*Pe. Judikael Castelo Branco,

Graduado em Teologia/ITEP-Fortaleza

⁷⁶ K. BARTH, *Credo*, Novo Século, São Paulo, 2003, 77.

⁷⁷ G. SEGALLA, “A terceira pesquisa do Jesus histórico e seu paradigma pós-moderno”, In R. GIBELLINI (Org.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Santuário, Aparecida, 2005, 223.



RELIGIÃO E PRÁTICAS RELIGIOSAS POPULARES NO BRASIL: ASPECTOS HISTÓRICOS

*Prof. MS. Pe. Edilberto Cavalcante Reis**

Resumo: As práticas religiosas populares no Brasil são fenômenos importantes e complexos. São objetos de estudo das ciências humanas e sociais e representam um fator fundamental para a construção e consolidação da identidade brasileira. A origem destas práticas pode ser buscada nos processos de colonização e evangelização brasileira e na sua estrutura social. A mestiçagem de corpos e de cultura que deu origem ao povo brasileiro é responsável pelos cruzamentos e misturas, adaptações e inovações que formam o mosaico de suas práticas religiosas.

Palavras-chaves: Religião; Cultura Popular; Mestiçagem

Abstract: The popular religious practices in Brazil are important and complex phenomena. They are study objects of human and social sciences, and they represent a fundamental factor for the building and consolidation of Brazilian identity. The origin of these practices can be search in Brazilian colonization and evangelization processes and in it social structure. The bodies and culture mestization that gave origin to Brazilian people is responsible by crossings and mixtures, adaptations and innovations those form the mosaic of their religious practices.

Keywords: Religion; Pop culture; Mestization.

1. Brasileiro: um povo religioso

A afirmação de que o povo brasileiro é essencialmente religioso é algo que se diz sem a menor preocupação. Basta uma olhada nas mínimas atitudes cotidianas de um brasileiro médio para, rapidamente perceber o lugar importante ocupado pelo sagrado em sua vida.

Mesmo o violento processo de industrialização e de urbanização pelo qual o país passou nos últimos 40 anos de sua história, foi capaz de arrancar da alma do brasileiro sua inclinação ao místico. O crescimento do ateísmo e do agnosticismo, mesmo entre as classes mais abastadas não tem representado muita coisa. Mesmo em um Brasil letrado, industrial e pontilhado de grandes megalópoles, o sagrado e o místico ainda

encontram espaço para existir, para crescer, sendo até mesmo exportado para outras partes da aldeia global.

Mas, se é certo que a constatação de que o brasileiro é um povo religioso é algo que exige bem pouco esforço intelectual, igualmente correto é afirmar que a compreensão de suas práticas religiosas tem exigido de teólogos, pastoralistas, antropólogos, sociólogos e historiados um esforço hercúleo.

“Acontece que o cristianismo brasileiro vem resistindo às tentativas de interpretação. É raro encontrar um deles¹ que não fale da religião praticada aqui em termos de espanto. Saint-Hilaire exprime o sentimento que parece ser o de todos ao escrever: ‘na igreja brasileira não há o que possa deixar de causar espanto: está fora de todas as regras’².

Em que os brasileiros crêem? Suas práticas sociais e religiosas se harmonizam com a fé que professam? Bastam alguns exemplos eloqüentes para percebermos a complexidade do fenômeno religioso brasileiro. Afirma-se que o Brasil é um dos maiores países cristãos do mundo. Em número de batizados sim, mas ao mesmo tempo, grande número de brasileiros adota também a crença na reencarnação. Lideranças religiosas do candomblé, da umbanda e do espiritismo, freqüentam o catolicismo e se definem religiosamente como católicos. Igrejas pentecostais e neo-pentecostais usam abertamente, ritos, símbolos e termos tirados da liturgia do candomblé e do espiritismo. Assiste-se aqui a uma variedade de práticas religiosas que muito pouco se prestam ao enquadramento em qualquer ortodoxia. As tentativas de enquadramento feitas pelo catolicismo ao longo de seus 500 anos de presença no Brasil o exemplificam muito bem.

Qual seria a origem desse fenômeno? Devemos buscar a resposta a essa pergunta no cadinho cultural que deu origem ao Brasil. Um definição que explica muito bem a cultura brasileira é a de que o Brasil é um país mestiço. Uma mestiçagem que apreça claramente nos corpos dos brasileiros onde se pode notar uma variedade quase infinita de combinações fenotípicas, mas que não se reduz ao aspecto biogenético. A mestiçagem racial é somente a ponta do imenso *iceberg* da mestiçagem cultural brasileira.

¹ O autor faz referência aos muitos viajantes europeus que, entre o final do século XVIII e início do século XIX percorreram os sertões e as cidades do Brasil.

² HOORNAERT, E., *O Cristianismo Moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 18.

“Desde os primeiros tempos, a mestiçagem biológica, isto é, a mistura de corpus – quase sempre acompanhada da mestiçagem de práticas e de crenças -, introduziu um novo elemento perturbador. Em todos os campos a improvisação venceu a norma e o costume”³.

O Brasil é uma terra que, já antes da colonização, atraía para si os mais diferentes grupos humanos. Quando as naus lusitanas aqui aportaram encontraram os povos tupis, recém chegados ao litoral e ainda embevecidos pelas belezas da lendária “*Terra sem Males*” que eles julgavam ter descoberto. Primeiro os grupos indígenas de matriz cultural diferente (tupi e tapuias, por exemplo), depois os portugueses, que por sua vez vinham de uma experiência de 700 anos de contatos e trocas culturais com povos de origem mourisca, depois os mais diferentes grupos étnicos africanos para cá transportados pela crueldade do tráfico de escravos, durante quase 400 anos.

A religião praticada pelo povo brasileiro pode, dessa forma ser definida, a partir do conceito de mestiçagem como:

“Muito rica em suas manifestações, a religião do povo brasileiro brotava de três raízes: a herança das crenças medievais em que o sagrado e o misterioso apareciam em todas as atividades do dia-a-dia e que recebeu farta contribuição das culturas indígenas e africanas, criando uma prática religiosa que ocupava lugar de destaque na vida familiar e individual”⁴.

Estavam assim lançadas as bases desta cultura mestiça por excelência: nem portuguesa (mesmo que muitos aspectos da cultura lusa apareçam predominantemente), nem indígena, nem africana. Cada um destes elementos foi acolhido, assimilado e resignificado no interior do novo conjunto biogenético e cultural que é o Brasil. Processo esse que não terminou com o fim da colonização: alemães, italianos, japoneses, coreanos, indianos, portugueses sempre chegando, latino-americanos, todos bem vindos a dar a sua contribuição para a construção do Brasil mestiço.

É importante lembrar que, tanto esse processo de mestiçagem (racial e cultural), como também a sua aceitação não aconteceram sem uma forte carga de tensão. Por conta do forte impacto da presença européia (portuguesa primeiramente, mas depois italiana, alemã, polonesa, etc) e cristã (primeiramente católica, mas depois protestante e

³ GRUZINSKI, S., *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: CIA das Letras, 2001, p.79.

⁴ HAUOCK, J. F., *A Igreja na Emancipação*. IN: BEOZZO, J. O., (coord.). *História da Igreja no Brasil (Tomo II / 2): segunda época*. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes e Ed. Paulinas, 1992, p. 112.

ortodoxa) em todo esse processo de mestiçagem, houve uma forte tendência a construir a identidade, seja ela étnica ou cultural, a partir do elemento europeu ocidental e a considerar os frutos da mestiçagem (racial e cultural) como um desvio de rota a ser corrigido. Racialmente não podemos esquecer o impacto das políticas de embranquecimento da população idealizadas por um estado sempre a serviço de uma ideologia de brasilidade branca e européia.

Interpretando as análises de Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, Hoornaert afirma:

“O preconceito se manifestava de forma particularmente virulenta ao tratar-se do negro, considerado a grande desgraça deste país, o grande obstáculo para o progresso. Outro ponto que não se discutia na obra de ambos os mestres era o postulado do caráter ocidental da cultura brasileira, ou pelo menos da progressiva ocidentalização do país como único caminho para o futuro”⁵.

Assim como o negro e o mulato não eram bem vindos nesse Brasil de brancos (na verdade mestiços pretensamente brancos) os frutos de sua cultura mestiça também não eram. Da música à culinária, passando pela língua e chegando à religião. A nação, que se pretendia branca e européia e portanto, civilizada, olhava com desdém para as práticas religiosas que lhe lembrava, acintosamente suas origens mestiças. Assim como a raça deveria ser branqueada, a religião do Brasil deveria ser purificada.

2. Religião ou Religiosidade Popular?

“Uns negam simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há **um** (grifo do autor) que constitui o ‘cimento da unidade nacional’. Outros aceitam o catolicismo popular mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante.”⁶

É em meio a essa tensão identitária que surge a questão da religiosidade popular. Uma coisa é a piedade própria do povo brasileiro, outra coisa são as invencionices, o fanatismo e as superstições sincréticas praticadas pelo povo (leiam-se, pobres, pretos ou mulatos e mulheres). Enquanto a primeira poderia ser um excelente indício do grau de

⁵ HOORNART, E., Op. Cit. P. 14.

⁶ HOORNARTE, E., *Formação do Catolicismo Brasileiro: 1500-1800*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 98.

civilização de um povo, a segunda é uma espetáculo terrível da barbárie que teima em persistir entre a gente miúda da terra.

Assim, *religiosidade popular* aparece como um termo eivado de sentido pejorativo. Em resumo, serve para definir essas práticas religiosas que deveriam ser purificadas, seja pelo culto oficial, seja pela política oficial de cultura que as reduziriam a uma forma atenuada: o folclore.

Desde o Império até a República, a Igreja oficial vem tentando enquadrar as práticas religiosas populares nos termos da ortodoxia. Essa era uma das únicas coisas em que Igreja e Estado concordavam plenamente. Uma Igreja que se (re)organizava a partir dos marcos teóricos do ultramontanismo via como urgente criar espaços de controle sobre as manifestações religiosas do povo que nem sempre primava pela ortodoxia. O ultramontanismo, entre outras coisas tinha como corolário a defesa intransigente de um tipo de catolicismo centralizado na pessoa do Romano Pontífice e a unidade da fé era entendida como uniformidade de ritos e de crenças. Tudo o que as práticas religiosas do povo não tinham. O que lhe dá coerência interna não é uma forma externa de poder, mas as devoções. O poder transcendente que nasce da força Divina, mas do qual o homem comum pode participar através das muitas mediações dos santos e anjos.

“As promessas aos santos eram um recurso ordinário para conseguir favores: a construção de capela, esmolas especiais, romarias, nome a ser dados às crianças, jejuns; as braças alcançadas se agradeciam com ex-votos, que procuravam representar em cera ou em madeira as partes do corpo beneficiadas pelo milagre; para isso os lugares de peregrinação tinham as suas salas de milagres, onde ficavam depositados”⁷.

Uma coisa parecia certa para Igreja: tais manifestações deveriam ser purificadas de todo o erro para que o Brasil pudesse ser contado entre as verdadeiras nações cristãs.

Esta idéia também é desposada pelos missionários protestantes chegados ao Brasil no século XIX. Para as grandes agências missionárias (as sociedades bíblicas) dos EUA e da Inglaterra, o Brasil, assim como de resto toda a América Latina, vivia sob o mais absoluto paganismo imposto ao povo em quase 400 anos de regime papal. Os missionários entendem a sua missão também como purificação das práticas religiosas do povo, especialmente a extirpação da idolatria e da feitiçaria, subprodutos mais nefandos do paganismo romano instaurados nesta

⁷ HAUOCK, J. F., Op. Cit. p. 117.

terra. Para eles uma coisa era certa: o povo brasileiro deveria sofrer uma transformação profunda em sua alma para ser contado entre as nações escolhidas por Cristo para a salvação.

Também ao Estado nascido das revoluções burguesas inspiradas nos princípios da filosofia racional do iluminismo, as práticas religiosas do povo não podiam agradar. A independência e depois consolidação do estado brasileiro foi obra de varões letrados, de classe média ou da aristocracia (entre os quais se encontrava um número considerável de padres), diante de seus olhos doutos e voltados sempre para cultura européia, o barroquismo das manifestações religiosas do povo não passava de práticas do obscurantismo próprias do antigo regime (coisa de mulher, preto e pobre!) e que estavam às portas de serem varrida pela luz da razão. Uma coisa era certa, era necessário abolir o obscurantismo, o misticismo e o fanatismo das suas práticas religiosas para que o povo brasileiro possa ser contado entre as maiores nações do mundo civilizado.

3. O povo e suas práticas religiosas: entre táticas e estratégias

“Uma maneira de utilizar sistemas impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e suas legitimações dogmáticas”⁸.

Apesar do pesado investimento nas estratégias de controle, dominação e adequação das práticas religiosas do povo por parte da ortodoxia religiosa, do estado e das elites políticas e intelectuais, o povo continua inventando e reinventando suas crenças e seus ritos.

Muito raramente há confrontos diretos nos pontos nevrálgicos de tensão. Também não se assistiu da parte do povo a nenhum movimento cismático. O povo parece aceitar pacificamente as estratégias de dominação e de enquadramento. Ao mesmo tempo, por baixo das estruturas montadas para efetuar esse enquadramento continuava o seu silencioso e secular movimento de apropriação das práticas religiosas institucionais.

As palavras de ordem que fazem marchar esse imenso e silencioso exército não são resistência, luta, cisma, etc., mas sim refazer, reinventar, atribuir sentidos. Uma operação que acontece nos subterrâneos e longe dos olhos vigilantes dos agentes do poder institucional, mas que reaparece continuamente nos momentos fortes da vida religiosa do povo. Nas festas dos padroeiros, nas procissões, na organização de seus espaços

⁸ DE CERTEAU, M., *A Invenção do Cotidiano* (tomo 1). 5ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 79.

de culto e de vivência religiosa (confrarias, irmandades, movimentos como Apostolado da Oração, grupos de oração, CEB's, Novas Comunidades, etc), nas peregrinações em todos estes momentos podemos perceber concretamente os produtos dessa operação clandestina de uso daquilo que é oferecido ou imposto pelo poder institucional.

“Mil maneiras de **jogar/desfazer** (grifo do autor) o jogo do outro, ou seja o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas”⁹.

O mais interessante é que essa operação silenciosa não está circunscrita ao espaço católico. Basta lançar um olhar sobre as novas igrejas pentecostais para perceber elementos marcantes seja das práticas do catolicismo popular que, um dia, o protestantismo ianque aqui instalado, quis exorcizar, seja da religiosidade afro-ameríndia que eles mesmos pretendem exorcizar. Qual seria a reação de um missionário presbiteriano do século XIX, originário do sul dos EUA, diante de uma sessão de descarrego do Pai das Luzes da Igreja Universal? Provavelmente a mesma da segunda comissão diocesana que analisou o caso da hóstia que virou sangue na boca da beata Maria Araújo, episódio que tornou célebre o pe. Cícero Romão Batista: condenaria como fanatismo e erro.

Assim, na tênue fronteira que separa ortodoxia da heresia, a piedade do devocionismo, o místico do misticismo, o profetismo do fanatismo, ora resvalando para um lado, ora resvalando para o outro, é que se desenrolam as práticas religiosas do povo. Representando um fenômeno sempre novo e instigante para os pesquisadores de todas as áreas das ciências humanas e um desafio para pastores e teólogos.

**Prof. MS. Pe. Edilberto Cavalcante Reis*
Doutorando em História pela UFRJ, Prof. da UECE/Quixadá,
da Faculdade Católica Rainha do Sertão/Quixadá e do ITEP/Fortaleza.

⁹ Idem. p. 79.

HERBERT MARCUSE NO CONTEXTO DE FUNDAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT

*Profa. Ms. Janine Barreira Leandro**

Resumo: Herbert Marcuse, filósofo da Escola de Frankfurt, escreve em 1964 a obra “A Ideologia da Sociedade Industrial, apresentando uma teoria de crítica às novas formas de dominação existentes nas sociedades industriais avançadas. O livro “A Ideologia da Sociedade Industrial” representa um questionamento ao sistema capitalista (hoje globalizado) e uma crítica à tecnologia moderna, que define um estilo de vida ao homem, através de um ilusório modelo de liberdade de escolha. Impõe uma racionalidade tecnológica em relação à racionalidade individual, submetendo o homem a uma completa alienação. Há uma razão instrumental, imposta a todos, que constitui a ideologia da sociedade tecnológica avançada. Ideologia esta que controla a natureza, o corpo e a mente humana, fazendo com que a liberdade na sociedade industrial seja uma liberdade de morte.

Palavras-Chave: Marcuse; sociedade unidimensional; Escola de Frankfurt.

Abstract: Herbert Marcuse, philosopher from Frankfurt School, wrote in 1964, the work “Industrial Society’s Ideology”, presenting a theory of criticism to the new forms of domination those exist in advanced industrial societies. The book “Industrial Society’s Ideology” represents a discussion to capitalist system (today globalized) and a criticism to the modern technology, that defines a lifestyle for the man, through an illusory model of choice liberty. It imposes a technological rationality in relation to individual rationality, by subjecting the man to a complete alienation. There is an instrumental ratio, imposed to everybody, that constitutes the ideology of advanced technological society. This ideology controls nature, body and human mind, making that the liberty on industrial society be a death’s liberty.

Keywords: Marcuse; unidimensional society; Frankfurt School.

1. Herbert Marcuse e a Escola de Frankfurt

A história da Escola de Frankfurt pode-se dizer que teve seu começo em 1930, quando o filósofo de esquerda, Max Horkheimer, tornou-se o diretor do Instituto. O núcleo da Escola (Horkheimer, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse) era formado por estudiosos, frutos de uma cultura universitária muito refinada. Nascidos na virada

do século XIX tornaram-se doutores em filosofia nos fins da década de vinte e começos da de trinta. A publicação oficial dessa gestão passou a ser a Revista para a Pesquisa Social, com uma modificação importante: a hegemonia era não mais da economia (viés predominante no nascimento do Instituto de Pesquisa social, base para a Escola), e sim da filosofia.

Pertencia à Escola e ao Instituto um grande grupo de filósofos, estudiosos de ciências sociais de várias tendências e psicanalistas, pessoas com a idade entre trinta e quarenta anos, como Walter Benjamin e Erich Fromm. Politicamente, os adeptos eram socialistas “convictos”, e, em geral, eram contrários à participação em associações organizadas. O único membro do grupo que possuía uma experiência política prática era Marcuse, que fora expoente da esquerda social-democrata (USPD) em 1917-1918. Depois da tomada do poder pelos nazistas, em 1933, o Instituto foi obrigado a se transferir, primeiro para Genebra e Paris e depois para Nova York. Em 1950, o Instituto voltou para Frankfurt, onde sobreviveu como uma instituição acadêmica de sociologia e filosofia social.

O objetivo do Instituto e de sua famosa revista dos anos trinta, Zeitschrift für Sozialforschung (Revista de Pesquisa Social), era justamente “a pesquisa social”. Com esta denominação queriam indicar -- no tempo de Horkheimer -- que os trabalhos particulares nos vários campos teóricos e empíricos -- economia, psicologia, sociologia, a cultura em geral -- deveriam ser unidos com o objetivo comum de “contribuir para uma teoria da sociedade existente considerada como um todo”. O que esses trabalhos esforçavam-se por conseguir era “o conhecimento do desenvolvimento da sociedade em sua totalidade”. Desse ponto de vista, o problema central era entender que relações tinham as várias partes da sociedade histórica.

Na sua origem, por um longo tempo o Instituto foi estritamente marxista. O objetivo de seus fundadores e de toda sua primeira geração era apresentar um modelo de marxismo que pudesse ser uma alternativa ao conflito que dividia o próprio marxismo (social democracia e comunismo). Tratava-se, no momento de crise e fragmentação, de retomar a tradição do marxismo, com a consciência de que, a par das divergências políticas, o caminho para retomar a identidade do marxismo passava pela teoria.

O Instituto nasceu, portanto, como um esforço no sentido de aprofundar a teoria marxista, o que tinha nesse momento um sentido bem claro. Nos últimos anos do século XIX e nos primeiros do século XX

havia uma crença generalizada no desenvolvimento humano e social: acreditava-se que a humanidade estava se encaminhando para níveis de vida cada vez mais superiores. Essa crença na evolução e essa fé no progresso se assentavam, como hoje, no incessante desenvolvimento científico e tecnológico. O que se esperava, principalmente na Alemanha, era um futuro cada vez mais promissor. No entanto, a partir de 1914, toda uma geração foi morta nos campos de batalha (Primeira Guerra). Diante dos fatos que marcam o período histórico em que se desenvolveram as reflexões da Escola, o espírito que movia seus fundadores era o de que só de dentro do marxismo seria possível conhecer verdadeiramente o presente, a sociedade, o mundo que nos cerca, foi esta a preocupação com o "presente histórico" - no jargão da época - que moveu, em seus primórdios, a Escola de Frankfurt.

Uma análise da Escola de Frankfurt não é, pois, só um estudo histórico a respeito de uma brilhante escola alemã de filosofia, de teoria social e crítica da sociedade, mas representa também uma possibilidade de compreensão do atual debate político. No centro das reflexões dos pensadores da Escola encontramos tanto as mais importantes questões políticas como aqueles problemas teóricos com que o marxismo ocidental defrontou-se a partir de seu surgimento: o fascismo, o stalinismo, a guerra fria, a chamada sociedade do bem-estar, a revolução inacabada, entre outros.

Herbert Marcuse foi um dos integrantes do Instituto de Pesquisas Sociais, instituição que passou a chamar-se Escola de Frankfurt, formada por um grupo de intelectuais marxistas (p. ex: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin e Jürgen Habermas) que tentou explicar através do que denominaram de *Teoria Crítica*, o capitalismo ocidental e qual o papel desempenhado pela cultura como um poderoso elemento de dominação e conformismo. Reflexão que busca a emancipação - este deve ser o sentido de uma filosofia compreendida como Teoria Crítica.

Com a ascensão dos nazistas, em 1933, Herbert Marcuse, embarcou para o exílio nos Estados Unidos. Esse berlinense de origem judaica, nascido em 19 de julho de 1898, depois de peregrinar pela Universidade de Columbia, Harvard e Brandeis, chegou por fim à Califórnia, fixando-se na Universidade de San Diego.

2. Herbert Marcuse: reflexão sobre a sociedade tecnológica (Unidimensional)

2. 1. Racionalidade e totalitarismo

Em 1964, Herbert Marcuse escreve a obra “A Ideologia da Sociedade Industrial”, apresentando uma teoria de crítica às novas formas de dominação existentes nas sociedades industriais avançadas. O livro “A Ideologia da Sociedade Industrial” representa um questionamento ao sistema capitalista (hoje globalizado) e uma crítica à tecnologia moderna, que define um estilo de vida ao homem, através de um ilusório modelo de liberdade de escolha. Impõe uma racionalidade tecnológica em relação à racionalidade individual, submetendo o homem a uma completa alienação.

O filósofo alemão utiliza a expressão “sociedade unidimensional” justamente para demonstrar o controle que este tipo de sociedade exerce sobre as consciências humanas em que o homem é cooptado pela suposta eficácia do sistema, que promete a satisfação de nossas necessidades ao mesmo tempo em que produz outras necessidades que nós tomamos por primárias e ao tentar satisfazê-las acabamos por nos tornar reprodutores do próprio sistema. Uma sociedade onde tudo se troca por tudo; onde tudo é objeto de consumo, onde todas as nossas atividades, idéias e desejos estão sob controle de instâncias exteriores a nós e por nós desconhecidas.

A racionalidade tecnológica causa a “mecânica do conformismo” (Herbert Marcuse fala em “mecânica do conformismo”, afirmando que, diante da satisfação das suas próprias necessidades, o homem deixa de contestar o atual sistema capitalista de consumo), que nega qualquer tipo de manifestação individual revolucionária dentro de uma sociedade totalmente planejada (impede-se qualquer visão de contradição e de transcendência, pois o mundo como deveria ser é tomado pelo mundo como ele é). A racionalidade tecnológica apresenta-se em todos os setores da vida social, tornando os controles tecnológicos o símbolo da razão: o indivíduo autônomo desaparece e com ele, desaparece qualquer tentativa de ruptura.

Para Herbert Marcuse, a tecnologia, como modo de produção, reproduz a manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes. Enfim, trata-se de um verdadeiro instrumento de controle e dominação. E isso ocorre em razão da organização do aparato industrial, voltado totalmente para a satisfação

das necessidades crescentes dos indivíduos. Para a grande maioria das pessoas, a extensão e o modo de satisfação são determinados por seu trabalho; mas é um trabalho que funciona com independência a quem os indivíduos têm de submeter-se se querem viver.

Na sociedade orientada em razão do progresso tecnológico a crescente produtividade de mercadorias e serviços traz consigo atitudes e hábitos prescritos, que acabam mobilizando a sociedade em seu todo, com a promessa utópica do ócio, do entretenimento e lazer organizados. A fabricação em série, o consumo articulado com a publicidade, construiu a mais perfeita forma de controle social e de imbecilização em massa até então conhecida.

Nesse sentido, a sociedade moderna, sustentada sob o progresso tecnológico, tende a tornar-se totalitária. E, portanto, pode exigir dos indivíduos, veladamente, a aceitação de seus princípios e instituições, pois tem como legítimo objetivo o aumento da produtividade para a satisfação das necessidades do homem.

Para Marcuse, o sentido da expressão “totalitária” não é utilizado apenas para caracterizar o sistema terrorista de governo, mas para definir o sistema específico de produção e distribuição em massa, que existe em razão da manipulação do poder inerente à tecnologia. A administração da sociedade unidimensional encarrega-se de gerar o bem-estar por todos os lugares e para todos, tornando ineficazes os protestos tradicionais¹.

Assim, o sistema de vida prescrito pela indústria moderna é, aparentemente, da mais alta eficácia, conveniência e eficiência, e aquele que seguir as instruções será bem-sucedido, subordinando sua espontaneidade ao poder anônimo que ordenou tudo para ele².

Para Marcuse, a dominação funciona como administração e orientação das necessidades e prazeres, escravizando o homem no trabalho e no lazer, preenchendo o tempo livre dos indivíduos com programações dirigidas, fabricando uma humanidade apta a consumir

¹ Nessa sociedade, o aparato produtivo tende a tornar-se totalitário no quanto determina não apenas as oscilações, habilidades e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações individuais (MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 18).

² Em virtude do modo pelo qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária. Pois ‘totalitária não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos. Impede, assim, o surgimento de uma oposição eficaz ao todo (MARCUSE, pp. 24, 25).

objetos inúteis, cuja obsolescência acaba por ser desejada (tudo contribui para transformar os instintos, os desejos e pensamentos humanos em canais que alimentam o aparato tecnológico), é um prazer assumido na representação. Depois de um dia de trabalho, para que os homens não desenvolvam sentimento de revolta contra o sistema, todo o lazer (shows, programações, prazeres), deverá ser orientado para manter a imbecilidade, de modo que as pessoas tenham, novamente, forças para voltar ao trabalho do dia seguinte.

Definitivamente, na sociedade tecnológica, a produção e a distribuição em massa reivindicam o indivíduo inteiro, através da invasão no seu espaço privado, na sua liberdade interior. Há uma identificação imposta do indivíduo com a sociedade e com a sociedade em seu todo.

Em síntese, a sociedade industrial avançada impõe uma racionalidade tecnológica. Ter sucesso e viver bem significa adaptar-se ao sistema, ou seja, às instituições, dispositivos e organizações da indústria. Não há lugar para a autonomia, para independência de pensamento, nem para o exercício da oposição, a única liberdade é de assumir o sistema³.

2. 2. A liberdade perdida

A autonomia da razão encontra seu cárcere no sistema de controle, produção e consumo padronizado. E os mecanismos da racionalidade institucional, difundidos por toda a sociedade, desenvolvem valores de verdade próprios, que servem ao funcionamento e reprodução do aparato industrial.

Com relação às necessidades, Herbert Marcuse realiza a distinção entre as necessidades falsas e as necessidades verdadeiras. As necessidades falsas são determinadas por condições externas, as quais o indivíduo não possui controle algum. Tais necessidades são produto de uma sociedade totalitária, repressora dos pensamentos e comportamentos humanos. Por outro lado, as necessidades verdadeiras

³ O fato de a grande maioria da população aceitar e ser levada a aceitar essa sociedade não a torna menos irracional e menos compreensível. A distinção entre consciência verdadeira e falsa, entre interesse real e imediato, ainda tem significado. Mas a própria distinção tem de ser validade. O homem tem de vê-la e passar da consciência falsa para a verdadeira, do interesse imediato para o interesse real. Só poderá fazê-lo se viver com a necessidade de modificar o seu estilo de vida. De negar o positivo, de recusar. É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida consegue reprimir com a intensidade com que é capaz de 'entregar as mercadorias' em escala cada vez maior, usando a conquista científica da natureza para conquistar o homem cientificamente (MARCUSE, p. 17).

representam a realização de todas as necessidades vitais, reais, como o alimento, roupa, teto⁴.

Portanto, como o homem pode pensar e realizar a liberdade se ele acaba se identificando com a sociedade tecnológica? Para Herbert Marcuse, toda libertação é condicionada pela percepção da escravidão, e o surgimento desta consciência acaba sendo inviabilizado pela predominância das necessidades falsas e das satisfações repressivas do próprio indivíduo. O ideal seria a substituição das necessidades falsas e o abandono da satisfação repressiva, mas isto parece ser uma utopia para o autor⁵.

Na compreensão de Herbert Marcuse, a liberdade de escolher entre várias mercadorias e serviços não significa liberdade quando estas mercadorias e serviços mantêm o controle social sobre as pessoas⁶.

Assim, a racionalidade tecnológica, existente na sociedade industrial avançada, constitui-se em alienação do indivíduo, ou seja, na perda de sua individualidade, de sua racionalidade crítica. A alienação torna-se inteiramente objetiva. A sociedade industrial define tudo a partir da razão instrumental: formar-se significa conformar-se com o sistema e educar-se para o gasto, moral se torna sinônimo de adaptação e adequação ao sistema; todas as oposições ficam tão tênues, que a sociedade aproxima-se de um funcionamento sem atritos: “já que tudo é

⁴ Podemos distinguir tanto as necessidades verdadeiras como as falsas necessidades. ‘Falsas’ são aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares ao reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça... A maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam, odeiam, pertence a essa categoria de falsas necessidades (MARCUSE, p. 26).

⁵ “Toda libertação depende da consciência de servidão e o surgimento dessa consciência é sempre impedido pela predominância de necessidades e satisfações que se tornaram, em grande proporção, do próprio indivíduo” (MARCUSE, p. 28).

⁶ Sob o jugo de um todo repressivo, a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação. O alcance da escolha aberta ao indivíduo não é fator decisivo para a determinação do grau de liberdade humana, mas o que pode ser escolhido e o que é escolhido pelo indivíduo... E a reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas não estabelece autonomia; apenas testemunha a eficácia dos controles (MARCUSE, p. 28).

Ainda nesse sentido: Sua produtividade e eficiência, sua capacidade para aumentar e disseminar comodidades, para transformar o resíduo em necessidade e a destruição em construção, o grau com que essa civilização transforma o mundo objetivo numa extensão da mente e do corpo humanos tornam questionável a própria noção de alienação. As criaturas se reconhecem em suas mercadorias (MARCUSE, pp.29 e 30).

como é, para isso não há alternativas”, domestica-se o pensamento que, totalmente integrado à engrenagem, não percebe a dominação⁷.

A sociedade industrial avançada transforma todo progresso científico-tecnológico em instrumento de dominação e esta dominação estende-se a todas as esferas da vida pública e privada, integra toda oposição autêntica, absorve todas as alternativas. A racionalidade tecnológica revela o seu caráter político ao se tornar o melhor veículo de dominação, criando um universo totalitário, no qual a sociedade, a natureza, o corpo e a mente mantêm-se num estado de permanente mobilização para defesa desse universo.

A partir da análise marcuseana, vê-se que a dominação do mundo capitalista globalizado está necessariamente atrelada à uniformidade do comportamento do indivíduo que, pensando estar consciente de se achar vivendo um estilo de vida libertário, acaba abrindo mão de sua autonomia e a produção em massa mecanizada acaba por preencher os espaços nos quais a individualidade poderia se afirmar.

Há uma razão instrumental, imposta a todos, que constitui a ideologia da sociedade tecnológica avançada. Ideologia esta que controla a natureza, o corpo e a mente humana, fazendo com que a liberdade na sociedade industrial seja uma liberdade de morte.

Para Herbert Marcuse, o processo de emancipação somente se viabilizará com a "Grande Recusa", ou seja, uma recusa absoluta do sistema de vida estabelecido, que deve ocorrer através de manifestações revolucionárias lideradas pela juventude, e não propriamente pelo proletariado. O proletariado, anteriormente, móvel da transformação social, transformou-se no fermento da coesão social, pois inserido no sistema do aparato tecnológico destituiu-se de qualquer forma tradicional de protesto (No livro *Eros e Civilização*, o autor aborda tal protesto da juventude contra a sociedade tecnológica, que disciplina o corpo e a mente dos seres humanos).

Janine Barreira Leandro*

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará

Professora do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará

⁷ “Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensionais, no qual as idéias, as aspirações e os objetivos... são redefinidos pela racionalidade do sistema” (MARCUSE, p. 32).

COMUNICAÇÃO, FONOAUDIOLOGIA E EVANGELIZAÇÃO

*Prof. Ms. Charleston Teixeira Palmeira**

Resumo: O uso profissional da comunicação oral é um dos temas mais discutidos no campo da Fonoaudiologia devido sua importância no cenário profissional do mundo moderno. Os evangelizadores, que veiculam os preceitos e normas religiosas e filosóficas, fazem parte de um grupo denominado de profissionais da voz. As ações fonoaudiológicas, que incluem regras de saúde da voz, técnicas para prevenir transtornos vocais e para o desenvolvimento da expressividade, contribuem para que o evangelizador compreenda todo o universo comunicativo em que está inserido, evitando a utilização equivocada da comunicação, prejuízos para sua saúde e para seu ofício.

Palavras-chaves: Comunicação, Fonoaudiologia, Voz, Religião, Saúde.

Abstract: The professional use of the oral communication is one of the most discussed themes in the speech-language therapy area because of its importance in the professional setting of modern world. The evangelizers, who spread the clauses and the religious and philosophic laws, are part of group called voice professional. The speech-language actions, which include rules for the voice health, techniques to prevent voice problems and for development of expressivity, help for the evangelizers understand all communicative universe which it is inserted, avoiding the wrong utilization of communication, damages for the health and for its work.

Keywords: Communication, Speech-Language Therapy, Voice, Religion, Health.

O verbo é o princípio. A consonância entre emissor, receptor e uma forma de linguagem faz o verbo acontecer de modo efetivo e inteligível, sem ruídos. Este é o princípio da comunicação, o do bom entendimento. É por meio da linguagem, em suas mais variadas formas como a fala, os gestos, a expressão facial, a escrita, os símbolos, a linguagem de sinais e braille, que o ser humano dialoga, estabelece suas relações e extrai conhecimento.

Vários saberes se curvam diante do estudo da comunicação e da linguagem. A Lingüística busca o estudo científico da linguagem. A Publicidade planeja, cria, produz, controla e avalia a comunicação de

seus anunciantes. A Filosofia da Linguagem, ramo da Filosofia, estuda a essência e a natureza dos fenômenos lingüísticos, tendo como fontes de interesse a metafísica e a epistemologia. A Neurolingüística estuda as conexões entre a língua e o cérebro. A Antropologia busca conhecer o ser humano em sua totalidade, incluindo a relação entre os indivíduos, culturas e suas linguagens. A Psicologia entende a comunicação como um veículo que carrega significados advindos da psique. O estudo da linguagem, que envolve os signos, de uma forma geral, é o campo da Semiótica. O profissional de Letras estuda determinada língua e sua respectiva literatura. Por sua vez, a Fonoaudiologia é a ciência que tem como objeto de estudo a comunicação humana, no que se refere ao seu desenvolvimento, aperfeiçoamento, distúrbios e diferenças, em relação aos aspectos envolvidos na função auditiva periférica e central, na função vestibular, na função cognitiva, na linguagem oral e escrita, na fala, na fluência, na voz, nas funções orofaciais e na deglutição¹.

A comunicação, como se pontuou, poderá ser descrita por meio de vários instrumentos de rigor científico inquestionáveis. A Fonoaudiologia, o mais novo de todos estes saberes, será empregada para costurar um estudo sobre a comunicação e o desenvolvimento da formação profissional de evangelizadores católicos, visto que, nas atividades religiosas que exercem, a comunicação oral é um dos principais instrumentos de trabalho.

O uso profissional da comunicação oral é um dos temas mais discutidos em periódicos e congressos científicos na área da Fonoaudiologia devido sua importância no moderno cenário profissional. A comunicação, cuja função é trocar e discutir idéias, se equivocada poderá provocar dificuldades na decodificação das mensagens enviadas ao ouvinte e diversos transtornos para a saúde do falante². Diante disto, a Fonoaudiologia desenvolveu conceitos e criou ações para que o profissional compreenda todo o universo comunicativo em que está inserido. Definiu, também, como voz profissional a forma de comunicação oral utilizada por indivíduos que dela dependem para sua atividade profissional³. Nestes termos, compreende-se que inúmeros profissionais se enquadram como *profissionais da voz*, como professores,

¹ Texto aprovado pelo Plenário do Conselho Federal de Fonoaudiologia durante a 78ª SPO, realizada nos dias 06 e 07 de março de 2004.

² PALMEIRA, C. T. Comunicação oral na escola. In: DAMASCENO, A., MACHADO, H.; SOUZA, O. *Fonoaudiologia escolar* – Fonoaudiologia e Pedagogia, saberes necessários para a ação docente. Belém: EDUFPA, 2006. p. 21.

³ Pró-consenso Nacional sobre Voz Profissional, 2001.

advogados, locutores, operadores de telemarketing, vendedores e cantores.

A formação de evangelizadores perpassa por vários conteúdos teóricos e execução de atividades práticas que têm a comunicação oral como pressuposto. São exemplos: catequeses, procissões e festas religiosas, palestras em eventos religiosos ou leigos, participação em pastorais, cursos de batismo e casamento, programas de rádio e televisão, uso da voz cantada no estilo salmodiada e popular, atividades de ensino e funções administrativas. Ao atenderem a sua vocação devem compreender que também serão formados como profissionais da voz, em que o bom uso da comunicação oral, aliada à experiência profissional e ao amadurecimento pessoal, determina grande parte do carisma e apreço com a comunidade⁴.

Apesar da rigorosa formação recebida, ainda são poucas as instituições religiosas que oferecem programas de aperfeiçoamento da comunicação oral para seus jovens⁵. O Instituto Teológico Pastoral do Ceará, com curso de bacharelado em Filosofia e Teologia aberto aos candidatos ao sacerdócio, a religiosos, religiosas e leigos, é exemplo de instituição que oferece e estimula seus alunos a realizarem acompanhamento fonoaudiológico por meio de parceria com o Curso de graduação em Fonoaudiologia da Universidade de Fortaleza. Um programa amplo de aperfeiçoamento da comunicação oral é desenvolvido em suas dependências desde 1998, beneficiando os futuros profissionais evangelizadores e outros que da comunicação necessitam para o exercício profissional.

A literatura fonoaudiológica revela ainda poucos estudos sobre o perfil e as condutas comunicativas dos evangelizadores. Ao veicular a palavra da vida, a mensagem de Deus, ou preceitos e normas religiosas e filosóficas, pressupõe que o evangelizador produza uma qualidade vocal específica para aproximar e unir os fiéis, além de aconselhá-los e oferecer apoio espiritual⁶. Observa-se, no entanto, que a figura tradicional do

⁴ VIOLA, I. C. Religiosos católicos: assessoria fonoaudiológica coletiva durante a formação profissional. In: FERREIRA, L.P.; SILVA, M.A.A. *Saúde vocal – práticas fonoaudiológicas*. São Paulo: Roca, 2002. p. 235.

⁵ BEHLAU, M. et al. voz profissional – Aspectos gerais e atuação fonoaudiológica . In: BEHLAU, M. (org). *Voz – o livro do especialista*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Revinter, 2005. p. 327.

⁶ BEHLAU, M. et al. Voz profissional – Aspectos gerais e atuação fonoaudiológica . In: BEHLAU, M. (org). *Voz – o livro do especialista*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Revinter, 2005. p. 327.

padre de voz tranqüila, suave, com inflexões repetitivas e gestos contidos, modificou-se após o advento do uso dos meios de comunicação de massa. Hoje já são comuns os padres com uma comunicação mais forte, enérgica, imperativa. Com isso o desgaste da voz se torna maior, podendo ocasionar sintomas como rouquidão, pigarro, aperto na garganta, ressecamento e dor ao falar.

Uma pesquisa que investigou as características de fala e voz de 78 seminaristas revelou que as informações que recebem sobre o uso profissional da voz são insuficientes. Há queixas de fadiga pelo uso contínuo da voz e o canto foi considerada a atividade mais estressante. Apontou a presença de tensão fonatória e corporal durante o uso da fala coloquial, suporte respiratório ruim, problemas na articulação das palavras e presença de características regionais marcantes na fala⁷.

Outro estudo com a amostra de 127 padres e seminaristas concluiu que 92% da população estudada utilizavam a voz profissionalmente de uma a cinco horas por dia, 68% percebiam que a voz se tornava mais fraca ao longo do dia, 75% referiram rouquidão ocasional e 85% nunca consultaram um médico ou fonoaudiólogo por apresentarem problemas vocais⁸.

Em relação a voz cantada, 22 monges beneditinos do Mosteiro da Ressurreição de Ponta Grossa – Paraná, foram avaliados e o resultado revelou queixas de dificuldade em sustentar notas, cansaço vocal, dor na laringe ao fim do dia, dificuldades em alcançar tons agudos pela manhã e rouquidão. Com estes dados, se justifica a importância de estabelecer um programa de saúde vocal para o grupo em que a jornada diária tem início às 4h e 45 min e término às 20h, com sete orações diárias em canto gregoriano monofônico de duração média de 45 minutos cada uma⁹.

As monjas da Ordem Carmelitas Descalças do Mosteiro Carmelo Santa Terezinha de Jesus – SP foram objeto de uma pesquisa que analisou a rotina comunicativa das congregadas e identificou a presença do uso contínuo da voz em suas atividades diárias, como na leitura de Salmos

⁷ VIOLA, I.C.; LAURINDO, S.C.S. Características de fala e voz de seminaristas: estudo descritivo. In: FERREIRA, L.P.; COSTA, H.O. *Voz ativa* – falando sobre o profissional da voz. São Paulo:Roca, 2000. p. 39 – 55.

⁸ HEIN, R. Perfil vocal de padres e seminaristas da Igreja Católica. São Paulo, 1998. /Mimeografia. *Monografia de Especialização*. CEV. Orientação: Profa. Dra. Mara Behlau.

⁹ MARTINS, J.T.G.; CENOVICZ, C.S.; BARROS NETO, F.P. Achados laringológicos e vocais em cantores beneditinos. In: *Laringologia e voz hoje* – temas do IV Congresso Brasileiro de Laringologia e Voz. Rio de Janeiro: Revinter, 1998. p. 291.

em voz alta e no tom mi_3 e na participação em missa onde todas cantam e rezam em voz alta. Durante as refeições reduzem o volume da voz ou fazem silêncio, porém durante os recreios, as monjas falam muito e em fortes intensidades. Dentre os chamados abusos da voz, os mais referidos foram: falar com o ouvido tampado pela touca religiosa (86,6%), falar ou cantar sem aquecer a voz previamente (73,3%), falar com ruído de fundo (60%), rir alto e falar por um período prolongado (53,3%). Outros dados relevantes apontam para a presença de cansaço ao falar e cantar e a qualidade da voz alterada (66,6%). A pesquisa concluiu que mudanças no estilo de vida dessa população seriam difíceis, mas um trabalho fonoaudiológico seria benéfico, a fim de orientar, prevenir e reverter os problemas da voz¹⁰.

Ao adentrar nos fundamentos que sustentam a Fonoaudiologia, alguns conceitos merecem ser destacados para que ocorra uma compreensão mais precisa do comportamento comunicativo. Os conceitos de fala e voz serão os primeiros.

A fala decorre da mobilização de músculos da respiração, da fonação e da articulação das palavras, regidos pelo sistema nervoso central, com a finalidade de emitir sons de uma determinada língua. Esta linguagem oral, constituída de fonemas, forma um conjunto de palavras utilizadas por um povo, regidas por regras próprias, a língua. A fala poderá apresentar distorções que dificultam ou se tornam ruídos à comunicação. As principais queixas dos profissionais da voz são distorções ou ausência da produção do *r*, como em *primo* e *coroa*; alterações na pronúncia do *s* nos casos em que a língua é projetada ou lateralizada durante a fala, denominada ceceio, ou nos quadros em que o som é intenso, em forma de sibilo. Alterações na abertura da cavidade oral também são frequentes, caracterizando uma articulação reduzida ou travada, decorrentes de hábito ou alterações na estrutura e na funcionalidade da cavidade oral, como nos quadros de flacidez muscular ou alterações na articulação temporomandibular.

A voz é descrita como a sonoridade produzida pela vibração das pregas vocais e amplificada pelos ressonadores, composto pela região laringofaríngea, cavidade oral e cavidade nasal. Resulta de atividades funcionais e de suas relações com as estruturas orgânicas do aparelho fonador. Usualmente, denomina-se uma voz como fraca, forte, aguda

¹⁰ VASCONCELOS, L. Perfil vocal da monjas da Ordem Carmelitas Descalças. In: FERREIRA, L.P.; SILVA, M.A.A. *Saúde vocal* – práticas fonoaudiológicas. São Paulo: Roca, 2002. p. 229-234.

grave, nasal, ou mesmo com uso de impressões como voz *chata*, voz *melosa*, voz *charmosa*, voz *grossa*. A Fonoaudiologia possui nomenclatura específica para os mais diversos tipos de manifestação da voz, porém não chega a um consenso ao tentar definir o que seria uma voz normal. Uma definição aceita de voz normal não existe. Seria como definir uma aparência normal. A voz se modifica de acordo com nosso estado físico e emocional, varia de acordo com aspectos culturais, muda em resposta ao ambiente, se transforma ao longo da vida¹¹. Estudiosos sugerem o termo voz *adaptada*, na tentativa de estabelecer uma nomenclatura que contemple o conceito de voz produzida sem esforço adicional e com conforto, não interferindo da inteligibilidade da fala, identificando corretamente o gênero e a faixa etária, transmitindo a mensagem emocional do discurso e adaptada ao grupo social, profissional e cultural do sujeito¹². Quando ocorre desarmonia entre as estruturas e na funcionalidade do aparelho fonador surge a disfonia, caracterizada por cansaço ao falar, tensões cervicais, redução da projeção da voz, falhas na voz, rouquidão, dentre outros sinais e sintomas que poderão culminar na ausência total da voz, a afonia. Outro aspecto relevante é que o falante nem sempre tem a auto-imagem da fala e da voz desenvolvidas, fato que dificulta na percepção das potencialidades e dificuldades de sua voz frente às atividades profissionais e que muitas vezes retardam a ida ao fonoaudiólogo.

Assim como em todas as profissões, os evangelizadores apresentam uma expressividade que os caracterizam. Voz tranqüilizadora com entonação pouco variável, grave, suave, velocidade de fala com tendência a reduzida e uso de pausas reflete o estereótipo do sacerdote católico tradicional. Algumas modificações têm ocorrido na conduta comunicativa dos sacerdotes de celebração moderna ou carismática, como: voz tensa que varia entre o tom médio e agudo, grande variação do volume da voz e da entonação, velocidade de fala aumentada e pausas curtas. Enquanto que os sacerdotes tradicionais geram a impressão de razão equilíbrio e tranqüilidade, estes buscam transmitir confiabilidade, segurança, carisma, dinamismo e modernidade¹³. Na intenção de seguir um modelo padrão profissional, o

¹¹ COLTON, R.; CASPER, J. *Compreendendo os problemas da voz*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

¹² BEHLAU, M. (org). *Voz – o livro do especialista*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Revinter, 2001.

¹³ BEHLAU, M. et al. *Voz profissional – Aspectos gerais e atuação fonoaudiológica*. In: BEHLAU, M. (org). *Voz – o livro do especialista*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Revinter, 2005. p. 327-328.

seminarista desde o início de sua formação, poderá incorrer no erro de sobrecarregar em seu aparelho fonador. Um referencial de comunicação oral, orientado ou desejado, nem sempre adequado ao modo fisiológico de falar aliado à falta de conhecimentos fonoaudiológicos sobre o uso da comunicação oral para atividades profissionais, poderá acarretar em comportamento inadequado para enfrentar suas futuras demandas profissionais.

A Fonoaudiologia, ao propor uma ação junto aos evangelizadores e demais profissionais da voz, indica a realização de um programa de aperfeiçoamento da comunicação oral, que objetiva minimizar os esforços e melhorar a qualidade do comportamento comunicativo. Este programa recebe várias denominações, tais como: aperfeiçoamento vocal, aprimoramento vocal, impostação da voz, estética ou mesmo ginástica vocal¹⁴. Entende-se aqui que o termo aperfeiçoamento da comunicação oral seja a denominação mais adequada, pois não somente a voz será potencializada, mas também aspectos como vocabulário, expressividade, articulação, fluência, velocidade da fala e oratória. Ou seja, comporta um grupo de técnicas que contribuem para uma expressão oral objetiva, clara, relaxada e natural e, assim, favorecer o desempenho profissional.

Ao participar de um programa de aperfeiçoamento da comunicação oral o evangelizador mergulha em uma capacitação que obedece a regras específicas, como tempo destinado para a execução do programa, realização das atividades em grupo ou individualmente, números de participantes do grupo, local de execução das atividades, dentre outras. Antes de iniciar, o fonoaudiólogo estuda as especificidades do profissional que busca seus serviços, atendendo às demandas pessoais, profissionais e da instituição a que serve. Atem-se à singularidade de cada profissional, respeitando seus limites, suas crenças e imprimindo uma marca comunicativa que o diferenciará de outros profissionais.

A primeira etapa do programa consta da avaliação da conduta comunicativa. Visa realizar um levantamento de queixas, alterações auditivas e vocais, problemas na articulação e na respiração, fatores desencadeantes e agravantes das disfonias e análise dos aspectos da comunicação, tais como gesticulação, tensões corporais, respiração,

¹⁴ NASCIMENTO, M. A.; FERREIRA, L.P. A Voz num contexto não terapêutico: visão do fonoaudiólogo. In: FERREIRA, L.P.; COSTA, H.O. *Voz ativa – falando sobre o profissional da voz*. São Paulo: Roca, 2000. p. 167-169.

articulação, fluência, velocidade da fala, qualidade da voz e da leitura oral. É investigado o modo em que o canto é executado, atentando-se para aos abusos decorrentes deste ato¹⁵. Ao ser detectado algum distúrbio que mereça indicação clínica, como a presença de nódulos ou pólipos vocais, edemas nas pregas vocais ou outras afecções reveladas em exame laringológico realizado por um médico, o procedimento será inicialmente reabilitador, visto que o programa de aperfeiçoamento tem caráter preventivo e contempla exercícios que poderão prejudicar um quadro disfônico, como por exemplo, exercícios que auxiliem na projeção da voz. Como exercitar a projeção da voz se existe um quadro de laringite decorrente do abuso da voz? Para que o programa de aperfeiçoamento obtenha resultados significativos é necessário um aparelho fonador saudável. Além do exame laringoscópico, é prudente a investigação do limiar auditivo, por meio de avaliação audiológica.

Para que a saúde vocal esteja em perfeito estado, o evangelizador precisa ter conhecimento das estruturas e do funcionamento do aparelho fonador assim como das regras da boa saúde vocal. A produção da fala e voz inicia-se com o ato inspiratório, que consiste na tomada de ar pelas narinas e boca (no caso do uso da fala) e sua entrada até os pulmões. A saída deste ar é regulada pelo diafragma, principal músculo respiratório que está localizado na base dos pulmões. Seu movimento lento e coordenado faz com que o ar seja expirado de forma laminar, para quando transpuser as pregas vocais produza um som equilibrado. Os homens possuem pregas vocais maiores e mais espessas, resultando em uma sonoridade mais grave. As mulheres, por sua vez, têm pregas vocais menores e delgadas que refletem um som mais agudo. Ao passar pelos ressonadores o som sofre modificações, filtragem e amplificação, sendo novamente modificado pelos articuladores formados pelos lábios, língua, mandíbula e palato mole. O produto resultante é a fala, o som desta é a voz.

Quando estas estruturas, forças musculares e respiratórias estão em desarmonia, aparecem as disfonias. Para preveni-las, o profissional da voz deve conhecer as regras da boa saúde vocal, que consiste de um conjunto de informações cientificamente comprovadas que auxiliam a manter a voz saudável. Ao estudar o universo religioso, os aspectos mais pontuais são o abuso e mau uso da voz, ambiente de trabalho, alimentação, uso de paliativos e agentes irritantes do aparelho fonador.

¹⁵ O professor de canto é o profissional habilitado a desenvolver a voz cantada. O fonoaudiólogo atua na promoção da saúde e na reabilitação da voz dos cantores.

O abuso da voz é realizado quando há uma sobrecarga no uso da voz, gerando desconforto e alterações na sua qualidade. Por vezes estas alterações surgem de maneira insidiosa, eclodindo após algum tempo de uso profissional. Os sacerdotes podem entrar em abuso vocal ao celebrarem missa em campos abertos, sem utilização de um bom equipamento de amplificação, que constam de microfone e caixas amplificadas, podem gerar quadros de rouquidão e deve-se estar atento, também, à qualidade ruim da amplificação pois poderá acarretar distorção no padrão da fala e da voz, produzindo esforço na tentativa de ser melhor compreendido; entrar em competição vocal com os sons dos instrumentos, da platéia ao do ambiente em geral. O microfone amplifica a voz e não deve modificá-la. Não há necessidade de desprender muita energia para utilizar este precioso equipamento. O abuso vocal pode ocorrer em situações em que há necessidade do uso da voz mesmo na presença de afecções do aparelho fonador. A queda da qualidade da voz, as secreções e dificuldades respiratórias geralmente acompanham quadros de rinite, faringite, amigdalite, sinusite, laringite e asma. O canto nestas condições exige mais esforço, com sobrecarga do aparelho fonador, favorecendo o aparecimento de quadros disfônicos mais prolongados. Entrar em competição vocal com os sons dos instrumentos, da platéia ao do ambiente em geral, também promove efeito traumatizante na voz, reflexo de explosões sonoras ou mesmo gritos decorrentes da falta de feedback da própria voz devido ao ruído ambiental elevado.

O mau uso vocal está relacionado ao despreparo do aparelho fonador para exercer a atividade profissional. Guarda relação com a qualidade da voz. Podem estar presentes na vida religiosa: incoordenação na respiração que agride as pregas vocais e limita o uso da voz; má postura e falar com a articulação reduzida ou travada, pois promove falta de projeção vocal compensada com esforço; uso de velocidade de fala rápida; cantar com esforço reflexo de má qualidade respiratória, falta de flexibilidade vocal, ausência ou má técnica vocal; repertório inadequado;

Outro aspecto que merece destaque é o ambiente de trabalho. Observa-se a acústica, para dimensionar o volume de voz suficiente para atingir os ouvintes. A acústica insuficiente dificulta o retorno da voz ao falante e o excesso poderá causar efeito de “delay” (reverberação). Ambos causam prejuízos ao emissor, no sentido de aumentar o esforço, e no ouvinte por não captar o som adequadamente. As igrejas, mais antigas ou mais modernas, pequenas ou grandes, podem apresentar estrutura

que não favoreça a amplificação do som. A presença de pé direito muito alto, janelas abertas, presença de material que abafa o som, como madeira e tecido, contribuem para uma má propagação da voz. O uso do vidro favorece a amplificação sonora, mas nem sempre é a melhor solução acústica. A temperatura elevada do ambiente de trabalho facilita o excesso de transpiração, fazendo profissional perder muito líquido. Se rebaixada, por ar condicionado ou naturalmente, pode prejudicar as vias respiratórias provocando choque térmico, secreções e disфонia. Ambientes secos também contribuem para este quadro. Uma atenção redobrada para a presença de umidade e mofo, poeira e produtos que são irritantes para o aparelho fonador. Falar ao ar livre implica sempre em utilizar microfone. Uma boa iluminação colabora para uma leitura fluente e para que os ouvintes realizem uma adequada leitura labial.

Toda a musculatura do corpo deverá estar bem nutrida para que sua função seja exercida com força e flexibilidade adequadas e a musculatura fonatória não é exceção. Deve-se criar hábito de beber água antes, durante e depois do exercício profissional e realizar uma dieta balanceada. As secreções advindas do uso de chocolate, mel, frutas cítricas, leite e derivados, bebidas geladas e quentes podem promover pigarro e prejudicar a qualidade da voz. O refluxo gastroesofágico pode ocasionar mal-estar, azia e secreção sobre as pregas vocais. Convém evitar comidas condimentadas e alimentar-se excessivamente antes do uso profissional da voz, pois lentificam a digestão e impedem a livre movimentação do diafragma. Arroto podem acompanhar a fala quando se utiliza bebidas gasosas. Não existem produtos, chás ou alimentos que melhorem a qualidade da voz para os quadros de abuso e mau uso da voz, exceto uma alimentação saudável e água. Gengibre, bebidas alcoólicas, pastilhas e sprays anestésias a faringe, aumentam as secreções e promovem a falsa sensação de relaxamento na voz, mascarando possíveis desconfortos produzidos durante a fala. Deve-se lembrar que o profissional tem que ter total domínio de sua voz durante o exercício profissional.

A automedicação poderá mascarar sérios problemas na voz. A presença de disфонia por mais de 15 dias deve ser investigada por um médico com possível indicação para o fonoaudiólogo. Aquele identificará se o problema trata-se de infecções ou de abuso/mau uso da voz. Gargarejos, nebulizadores, pastilhas e vaporização aliviam a dor e suavizam a região inflamada por breve tempo, mas não solucionam problemas decorrentes do abuso/mau uso da voz.

Outros aspetos fundamentais para a boa saúde vocal é evitar o fumo, a ingestão de bebidas alcoólicas, vestimentas apertadas que dificultem a respiração e abolir hábitos de pigarrear, tossir e raspar a garganta causados por alergias, refluxo gastresofágico e fumo, pois promovem atrito constante nas pregas vocais.

Os bons amigos da voz continuam sendo a hidratação, dormir bem, repousar a voz quando há necessidade e realizar exercícios físicos e vocais.

Cantar, usar a voz salmodiada, ministrar palestras e orar em voz alta são atividades realizadas na rotina diária dos seminaristas consideradas cansativas¹⁶. O cansaço poderá acarretar problemas de voz que interferirá no modo de cantar e orar. O seminarista se vê diante de um ciclo: tem obrigações acadêmicas e religiosas que lhes causam cansaço, que por sua vez, ocasiona desconforto vocal que irá interferir no canto, ao proferir palestras, ao orar em voz alta. Para que o ciclo seja quebrado, exercícios vocais devem ser administrados com objetivo de fornecer maior resistência à voz, reduzir as tensões excessivas da fala e possibilitar aumento de energia para a produção da voz.

A Fonoaudiologia propõe grupos de exercícios para relaxamento da voz que reduzem as tensões excessivas, contribuem para uma respiração mais tranqüila, proporcionam qualidade de voz mais fluida e propiciam articulação mais ampla e precisa. As vozes tensas poderão causar, além de desconforto para o falante, impressão de falta de ar, angústia, aflição, com impacto negativo para o ouvinte. Exercícios de alongamento dos músculos do pescoço e ombros, movimentos suaves dos articuladores (vibrar lábios, estalar língua, abrir e fechar a mandíbula) ou mesmo bocejar promovem melhores condições musculares para a produção da fala e voz. Para aquecer o aparelho fonador, principalmente pela manhã quando a voz está mais fraca, grave e sem projeção aliada às secreções nasais e faríngeas, técnicas de emissão de sons fricativos e nasais suaves, como o *s*, *v* e *m* e vibração sustentada língua ou lábios devem ser administrados. Esta voz matinal, decorrente do relaxamento da musculatura alcançado durante o sono e causa impressão de fraqueza, falta de energia, monotonia. A realização de um programa de aquecimento vocal de 10 minutos já confere à voz energia

¹⁶ VIOLA, I.C.; LAURINDO, S.C.S. Características de fala e voz de seminaristas: estudo descritivo. In: FERREIRA, L.P.; COSTA, H.O. *Voz ativa* – falando sobre o profissional da voz. São Paulo:Roca, 2000. p. 44.

para dar início às atividades profissionais. O desaquecimento também se faz importante para que a voz retorne ao seu estado neutro após seu uso profissional. Algumas técnicas de desaquecimento são as mesmas do relaxamento e do aquecimento vocal, tomando o cuidado em realizar as emissões em tom um pouco mais grave. O monitoramento pelo fonoaudiólogo é essencial para que não ocorram irregularidades na execução de todas as técnicas.

O controle da respiração deverá ser sempre eficaz durante a fala e a leitura. Alterações na respiração podem transmitir sensações de ansiedade, cansaço, tensão, bloqueio emocional. Durante a leitura, muitas vezes preocupa-se mais com a articulação das palavras e a respiração fica relegada a regra, nem sempre viável, de respirar rapidamente nas vírgulas e profundamente nos pontos. A linguagem escrita quando oralizada deve sofrer alterações, pois contém frases longas e não se ocupa da sonoridade das palavras. Torna-se uma cilada para o falante. Assim, é importante realizar uma leitura prévia, realizar marcações com barras nos locais em que as inspirações deverão ser feitas e, se possível, modificar a estrutura do material escrito para que se tenha uma melhor performance respiratória e articulatória. O ajuste da respiração contribui para o aumento da projeção vocal, solicitação freqüente dos profissionais da voz.

A articulação desviada das palavras promove falta de clareza na fala e compromete a qualidade do discurso, como ocorre também na articulação reduzida nos casos de subarticulação e quando esta se encontra exagerada, na denominada sobrearticulação. Dificuldades na movimentação os lábios, projeção da língua, redução do movimento da mandíbula são achados freqüentes e promovem articulação reduzida, travada e imprecisa das palavras, causando no ouvinte sensação de desinteresse, descontrole emocional, afetação. O conhecimento de cada ponto de articulação fornece uma qualidade de fala com articulação melhor definida, o que torna as idéias mais claras, com sonoridade mais fluida. Os vícios de linguagem devem ser identificados e sanados. Dentre os mais comuns destacam-se: omissão dos fonemas *s* e *r* em finais de palavras (as coisas ➔ *ur minino*; amar ➔ *amá*), omissão do *nh* (nenhum ➔ *nem-um*, *nium*), omissão ou distorção do gerúndio (indo ➔ *in*, *inu*), omissão do *i*: cadeira ➔ *cadera*, omissão do *u* no passado de alguns verbos (andou ➔ *andô*), omissão de encontro consonantal: (dentro ➔ *dento*), troca do *v* por *r* (vaca ➔ *raca*), troca de *s* por *r* (mesmo ➔ *mermo*, mastigar ➔ martigar, pastilha ➔ partilha). Outra questão relevante é que o profissional poderá apresentar características lingüísticas diferentes de

seus ouvintes que possam dificultar o relacionamento comunicativo de ambos. A intervenção fonoaudiológica nesta situação busca reduzir um possível déficit comunicativo. O sotaque, definido como uma pronúncia característica de uma região, guarda relações com a identidade cultural do falante, mas que em algumas atividades profissionais, decorrente de demandas mercadológicas, poderão se tornar ruídos à comunicação, como nos casos, por exemplo, de locutores gaúchos que desejam exercer sua profissão em uma emissora no Ceará. O acento gaúcho se destacará mais que a notícia. Portanto, questões culturais e mercadológicas devem ser discutidas junto com o fonoaudiólogo para que a seguinte postura seja compreendida: o aperfeiçoamento da comunicação oral deve ir ao encontro das necessidades e interesses de quem dela precisa¹⁷.

Outro aspecto relevante é o uso adequado da inflexão, definida como o resultado de movimentos graduais utilizados pela nossa voz que envolve o tom, o volume e a velocidade da fala. É o recurso vocal que dá a ênfase às palavras, reduz entendimentos equivocados e aumenta a compreensão do discurso. Também é chamada de entonação. É um dos traços da prosódia, juntamente com o ritmo, a qualidade da voz, as pausas e os padrões de acento¹⁸. Se reduzida, a fala se torna monótona, desinteressante, apática e cria dúvidas sobre o sentido das frases. Seu excesso provoca fala afetada, com a sensação de descontrole do falante. Assim, a inflexão provoca no ouvinte impressões emocionais, diretas ou subliminares. Se ascendentes, em direção aos tons agudos, estão relacionadas às frases afirmativas, a continuidade do discurso, a conteúdos que transmitam alegria, satisfação, empolgação ou mesmo infantilidade. As inflexões descendentes vinculam-se às frases declarativas e afirmativas, presentes também nas intenções de autoridade, de pesar. Visto isto, é de se concordar que a inflexão é uma das maiores responsáveis pelo sucesso da expressividade da comunicação. Com base na frase “você não quer sair” serão exemplificadas as funções da inflexão e dos outros recursos da prosódia. Realizar uma inflexão ascendente condiz com uma intenção interrogativa, como no caso de “você não quer sair?”. Uma inflexão descendente gera a idéia de afirmação: “você não quer sair!”. Ao se

¹⁷ PALMEIRA, C. T. Comunicação oral na escola. In: DAMASCENO, A., MACHADO, H.; SOUZA, O. *Fonoaudiologia escolar* – Fonoaudiologia e Pedagogia, saberes necessários para a ação docente. Belém: EDUFPA, 2006. p. 25.

¹⁸ MADUREIRA, S. Expressividade da fala. In: KYRILLOS, L. *Expressividade: da Teoria à Prática*. Rio de Janeiro: Revinter, 2005.

acentuar a palavra sair, a frase ganha outro sentido: “você não quer sair, mas quer fazer outra coisa”. Utilizando o recurso da pausa para segmentar a fala, a frase poderia tomar outro sentido deixando mais tempo para o ouvinte processar a idéia: “você... não quer sair”. Além da pausa silenciosa descrita, a segmentação da fala poderá ser feita através da mudança de tom da voz, ao tornar aguda a palavra *sair*, e do prolongamento das vogais, no caso de alongar a vogal nasal da palavra *não*. No primeiro caso fica a sensação de conformismo do falante, enquanto que na segunda, a agressividade ou ironia é a tônica. Fica claro que as inflexões conferem atitude e emoção às palavras e deve ser exercitada na leitura oral e na própria fala espontânea.

O profissional da voz também se utiliza da linguagem corporal, que contempla os gestos, as expressões faciais e a postura, para complementar uma mensagem. Segundo estudos, 1/3 das palavras é transmitida pelo tom e 2/3 se expressam pelos meios não verbais, que revelam as manifestações afetivas. A comunicação não-verbal completa o que não foi transmitido por meio da palavra e a intenção que se oculta por detrás das palavras podem ser traídas pelos gestos¹⁹. Assim, a linguagem corporal deverá ser considerada durante as atividades comunicativas evangelizadoras. Ater-se para uma expressão facial que contextualize a fala, realizar contato de olhos com o público criando empatia e confiabilidade e posicionar-se em uma postura ereta propicia uma comunicação mais efetiva e dividem com da fala a responsabilidade da transmissão da mensagem. Os gestos podem ser diretos, onde não há necessidade de comunicação oral associada, como ao colocar o indicador na boca para indicar silêncio. Estes devem ser evitados, pois na platéia poderá haver pessoas com problemas visuais. Os gestos também podem acompanhar as frases, no caso daqueles que indicam quantidade, tamanho, forma. Na comunicação oral os gestos involuntários e as *muletas* são os que merecem maiores cuidados, pois realizar movimentos circulares ou incoordenados com as mãos ou passar as mãos nos cabelos sistematicamente não colaboram para a melhor compreensão do discurso. Algumas atitudes são desaconselháveis como: corpo curvado para frente, braços cruzados, manusear canetas e anéis, mãos sempre abaixo da linha da cintura, acima da cabeça ou nos bolsos. As mãos devem estar sempre às vistas, pois são fundamentais para a

¹⁹ KYRILLOS, L.; ANDRADE, D.F.; COTES, C. A Fonoaudiologia no telejornalismo. In: FERREIRA, L. P.; ANDRADA E SILVA, M A. *Saúde vocal: práticas fonoaudiológicas*. São Paulo: Roca, 2002.

expressividade. Em suma, sempre variar os gestos sincronizando-o com a fala e a mensagem.

Em locais onde a acústica está comprometida ou quando o público é numeroso, o uso de amplificação sonora é fundamental. Alguns profissionais da voz se negam a utilizar o microfone por achar que sua voz é desagradável ou por não saber operá-lo. O microfone tem a função de amplificar a voz e não deve distorcê-la. Porém, problemas de comunicação serão amplificados, como ruídos produzidos pelo falante ou ambiente e erros gramaticais. Existem vários modelos no mercado e são indicados para situações específicas. O modelo com fio, ou cabo, é o mais tradicional devido à fácil compatibilidade em qualquer sistema de som. Tem como vantagem o baixo custo em relação aos demais. Porém, deve-se ter alguns cuidados como não dobrar o cabo e verificar seu comprimento para não desconectá-lo durante a gesticulação e locomoção. A desvantagem é que o tamanho curto do cabo impede movimentar-se com destreza. Outra é que uma das mãos poderá estar impedida de movimentar-se ao segurá-lo. O recurso do pedestal sana este problema. O microfone sem fio pode ser utilizado inclusive pela platéia, passando-o de mão em mão, porém o uso de pilhas ou baterias revela ônus adicional e interferências de emissoras de rádio não são raras. Os modelos *lapela* e *headset*, que é acoplado na cabeça, permitem a livre movimentação das mãos, porém apenas o falante poderá utilizá-lo devido a sua fixação em seu corpo. Outras orientações são: ajustar no pedestal antes de ligar, para evitar ruídos à platéia; testar com a voz e nunca percutir a mão no microfone; posicionar rente ao queixo facilita a leitura labial pela platéia e reduz os ruídos dos sons plosivos e fricativos; observar a distância da boca para que não ocorram distorções ou falta de amplificação dos sons e ter cuidado com a microfonia que ocorre quando o microfone recolhe seu próprio sinal de um alto-falante e o reamplifica.

Ao ler em público o evangelizador tem que estar ciente da sua função comunicativa. Não se trata de uma leitura silenciosa e sim de uma leitura oral. Os textos escritos, como já mencionado anteriormente, nem sempre têm o tratamento ideal para serem oralizados: possuem frases longas, rimas, excessos de fonemas com a mesma sonoridade, termos técnicos e palavras proparoxítonas. O leitor deverá estar ciente disto e, se possível, transformar o texto para uma linguagem mais acessível, digitar em letras legíveis e espaço duplo; procurar olhar o público enquanto lê; utilizar a outra mão para gesticular, caso segure o texto; marcar as passagens que necessitem de inflexões específicas.

O novo profissional da voz, que se utiliza de multi-meios para realizar seu ofício, encontrou uma ferramenta eficaz para potencializar, fortalecer e ajustar seu instrumento de trabalho. A Fonoaudiologia, em suas inúmeras atribuições, tem se deslocado nos últimos anos para formação e para a capacitação dos profissionais da comunicação, orientando a desempenharem suas funções vocais com menor esforço, maior eficiência e maior naturalidade. Pesquisas revelam a preocupação do fonoaudiólogo em conhecer o universo de formação e conhecimento dos religiosos sobre a fala e voz²⁰. O evangelizador não pode prescindir a relevância de uma comunicação oral adaptada às suas atividades eclesiais. É de suma importância uma avaliação de sua conduta comunicativa para que tenha consciência de sua forma de se comunicar, assim como, determinar possíveis desajustes na produção comunicativa. Deve conhecer as regras da boa saúde da voz e as atividades vocais que potencializem sua comunicação, tornar-se um profissional com mais resistência e dinamismo vocal. E por fim, encontrar a expressividade ideal para que sua mensagem não fique no meio do caminho, que atinja os ouvidos e a alma de quem dela se beneficia.

***Prof. Ms. Charleston Teixeira Palmeira**

Fonoaudiólogo (CRFa 4367-CE), especialista em Voz e mestre em Psicologia. Especialização em Psicomotricidade e em Fonoaudiologia Clínica. Professor adjunto da Universidade de Fortaleza e das Faculdades Nordeste. Conselheiro efetivo do Conselho Federal de Fonoaudiologia: 2007/2010.

²⁰ VIOLA, I. C. A Voz dos religiosos. In: FERREIRA, L.P.; OLIVEIRA, S.M.R.P. *Voz profissional* – Produção científica da Fonoaudiologia brasileira. São Paulo: Roca, 2004. p. 99.



Tradução

O SEGREDO DOS SEGREDOS DO PSEUDO- ARISTÓTELES, NA VERSÃO DE ROGÉRIO BACON

Introdução Geral

I. De acordo com o levantamento realizado por Charles B. Schmitt e Dilwyn Knox¹ há uma centena de obras atribuídas a Aristóteles que circulou na Europa Ocidental durante a Idade Média. De algumas delas tomou-se conhecimento por meio de um manuscrito apenas; de outras circularam uma centena de manuscritos, como é o caso do *Secretum Secretorum* (Segredo dos Segredos), extremamente popular e largamente difundido e sem dúvida o mais popular de todas.

Estas obras espúrias ou de origem suspeita tornaram-se conhecidas no Ocidente quando da transmissão e divulgação das obras genuínas de Aristóteles, a partir da metade do século XII até os fins do século XIII. Estas, constituindo uma verdadeira invasão², chegaram vindo do Oriente, através de vários centros de tradução - entre eles um dos mais importantes é Toledo - e apresentam-se aos estudiosos numa grande variedade de línguas: além da língua original, a grega, utilizada pela cultura bizantina, são conhecidas versões em siríaco, árabe, hebraico e latim; mais tarde aparecem também as versões em línguas vernáculas, como o alemão, francês, inglês e holandês³.

Não obstante a sua grande aceitação e difusão, o *SS*⁴ não parece ter gozado de muito prestígio entre os nomes de primeira linha da Escolástica, com exceção de Rogério Bacon que elaborou, e glosou, uma versão e em outras obras faz referência explícita e implícita à doutrina

¹ *Pseudo-Aristoteles Latinus*, a guide to Latin Works falsely attributed to Aristotle before 1500. London: The Wartburg Institute/University of London, 1985.

² Expressão usada por LIBERA, Alain de, *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Edições Loyola, 1998, 14-17.

³ Cf. *Pseudo-Aristotle The Secret of Secrets. Sources and influences*. Edited by RYAN, W.F. and SCHMITT, Charles B. London: The Wartburg Institute/University of London, 1982. Cf., também, DODD, Bernard G. Aristotle in the Middle Ages. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Edited by Normann, Anthony KENNY, Jan PINBORG. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 43-80..

⁴ Essa abreviação será usada a partir de agora para indicar o *Segredo dos Segredos*.

nela encontrada.⁵ Além disso, raras são as referências e mais raras, ainda, as citações do texto do SS. Há autores que fazem referências, por exemplo São Tomas parece mirar o texto na sua *De Rego – ad Regem Cypri* (Sobre o Reino – para o Rei do Chipre)⁶, no capítulo VIII, quando critica a procura da honra e a recompensa por parte do Príncipe como o fim supremo do governo, tese defendida pelo SS. Também em outros autores que escrevem sobre a política⁷ há alusões a trechos do SS, mas não citações explícitas e identificadas. Por que este silêncio por parte dos meios instruídos? Suspeita-se que a razão deste fato deva ser procurada num ar de condenação que paira velado e abertamente sobre o texto, seja de origem oficial, seja pessoal, dependendo do ponto de vista de copistas, que avaliam a importância e até a ortodoxia de certas partes:

Parece aos nossos olhos provável que os escribas, ou antes os escolares que fizeram copiar a obra suprimiram o que lhes parecia fora de propósito e mesmo chocante numa obra de política moral atribuída a Aristóteles. Devemos notar que estes capítulos não foram perdidos para todo mundo, porque eles são encontrados, de forma isolada, em coleções de alquimia.⁸

Uma outra explicação deve ser procurada no caráter eminentemente prático do SS, com suas descrições como o bom rei deve proceder; entretanto, os elementos teóricos, como, por exemplo, a relação e a ligação que existem entre a Realeza e o Intelecto⁹ perdem longe dos conselhos práticos.

Nesta luz é interessante o que é afirmado na Introdução à edição alemã do SS (1282) da freira Hiltgart: que o objetivo principal parece ter sido em primeiro lugar – além de cuidar da salvação eterna das almas -

⁵ Entre outras, na famosa *De Scientia Experimentalis* (A Ciência experimental), a sexta parte de seu *Opus Maior*, num capítulo s/n, logo depois do Capítulo XII, no Exemplo II. (Rogério Bacon, *Obras escolhidas*, Introdução de Jan G. ter Reegen, Tradução de Jan G. ter Reegen, Luis A. de Boni e Orlando Bernardi; Coleção Pensamento Franciscano, v.VIII, Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2006, p. 136).

⁶ TOMAS DE AQUINO, *Escritos Políticos*. Petrópolis.. Vozes, p. 142-245.

⁷ Por exemplo: Egídio Romano e Marsílio de Pádua.

⁸ Cf. D'ALVERNY, M.-Th. *Conclusion*. In: W.F. Ryan and Ch.B. Schmitt, o.c., 134.

⁹ A edição árabe fala da relação entre Realeza e Justiça: *Um rei justo é melhor do que uma chuva geral e continua. E numa em pedras foi encontrado na língua síriaca que rei e justiça são mutuamente indispensáveis*. In: *Secretum Secretorum* cum glossis eet notulis. Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscura dicta FRATRIS ROGERI. Unc primum edidit Robert Steele, accedunt versio anglicana ex arábico perr A.S. Fulton . Versio Vetusta anglo-normaniza nunc primum edita. Oxonii, E Typographeo Clarendiano, MCMXX, p. 224.

“[...] participar ao homem todos os valores do saber que lhe possibilitem conduzir a sua vida neste mundo com sucesso”, e “o homem deve ser entendido em primeiro lugar como o soberano”¹⁰.

II. Por que o sucesso e a aceitação enorme do SS ? Deve ser procurado na extraordinária variedade dos assuntos nele tratados, que faz dizer que nas suas linhas é apresentado “de omnibus fere scientiis aliquid utile”¹¹. A obra apresenta-se como um aglomerado de conselhos político-práticos que na sua grande maioria são atribuídos a Aristóteles, que os teria, a pedido, enviado a Alexandre durante a sua aventura de conquista do Oriente Médio. Há, também, alguns trechos de caráter filosófico, tanto de natureza neoplatônica – mormente nos capítulos 59-64 em que se apresenta o tema que tudo procede de Deus -, como também, em vários lugares, de natureza hermética, entre outros a famosa *Tabula Smaragdina*, que começa com a invocação de “[...] pater noster Hermogenes qui triplex est in philosophia [...]”.¹² Além disso, a obra é aumentada com extensas digressões e exposições não só de conselhos sanitários – a famosa parte que é anunciada como “Regime de Saúde”¹³, mas também curtos tratados sobre pedras e sua influência mágica, sobre alquimia, como a fabricação do “ovo” dos filósofos¹⁴, e sobre fisionomia. Junto com a alquimia aparecem também trechos em que se fala de astrologia e magia. Afinal, o SS apresenta-se como uma espécie de enciclopédia, que se tornou extremamente popular¹⁵.

¹⁰ HILTGART VON HÜRNHEIM, *Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des “Secretum Secretorum”*. Herausgegeben von Reinhold Möller, Akademie-Verlag, Berlin, 1963.

¹¹ HILTGART VON HÜRNHEIM, o.c. p. XV. (Tradução: *de quase todas as ciências contem algo útil*)

¹² Cf. TER REEGEN, Jan G.J., *O Hermetismo no “Segredo dos Segredos” do Pseudo-Aristóteles*. Em: *A Filosofia Medieval no Brasil. Persistência e Resistência*. Organizador: Marcos Roberto Nunes Costa. RECIFE: Printer, 2006, p. 113-134..

¹³ Na edição de Rogério Bacon: *Incipiunt capitula partis secunde. Capitulum primum partis secunde est de conservacione sanitatis et ortu scienciarum [...] Capitulum .4. De hiis quopertinent ad regimen sanitatis post sompnum nocturnum ante horam preparacionis ac cibum somendum [...], o.c. L. II, cap. 4, p. 68.*

¹⁴ Deste “ovo” Bacon também fala na sua obra “*Os Segredos da arte a da natureza*”. Obras escolhidas, p. 181, enquanto da magia fala no mesmo texto nas páginas 162-169.

¹⁵ Esta popularidade também se manifesta nas várias edições de resumos e versões abreviadas, tanto em prosa como em poesia. Estas edições e versões circulam em latim e em línguas vernáculas. Um exemplo pode ser encontrado na Revista *Ágora Filosófica*, A “*Carta sobre o regime de saúde*” do Pseudo-Aristóteles ao Alexandre, colocada em versos por um certo Nicolau. Trad., introd., e comentários de Jan G.J. ter Reegen, Recife: ano 5, n. 2, jul./dez. 2005, p. 63-76.

III. Mas qual a origem e a data da composição do SS? Para chegar à(s) sua(s) forma(s) atual(ais) o SS percorreu um longo caminho. Mas, ao redor dos anos 850 já se encontra pronto, aquilo que pode ser chamado a edição original ou básico do SS, intitulado em árabe *O Livro da Política sobre a maneira de governar, conhecido sob o nome de Segredo dos Segredos*, o famoso *Sir-al-Asrar*, e em que está reunida a maioria dos assuntos apresentados em fontes de origem diferente¹⁶. Conforme a lenda contada no assim chamado *Segundo Prólogo*, o texto foi encontrado num templo antigo, onde viviam no passado muitos sábios e filósofos, e, em seguida traduzido do grego em caldeu, e depois em árabe. Seja como for, a partir deste momento o SS começa a circular, recebendo uma grande variedade de acréscimos que obscurecem um pouco a sua natureza inicial.

IV. Desde cedo circulam duas versões do SS:

A *Redação Curta*, também chamada A, que é composta de sete ou oito livros (Capítulos ou Discursos) e que é encontrada em manuscritos árabes, nas traduções em hebraico e na tradução espanhola, *Poridat de las Poridades*¹⁷, e na versão russa;

A *Redação Longa*, ou B, dividida em 10 livros e que é representada na maioria dos manuscritos árabes e que deu origem à famosa tradução latina de Felipe de Tripoli, que entre outros está na base da versão de Rogério Bacon.

Trata-se neste caso de duas versões que se originam de uma fonte comum, por isso versão curta, SS/A, não pode ser reduzido a uma abreviação do SS/B. A versão curta espalha-se na Ocidente, especialmente a parte que fala da saúde¹⁸, a partir da tradução elaborada, entre 1135 e 1142, por João Hispalense¹⁹. Depois de 1235, a versão SS/A é totalmente

¹⁶ O processo foi influenciado, para não dizer determinado, por uma série de influências ligadas a acontecimentos como a expulsão dos filósofos pagãos de Alexandria e sua fuga para Síria, à expansão dos árabes no mundo de então através das guerras de conquista – sobretudo no Oriente Próximo –, e ao interesse dos árabes pela ciência grega.

¹⁷ SEUDO-ARISTOTELES, *Poridat de las Poridades*. Edición de Lloyd A. Kasten. Madrid: 1957.

¹⁸ *Carta de Aristóteles ao Alexandre sobre o Regime de Saúde*.

¹⁹ A respeito desta figura misteriosa, cf. BURNETT, Charles, John of Seville and John of Spain. *A mise au point*. Bulletin de la Philosophie Médiévale, édité par la S.I.E.P.M., 44e année. Brepols, University of Notre Dame (USA; Katholieke Universiteit Leuven (B)), 2002, p. 78.

eclipsada pela versão em latim da edição Longa (B), elaborada por Felipe de Trípoli²⁰, e pela edição reformulada e comentada de Rogério Bacon.

V. Sem dúvida o SS, sobretudo na edição longa, tem exercido uma grande influência sobre o homem da Idade Média – que não deve ser considerado como um simples “semi-sábio” mas sim um letrado com profunda formação clássica, e ávido para aumentar os seus conhecimentos - embora seja difícil, por falta de estudos e pesquisas mais profundos e pormenorizados determinar a abrangência e profundidade desta influência.

TRADUÇÃO DO PRIMEIRO LIVRO, A PARTIR DO SEGUNDO CAPÍTULO²¹

Capítulo segundo (sobre o prólogo) de João, que traduziu duas vezes o livro, e sobre a descoberta do livro²²

João, filho de Patrício, peritíssimo e fidelíssimo intérprete de línguas, que traduziu este livro, disse: Não deixei de visitar nem lugar nem templo em que os filósofos estavam acostumados a escrever e guardar suas obras secretas, nem deixei de contactar qualquer sábio que acreditava dispor de alguma notícia sobre os escritos filosóficos, até que cheguei ao oráculo do Sol, que Esculapides construiu para si. Nele encontrei um homem solitário, abstinente, estudioso peritíssimo em filosofia, de carácter excelentíssimo, a quem me submeti enquanto pude, a quem servi atenciosamente e a quem supliquei piedosamente que me mostrasse os escritos secretos deste oráculo. De bom grado ele me entregou estes escritos.

E entre outras, encontrei a obra que procurava e que foi a razão que fez (os filósofos) virem àquele lugar e nele trabalharam durante longuíssimo tempo. Obtido o livro, voltei alegre para casa, enquanto rendia de muitas formas graças ao Criador. E, a pedido do ilustríssimo rei, trabalhei estudando²³, e traduzi o livro, primeiro do grego em caldeu, e desta língua em árabe. Antes de tudo, porém, traduzi o livro do mui

²⁰ Cf. WILLIAMS, Steve J. *The Secrets f Secrets: the scolarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*. Michigan: The University of Michigan, 2003.

²¹ O Prólogo e o primeiro capítulo serão publicados, em breve, no meu estudo sobre *Pseudo-Aristóteles*. Uma tradução completa da versão de Rogério Bacon está em fase de preparação para publicação.

²² A partir deste lugar as notas ao pé da pagina referem-se às glosas e observações feitas por Rogério Bacon, comentando o texto do SS.

²³ Em estudos

perito Aristóteles, do modo que o encontrei no códice, e em que ele responde ao pedido do rei Alexandre desta maneira.

O capítulo terceiro é a carta de Aristóteles enviada a pedido de Alexandre em que começa a dar, desta forma, satisfação a Alexandre que dele se queixa; e sobre a utilidade do livro citado e sobre o que causa um forte desejo em qualquer coisa

Ó filho gloriosíssimo, imperador justíssimo, que Deus te confirme no caminho do conhecimento e na vereda da verdade e da virtude, e que reprima as inclinações bestiais, e que fortifique o teu reino, ilumine o teu caráter para seu serviço e sua honra. Recebi honrosamente, como deve ser, a tua carta, e entendi plenamente o quanto tu desejas que a minha pessoa esteja contigo, espantado como posso estar afastado de ti, e censurando-me que eu estou pouco cuidando de tuas coisas.

Em razão disso, então, firmei o propósito e me apressei em fazer para tua clemência uma regra, que será para ti como uma medida para ponderar todas as tuas obras, fazendo as minhas vezes, e uma regra certíssima para tudo que quiseses, e que te mostrará esta regra como se eu estivesse presente. Não deverás, então, acusar-me porque sabes, ou deverias saber, que não é por desprezo que não vou para a tua clemência e claríssima glória, mas porque o peso da minha idade e a debilidade do meu corpo me atacaram e me fizeram pesado e sem condições de ir. Além disso, o que estas pedindo e desejas saber pertence ao mistério, de tal modo que a inteligência do homem com dificuldade pode suportá-lo; de que modo, então, podem estas coisas ser escritas em mortais peles? A respeito daquilo, porém, que te é necessário investigar e que para mim é lícito tratar, devo e tenho como obrigação de responder, como é tua obrigação - em razão da discricão - não exigir maiores detalhes sobre este segredo que te passarei neste livro. Porque se leres atenta e estudiosamente e compreenderes e souberes plenamente o que nele está contido, creio, sem dúvida, que entre ti e aquilo que desejas saber não haverá nenhum obstáculo: porque Deus te deu muita graça no intelecto e na velocidade da imaginação e na instrução das ciências. Além disso, pela minha doutrina anterior que te passei, poderás apreender por ti mesmo e compreender por figuras tudo aquilo que é preciso ser ensinado. Que o desejo da tua vontade ardente te abra a caminho à realização de teu desejo, e te conduza ao objetivo desejado, com o beneplácito do Senhor (*Domino concedente*).

Capítulo sobre aquelas coisas que um rei deve possuir para sustentar o seu reino, e sobre as causas de um bom governo e sobre a razão de esconder os segredos por meio de verbas enigmáticas; e é o quarto capítulo

Há uma razão pela qual te revelo o meu segredo, falando por meio de exemplos enigmáticos e sinais, porque estou com muito medo que este livro caia nas mãos de infiéis e no poder de arrogantes, e que desta forma chegue a estes o último bom e divino segredo, para qual o Sumo Deus os julgava indignos e sem mérito. Então, neste caso eu seria o transgressor da graça divina e uma pessoa que quebra a revelação. Por isso, revelo-te, com o atestado do juízo divino, este segredo do modo que me foi revelado. Saiba, entretanto, que àquele que revela o que está oculta aos indignos manifesta-lhes os segredos, acontecerão no futuro infortúnio, e, por isto, não poderá ficar guardado de possíveis e futuros males. Que o Senhor te proteja de semelhante ação e de qualquer obra desonesta. Depois de tudo isto, chama de novo à tua memória este documento mui salutar, que sempre fui acostumado de te expor e de informar a tua mui nobre alma, e isto será tua consolação prometida e uma proteção salutar.

Então, qualquer rei deve ter, necessariamente, dois apoios para sustentar o seu reino. Um deles é a força dos homens com que reforça e fortalece o seu reino, e só terá este apoio, se for reto nas coisas retas e reine como um rei sobre os seus súditos, e se estes mesmos súditos obedecerem de forma uniforme ao seu rei; assim como o poder daquele que domina e reina se enfraquece e é diminuído pela desobediência dos súditos, e os súditos reinarão. E eu lhe mostrarei a razão por que e em virtude de que os súditos são induzidos a obedecer aos reis. A razão, pois, é dupla, uma é intrínseca, a outra extrínseca. Declarar-te-ei a extrínseca, a saber, como um rei deve distribuir aos súditos as suas riquezas de forma sábia, e sobre elas exercer a sua generosidade, retribuindo a cada um conforme os seus méritos. Mas, nisto tudo o rei deve ter alguma cautela, de que falarei em seguida, isto é, no capítulo sobre as riquezas e as ajudas. O segundo apoio é induzir as vontades a obras lícitas, e isto é fundamental e ocupa o primeiro lugar. E este segundo apoio tem duas causas, uma intrínseca, outra extrínseca. A extrínseca é a maneira em que o rei exerce a justiça em relação às propriedades e ao dinheiro conseguido de seus súditos, poupando e se compadecendo. A causa intrínseca, entretanto, é o conselho secreto dos antigos filósofos e justos, que o Deus glorioso escolheu e aos quais confiou a sua sabedoria. E eu te confio este segredo com alguns outros

que são encontrados nos diversos capítulos ou títulos deste livro. Nestes podes encontrar, exteriormente, a filosofia e a doutrina máxima, interiormente, porém, contem a causa final que é almejada, porque aqui está, em sua totalidade, o propósito final e principal. Quando, então, captares o significado dos segredos e os enigmas dos exemplos, conseguirás de fato de forma plena e perfeita o desejado propósito. Deus, sapientíssimo e gloriosíssimo, iluminará a tua razão e esclarecerá a tua inteligência para entender o conteúdo desta ciência de tal forma que mereças gozar nela o fruto da verdade, e que te tornes meu herdeiro e sucessor fiel, com a ajuda do próprio Deus, que distribui abundantemente as suas riquezas nas almas dos sábios, e concede aos que estudam a graça do conhecimento, para quem nada é difícil, nada impossível aos que estudam, e sem o qual é impossível possuir algo (ou ser possuído)

Capítulo quinto sobre os reis e seus vícios em relação à generosidade e à avareza, ou sobre quatro maneiras de ser rei

Há quatro tipos de reis: o réu generoso para si mesmo e também para seus súditos, e o rei avaro para si mesmo e para com seus súditos, e o rei avaro para consigo mesmo e generoso para os súditos, e o rei generoso para si mesmo e avaro para com seus súditos. Os habitantes da Itália se expressaram assim: não existe vício no rei se ele for avaro consigo mesmo e generoso com seus súditos. Os da Índia, entretanto, disseram que quem é avaro consigo mesmo e com seus súditos é bom. Mas os Persas afirmando o contrário e contradizendo os da Itália e da Índia, disseram que um rei que não é generoso para si e seus súditos não vale nada. Mas, entre todos, a meu ver, o pior, e que deve ser reprovado merecidamente, é aquele rei, que é generoso para si mesmo e avaro para os seus súditos, porque seu reino será rapidamente destruído.

Desta maneira é preciso que de maneira sutil nos informemos sobre estas virtudes e estes vícios, e que mostremos o que é generosidade e o que é avareza, e onde está o erro da generosidade, e qual o mal que é consequência do desinteresse pela generosidade. Também é notório que qualidades, quando estão muito distantes da média, devem ser muito reprovadas. E sabemos que a observância da generosidade é muito difícil e sua transgressão fácil. E para qualquer um é difícil praticar a avareza e a prodigalidade, e difícil conter a generosidade. Se quiseres adquirir a virtude da generosidade, olha para tuas posses, e os tempos de necessidade, e os méritos dos homens. Deves, pois, distribuir as tuas

posses conforme tua possibilidade e com moderação a homens indigentes e dignos. Quem, porém, der de outra maneira peca, e transgride a regra da generosidade: porque quem distribui com generosidade os seus bens àqueles que não precisam, não adquire louvor, e o que for dado a indignos, se perde. E quem gasta além da medida as suas riquezas, rapidamente chegará às margens amargas da pobreza, e será semelhante àquele que de graça dá a vitória aos seus inimigos.

Quem, porém, dá de seus bens aos homens indigentes em tempo de necessidade, tal rei é generoso consigo mesmo e com seus súditos, e seu reino prosperará, e sua lei será observada. Os antigos louvaram um rei deste tipo, e ele é chamado virtuoso, generoso e moderado. Quem, porém, gasta os bens de seu reino sem moderação ou sem ordem, e quem dá aos indignos e não aos indigentes, este é um devastador dos interesses públicos, um destruidor do reino, indigno e incompetente para o governo. Por isso será chamado gastador, pelo fato de a providência passar longe de seu reino.

O apelido de avaro desonra muito um rei e não é conveniente à sua majestade. Se, por isso, ele tiver um ou outro destes vícios, a saber, a avareza ou a ganância, se quiser se aconselhar, então deve com o máximo cuidado providenciar um homem fiel, discreto e escolhido entre muitos, a quem deve confiar as coisas públicas para gerí-las, e as riquezas do reino para governá-las.

Capítulo sexto ainda sobre as coisas que pertencem à generosidade e ao declínio da prodigalidade, e sobre a avareza

Ó Alexandre, digo-te, com firmeza, que qualquer rei que continua fazer doações de forma supérflua, além da capacidade do seu reino, tal rei, sem dúvida nenhuma, será destruído, e será um destruidor. Repito, pois, o que nunca deixei de dizer à tua clemência, que o declínio da prodigalidade e da avareza e a aquisição da generosidade são a glória dos reis e a perenidade dos reinos. E isto acontece, quando o rei se abstém e retira sua mão dos bens e das propriedades de seus súditos. Por isto, encontra-se escrito nos preceitos do grande doutor Hermógenes que a suma e verdadeira bondade e clareza do intelecto e a plenitude da lei e o sinal da perfeição estão no respeito do rei para com o dinheiro e as propriedades de seus súditos.

Qual foi a causa da destruição do reino dos Caldeus? Não foi o fato que a exuberância de suas despesas superava os rendimentos das cidades

e, assim, faltando recursos e desembolsos os reis estenderam as suas mãos às propriedades e aos rendimentos dos outros? Os súditos, então, por causa da injustiça clamavam a Deus excelso e glorioso, que mandando um vento muito forte destruiu-os de forma muito violento. E o povo se insurgiu contra eles e o nome deles foi totalmente varrido da terra. E se Deus glorioso não tivesse os ajudado, e não tivesse mandado o remédio que mandou, e se não tivesse acalmado o vento, aquele reino teria sido totalmente destruído.

Saibas, por isso, que as riquezas são causa da duração do reino e da vida da alma, e elas fazem parte da própria vida e a alma não consegue perdurar se tal causa for destruída. Por isso, deve se ter muito cuidado com a exuberância e a superabundância. Para que se adquira temperança e prodigalidade, devem ser evitadas doações impensadas e supérfluas. E pertence à substância da prodigalidade e da virtude perdoar ofensas, e não procurar o que esta escondido nos segredos, nem reduzir os donativos para ser lembrado.

Da mesma forma pertence às coisas boas e à substância das virtudes remunerar os méritos²⁴, perdoar a injúria, honrar os que possuem honra, venerar os que são veneráveis, ajudar os simples, suprir as privações dos inocentes, responder àqueles que saúdam, dominar a língua, dissimular a injúria conforme o tempo, ignorar e fugir²⁵ da loucura dos tolos.

Então, eu te ensinei o que sempre acostumava ensinar e implantar em teu peito: por isso nutro confiança que este documento será em teus caminhos e trabalhos sempre uma luz que clareia e suficiente para a ciência em relação ao teu governo, para todo o tempo de tua vida. Em verdade, eu te anuncio a sabedoria abreviada da filosofia. E se nunca tivesse dito (ou dado) outra coisa que o seguinte documento, isto deveria ser suficiente para todas as suas obras neste século e no futuro.

Capítulo 7 sobre o intelecto e sobre a conquista da boa fama, que é o objetivo do governo

Saibas, também, que o intelecto é a cabeça do governo, a salvação da alma, o conservador das virtudes, o vigia dos vícios: nele observamos de que devemos fugir, por meio dele escolhemos o que deve ser

²⁴ Eméritos são os idosos de comprovada virtude.

²⁵ Outra forma: fingir.

escolhido: é ele a origem das virtudes e a raiz de todas as coisas boas, louváveis e honoráveis.

E o primeiro instrumento do intelecto é o desejo de uma boa fama, porque aquele que verdadeiramente deseja a boa fama será famoso e glorioso, mas quem a deseja fingidamente, será perturbado pela infâmia. A fama é, portanto, o que se deseja no governo em primeiro lugar e por si, porque o governo não é desejado por si, mas por causa da boa fama. O início, então, da sabedoria e do intelecto é o desejo da boa fama, que se adquire pelo governo e pelo domínio. Se, porém, por outra razão são adquiridos (ou desejados) o intelecto e a boa fama, não será aquisição da boa fama, mas da despeito.

A inveja, por sua vez, gera a mendicância, que é a raiz e a matéria de coisas reprováveis e de vícios. A mendicância gera a mentira; a mentira gera o ódio; o ódio, por sua vez, gera a ofensa: a ofensa gera a obstinação: a obstinação gera a irascibilidade: a irascibilidade gera a desarmonia: a desarmonia gera a inimizade: a inimizade gera a guerra, a guerra, de certo, dissolve a lei e destrói as cidades; e isto é contra a natureza. E o que é contra a natureza destrói toda a estrutura do estado e o corpo.

Por isso, estuda e ama o desejo da boa fama, porque a consideração da boa fama, como também o interesse pelo desejo da boa fama estimula a verdade. E a verdade é a raiz das coisas louváveis e a matéria de tudo que é bom, porque é o oposto da mentira, e gera o desejo de justiça. A justiça gera a confiança; a confiança a generosidade, a generosidade estabelece familiaridade; a familiaridade gera amizade, a amizade gera conselho e ajuda. Por meio de tudo isto o mundo foi constituído e também as leis dos homens, e por esta razão convêm à natureza. É claro, portanto que o desejo do governo por causa da boa fama é um bem durável e louvável.

Capítulo: 8. sobre os males que vem do apetite carnal

Ó Alexandre declina²⁶ os impulsos dos prazeres bestiais, porque elas são corruptíveis. Os apetites carnis, pois, inclinam²⁷ o animo aos desejos corruptíveis da alma bestial, que possui nenhuma discrição, e por causa deles o corpo corruptível se alegra, mas o intelecto incorruptível se

²⁶ Isto é: reprime em tudo o apetite.

²⁷ Isto é, provocam.

entristece. Deve-se saber que os impulsos da volúpia geram o amor carnal: o amor carnal, por sua vez, gera a avareza, a avareza gera o desejo por riquezas, o desejo por riquezas gera a falta de vergonha, a falta de vergonha a presunção, a presunção a infidelidade, a infidelidade o roubo, o roubo a exprobação, e dela nasce a escravidão²⁸ que conduz ao prejuízo da lei e à destruição da familiaridade e à ruína de toda obra, e isto é contrário à natureza.

Capítulo .9. sobre a sabedoria e a religiosidade do rei, e sobre a intenção final que deve possuir.

Em primeiro lugar e de modo principal é conveniente ao rei, em relação consigo mesmo, que a fama de seu nome seja divulgada numa louvável sabedoria, e que com seus homens pondere de forma sábia, porque por isso será louvado, honrado, e respeitado pelos homens, ao verem que ele é eloqüente na sua sabedoria e que age com prudência nas suas obras. Além disso, pode-se saber, e apreender por outros sinais, se no rei domina a sabedoria ou a tolice, porque qualquer rei que coloca seu reino sob a lei divina é digno de reinar e de ser senhor de modo honroso. Quem, entretanto, dispõe a lei de Deus para escravidão, submetendo-a a seu reino e império, é um transgressor da verdade e um menosprezador da lei divina. Quem, pois, despreza a lei divina, será desprezado pelos homens que vivem sob a lei, porque ele será condenado na lei.²⁹

Sobre a religiosidade do Rei.

Repito o que os sábios filósofos e os que falam com divina inspiração disseram, que antes de tudo convêm à majestade real se sujeitar às instituições legais, não numa aparência fingida, mas numa verdadeira e firme evidência, para que todos aprendam a temer o próprio Deus excelso, e a se sujeitar à divina potência. Neste caso os homens se acostumam a reverenciar e a temer o rei, quando vêem que este mesmo teme e reverencia a Deus. Se, entretanto, se mostrar religioso somente na aparência, mas nas obras é (um maldizente ou) um malfeitor; quando for difícil ocultar obras condenáveis e ignorá-las diante do povo, então ele será reprovado por Deus e desprezado pelos homens; a sua fama e seus feitos serão desacreditados, o seu reino diminuirá, o diadema de sua

²⁸ Da mente, a saber, e da fama.

²⁹ A saber, de Deus.

glória carecerá de honra. Que mais poderia dizer? Não há preço, não há tesouro que possa lhe resgatar a boa fama.

Capítulo: 10 sobre a homenagem dos homens religiosos e dos sábios, e sobre a providência e a piedade e a mansidão e a discrição

Além disso, convém que o rei honre os legisladores, venere os religiosos, exalte os sábios; ele deve caminhar com eles, levantar questões que contém dúvidas, interrogar honestamente, responder discretamente, honrar mais os mais sábios e os mais nobres de acordo com a situação de cada um.

Sobre a providência do rei.

Também é necessário que o rei pense nas coisas futuras e previna com providência casos futuros, para que possa suportar mais facilmente as adversidades.

Sobre a devoção do rei, sua mansidão e discrição.

É conveniente, também, que o rei tenha devoção, que retenha a ira e o movimento do ânimo³⁰, para que uma comoção repentina não proceda para um ato sem deliberação. É bom que o rei reconheça, de forma racional, o seu erro e o revogue de modo sábio, porque a máxima sabedoria de um rei está em reinar sobre si mesmo. Quando, então, o rei vê algo bom ou útil que deve ser feito, que o faça com discrição, nem lento nem rápido demais, para que não pareça impetuoso ou omissivo.

Capítulo: 11 sobre os trajes e a prerrogativa do rei e sobre a abstinência da loquacidade e o convívio com os súditos

Convém muito que o rei se vista com honrosa dignidade, e sempre com um belo aparato, e que ele ultrapasse os outros em elegância. Por isto, deve usar ornamentos externos caros e belos. Também é desejável que o rei supere todos os outros em qualquer prerrogativa, para que destarte a sua dignidade real resplandeça, o seu poder não seja ferida, e que lhe seja prestada a devida reverência. O rei deve ser, também, eloqüente, afável, possuir uma voz clara, que é de muita utilidade em tempo de batalhas para exortar e excitar o exército.

³⁰ Isto é, reprime

Sobre a abstinência do rei na loquacidade.

Ó Alexandre, como é belo e louvável para um rei abster-se de loquacidade, se as circunstâncias não a exigirem. Porque é melhor que os ouvidos dos homens sempre estejam sedentos dos discursos do rei do que estarem saturados de suas palavras, porque a alma se satura por causa dos ouvidos saturados, e então não ouvirão com prazer um rei que satura³¹.

Sobre a abstinência do rei do convívio com os súditos

Deve o rei, também, abster-se e não muito frequentemente procurar o convívio com os súditos e, sobretudo, com pessoas comuns; porque familiaridade em demasia com os homens causa desprezo de honra.

Capítulo: 12 sobre um ótimo costume dos reis das Índia, a saber, sobre a sua rara aparição diante da multidão, e que em tal ocasião devem ser realizadas coisas magníficas

E por isto é bonito o costume dos Indianos na administração do reino e no governo do rei: eles estabeleceram que uma vez por ano o rei deva aparecer com todo o aparato real diante dos homens e do exército armado, sentado no seu cavalo de guerra, de forma mui nobre, embelezado com o belíssimo ornamento das armas, e eles fazem o povo ficar um pouco à distância, enquanto os nobres e os barões ficam ao redor do rei. Naquela ocasião este acostuma resolver questões difíceis, proclamar decisões sobre vários acontecimentos antigos, mostrar cuidado e dedicação com que fielmente trata da coisa pública. Acostuma, neste dia, distribuir dádivas, e libertar da prisão os menos culpados, e aliviar os encargos mais pesados, e executar muitas obras piedosas.

Terminado o seu discurso, o rei senta-se e imediatamente levanta-se um dos principais conselheiros, que é considerado mais sábio e eloqüente do que os outros, e que não se poupará para a honra e a estima e o mandato do rei, dando graças ao Deus glorioso, que tão bem organizou o reino dos Indianos que premiou a pátria com um rei tão sábio, que fortificou o louvável povo dos Indianos, reunido, obediente e de um espírito. E depois dos louvores a Deus e das recomendações reais, volta-se para o louvor do povo, enumerando seus bons costumes, captando a sua benevolência, induzindo-o com exemplos e argumentos a

³¹ Isto é, loquaz e tagarelo.

humildade e a obediência e a reverência e a amor ao rei. Isto feito, todo o povo dedicar-se-á a difundir o louvor ao rei, a apreciar as suas boas obras, dirigindo preces a Deus pela vida do rei, e a contar na cidade e nas famílias os feitos e a sabedoria do rei. E por isso ensinam aos seus filhos desde pequenos e induzem-nos ao amor e à honra para com o rei, como também à obediência e ao temor. Sobretudo desta maneira, portanto, cresce e torna-se publica a fama do rei, tanto secreta como abertamente.

Sobre a justiça do rei.

Também tinha o rei o costume de punir neste tempo os malfeitores e os homens criminosos e tirá-los do meio, para que aos usurpadores seja fechado o caminho para prejudicar, e para que os outros sejam corrigidos. Neste dia é costume aliviar os impostos, e repartí-los com os mercadores, remitir-lhes uma parte dos pagamentos, defender e protegê-los diligentemente junto com seus rendimentos. Eis a razão porque a Índia é muito populosa: para cá concorrem mercadores de qualquer lugar, aqui são bem recebidos, e ricos e pobres, cidadãos e estrangeiros ganham muito bem. Isto é também a razão de aumento dos tributos reais e dos rendimentos.

Consequentemente, deve se ter cuidado para não ofender ou injuriar os mercadores; porque eles são os autores do louvor, levando a fama dos homens pelo mundo inteiro. A cada um, então, deve ser dado o que é dele, porque desta forma também as cidades são protegidas e os seus lucros multiplicados, e deste modo os reinos do rei crescem em honra e em glória, assim tremem e são reprimidos os inimigos, assim o rei vive seguro e em paz.

Capítulo: 13 sobre o apetite e a vontade final do rei, e sobre a castidade e sobre o evitar do coito

Ó Alexandre não queira apeteer o que é corruptível e transitório e o que seu dever saber deixar de lado: gera as riquezas incorruptíveis, a vida imutável, a vida eterna, a durabilidade gloriosa. Dirige, então, os teus pensamentos sempre para o bem, faze-te viril e glorioso, evita os caminhos bestiais³², e dos leões³³, e as imundícias³⁴ dos porcos, não queiras ser cruel, mas flexível para salvar aqueles sobre os quais foste vitorioso. Pensa nos casos futuros, porque não sabes o que o dia futuro

³² Isto é: os costumes de homens bestiais.

³³ Isto é: cruéis e soberbos.

³⁴ Isto é, dissolutos e gulosos, que são comparados aos porcos.

gerará. Não faz realidade teus desejos da comida, da bebida, do coito, e do sono diurno.

Sobre a castidade do rei.

Imperador clemente, não queiras te inclinar ao coito com mulheres, porque o coito é uma espécie de qualidade dos porcos. Qual glória te espera se exerceres um vício de animais irracionais e atos de estúpidos? Acredita em mim, sem duvidar, que o coito signifique a corrupção das virtudes e o encurtamento da vida e a destruição do corpo, a transgressão da lei, que gera costumes femininos e, por último, conduz ao mal de que falamos.³⁵

Capítulo .14. sobre o conforto do rei e sobre a modéstia na aparência e no riso, e sobre os instrumentos musicais que devem ser ouvidos, sobre a sua discricção, e sobre a máxima cautela na inquisição de coisas secretas.

A majestade imperial deve possuir amigos particulares com que, quando se sente entediado, se diverte com vários instrumentos e tipos de órgãos,. Porque a alma humana sente de forma natural prazer nestas coisas, os sentidos acalmam-se, a curiosidade e a ansiedade desaparecem, e o corpo inteiro é revigorado. Se, então, em tais coisas queres te deleitar, persiste nesta vida por mais três ou quatro dias, conforme te parecer conveniente e sempre melhor e mais virtuoso, mas que isto seja feita de forma privada.

Sobre a máxima cautela na investigação de coisas secretas.

Quando, então, estiveres confortável, abstenha-te de bebida, e permita que os outros bebam à vontade, e finge que estás quente por causa do vinho, porque desta forma poderás ouvir e perceber muitos segredos; que isto não aconteça muito freqüente, mas umas duas ou três vezes por ano. Tu deves ter ao teu redor pessoas especiais de tua família que te relatam as coisas que se fazem e o que falam no teu reino.

Sobre o modo de reverenciar os nobres.

Quando estás com teus barões, honra os sábios e àqueles que a teu ver merecem ser honrados: mantenha cada um em seu lugar; convida hoje um, amanhã outro: honra conforme se deve ao próprio lugar de cada um. Que não haja nenhum de seus nobres que não conheça a tua

³⁵ O que falamos em cima, a saber, no capítulo .8., no capítulo sobre o apetite carnal.

generosidade, que para todos fique clara a tua clemência e a nobreza de teu espírito liberal.

Sobre a modéstia, e sobre o riso, sobretudo.

Também é preciso que o rei tenha discrição e continência, e que se abstenha de muito riso, porque o riso freqüente tira a reverência e gera a velhice.

Sobre o lugar da homenagem do rei e dos seus próceres.

Além disso, deves saber que os homens fazem honrar o rei, ou o rei os homens, mais no seu palácio e na sua convivência do que em outro lugar, porque isto é de seu interesse.

Capítulo: 15 sobre a punição das injustos e sobre o trato do rei para com seus súditos, a fim de que estes o amem

Se alguém comete uma injustiça, deve ser punido em conformidade com a qualidade de sua pessoa, a fim de que os outros tenham medo e aprendam de se abster de injustiças; e o nobre e o bem situado deve ser punido de uma forma, de outra o plebeu e o degradado. É bom observar rigor e moderação, para que exista entre o rei e os seus súditos distinção de pessoas. Porque no livro de Esculápio está escrito que é louvável e digno de amor aquele rei que se parece com a águia que domina entre as aves, e não aquele que é semelhante a uma das aves subjugadas. Se, então, alguém no palácio ou na presença da majestade real pretende cometer uma injustiça ou praticar uma ofensa, deve ser levado em consideração com que espírito faz isto, ou num espírito jocoso para te agradar e provocar alegria nos espíritos, ou para desprezo e desonra de tua dignidade. Se for a primeira hipótese, deve ser levemente corrigido; mas se for a segunda, deve morrer.

Sobre a obediência dos súditos a o rei, pela conversão deles a ele.

Ó Alexandre observamos quatro maneiras de dominação (ou de dominador), a saber, na religiosidade, no amor, no espírito cortesão e na reverência. Ó Alexander, vira-te para as almas de teus súditos, tira as injustiças e injúrias deles. Não dá motivo para os homens falarem contra ti, porque o vulgo facilmente fala mal, e quando pode falar com razão, de fato pode fazê-lo facilmente. Conserva-te, então, para que nada se possa dizer contra ti, e assim evitarás que o farão. Além disso, saiba que a discrição da maturidade é a glória da dignidade, e a reverência do senhor é a exaltação do rei e do reino. É a máxima prudência, então, e louvável

providência, que a reverência para contigo habite nos corações dos teus súditos mais do que o amor.

Capítulo: 16 sobre a comparação do rei com a chuva e os ventos e o inverno e o verão.

Lê-se que o rei no seu reino é como a chuva na terra, que é uma graça de Deus, uma benção do céu, vida para a terra, ajuda e fortificação para os seres vivos, porque pela chuva se prepara a viagem para os mercadores³⁶, auxílio e alívio para os construtores. Entretanto, durante as chuvas acontecem trovões no ar e caem raios, os rios enchem, crescem as torrentes, os mares ficam brabos, e muitos outros fenômenos acontecem, que causam o desaparecimento de muitos seres vivos. Contudo, os males que acontecem não impedem que os homens louvem o Deus glorioso na sua majestade, considerando-os como sinais de sua graça, dons de sua misericórdia, porque pela chuva coisas em formação tornam-se vivas, vegetais pululam, e a benção é derramada com toda força. E por isso os homens prestam louvores a Deus, e se esquecem dos males passados que ocorreram.

E o exemplo do rei combina com o exemplo dos ventos, que Deus excelso emite e estende do tesouro de sua misericórdia, e por eles produz a nuvem, e as colheitas crescem, amadurecem as frutas das arvores e renovam as forças quando a água desejada é recebida, é aberto o caminho aos navegantes e muitas outras coisas acontecem. Dos ventos também surgem embaraços e vários perigos, tanto no mar como na terra, dores surgem de fora para dentro dos corações, em tempestades riquezas dos homens são destruídas e dispersas, por eles são geradas alterações do ar, são nutridos venenos mortíferos³⁷ e muitas outras coisas inconvenientes ocorrem. Por isso as criaturas inferiores imploram a clemência do Criador, para que ele tire deles estes males. Este, todavia, sustém que os ventos conduzem e mantêm o curso que lhes destinou, porque sua sapiência destinou todas as coisas a peso igual a certo número e ordem e

³⁶ e sobretudo em terras quentes e em tempo quente a fim de que ajudem mudar os lugares pela mitigação do calor onde quer que seja, ou reforça, somente por causa da navegação.

³⁷ Ou são mandados de regiões envenenadas pela abundância de animais venenosos, como muitas vezes acontece que pó de animais venenosos já mortos é transportado da África pelos ventos para regiões do lado de cá do mar, e de forma semelhante os vapores venenosos são multiplicados por animais venenosos vivos, como Virgílio descreve no 3º canto das *Geórgicas* e que isto acontece muitas vezes afirmam, do mesmo modo, Servo, e Plínio e as Histórias.

determina que elas sirvam aos seus servos. E isto provém de sua imensa misericórdia e inarrável bondade.

Esta parábola existe também em relação ao inverno e ao verão, porque a suma providência estabeleceu de modo inevitável e imutável o frio e o calor visando a geração, propagação e durabilidade das coisas temporais e naturais. Pelo fato de muitas coisas inconvenientes e perigos mortais provirem do frio do inverno e do calor do verão, assim também acontece no caso do rei; muitas coisas vantajosas acostumam provir dele e que desagradam aos seus súditos, e causam mal-estar, embora neles exista a máxima utilidade.

***Capítulo: 17 sobre a ajuda aos doentes
e a providencia do rei contra a fome futura***

Ó Alexandre, procura saber da pobreza e da necessidade das pessoas fracas e miseráveis; ajuda com a tua clemência os mendigos na sua miséria; escolhe homens que conhecem a sua língua e são eloquentes, que amam a justiça, que podem fazer as suas vezes e reger e amá-los com misericórdia. Nisto reside a observância do rei, a alegria dos homens e o beneplácito do Criador.

Sobre a providencia do rei contra a fome futura.

Ó Alexandre, estoca para ti muitos legumes e grãos que são úteis para o consumo. para que sejam suficientes na sua terra em tempo de fome e indigência, a fim de que – quando isto acontecer, como acostuma ocorrer em anos de fome e escassez - possa a tua providencia ajudar teus homens, e socorrer aos cidadãos em tempo de necessidades.

Esta é a grande cautela, a máxima providência, a fortificação do reino, a salvação do povo, a proteção das cidades. Desta forma a tua lei penetrará, os teus feitos e tua fama prosperarão, e por causa de tua bela providência todos se alegrarão e vivem com confiança. Então, todos sabem que teus olhos enxergam longe.³⁸ Por isso apreciarão a tua clemência e temerão ofender a tua majestade.

³⁸ Isto é: são previdentes e prevêm as utilidades do reino contra futuros males.

Capítulo: 18 sobre a misericórdia do rei, que o rei não seja fácil em derramar sangue

Ó Alexandre, várias vezes te aconselhei e agora mesmo te aconselho que guardes a minha doutrina, porque se a observares conseguirás teu objetivo e teu reino terá muita duração. Por isso, não derrama para ti o sangue do gênero humano, porque isto só a Deus pertence, Ele que conhece o que está escondido e os segredos do coração dos homens. Não assume para ti o ofício divino, porque não te é dado conhecer os segredos divinos. Toma, então, cuidado quanto sangue humano podes derramar, porque o egrégio doutor Hermógenes escreveu dizendo: Quando uma criatura mata uma criatura semelhante, por exemplo, o homem um homem, as forças do céu gritarão à divina majestade dizendo ao Senhor: Senhor, o Teu servo quer ser igual a Ti. Quando se mata injustamente, o Criador excelso responde: Que seja, pois, executado aquele que matou, e ele será morto: a Mim pertence a vingança e Eu retribuo.³⁹ E as forças do céu, nos seus louvores, representarão a morte do executado tantas vezes até que a vingança seja tirada do matador, que será um daqueles que permanecerão nas penas eternas.

Capítulo décimo nono sobre a fidelidade que deve ser observada conforme o exemplo dos antigos, e que o rei deve se lembrar das coisas passadas.

Ó Alexandre, fica informado de tudo que acontece: pela experiência aprendeste muitos gêneros de males, restaura para a memória os feitos e anais de teus pais, e discute os atos dos antigos senadores. Daí poderás extrair muitos bons exemplos. Todas as coisas feitas no passado darão documentos seguros no futuro. Não menospreza o menor, porque o menor e o insignificante poderão – como costuma acontecer – chegar a honra e a riquezas, e então serão mais valente e capaz para fazer o mal.

³⁹ Deve ser levado em consideração que Aristóteles e outros grandes filósofos leram o Antigo Testamento e foram ensinados pelos profetas e outros sábios Hebreus; e Aristóteles disse isso depois. Por isso não é de estranhar que aqui aceitou a autoridade de Isaias como também em outro lugar neste livro, e que na filosofia moral aceitou os documentos de Salomão e de outros. Da mesma forma também Platão usou esta frase do *Êxodo*: “Eu sou quem sou”; e Avicena no (livro) .10. da *Metafísica* aceitou a autoridade da Escritura. (O trecho aqui relatado, refere-se a Is 59, 18, mas a citação é de Rm. 12, 19 (Cf. STEELE, o.c. p. 56; NdT)).

Ó imperador clementíssimo, tem cuidado de não quebrar a palavra dada e os tratados firmados, porque isto convém a infiéis, jovens e meretrizes. Mantém fielmente a palavra comprometida, porque qualquer infidelidade tem como consequência um resultado infeliz. E se do rompimento de alianças alguma coisa boa surgir, mesmo quando o pretexto é mau, o exemplo será reprovável e do gênero das coisas ruins.

Saiba, assim, que pela palavra dada se faz a união dos homens, a morada das cidades, a comunhão dos homens, o domínio dos reis; pela palavra dada mantém-se as fortificações, as cidades são conservadas, e os reis reinam. Se, então, tiras a palavra dada, todos os homens voltam ao estado anterior, isto é, ao estado de animais irracionais e à semelhança de brutos.

Cuida, então, rei fidelíssimo, de não infringir a palavra dada e guarda firmemente os teus juramentos e tratados, mesmo se forem onerosos. Estás esquecido que, conforme Hermógenes testemunha, são dois os espíritos que te guardam, destes um está à tua direita e outro à tua esquerda, guardando e conhecendo todas as tuas obras, e relatando ao Criador qualquer coisa que discerniste para fazer? De verdade, somente isto te deveria preservar a ti, e a qualquer um, de toda obra desonesta.

Quem te instigou a jurar tão frequentemente? Isto não deve ser feita sem grande necessidade. O rei, pois, se não for muito interpelado e frequentemente requisitado, não deve jurar; não sabes que isto não convém à dignidade real e que, quando juras, diminui a tua honra? Jurar pertence aos súditos e aos servos. Se, por exemplo, quiser saber qual foi a causa da destruição do reino dos Ambasaoyrum e dos Scitas, te responderei que foi em razão de seus reis se utilizarem de juramentos para fraudar e decepcionar os homens, e as cidades próximas, quebrando tratados estabelecidos para a salvação e utilidade do gênero humano. Estes injustos e infiéis abusaram de juramentos para subversão dos próximos e por isso a equidade justíssima do Sumo Juiz não conseguia mais sustentá-los.

Ó doutíssimo Alexander, quero que tu saibas que no governo de um império e de um reino existem certos documentos especialíssimos de caráter moral muito apropriados para ti em relação ao governo da tua própria família e do povo comum, mas aqui não é o lugar de tratar deles. Mas, então, eu os te passarei num lugar certo deste livro e serão para ti documentos abreviados, salutares e muito úteis, por cuja observância prosperarás, se o Senhor o conceder.

Capítulo vigésimo que não se deve ficar triste por causa de adversidades passadas, porque não podemos mudá-los, e sobre os estudos ordenados e sabedoria, e sobre a preparação de escolas e estudos.

Não te arrependa de coisas passadas, porque isto é uma atitude de fracos e de mulheres. Mostra probidade, mantém cordialidade, oferece bondade e exerce-a; é nisto que está a proteção do reino e a destruição do inimigo. Ó ilustre imperador, prepara ginásios⁴⁰, funda tuas escolas nas cidades do teu reino, permite⁴¹ e ordena⁴² aos teus homens que ensinem seus filhos as ciências das letras, e façam que estudem as ciências liberais e nobres. E tua providência deve consistir em ajudá-los nas suas necessidades. Da algum premio aos que estudam bem e aproveitam seus estudos, para que desta forma dê aos outros estudantes um exemplo e matéria de cuidar. Escuta os seus pedidos, recebe as suas cartas, e atende-as, louva os que devem ser louvados e recompensa os que devem ser recompensados. Desta maneira estimulas os letrados a espalhar elogios a tua pessoa, e a perpetuar os teus feitos nos escritos; esta maneira de agir é recomendável, esta prudência é digna de louvor. Assim o império é honrado, todo o reino é embelezado, a casa do imperador é iluminada, os anais e os feitos em sua memória são mais bem elaborados. Quem exaltou o reino dos Gregos? Quem louvou para a eternidade as suas realizações pelo mundo inteiro? Isto, com toda certeza, foi feita pela zelo dos estudiosos e pela probidade dos sábios, que amavam sobremaneira as ciências e por isso foram dignos de tais coisas. Realmente, uma moça na casa de seu pai conhecia, por causa de muito estudo, o curso do ano e das estrelas, as festas futuras, as solenidades dos meses, o giro dos planetas, a causa do encurtamento do dia e da noite e do giro dos planetas Plyades e Boetes, a brevidade dos círculos dos dias, os signos das estrelas indicando coisas futuros e a arte das estrelas superiores. Como é feio, então, que famosos e idosos ignoram no estudo coisas que moças eram acostumadas a saber.

⁴⁰ Isto é, locais onde se fazem exercícios, e aqui exercício deve ser entendido como exercício para estudantes e isto será explicado logo.

⁴¹ Ou, promete.

⁴² Veja aqui a admirável sabedoria que os reis antigos promoveram, porque eram instruídos na filosofia, e agora, como Henrique, o filho do rei Guilherme que é chamado “o bastardo” e que costumava dizer ao pai e aos irmãos, “um Rei iletrado é um asno coroado”.

Capítulo: 21 sobre como se precaver contra as mulheres e os venenos e contra toda imundice

Ó Alexandre, nunca confia nas ações e nos serviços das mulheres, para que não te liguês a elas. E se a necessidade o exigir, une-se àquela que acreditas ser fiel a ti e querida, porque quando uma mulher trata tua pessoa, saiba que és quase um empregado e servo para ela, porque a tua vida esta nas mãos dela.

Sobre o cuidado com venenos.

Cuidado, cuidado com os venenos mortíferos, por que os homens não comecem a envenenar de improviso: pois⁴³ é sabido que uma multidão de reis e outros senhores anteciparam o dia de sua morte, e sucumbiram⁴⁴ por causa de poções venenosas.

Ó Alexander, não confia só em um médico: porque um médico é capaz de te prejudicar e com facilidade atreva-se a perpetrar o que é injusto e levar⁴⁵ a efeito um crime. Então, se puder ser feito desta maneira, que sejam dez médicos, não menos, mas faz com que todos convergem em um. E se algum remédio deve ser tomado, não o toma sem o conselho de vários (médicos). E quando matéria medicinal deve ser adquirida, debes ter um homem fiel⁴⁶, que conhece o gênero e as qualidades das espécies, que deve reunir tudo que é necessário na sua composição de acordo com o conselho dos médicos, com peso e medida certa, e que prepara a bebida como se deve.

Ó Alexandre, lembra te de um fato com a rainha da Índia, quando ela te mandou por causa de amizade muitos presentes⁴⁷ e formosos dons, no meio dos quais estava aquela belíssima menina que desde sua infância foi embebida e nutrida com veneno de serpentes, de tal forma que sua natureza se mudou em natureza das serpentes. E se eu naquela hora não tivesse olhado atentamente para ela, e não a tivesse julgada com perícia, observando o fato de ela tão audaz e horrivelmente e sem interrupção fixar o seu olhar descaradamente na face dos homens, não teria, então, descoberto que ela mataria os homens somente com uma mordida ou um

⁴³ Ou, quão grande.

⁴⁴ Diferente: e atribuíram isto.

⁴⁵ A saber: dar veneno.

⁴⁶ Que deve ser um herbário ou apotecário.

⁴⁷ Xennum é uma palavra grega que em todos os livros verdadeiros existe, tanto no texto sacro como na filosofia e no direito; daí quando à primeira sílaba é preposto (a letra) e formando exennia, nada significa e é feito por um bando de pessoas que ignora o grego.

olhar, o que tu provaste depois por experiência. E se não te tivesse mostrado isto, com certeza a tua morte teria ocorrida no calor do coito com ela.

Sobre a imundice da alma.

Ó Alexander, conserva a tua alma nobilíssima, superior e angelical, porque ela te foi dada não para ser desonrada, mas para ser glorificada. Não sê⁴⁸ do gênero e da condição dos imundos⁴⁹, mas do número dos sábios.

Capítulo: 22 sobre a organização da vida pela astronomia

Ó rei mui clemente, se puder ser assim, não te levanta, nem te senta, nem come, nem bebe, e não faz absolutamente nada sem o conselho de um homem perito na arte dos astros. Saiba, porém⁵⁰, com certeza que Deus glorioso nada fez vazio ou ocioso na natureza, mas todas as coisas foram feitas por uma provável certíssima razão. E por este caminho o mui perito doutor nosso Platão conheceu a natureza das partes das coisas compostas a partir das qualidades e das cores contrárias das coisas por meio da comparação⁵¹ na sua geração com as coisas compostas e por meio disto obteve a ciência dos astros⁵² com cauda^{53*}.

Não preste fé às palavras dos insipientes que dizem que a ciência dos planetas é muito difícil e que ninguém pode chegar a ela; eles não sabem o que estão dizendo, porque para a potencia do intelecto nada é difícil e todas as coisas são cognoscíveis no caminho da razão. Outros há, e não são menos insipientes, que dizem que Deus previu e preordenou tudo desde a eternidade; baseados nisto afirmam que não há vantagem em conhecer de antemão as coisas futuras pelo fato que necessariamente acontecerão; o que vale, então, a ciência dos astros? Também estes homens erram feio.

Digo, então, que, embora algumas coisas futuras sejam necessárias, de qualquer forma, se fossem conhecidas, seriam mais facilmente

⁴⁸ Ou, seja.

⁴⁹ Dos espíritos, pois.

⁵⁰ Ou, em todo caso.

⁵¹ De forma diferente, na comparação.

⁵² Sobre ideais e coisas

⁵³ Ou, formados.

* O texto em latim fala de "sideribus comatis", ou que literalmente quer dizer astros cabeludos; interpretamos a expressão como fazendo referência aos cometas. (NT)

suportadas, porque pelo próprio fato de serem por mim conhecidas e percebidas, serão recebidas com previdência e discrição, quando acontecerem, e passarão sem dificuldade e sem dano muito grande. Por exemplo, quando se espera um inverno muito frio, os homens preparam moradias quentes, providenciam roupas, adquirem carvão e lenha, e se premunem de muitas outras coisas, e por isso, à chegada do inverno e do frio, não sofrerão. A mesma coisa fazem na estação quente, quando escapam do calor do verão por meio de comidas e especiarias de coisas frias.

De forma semelhante quando se podem prever anos de fome e indigência, os homens suportam com menor pesar e mais facilmente o tempo de fome e indigência por causa da conservação de cereais e outras coisas. É, portanto, muito útil prever o futuro, porque os homens poderão melhor se afastar dos males quando souberem o que vai acontecer; porque também devem implorar o Destinator excelso com suas preces, para que por sua clemência afaste deles os males futuros e ordene de modo diferente. Pois não predestinou de tal modo, que de alguma forma a sua potência fosse anulada. Por isso, os homens podem suplicar a divina clemência com orações, devoções, preces, jejuns, serviços, sacrifícios, esmolas, e muitas outras coisas boas, implorando perdão do que cometeram, fazendo penitência pelas culpas, e, então é absolutamente verdade⁵⁴ que Deus onipotente afasta deles o que temem e receiam. Mas, voltemos agora ao argumento inicial.

Deve-se saber que a astronomia se divide em três partes, a saber, para a ordenação dos céus e das esferas, e para a disposição dos planetas e divisão dos signos e para sua extensão e sobre os seus movimentos; esta parte da Astronomia é chamada Ciência. A segunda parte trata da qualidade do modo de conhecer o movimento do firmamento, o nascer dos signos acima das coisas empíricas⁵⁵ antes de se fixar sob a Lua⁵⁶ e esta secunda parte é chamada Astronomia ou Ciência dos Juízos. A parte mais digna da astronomia é a ciência sobre as três coisas, a saber, sobre as esferas, os planetas e os signos. Saiba⁵⁷, porém, que os planetas fixas

⁵⁴ Ou, de modo verossímil.

⁵⁵ Outra forma, seres.

⁵⁶ i.e. sob a Lua que está no firmamento.

⁵⁷ Deve se saber que esta parte da Astronomia ainda não foi traduzida, e o tanto fala daqueles astros quanto pode se saber por meio dos instrumentos astronômicos, que aliás são inumeráveis.

são1022, a respeito dos quais te apresentarei, de maneira completa, a minha doutrina⁵⁸ em alguma parte deste livro.

Termina a primeira parte deste livro sobre a variedade e os costumes e o governo dos reis.

(Segue o SS com o famoso *Regime da Saúde*. No terceiro livro trata-se *Das maravilhosas utilidades da natureza da arte e dos costumes*. No quarto são apresentados muitos conselhos *Sobre a escolha dos amigos e dos conselheiros do Rei, baseada em qualidades corporais; e esta ciência chama-se Physionomia*).

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Professor da Universidade Estadual do Ceará e
do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará

⁵⁸ Pois, deve se saber que os filósofos infiéis não inventaram esta ciência nem outras partes da Matemática, como a Geometria e a Aritmética, nem outras ciências, mas Deus deu-as aos seus santos e justos Hebreus, de que todos os filósofos infiéis obtiveram os princípios de todas as ciências, como é dito no capítulo primeiro da segunda parte deste livro. Porque Josefo diz, no primeiro livro das *Antiguidades* que Deus deu aos filhos de segunda geração de Adão por meio de Seth viver durante seiscentos nos por causa das gloriosas ciências nas quais se aperfeiçoaram, a saber, Geometria e Astronomia. E Noé e seus filhos e Abraão ensinaram estas ciências depois do dilúvio. Porque Noé e o seu descendente Sem ensinaram Astronomia primeiro em Babilônia, a saber, naquela terra depois do dilúvio, como ensina Albumazar no .6 livro da *Introdução na Astronomia*, e com eles especialmente o primogênito Sem, como é dito no prólogo da *Composição de Astrôlabio* Ptolomeo. E Abraão, conforme o testemunho de Josefo, desceu para Egito e ensinou aos Egípcios Aritmética e Astronomia, é Moisés foi hábil em toda ciência ou sabedoria dos Egípcios, como se diz no sétimo capítulo dos *Atos*, e Salomão filosofou a respeito de todas as coisas, não deixou nenhuma natureza indisciplinada, como diz Josefo no oitavo livro das *Antiguidades* E Moisés ensinou o verdadeiro movimento da Lua e do Sol, e suas conjunções e oposições em função dos sacrifícios da lei, e muitas outras coisas nobres. Por causa disto, não é de se admirar que os filósofos obtivessem, todos eles, as ciências por parte dos Hebreus, como torna se claro e evidente na parte seguinte deste livro, logo no início puderam falar com fundamento certo a respeito da certeza das ciências que os sapientíssimos Hebreus ensinaram, que de Deus receberam todas as ciências, e Ele os deu viver durante muitas centenas de anos, para que as experimentassem.

DOM SÉRGIO DA ROCHA, ARCEBISPO COADJUTOR DE TERESINA

*Dom Manuel Edmilson da Cruz**

Ele vai longe!

Foi esta a primeira impressão que ele me transmitiu, quando por telefone o cumprimentava no dia do comunicado oficial da sua escolha para bispo auxiliar do seu ex-reitor Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques, Arcebispo Metropolitano de Fortaleza.

A este grande e santo Pastor eu já conhecia suficientemente; ao seu novo auxiliar começava eu, como por intuição, a conhecer e a estimar profundamente a partir daquele momento. E assim como conhecimento e estima só fazem é aumentar e crescer cada vez mais na medida da nossa convivência e colaboração, conhecimento e colaboração enriquecidos dia a dia de admiração e veneração, assim também foi crescendo e se confirmando sempre mais em mim aquela primeira impressão hoje certeza: ele vai longe, sim, ele vai longe!

Longe nos caminhos de Deus, no seguimento das pegadas do Bom Pastor; longe no serviço exemplar à Santa Igreja, o que vale dizer, longe na construção do Reino; na inteira doação ao bem e à vida do rebanho que o Supremo Pastor Ihe vai confiando e a quem ele devota com, consagra e entrega totalmente a sua vida e todos os talentos – tantos! – que Deus Ihe tem confiado. Como apóstolo São Paulo ele se faz “tudo para todos” a fim de levar todos para Cristo (1 Cor. 9, 22). Para o ITEP também que muito Ihe deve. Tudo nele é, a própria vivência do seu lema: “Omnia in caritate” (a caridade – o amor - em tudo).

É assim o nosso Dom Sérgio. E assim também tem sido sempre. Tantas vezes em situações praticamente impossíveis. Mesmo quando Ihe falta a saúde. Mesmo superando sofrimento e dores agudas, quando teria sobradas razões para dispensar-se de compromissos assumidos, às vezes em dioceses distantes, de difícil acesso e portanto, em circunstâncias que

bem caracterizam o que a Igreja reconhece como clara demonstração de santidade. Disto sou testemunha!

A tal ponto Deus o dotou. A tal ponto tem ele correspondido e continua correspondendo ao amor de Deus. Amor de Deus que transparece cada vez nos seus gestos de amor ao próximo: na generosidade, na acolhida, na escuta atenta e respeitosa, na dedicação infatigável, no atendimento tomado a sério, na permanente disposição de servir, na clareza e na segurança das respostas e das soluções.

Competente, bem formado, primeiro em Roma, bom discípulo, mestre e doutor, ele associa harmoniosamente em sua pessoa virtudes do povo de Deus em duas pátrias, como discretamente e por extenso lhe sugere o próprio nome: SÉRGIO (recorda nome de russo); Veronese (Itália, no seu sangue); da Rocha (brasileiro, brasileiro! Que nem um de nós e todos nós): Sérgio Veronese da Rocha!

Tudo isso lhe permite como Pastor situar-se seguro e humilde entre filósofos, teólogos, médicos e cientistas,; servido e discípulo no mesmo nível, quando no meio dos pobres e pequeninos, enfermos e injustiçados, alegre e feliz em todos os momentos; harmonioso e sem excrescências; radical, jamais extremista, prudente e moderado em circunstâncias as mais diversas. Basta recordar os cargos e funções que tem desempenhado.

Por todas essas razões é que, dando graças ao bom Deus, “o Pai das luzes” de quem procede toda boa dádiva e todo dom perfeito” (Tg. 1,17) é possível concluir seguramente: Ele vai longe! Sim, ele vai longe. Pela vontade d pela graça de Deus e para o bem de todos. Feliz Fortaleza. Por aqui passou. Mas... quanta falta ele faz! Teresina feliz! Quanta luz, quanta alegria, quanta paz ele não lhe leva! Felizes Teresina e Fortaleza por Deus tão claramente, tão generosamente, tão prodigamente abençoadas nos arcebispos que lhes tem enviado, de cada um dos quais se pode proclamar em plena verdade: no serviço de Deus e do Seu povo ele foi longe! E de Dom Sérgio concluir: Este também. Ele vai longe, muito longe!

Bendito seja Deus!

***Dom Manuel Edmilson da Cruz**
Bispo Emérito de Limoeiro do Norte

Mons. Francisco Manfredo Thomaz Ramos



**Roma, 1957 - 6 de abril - Fortaleza, 2007
Jubileu de Ouro Sacerdotal**

HOMILIA POR OCASIÃO DO JUBILEU DE OURO SACERDOTAL DO MONS. MANFREDO RAMOS

**na Igreja do Seminário da Prainha
13 de abril de 2007 - Sexta-feira na Oitava da Páscoa
(Atos 4, 1-12 e João 21,1-14)**

Queridos irmãos no Episcopado, no Sacerdócio, no Serviço Diaconal da Igreja,

Queridos irmãos e irmãs religiosos e religiosas na Vida Consagrada, Caros Seminaristas,

Meus irmãos e minhas irmãs em Jesus Cristo,

Querido Monsenhor Manfredo,

É, sem dúvida, com muita alegria, que eu agradeço o convite e o privilégio de presidir o início desta celebração, para dar graças a Deus pelo Jubileu de Ouro desta consagração sacerdotal, em que vemos Mons. Manfredo, com tanta gratidão, dar graças a Deus e com ele os irmãos e irmãs e toda a Igreja.

E o fazemos, nesse clima pascal, maravilhoso para nós celebrarmos esta ação de graças a Deus por este dom do homem chamado da vida cristã para o sacerdócio ministerial. Graça vivida há 50 anos, sem dúvida, com muito chamado de Deus, com muita resposta, com generosidade, com dedicação e frutos que jamais, com nossa mente humana, poderíamos aquilatar. Só Deus é quem sabe quanto este instrumento consagrado por ele, realizou, está realizando e ainda realizará pelo Reino de Deus, como instrumento da sua graça, na Igreja, para o povo de Deus, no sacerdócio ministerial de Jesus.

Existem algumas coisas que a Palavra de Deus, nesse clima pascal hoje nos propõe, e que sem dúvida não deixam de sugerir uma reflexão, um aprofundamento sobre o sentido da graça que nós estamos reconhecendo diante de Deus.

A Palavra aos apóstolos diante da maravilha que tinham feito curando o paralítico: *Pelo poder, em nome quem realizastes isso?*

Pelo poder, em nome de quem alguém é sacerdote? Pelo poder e em nome de Jesus ressuscitado, responde Pedro. Pelo poder e em nome de Jesus ressuscitado ele levantou aquele paralítico de seu leito-prisão, e o colocou livre e esperto, alegre, saltitante, e agradecido.

Pelo poder e pelo nome de Jesus ressuscitado é que ele chama pessoas, para participar com Ele da graça amorosa e misericordiosa do Pai, para o bem da humanidade. E de muitos modos e especialmente, aqueles que fazendo as vezes do próprio Cristo, repetem e multiplicam seus gestos, e sua presença de Ressuscitado e Salvador no meio do seu povo.

Pelo poder e pelo nome de Jesus ressuscitado, Mons. Manfredo foi feito sacerdote há cinquenta anos nessa Igreja?...em Sobral?... não, foi em Roma, na Catedral de Roma, desta mesma Igreja, Povo de Deus. Ali foi feito sacerdote para servir ao povo de Deus, no ministério da Palavra, na santificação e no pastoreio de Jesus. E, como a teologia resume, *in persona Christi Capitis*, na Pessoa de Cristo Cabeça. Cabeça do Corpo, ele que deu a vida pelo Corpo. Cabeça do Corpo porque orienta esse corpo. Cabeça de um corpo porque constitui a unidade do corpo, Cabeça porque pensa e fala, Cabeça porque dá coesão, Cabeça porque indica direção.

Jesus que quis ser para a humanidade o Verbo de Deus feito homem, e completou e plenificou na sua Páscoa essa missão, reuniu todas as criaturas para entregar ao Pai, e fez mais participantes, aqueles que pela consagração do sacerdócio ministerial, multiplicam sua própria missão e sua presença no decorrer dos séculos e em todos os lugares, para reunir o Povo de Deus, para instruí-lo e santificá-lo no dom do Espírito de Deus, do qual se torna instrumento, pelo poder e pelo nome de Jesus ressuscitado.

É interessante também o Evangelho hoje proclamado do qual eu gostaria de destacar a sugestão que um detalhe nos traz: Os apóstolos, tentando pescar inutilmente. Jesus na praia, sem ser reconhecido ainda, pede para eles algum alimento. E como não tinham Jesus diz: *lancem a rede para o lado direito e encontrarão*. Por que o lado direito? Não é problema político. Duas coisas sugere o lado direito: a profecia do novo Templo do qual jorra uma fonte do lado direito e faz correr um rio suave e de águas cada vez mais caudalosas, que vão sanado tudo aquilo que tocam, até o mar morto, segundo a imagem de Ezequiel. O lado direito sugere o lado direito do Senhor traspassado pela lança, do qual saiu sangue e água, imagem à qual, os Padres da Igreja ligam os sacramentos do Batismo e da Eucaristia que dão nascimento à Igreja. Como a mulher

foi tirada do lado direito de Adão, a Igreja foi tirado lado direito de Cristo adormecido na Cruz.

O Sacerdote é aquele que é chamado, como os apóstolos, a participar na força da Palavra de Jesus, deste lançar a rede do lado direito da barca e colher tal quantidade de peixes, quantidade que segundo os exegetas traduz a quantidade de espécies de peixes existentes no mar da Galiléia: por isso diz 153 grandes peixes. O sacerdote pescará de todas as raças, de todas as línguas, de todas as nações, de todos os tipos de pessoas, no sangue e na água jorrados do lado direito de Cristo, participando, como aquele que, com Jesus, lança a rede. *O Rei do céu é semelhante a uma rede lançada ao mar.*

Há cinqüenta anos participando desta escolha feita por Jesus, no meio da labuta da vida, acreditando na sua palavra, depois de uma noite inútil de lançar a rede, muitas vezes, agora lança, não pelo próprio poder, mas no poder daquele que do seu lado fez sangue e água jorrar. E no poder de Jesus, uma grande pesca acontecerá. Por isso nós damos graças a Deus nesta Eucaristia. Por isso dá graças a Deus a Igreja reunida. Pois o sacerdote não foi feito para si, foi feito para a Igreja. Serve a Igreja. É instrumento e sacramento de Jesus para a sua Igreja.

Por isso é a Igreja quem agradece. Sem dúvida, ele mesmo, o Cristo agradece. Porque sem merecimento humano, o sacerdote foi escolhido gratuitamente por Deus. E a experiência do vocacionado, como nós vemos em toda a Bíblia, e se repete no decorrer de todas as gerações, é daquele que se sente pequeno diante da graça e da missão tão grandes, que lhe são colocados nas costas. Mas que confia na força no poder e no nome de Jesus ressuscitado. No poder: do seu lado direito veio o dom do amor de Deus que continua agindo através daqueles que Ele consagra como seus instrumentos e os envia. A Igreja dá graças junto àquele que é o escolhido, porque a Igreja é beneficiada. Ele envia para servir a graça da salvação aos irmãos. Por isso damos graças a Deus. Damos graças a Deus, porque dele veio a iniciativa.

É mistério maravilhoso que a pessoa humana carregue em si, tanto poder de Jesus ressuscitado. É mistério maravilhoso que a fragilidade humana possa experimentar e viver a fidelidade em dizer e continuar dizendo "sim" àquele que chama, e acreditar não na sua própria experiência, muitas vezes, mas na palavra daquele que disse: *lance a rede...* É graça de Deus em que nós permanecemos e pela qual, hoje, nós louvamos e pedimos que o Senhor continue a derramar a sua graça sobre a sua Igreja e sobre os seus filhos.

Seja abençoado, Monsenhor Manfredo, por tudo aquilo que como instrumento de Deus, tem feito. Eu acredito que muitos irmãos tenham muito a testemunhar e agradecer, como testemunhavam as testemunhas da ressurreição. Muitos tenham a testemunhar o que hoje ainda acontece, pelo poder de Jesus ressuscitado, através do sacramento da sua vida. Muitos foram agraciados por Deus pelo seu toque, pela sua palavra, pela sua bênção, pela sua presença, pelo seu pastoreio, pela sua dedicação: sinal e instrumento do próprio Senhor ressuscitado, que continua agindo no meio do seu povo.

Por isso tudo, o nosso agradecimento fraterno, por isso tudo a nossa ação de graças a Deus, por isso tudo nós celebramos como Jubileu, com júbilo e alegria, esse momento que marca cinquenta anos da doação de uma vida no sacerdócio. Que Jesus, nosso Senhor, o Ressuscitado, continue se mostrando presente assim no meio do seu povo. Assim seja.

Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques
Arcebispo Metropolitano de Fortaleza

MONS. MANFREDO RAMOS JUBILEU DE ORDENAÇÃO PRESBITERAL

A ordenação aconteceu em Roma. A data exata: 6 de abril de 1957. o jubileu de ordenação: 6 de abril do ano corrente. Sua primeira solene comemoração: Domingo da Páscoa da Ressurreição deste ano da graça de 2007. O local: a Igreja matriz paroquial de Nossa Sra. da Glória, nas Seis Bocas, aqui em Fortaleza, Ceará. – um templo magnífico, apinhadinho de fiéis de todas as classes, numa grandiosa concelebração de ação de graças, liturgia amorosa e cuidadosamente preparada e celebrada, presidida inicialmente pelo Sr. Arcebispo Emérito de Teresina D. Miguel Fenelon Câmara Filho, que logo após o Ato Penitencial transmitiu a presidência ao jubilado Mons. Manfredo, sendo também concelebrantes D. Manuel Edmilson da Cruz, o novo pároco Pe. Francisco de Assis, o pároco antecessor Pe. Francisco Sales e o Pe. Evaristo Marcos. Em merecido destaque, a presença dos irmãos, irmãs (Francisco Marcelo Tomás Ramos, Francisco Haroldo Tomás Ramos, Francisco Antônio Tomás Ribeiro Ramos, Tereza Ramos Fonteles, Maria Joaquina Tomás Ramos, Maria Ramos Arruda Rosenthal, Eloísa Ramos Ramirez e Maria Evangelina Ramos Dias) outros familiares do Mons. Manfredo, acompanhados dos seus filhos, filhas e consortes e – para quem o conheceu e conta com o privilégio da sua amizade desde a sua juventude – da presença invisível mas verdadeira dos seus saudosos e ilustres genitores Dr. Ribeiro Ramos e D. Dinorah Thomaz Ramos, além dos numerosos amigos, discípulos, alunos, alunas, admiradores, admiradoras e dos muitos, muitíssimos fiéis participantes. Nos ritos, nas leituras, nas homilias e cânticos, quanta beleza, quanta piedade, quanta grandeza, quanta adoração, quanto júbilo, quanta edificação, quanto bem e quanta paz! Uma hora e meia de culto sagrado, uma vivência e irradiação de eternidade que ainda por muitos anos há de ficar e edificar na memória e no coração de quantas pessoas participaram dessa celebração inolvidável.

Assim, aconteceu. E assim mesmo devia acontecer. Pois é de plena justiça agradecermos com Mons. Manfredo ao bom Deus, “o Pai das luzes,” do Qual procede toda boa dádiva e todo dom perfeito, (Tg. 1,17), “Aquele que, ao premiar os justos, está coroando os Seus próprios dons”

Santo Agostinho, por tudo o que ele e por quem ele Mons. Manfredo é, por tudo quanto lhe devem Acaraú e Sobral, nossas (dele e minha) paróquia e diocese de origem; Fortaleza, arquidiocese de sua mais ampla e profunda atuação; as dioceses do Ceará Regional NE. I; e finalmente a Igreja do Brasil.

Sacerdote exemplar, respeitada autoridade em Teologia Moral, especialista em Santo Agostinho, autor de obras importantes, membro de Academias de Letras e Ciências, mestre, educador e formador do nosso Clero, Religiosos, Religiosas e Lideranças leigas, um apóstolo de verdade, uma constelação de luzes que dificilmente se enquadraria no limitado espaço deste registro. Mas ao mesmo tempo e por igual o Pastor solícito e zeloso sem deixar jamais a Pastoral dos pobres, pequeninos, humildes e desprezados, desde o início do seu ministério de Vigário paroquial em Santana do Acaraú, a santa terrinha dos seus avós.

Mas, antes e acima de tudo, um amigo, um grande amigo, um amigo dos maiores. Amigo de tal nível e sábio de tal grandeza, a ele se aplicam as palavras das páginas sagradas: "O sábio brilhará como luz no firmamento; quem ensina à multidão os caminhos da justiça fulgirá como as estrelas pelos séculos eternos."

Obrigado, Mons. Manfredo!

Que o bom Deus, sob o olhar e a proteção de Nossa Mãe Santíssima, o santifique e conserve cada vez mais atuante e exemplar "ad multos laetissimos annos!".

Dom Edmilson da Cruz

Bispo Emérito de Limoeiro do Norte/CE

MONS. MANFREDO RAMOS: SERVIÇO E DOAÇÃO AO INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL DO CEARÁ

Roma, 06 de abril de 1957. Fortaleza, 06 de abril de 2007. Tivemos a alegria de celebrar como comunidade acadêmica do ITEP, no dia 13 de abril de 2007, sexta-feira, da oitava da Páscoa, na Igreja de Nossa Sra. da Conceição do Outeiro da Prainha, (Seminário da Prainha), o Jubileu de Ouro Sacerdotal de Mons. Manfredo Ramos, Diretor do ITEP. O que dizer diante do dia tão festivo que celebramos? Qual o significado da festa para nós que formamos o ITEP?

Durante estes 50 anos de vida sacerdotal, Mons. Manfredo dedicou-se quase que exclusivamente à formação, seja dos presbíteros, dos agentes de Pastoral, como também a formação de inúmeros profissionais liberais. São muitas as características que podem definir a pessoa do Mons. Manfredo. Destacamos algumas:

- **amor a Cristo:** sua vida sempre foi e é, permeada pela pessoa e ação de Jesus. Isto se manifesta particularmente no amor à Eucaristia e aos pobres. São tantos os que o procuram durante sua jornada de trabalho no ITEP: os pobres vem ao seu encontro, sabendo que não saem sem uma resposta. Após a celebração da Missa diária, na Capela do Seminário da Prainha, tem sempre algumas pessoas para receberem seus sábios e pertinentes conselhos, e, conseqüentemente receberem o sacramento da Reconciliação. Esta consciência do encontro com Cristo vivo no irmão, é algo muito presente na sua vida, e disto somos testemunhas:

- **amor à Igreja:** destaca-se pela sua doação, em todo e qualquer serviço eclesial que lhe é pedido. Em toda a sua existência sacerdotal sempre se colocou de modo incondicional nas mãos de seus legítimos superiores, pois acredita sempre que na vontade dos superiores está sendo manifestada a vontade de Deus. Sou testemunha, eu mesmo, de quantos serviços à Igreja presta Mons. Manfredo. Como não sublinhar aqui o seu amor pela pastoral, quando por mais de 25 anos, é presença constante na Paróquia de Nossa Senhora da Glória em Fortaleza, com sua

celebração dominical? Além disso, como não destacar aqui o atendimento personalizado, acompanhamento que faz as pessoas que o procuram? Um outro ponto que lhe é bastante característico é sua abertura para com as questões colocadas pelo mundo moderno à ação da Igreja. No ITEP, como Diretor Geral, em nossas reuniões e conversas, lembra-nos sempre a necessidade de não perdermos de vista a bússola orientadora de toda nossa ação eclesial: o Concílio Ecumênico Vaticano II. O seu amor à Igreja é manifestado em todas as suas atitudes.

- **fidelidade ao Magistério:** como conseqüência do seu amor à Igreja, está sua adesão ao Magistério. Como Teólogo, especialista em Teologia Moral, procura sempre interpretar os Documentos da Igreja, dentro da autêntica Tradição, não esquecendo, porém, sua aplicação à realidade do homem contemporâneo e suas angústias. Como Filósofo, tem dedicado todo o seu estudo à ética filosófica, formando uma plêiade de intelectuais para a sociedade cearense.

- **Na companhia de Santo Agostinho:** estudioso do Bispo de Hipona, Mons. Manfredo é um dos maiores intérpretes do seu pensamento. Reconhecido nacionalmente como o maior conhecedor do pensamento do Hiponense, é referência para todos aqueles que se aproximam do pensamento do grande Doutor da Igreja. Como diz o Pe. Henrique de Lima Vaz, SJ, na apresentação do seu livro: «Na imensa bibliografia agostiniana, faltava um estudo como o Dr. Francisco Manfredo Tomás Ramos [...] O livro, porém, transcende os limites convencionais de uma tese e apresenta-se doravante como obra fundamental de referência na bibliografia sobre Santo Agostinho. Ninguém, pelo menos até onde alcança o nosso conhecimento, havia tentado a reconstituição do pensamento político de Agostinho, nos seus fundamentos e nas suas conseqüências, através do estudo a um tempo sistemático e exegético do seu Epistolário, tendo como fundo o imenso painel da Cidade de Deus [...] Estamos diante de uma obra que eleva a pesquisa histórica e filosófico-teológica entre nós à altura dos padrões mais exigentes de seriedade e rigor [...] Dele se desprende uma lição de filosofia política da mais patente atualidade» (*A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, Loyola, S. Paulo, 1984, 16-17).

Eu mesmo posso testemunhar o valor de seus estudos agostinianos e experimentar desse seu conhecimento. Muitas questões relativas ao pensamento agostiniano, são discutidas com ele, onde se tem sempre uma interpretação segura do sentido original do texto. Agostinho, é por

isso, o companheiro inseparável dos estudos de Mons. Manfredo. Toda a sua vida intelectual é marcada pelo pensamento agostiniano.

Por isso, a vida sacerdotal de Mons. Manfredo é marcada pela sua dedicação, exemplo de sacerdote para o nosso tempo, formador dos presbíteros e de todo o povo de Deus. Vive na cotidianidade de sua vida o seu sacerdócio, pois como dizia Santo Agostinho, o sacerdócio é um serviço de amor (*amoris officium*), é o serviço do Bom Pastor, que oferece a vida pelas ovelhas (Jo 10, 14-15).

Prof. Dr. P. Evaristo Marcos

Professor do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará

O IRMÃO, O AMIGO, O SACERDOTE!

Este opúsculo tem a intenção de registrar o nosso louvor e agradecimento a Deus pelo Jubileu de Ouro Sacerdotal de nosso querido irmão, Pe. Manfredo Thomaz Ramos, e nesta transcorrência homenageá-lo pois, como “homem pio e justo” como “servo bom e fiel” (usando expressões agostinianas), ele vem construindo a História (Ep. 102, 12 et. 199, 52-54).

Queremos, também, registrar para as gerações futuras dos Thomaz Ramos esta bela História, mesmo sabendo que não pode a síntese abranger grandeza.

“O espírito do Senhor Deus está sobre mim: O Senhor, fez de mim um messias, Ele me enviou a levar alegre mensagem (Isaías 61,1).

Em seis de abril de 2007, sexta-feira da Paixão de Cristo Jesus, comemoramos o Jubileu de Ouro Sacerdotal do nosso querido Pe. Manfredo Thomaz Ramos, o 4º entre os dez filhos de Ribeiro Ramos e Dinorah Ramos – um estudioso sempre a serviço de Deus e da Igreja de Cristo. Louvado seja Deus por esta dádiva!

Muito estudioso desde criança, quando então foi aluno do Colégio Sobralense e do Colégio Cearense em Fortaleza, mereceu a oportunidade de ir adiante.

“Vós não me escolhestes a mim, eu vos escolhi a vós e vos destinei para ides dar fruto” (Jo 15,16).

Na Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália, graduou-se em Filosofia (1952) e em Teologia (1955); especializou-se em Teologia Moral Fundamental (1976), tornou-se mestre em Filosofia (1953) e mestre também em Teologia (1957); fez doutorado em Filosofia (1982), doutorado em Teologia (1961) e ainda, retornando à Itália, em 1995, fez pós-doutorado pela mesma universidade.

Foi ordenado sacerdote em seis de abril de 1957, na Basílica de São João de Latrão (Roma).

Manfredo, por seus estudos, fez-se um especialista na vasta e grandiosa obra literária de Santo Agostinho, um dos maiores escritores que a humanidade conheceu e cognominou o santo da inteligência, um gênio que inovou o gênero epistolar e dele serviu-se para manter viva a doutrina da Igreja através dos séculos. Ainda hoje, o epistolário agostiniano é um tesouro de informações e a jóia mais valiosa da literatura latino-cristã.

“Aquele que Deus enviou, fala as palavras de Deus, pois Deus não lhe deu o Espírito com parcimônia” (Jo 3,34).

Como todo homem culto, Manfredo é simples. É também tranqüilo, bondoso, leal, digno, um irmão carinhoso e amigo, extremamente compreensivo com nossa pequenez. Largo de coração, fino no trato, com todos os que a ele se achegam, é alegre e espirituoso, um humor inteligente que cativa. Serviçal e desprendido, não dá para separar o padre do homem. Meu irmão é, naturalmente, paternal e creio que isto definiu no homem a vocação, ou evidenciou sua predestinação, a escolha divina, a possibilidade do humano pastor.

“O Senhor me chamou desde o seio materno; quando eu ainda estava no ventre de minha mãe, pronunciou o meu nome” (Isaías 49,1).

E deste servo bom e fiel a seu Deus, também podemos confirmar o quanto é parecido com seu pai, humilde e paciente, manso de coração, metódico, cheio de temperança, rico de fé, sempre preferindo os pobres e desvalidos.

“Quando atingires a grandeza de um sábio, procura reduzir-te às proporções de um santo” (Antônio Vieira).

Por fazer-se querido por todos, Manfredo está constantemente cercado por amigos, alunos, seminaristas, familiares e o seu tempo é sempre curto demais para tantos afazeres, quase nunca conseguimos viver a alegria de tê-lo em família com um pouco mais de demora em nossa casa. É que ele sabe que o hoje é tempo de plantio pois, o amanhã já é de colheita.

“Não importa se um homem é chamado de presidente, rei, imperador, ele será um serviço que tem a prestar” (Mário Quintana).

E no exercício de seu sacerdócio, Manfredo esta sempre a serviço, alegre, e responsabilmente a serviço. Verdadeiro pai, em espírito de dileção e solicitude.

Ser padre não é só privilégio, é um serviço de confiança do Pai, é uma missão da Igreja de Cristo, Una Santa Católica e Apostólica. Cristo disse que veio ao mundo para servir e não para ser servido – “Eu sou aquele que serve”.

O padre é Cristo em missão entre os homens. Do seu trabalho, da sua eterna vigília, da sua firmeza moral, da luminosidade interior, de sua formação e coragem, do seu diálogo com Deus, da sua responsabilidade vocacionada, da profundidade de sua fé, depende o Povo de Deus.

O professor e pesquisador da Universidade Estadual do Ceará, o fundador, diretor e professor do ITEP, Instituto Teológico-Pastoral do Ceará, o estudioso de Santo Agostinho, o escritor de livros e artigos, o palestrante, professor de filosofia e fundador do ICRE – Instituto de Ciências Religiosas, o ex-vigário-cooperador em Santana do Acaraú e atualmente ajuda na Paróquia de N. Sra. da Glória em Fortaleza, o co-fundador da Academia Cearense de Estudos Sociais, co-fundador da Sociedade Brasileira de Teologia Moral, membro da Sociedade Internacional para o Estudo da Filosofia Medieval (SIEPhM) e sócio titular da Academia Cearense de Letras, é o mesmo Pe. Manfredo Ramos dos espraçados da ribeira formosa do Acaraú, sua terra natal, aonde ele, sempre que pode, vai buscar o restabelecimento de energias, ainda que em férias curtas e espaçadas, um tempo breve para estar com os conterrâneos, homens do mar como ele.

O teólogo, o filósofo, o poliglota, é o mesmo que dispensa qualquer motorista porque gosta de dirigir em viagem longa, aproveitando para ouvir quem o acompanha, um sobrinho, um aluno, um seminarista, um amigo ou irmão.

A “ciência” só não basta, mas deve ser assumida pela “sabedoria” que é “caridade” (Ep. 55,39 Sto. Agostinho).

A fé em Deus e a Igreja são sua vida, por isso “não põe limites aos seus préstimos”. É o cidadão da pátria celeste, peregrino nesta terra. Aquele que busca pelas virtudes, pelos costumes castos, honestos e probos, merece verdadeiramente a cidadania celeste.

A praia, o mar, o povo nordestino são o que o emocionam. O sabor do peixe, da água de coco, do doce de caju, são os sabores da infância que permanecem preferidos. Manfredo nunca esqueceu sua terra, sua infância feliz em Acaraú, Santana, Sobral, sua gente e seus saberes, suas raízes simples de sertanejo forte.

O sacerdote é guia e mentor, servo e senhor, confidente e conselheiro, mestre e amigo, discípulo e professor, pai e filho, irmão e amo, pregador e ouvinte – difícil e santo mister o deste humano e divino ser!

É este caminhar de equilíbrio entre tropeços, é esta força de permanecer fiel às promessas de Cristo Jesus e sua Igreja, é este lume sempre aceso, norteador, como o farol de Alexandria, é esta doação constante de vida, suor e lágrimas gotejados ao longo de 50 anos, é este divino triunfando sobre a fraqueza humana, o que se escreve na história de vocação de Manfredo, o sacerdote.

É também esta a vitória jubilar que estamos festejando, um a doce alegria para todos nós cristãos, seus irmãos sacerdotes, seus irmãos de sangue, seus paroquianos, seus amigos de Fortaleza, Sobral, Acaraú, de Santana, da Itália e de além mar.

Se há tanta luz e beleza, tanto encantamento na caminhada de vida de Monsenhor Manfredo há, portanto, muito e muito louvor e agradecer a Deus.

“O Senhor foi grande conosco. Louvado seja o Senhor!” – diz o salmista e repetimos nós agradecidos.

Na santa missa, quando por suas mãos, irmão querido, o Cristo, mais uma vez, se fizer verdade no altar, pelo supremo mistério da Transubstanciação, nós bem sabemos, que Deus estará entre nós. O céu, com suas galas e luminosidade descera à terra para a aurora boreal desta festa jubilar – 50 anos de vida sacerdotal “ Este é o dia que o Senhor fez para nós!”.

Amo você, amamos todos nós, irmão querido, com orgulho e alegria e somos agradecidos a Deus por nos tê-lo dado como irmão e por tudo o que representa em nossas vidas. Também somos gratos a você por tanta doação e exemplo, lembrando-lhe que o agradecimento é filho do amor. E desejando-lhe a paz, que é filha da paciência, rogamos que ore a Deus por nós.

“As obras que eu faço em nome do Pai, elas é que testemunham a respeito de mim”. (Jô 10, 25b). Aleluia! Aleluia!

Tereza Ramos Fonteles e seus irmãos
Sobral, 06 de abril de 2007.