



# Kairós

Revista Acadêmica da Prainha  
Ano III/1 Janeiro/Junho 2006

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

*Vital Corbellini*  
*Marek Marczak*  
*Almir Magalhães*  
*Lucho Torres Bedoya*  
*Marcos Mendes de Oliveira*  
*Luís Carlos Silva de Sousa*  
*Domingos Cunha*

# Καιρός

# **Kairos**

**Revista Acadêmica da Prinha**  
Ano III/1 Janeiro/Junho 2006

**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/1, janeiro/junho 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

**Kairós** – Revista Acadêmica da Prainha  
Ano: III/1 janeiro/junho 2006

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

**Diretor e Redator:** *Prof. Dr. Pe. 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:** Ana Liduina Fontenele M. Azevêdo

**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. Luis Távora (UFCE)*  
*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 (ISI/CES-BH)*

#### **CONSELHO EDITORIAL:**

*Prof. Dr. Emanuel Angelo Roha 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 TIPROGRESSO

## SUMÁRIO

Apresentação .....	07
Dr. Pe. Dr. Vital Corbellini <i>A Trindade na visão de Gregório de Nazianzo</i> .....	09
Dr. Pe. Marek Marczak <i>La tradizione patristica e il Mistero di Dio Padre in Hans Urs von Balthasar</i> .....	21
Ms. Pe. Almir Magalhães <i>Elementos para uma renovação eclesial</i> .....	81
Ms. Lucho Torres Bedoya <i>Fundamentação Bíblica do Diálogo Inter-Religioso</i> .....	124
Dr. Marcos Mendes de Oliveira <i>Discernimento moral sobre a guerra contra o Iraque no contexto da globalização</i> .....	143
Ms. Luís Carlos Silva de Sousa <i>Subjetividade e religião: uma comparação entre as concepções de homem em Karl Marx E Karl Rahner</i> .....	181
Ms. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa <i>O pão nosso de cada dia... Reflexões acerca da alimentação e do “comer bem”</i> .....	205
Pe. Domingos Cunha, CSh <i>Eneagrama: um mapa de auto-consciência e de crescimento</i> .....	227
Recensões .....	243



## APRESENTAÇÃO

Apresentamos aos nossos leitores mais um número de nossa Revista *Kairós*. Neste curto período de sua existência, nossa Revista tem procurado ser um veículo de comunicação científica para estudantes e professores nas diversas áreas do conhecimento.

Neste número, trazemos à apreciação dos leitores, os trabalhos seguintes: Prof. Dr. Pe. Dr. Vital Corbellini: *A Trindade na visão de Gregório de Nazianzo*; Prof. Dr. Pe. Marek Marczak: *La tradizione patristica e il Mistero di Dio Padre in Hans Urs von Balthasar*; Prof. Ms. Pe. Almir Magalhães: *Elementos para uma renovação eclesial*; Prof. Ms. Lucho Torres Bedoya: *Fundamentação Bíblica do Diálogo Inter-Religioso*; Prof. Dr. Marcos Mendes de Oliveira: *Discernimento moral sobre a guerra contra o Iraque no contexto da globalização*; Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa: *Subjetividade e religião: uma comparação entre as concepções de homem em Karl Marx E Karl Rahner*, Profa. Ms. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa, *O pão nosso de cada dia... Reflexões acerca da alimentação e do “comer bem”*, e uma comunicação do Prof. Pe. Domingos Cunha, CSh: *Eneagrama: um mapa de auto-consciência e de crescimento*.

Os textos aqui apresentados querem levar o leitor à aventura do conhecimento nos vários aspectos da pesquisa enquanto globalização da cultura.

*Prof. Dr. P. Evaristo Marcos*  
Diretor/Redator de *Kairós*



# A TRINDADE NA VISÃO DE GREGÓRIO DE NAZIANZO

*Prof. Dr. Pe. Vital Corbellini\**

**Resumo:** A Trindade foi um dos argumentos importantes na doutrina de Gregório de Nazianzo, considerado como “o teólogo” na Igreja antiga. Em continuidade com o pensamento de Basílio de Cesaréia, seu amigo, ele a descreveu em conformidade com a Sagrada Escritura e a Tradição, dando-lhe uma maior logicidade nas expressões *hipóstase* (Pessoa) e *ousía* (substância) em Deus. A sua doutrina foi uma defesa do mistério uno e trino diante dos arianos, os quais tornavam as Pessoas, essências diferentes; dos sabelianos, pela eliminação das Pessoas, e dos pneumatômacos, pela negação da divindade do Espírito Santo. Gregório afirmou a divindade do Filho e do Espírito Santo em relação ao Pai.

**Abstract:** The trinity was one of the important arguments in Gregorius of Nazianz’ doctrine, considered as “the theologian” on Ancient Church. In sequence with the Basilius of Cesarea’s thought, his friend, he has described it in accordance with the Holy Writ and the Tradition, giving it a most coherence in the expressions hipostasis (Person) and ousia (substance) in God. His doctrine was a defence of the uno and trino mystery before arians, those changed the Persons, different essences; before sabelians, by eliminating the Persons, and before pneumatomacs, by denying of the divinity of the Holy Spirit. Gregorius affirmed the divinity of the Son and of the Holy Spirit in respect to the Father.

## **Introdução**

O mistério trinitário envolve o ser humano, de tal modo que, no início de uma vida ou de uma atividade, a celebração eucarística, outros sacramentos e o fim dos mesmos, são invocadas as Pessoas da Santíssima Trindade. Para quem tem fé, o mistério é fascinante, atraente; nele há a plenitude das coisas, da vida com que o ser humano sonha e busca com muito amor uma participação de sua realização neste mundo. No entanto, não basta só falar sobre o mistério: é preciso entrar nele, através da contemplação e da adoração. No momento atual, da crise da modernidade, marcado pelo individualismo e fragmentação das coisas, faz-se necessária uma experiência de Deus para realizar as coisas em conformidade com o seu plano em relação ao ser humano. A pastoral, a atuação junto ao Povo de Deus e na sociedade terão mais ânimo e força, a partir de sua fonte original do ser humano, Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. A fé cristã não diz que eles são deuses, mas um só Deus em três Pessoas. O testemunho desse mistério no mundo de hoje resgata o valor do homem e da mulher criados à imagem e semelhança do Deus uno e trino. É preciso voltar às fontes, à palavra de Deus, à patrologia, à patrística para aprofundar melhor a exegese, a cristologia, a teologia e a eclesiologia, respondendo, dessa forma, às aspirações, angústias e esperanças do homem moderno.

O pensamento trinitário foi bastante desenvolvido, após a segunda metade do IV século, por causa da heresia ariana que negava a divindade do Filho em relação ao Pai, do sabelianismo, que negava as Pessoas, para reforçar a unidade em Deus, e do grupo dos pneumatômacos, negadores da divindade do Espírito Santo. Era necessário especificar em Deus a unidade e as propriedades, as suas particularidades. Basílio, o grande, depois Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa aprofundaram mais que quaisquer outros Padres da Igreja o mistério trinitário. Eles

elaboraram uma distinção lógica entre as palavras *hipóstase* e *ousía*, resultando a fórmula de uma *ousía* e de três *hipóstases*<sup>1</sup>.

O Nazianzeno teve que defender a Trindade diante do arianismo, doutrina ainda bastante presente no seu tempo (final do IV século), a qual não admitia que o Filho fosse Deus como o Pai é Deus, e os pneumatômacos e macedonianos, negadores do Espírito como Deus.

A análise a seguir visa aprofundar a doutrina trinitária em Gregório de Nazianzo, a percepção do Filho como Deus, a referência da unidade na Trindade e o Espírito Santo Deus como o Pai e o Filho.

### **1. As opiniões sobre Deus**

Gregório afirma que três são as opiniões mais antigas sobre Deus: anarquia, poliarquia e monarquia. As primeiras duas estavam bem enraizadas nos gregos, porque, se aquela dizia respeito à desordem das coisas, a segunda referia-se à multiplicidade das mesmas. Uma e outra implicavam uma consequência universal, a dissolução de tudo<sup>2</sup>. Para os cristãos, a concepção que merece honra é a monarquia, doutrina que não deve ser entendida como uma única Pessoa, mas diz respeito à uma igual dignidade de natureza, identidade do movimento. Se há diversidade no número, porque as pessoas são diferentes, não há diversidade na substância. A tríade é o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A primeira é o gerador (*genêtor*) e as outras duas são a geração (*gênnêma*) e a emissão (*próblema*). Em outras palavras trata-se do ser ingerado, (*tò agênnêton*), o gerado (*tò gênnêton*) e aquele que procede do Pai (*ekporenoméne*)<sup>3</sup>.

### **2. A manifestação do mistério**

Gregório está convicto de que a Trindade se revelou ao ser humano aos poucos, progressivamente e pedagogicamente, de

---

<sup>1</sup> Cf. B. STUDER, “Trindade”, in *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (DPAC). Petrópolis, RJ: Vozes e Paulus, 2002, p. 1388.

<sup>2</sup> Cf. GREGÓRIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni, Oraz.*, 29,2, a cura di C. MORESCHINI. Milano: Bompiani, 2000.

<sup>3</sup> Cf. *Oraz.*, 29,1.

modo que Deus mesmo preparou a humanidade à sua manifestação. O AT anunciou de modo explícito a existência do Pai, enquanto a existência do Filho foi anunciada de modo mais obscuro. O NT manifestou a existência do Filho, enquanto faz soar nas entrelinhas a natureza divina do Espírito Santo. Ora, o Espírito está presente no meio de nós, no qual ele concede a própria manifestação<sup>4</sup>.

O ser humano foi educado por Deus, para acolher o mistério da Trindade, também pela palavra da Igreja. Esta, aos poucos, foi anunciando a divindade do Pai para assim proclamar manifestamente a do Filho e do Espírito Santo. Dessa forma, não houve uma apresentação de um alimento superior às nossas forças ou se nós tivéssemos que olhar a luz do sol, bastante forte, com um uma vista por demais débil e fraca<sup>5</sup>. Assim Gregório diz que nós adoramos Deus, o Pai, Deus, o Filho, e Deus, o Espírito Santo, três Pessoas numa única natureza divina, à qual é dada a glória, a honra, a onipotência<sup>6</sup>. Não são três seres separados, um do outro, à maneira do politeísmo, como fez Ario ou a doutrina idealizada por Sabélio<sup>7</sup>. O Nazianzeno, como os Padres desse período histórico, procuraram superar essas duas heresias: de um lado, a confusão proveniente de Sabélio, que negava as Pessoas para ressaltar a unidade em Deus<sup>8</sup>, e, de outro, as Pessoas tornavam-se essências diferentes, negando-se a unidade.

### 3. O que dizer da Trindade?

Para falar da Trindade, o nosso autor procurou reforçar a unidade em Deus: um só é Deus, privado de início de causa, não-circunscrito por um ser a ele anterior ou que poderá vir posteriormente<sup>9</sup>. Gregório afirma que as três Pessoas são eternas,

---

<sup>4</sup> Cf. *Oraz.*,31,26.

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> Cf. *Oraz.*,31,30.

<sup>8</sup> Sabélio afirmava que Pai, Filho e Espírito Santo constituem um só *prósôpon* e uma só *hipóstase*, de modo que há um só Deus e uma só Pessoa. (cf. M. SIMONETTI, “Sabélio, sabelianos” in *DPAC*, p. 1239).

<sup>9</sup> GREGORIO NAZIANZENO, *Il mistero cristiano, poesie*, I. Traduzione, introduzione e note a cura di C. MORESCHINI. Roma: Città Nuova Editrice, 1986.

estão fora do tempo e do espaço: “Desde quando o Pai existe? Não existe um momento no qual o Pai não existisse; ele sempre existiu. Isto vale também para o Filho e o Espírito Santo”<sup>10</sup>. Assim o Filho e o Espírito Santo são coeternos com o Pai, porque provêm dele. Como o Pai é sem princípio, o Filho e o Espírito Santo são sem princípio, assim como o sol não é anterior (*ánarcha*) à luz.

Gregório descreve a geração do Filho; ela não é sujeita a paixões (*apathês*), pelo fato de que é sem corpo (*asômatos*), enquanto que a geração humana é sujeita às paixões, porque é corpórea. Na geração do Filho, o Pai não sofreu paixão alguma, totalmente diferente das gerações que se confiam à carne<sup>11</sup>, porque é espiritual, inefável, divina. Se, na realidade humana, o pai tem o seu início como pai pelo nascimento de um filho seu, na realidade divina, o tempo não existe, porque as duas Pessoas coexistem, sendo que uma não é anterior à outra<sup>12</sup>. Tal geração não é dada pela vontade do Pai, como se ele fosse obrigado a gerá-lo; essa era a doutrina ariana, que afirmava a criaturalidade do Filho. O Nazianzeno contesta essa idéia, pelo fato de as coisas referentes a Deus estarem acima de todas as considerações humanas. A geração divina corresponde à vontade de gerar e, portanto, essa (a geração) está ligada ao amor e não a obrigação da mesma. O Pai é Deus e o é desde sempre<sup>13</sup>. Assim a geração do Filho não pode ser compreendida em termos humanos, porque ela foge da razão; ela é também fora do tempo, é eterna, porque o Pai é eterno. Se a própria geração humana é incompreensível, tanto mais aquela divina, a ponto de Gregório dizer: “Quanto Deus é impenetrável ao homem, tanto a geração celeste é mais incompreensível para ti”<sup>14</sup>.

Como o Filho foi gerado? Esta era a pergunta levantada pelos arianos, porque consideravam a geração semelhante à humana. Gregório diz contra estes: a geração de Deus recebe a honra do silêncio. Nem os anjos ou as criaturas celestes o sabem, mas só o

---

<sup>10</sup> Cf. *Oraz.*,29,2-3.

<sup>11</sup> GREGÓRIO NAZIANZENO, *Il mistero cristiano, poesie*, I.

<sup>12</sup> Cf. *Oraz.*,29,5.

<sup>13</sup> Cf. *Idem*,29,6.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Pai que o gerou e o Filho que foi gerado<sup>15</sup>. O Pai não gerou alguém que não existia antes, porque tais coisas referem-se àqueles que estão no tempo: o Filho existiu desde sempre no Pai. O Filho foi gerado fora do tempo, com uma natureza igual àquele que o gerou<sup>16</sup>.

#### **4. O significado das características nas Pessoas**

Gregório afirma que ser ingerado e o ser gerado não dizem respeito a duas substâncias, mas elas designam o Pai e o Filho; são as suas características<sup>17</sup>. Se o ser não-gerado fosse substância de Deus e o ser gerado não o fosse, o Filho seria excluído da natureza divina. Nesse sentido, o Nazianzeno criticava Eunômio, o mais radical dos arianos, porque ele identificava as características como essências de Deus<sup>18</sup>. A afirmação de tais coisas era, para o nosso autor, uma blasfêmia, uma ofensa a Deus. Se o fiel referisse incriado e criado, é evidente que a natureza não seria a mesma, mas quando a alusão dirige-se às Pessoas, a natureza é a mesma: “A mesma natureza de fato pertence a quem gerou e a quem é gerado”<sup>19</sup>.

Ser ingerado e ser gerado não designam essências, mas relações<sup>20</sup>. É claro que só Deus é o ingerado e ainda que seja o Pai, o Filho também é Deus, porque tem a mesma natureza do Pai. Se o Filho é idêntico ao Pai, quanto à substância, sendo o Pai o ingerado, a mesma coisa vale também para o Filho: “Única é a sua natureza (de Deus), também se os nomes são distintos em base às diversas concepções que dele se tem”<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. *Oraz.*, 29,8.

<sup>16</sup> GREGÓRIO NAZIANZENO, *Il mistero cristiano, poesie*, II.

<sup>17</sup> Cf. *Oraz.*, 29,10.

<sup>18</sup> Os discípulos de Aécio e de Eunômio foram chamados de anomeus, pelos seus adversários, porque consideravam o Filho diferente (*anomoíōs*) do Pai. Tal doutrina afirmava a transcendência do Pai, cuja característica é a de ser o único não-gerado, de forma que o Filho sendo gerado é diferente em hipóstase e substância do Pai e por isso não é eterno como ele. (cf. M. SIMONETTI, “Anomeus” (anomeísmo), in *DPAC*, p.106).

<sup>19</sup> *Oraz.*, 29, 10.

<sup>20</sup> Cf. *Idem*, 29,11.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 29,13.

Gregório afirma que o termo Pai não indica uma substância mas uma relação. Sim, porque se o Pai indicasse uma essência (*ousía*), assim deveria admitir-se que o Filho é de substância diversa, porque é primogenitura do Pai<sup>22</sup>. Mas, se o nome de Pai é uma relação (*schéseôs*), isto é, o estado no qual o Pai encontra-se no Filho e o Filho no Pai, assim há igualdade de natureza entre aquele que é gerado (*gegennéménon*) e aquele que gera (*gegennêkós*). A própria Escritura fala da unidade do Filho em relação ao Pai; o Filho Unigênito está no seio do Pai e este o fez conhecer à humanidade (cf. *Jo* 1,18). Nunca houve um tempo no qual o Pai foi sem o *Lógos*, o Filho<sup>23</sup>.

Gregório analisa alguns aspectos da unidade da Pessoa em Cristo, sendo que ele é humano, de uma parte, e divino, de outra. Ele foi envolvido em faixas, mas também ele veio libertado das faixas do túmulo com a ressurreição (cf. *Lc* 2,7; *Jo* 20,6-7). Ele foi batizado enquanto homem, mas libertou as pessoas dos pecados enquanto Deus, para ratificar as águas (cf. *Mt* 3,16; *Lc* 3,4; *Jo* 1,29). Teve fome, mas nutriu milhares de pessoas, sendo o pão vivo descido do céu (cf. *Mt* 4,2; *Lc* 4,2, *Mc* 6,42-44; *Jo* 6,41). Teve sede, mas disse: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba” (cf. *Jo* 7,37). Ele foi reconhecido pelos demônios e ele os expulsou das pessoas e nele o chefe dos demônios caiu como relâmpago (cf. *Mt* 8,16; *Lc* 10,18). Pergunta onde colocaram Lázaro, porque ele era homem, mas ressuscita o seu amigo (cf. *Jo* 11,34; *Jo* 11, 43-44). Como uma ovelha é conduzida ao matadouro, mas é o pastor de Israel e de toda a terra (cf. *Is* 53,7; *Sl* 79,2). Ele foi ferido, mas sarou toda a doença e toda fraqueza. Ele ofereceu a sua alma para a vida do mundo, mas ele tem a capacidade de retomá-la de novo (cf. *Jo* 10,17-18). Ele morreu, dando a vida com sua morte e liberta a pessoa da própria morte; é sepultado, mas ele se eleva nas alturas (cf. *2 Tm* 1,10; *Mt* 28,26). Ele virá um dia para julgar os vivos e os mortos (cf. *2 Tm* 4,1; *1 Pd* 4,5). As características humanas e

---

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, 29,16.

<sup>23</sup> Cf. *Oraz.*, 29,17.

divinas estavam presentes nele, formando a unidade de pessoa de Jesus Cristo, o encarnado, Filho de Deus.

### **5. Textos bíblicos e interpretação gregoriana**

O Nazianzeno teve que interpretar alguns textos bíblicos em função da redenção, pois eles recebiam uma outra interpretação, a literal, por parte dos heréticos. Um primeiro texto foi *Pr* 8,22, bastante utilizado pelos arianos, o qual reforçava a criaturalidade do Filho: “O Senhor me criou como princípio das suas estradas em vista das suas obras”. A quem se refere este texto? À sabedoria mesma? O nosso autor diz que a Escritura personifica coisas inanimadas, assim como “o mar disse” e “os céus narram a glória de Deus” (cf. *Jó* 28,14; *Sl* 18,1). O texto alude à natureza divina que se une à humana, em vista de nossa salvação.

Nessa passagem, encontram-se expressões como “me criou” (cf. *Pr* 8,22) e “me gerou”(cf. *Pr* 8,25); a referência é atribuída à humanidade do Verbo de Deus e não a sua divindade; aquilo que é simples e sem causa veio ligar-se à humanidade pela encarnação do Verbo, pelo qual salvou aqueles que estavam submissos ao pecado.

Ele interpretou outro texto bíblico em vista da redenção, porque era valorizado pelos arianos; a submissão do Filho ao Pai (cf. *ICor* 15,25), não sendo, assim, Deus como o Pai. A submissão de Cristo consiste no cumprimento da vontade do Pai. Então o Filho submete toda a coisa ao Pai e o Pai ao Filho: um, com a sua obra, o outro, com a sua benevolência<sup>24</sup>. O Senhor assumiu a forma de servo; foi o abaixamento de Jesus ao nível dos companheiros de servidão; ele assumiu uma forma que não lhe pertenceu para consumir em si mesmo o pior da nossa vida<sup>25</sup>.

Deus será tudo em todos significa não só o Pai, mas o Filho e o Espírito Santo. Será o mistério de Deus Uno e Trino em nós e nós nele<sup>26</sup>. Dessa forma, uma compreensão é dada tanto ao Pai como para o Filho: o Filho não faz nada daquilo que não faz o Pai<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. *Oraz.*,30,5.

<sup>25</sup> Cf. *Fl* 2, 7; *Oraz.*,30,6.

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Cf. *Oraz.*,30,11.

Tudo aquilo que pertence ao Pai pertence também ao Filho(cf. *Jo* 16,15). Aquilo que é do Filho é também do Pai. Nada há exclusivo, só de uma pessoa, que não seja também da outra, porque também o ser é comum (*koinós*), mesmo se o Filho provém do Pai. O Filho traz do Pai a sua existência, fora do tempo e sem causa. Ele vê o Pai que faz as coisas e faz o mesmo (cf. *Jo* 5,19). O Filho faz as mesmas coisas que o Pai faz, não em base na igualdade das coisas que são feitas, mas em base ao igual valor do seu poder.

O Filho não veio para fazer a sua vontade, mas a daquele que o enviou(cf. *Jo* 6,38). O seu desejo não se contrapõe ao de Deus; segundo Gregório, não há uma vontade própria do Filho, distinta daquela do Pai; mas há uma vontade comum do Filho e do Pai, como única é a divindade, assim única é a vontade(*hôs mía theotês houtô kai boulês*)<sup>28</sup>.

Qual é a vontade do Pai? Que aquele que crê no Filho seja salvo e obtenha a ressurreição final (cf. *Jo* 6,40); mas esta é também a vontade do Filho. Por isso ele é dito o intercessor do ser humano junto de Deus (cf. *Hb* 7,25). Interceder não significa pedir vingança, mas intervir em nosso favor, nas dificuldades, esperanças e problemas encontrados, em virtude de sua posição de mediador (cf. *1Tm* 2,5; *2Cor* 5,20; *Ef* 6,20). E ele intercede como homem pela nossa salvação. Outro texto importante refere-se ao último dia, sendo só do conhecimento do Pai (cf. *Mc* 13,32). Gregório diz que o Filho é aquele que conhece as coisas de Deus, e será que ele não sabe as coisas do Pai? Se ele afirmou tais coisas, Jesus o disse enquanto homem, mas não enquanto Deus. Tal afirmação é atribuída à natureza humana dele, não à divina<sup>29</sup>.

Há nomes referentes à nossa economia, como onipotente, rei da glória, Senhor, Deus da salvação<sup>30</sup>, como também o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó (cf. *Ex* 3,6). Os nomes comuns da divindade são assim concebidos, segundo Gregório de Nazianzo: “Peculiar daquele que não tem princípio, é aquele do Pai; daquele

---

<sup>28</sup> Cf. *Oraz.*,30,6.

<sup>29</sup> Cf. *Oraz.*,30,18.

<sup>30</sup> Cf. *Sl* 67,12; *Oraz.*, 30,12.

que foi gerado sem ter princípio é o Filho; daquele que procede, sem ser gerado, é aquele do Espírito Santo”<sup>31</sup>. A geração do Filho diverge da humana, dos corpos em geral; nesta é ausente a paixão(*tò apathês*), porque é conjunta com o Pai<sup>32</sup>. É dito imagem, porque o Filho é da mesma substância(*homooúsios*) do Pai. É uma imagem que tem perfeita correspondência com o original; é dizer mais que semelhante(*homoioúsion*). Ele é redenção, porque liberta a nós que fomos submetidos ao pecado (cf. *1Cor* 1,30). Ele é ressurreição, porque nos reconduz à vida<sup>33</sup>.

## 6. A respeito do Espírito Santo

Gregório encontrou dificuldades para falar do Espírito Santo, não porque ele duvidasse da sua divindade ou existência; ao contrário, ele acreditava na sua existência e na sua divindade, mas porque a Escritura fala pouco dele. No entanto, ele não deixou de criticar aqueles que diziam que o Espírito Santo não existia ou que seria uma criatura, ao levantar esta pergunta: Ele deve ser colocado entre os seres que subsistem por si, ou é uma força de Deus? Se ele fosse uma força, deveria ser causado por um outro e, um dia, ele poderá terminar. Se ele fosse uma criatura, como nós, como podemos nos tornar perfeitos nele? Ora, se o Espírito é Deus, então ele não é uma criatura, nem servo como nós<sup>34</sup>.

A visão que Gregório tem do Espírito é a sua procedência do Pai. Ele não é gerado, porque ele não é o Filho, mas ele é Deus como o Pai e o Filho<sup>35</sup>. A ele não falta nada, porque é Deus, assim como também o Filho. Ele não é diminuído segundo a substância, enquanto os termos de “não ter sido gerado”, “ter sido gerado e proceder” indicam o Pai, o Filho e o Espírito Santo, de modo que se conserva não confundida a distinção das três hipóstases na única natureza e única dignidade da essência divina<sup>36</sup>. O Filho não é o Pai; o Pai não é o Filho e o Espírito Santo não é o Pai e o Filho. Os

---

<sup>31</sup> Cf. *Oraz.*,30,19.

<sup>32</sup> Cf. *Oraz.*,30,20.

<sup>33</sup> Cf. *Oraz.*, 30,20.

<sup>34</sup> Cf. *Oraz.*,31,6.

<sup>35</sup> Cf. *Oraz.*,31,8.

<sup>36</sup> Cf. *Oraz.*,31,9.

três são uma só divindade quanto à natureza e único ser; é três, quanto às propriedades.

A unidade não deve ser entendida como Sabélio, nem como as três Pessoas na visão ariana que as dividia. Por isso Gregório levanta uma pergunta: O Espírito Santo é Deus? Certamente. É *homooúsiôn*? Sim, porque é Deus<sup>37</sup>. Assim a adoração que é dada a uma das Pessoas não significa senão que adorar as três Pessoas por causa de igualdade de honra das quais gozam, seja pela dignidade, seja pela sua natureza divina<sup>38</sup>.

Os arianos e os pneumatômacos afirmavam que o Espírito Santo era uma criatura, feita pelo Filho; uma coisa compreendida nas criaturas. Contra essas concepções Gregório dizia que o Espírito Santo é Deus, de modo que não se poderia honrar o Pai, tirando-lhe o Filho, como também não se pode honrar o Filho, colocando o Espírito Santo ao lado das criaturas. Dessa forma, não se poderia colocar a criatura na Trindade, porque assim não é mais a Trindade; mas a natureza divina é, sim, única, toda criadora e em toda a parte é venerável em igual grau<sup>39</sup>. Naquilo que é possível à compreensão humana, Gregório diz que são três seres divinos que nós adoramos, porque se trata de um só Deus, uma só natureza divina, e os seres que derivam dele retornam à Unidade<sup>40</sup>.

## **7. O Espírito Santo e a economia da salvação**

O Espírito é Deus, porque aperfeiçoa as capacidades dos discípulos e aparece neles em línguas de fogo (cf. *At* 2,3). Ele foi revelado por Jesus, quando ele disse que pediria ao Pai e este mandaria um outro Consolador, o Espírito de verdade que o mundo não pode conhecer (cf. *Jo* 14,16-17). Ele é chamado Espírito de Deus, de Cristo (cf. *Rm* 8,9); ele não é santificado (cf. *Jo* 3,34), mas santifica; ele plenifica, não é plenificado (cf. *Sb* 1,7); ele é glorificado (cf. *I Cor* 6,19-20); ele é conumerado com as outras Pessoas (cf. *Mt* 28,19). Ele cria as coisas e as vivifica (cf. *Jo* 6,63);

---

<sup>37</sup> Cf. *Oraz.*,31,10.

<sup>38</sup> Cf. *Oraz.*,31,12.

<sup>39</sup> Cf. *Oraz.*,31,11.

<sup>40</sup> Cf. *Oraz.*,31,14.

ele nos torna divinos (cf. *1 Cor* 3,16). Ele realiza aquilo que Deus realiza. Ele é imutável (cf. *Sb* 7,23). Deus é a causa de todas as coisas e não há uma causa anterior a ele<sup>41</sup>. Ele deve ser adorado como o Pai, o Filho, três Pessoas em uma só natureza divina e numa só potência<sup>42</sup>.

## Conclusão

Gregório aprofundou a doutrina trinitária proveniente de Basílio de Cesaréia, no sentido de um maior realce à unidade em Deus e às características das Pessoas. Ele reconheceu o mistério no qual se pôs como alguém limitado nos argumentos, mas confiante naquele que tudo pode para conduzir as pessoas, um dia, à salvação. No entanto, ele não deixou de elaborar, no seu pensamento teológico, a verdade sobre Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo, combatendo as doutrinas ariana, sabeliana e pneumatômaca. Os arianos colocavam o Filho ao lado das criaturas, de modo que devia-se conceber o Filho, gerado pelo Pai, de uma forma eterna, fora do tempo e do espaço; o Filho não poderia ser confundido com o Pai, sendo uma Pessoa diferente, mas consubstancial ao Pai; o Espírito Santo é Deus como o Pai e o Filho, sendo com eles conumerado. Gregório, mais que outros Padres capadócijs, deu uma lógica nessas verdades de fé, sendo o Pai, ingerado, o Filho gerado e o Espírito procedente do Pai através do Filho. Como ele não só escreveu sobre o mistério, mas acreditou no mesmo, também procuremos acreditar no Deus Pai, que se manifestou em Jesus Cristo, através de sua encarnação, paixão, morte e ressurreição, em vista da salvação do ser humano, e no Espírito Santo, que fortalece a Igreja, as comunidades, os seus pastores, o Povo de Deus, para que vivam e anunciem ao homem e à mulher, no mundo de hoje, a justiça, a paz, o amor, a palavra de Cristo, reveladora do Pai.

*\*Dr. Pe. Vital Corbellini*

Presbítero da Diocese de Caxias do Sul/Rs, Doutor em Teologia e Ciências  
Patrísticas pelo AUGUSTINIANUM/Roma, Professor FATEO-PUCRS.

E-mail: saojosecaxias@terra.com.br ou: vitalcorbellini@yahoo.com.br

---

<sup>41</sup> Cf. *Oraz.*,31,33.

<sup>42</sup> Cf. *Oraz.*,31,30; *Oraz.*,31,33.

## LA TRADIZIONE PATRISTICA E IL MISTERO DI DIO PADRE IN HANS URS VON BALTHASAR

*Dr. Pe. Marek Marczak\**

**Resumo:** Sembra che la Patristica sia oggi prigioniera di un paradosso. Da una parte non c'è mai stata finora un'esplosione così fiorente della conoscenza dei Padri della Chiesa, che si esprime con una mai simile abbondanza d'edizioni critiche delle loro opere, mai un così ricco raccolto di nuovi manoscritti appena scoperti, mai tecniche così avanzate d'indagini come nello scorso ventesimo secolo; e tuttavia mai questa conoscenza è stata confinata in una cerchia così ristretta nella Chiesa e nel mondo della ricerca accademica. Hans Urs von Balthasar, non è stato semplicemente un teologo dotato di una padronanza impareggiabile della Patristica, ma si è impegnato anche in un lavoro ampio e pionieristico curando l'edizione di manoscritti, sia in precedenza non pubblicati o non tradotti sia con importanti studi testuali degli altri manoscritti. In effetti, non si può capire a fondo la teologia di von Balthasar se non si rende prima conto di come egli sia stato in grado di confrontarsi con la visione che ha animato il periodo patristico della Chiesa e di incorporarla criticamente nel suo progetto.

**Palavras-chave:** Padri della Chiesa; Dio Padre; Trinità; Cristo.

**Abstract:** It seems that Patristic today is captive of a paradox. On one side there wasn't up to now a so prosperous out-burst of the knowledge about the Priests of the Church. Such outburst expresses oneself by the similar abundance of critical editions of the works, never a so rich harvest of new manuscripts just discovered, never so advanced techniques of research as in the course of the twentieth century; and however this knowledge never was confined to a restricted group in the Church and in the world of academic investigation. Hans Urs von Balthasar wasn't simply a theologian gifted of an unequalled knowledge of Patristic, but he has exerted himself also in an ample and pioneer work, by taking care of the manuscript's edition, either anteriorly not published or not translated, or with important textual studies of the other manuscripts. In effect, we can't understand deeply the von Balthasar's Theology if we don't realize

before how he had conditions of confronting with the view that has animated the Patristic period of the Church, and of comprising it critically in his project.

***Kew-words:*** Priests of Church; Father God; Trinity; Christ.

## **1. Visione baltasariana della teologia dei Padri.**

Sembra che la Patristica sia oggi prigioniera di un paradosso. Da una parte non c'è mai stata finora un'esplosione così fiorente della conoscenza dei Padri della Chiesa, che si esprime con una mai simile abbondanza d'edizioni critiche delle loro opere, mai un così ricco raccolto di nuovi manoscritti appena scoperti, mai tecniche così avanzate d'indagini come nello scorso ventesimo secolo; e tuttavia mai questa conoscenza è stata confinata in una cerchia così ristretta nella Chiesa e nel mondo della ricerca accademica. Dobbiamo allora rilevare come i congressi di patrologia e storia del cristianesimo primitivo attirino una gran partecipazione di eminenti studiosi internazionali, ma siamo pienamente, d'altra parte, costretti ad ammettere che le loro opere sono lette in massima parte solo dai loro colleghi specialisti, mentre raramente entrano a far parte essenzialmente della teologia sistematica contemporanea, e ancora meno della predicazione dei pastori o dell'esegesi biblica degli studiosi<sup>1</sup>.

La situazione è ancora più deprimente nella cultura nel senso generale, perché un tempo essa fu largamente cristiana e perciò

---

<sup>1</sup> La direttiva del Vaticano II agli esegeti, che nel loro lavoro tengano conto dei commentari biblici dei Padri della Chiesa (Dei Verbum 23) è rimasta, se si può dire così, praticamente lettera morta: “La sposa del Verbo incarnato, cioè la chiesa, istruita dallo Spirito santo, si preoccupa di raggiungere una intelligenza sempre più profonda delle sacre Scritture, per nutrire di continuo i suoi figli con le divine parole; perciò a ragione favorisce anche lo studio dei santi padri, d'oriente e d'occidente, e delle sacre liturgie. Bisogna poi che gli esegeti cattolici e gli altri cultori della sacra teologia, collaborando con zelo, si impegnino, sotto la vigilanza del sacro magistero, a studiare e spiegare con mezzi adatti le divine lettere, in modo che il più gran numero possibile di ministri della divina parola possano offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento delle Scritture, che illumini la mente, corrobori le volontà, accenda i cuori degli uomini all'amore di Dio (...)”.

impregnata della visione spirituale dei Padri, ma ora è così radicalmente disancorata dal suo passato<sup>2</sup>. Adesso, però, la maggior parte dei biblisti lavora regolarmente senza tener conto dell'influenza dei Padri della Chiesa e la maggior parte dei teologi sistematici si preoccupa di mettere in rapporto la Bibbia con le concezioni del mondo contemporaneo, ricordandosi naturalmente solo raramente di quale ricca risorsa possa rappresentare la Patristica per il loro lavoro<sup>3</sup>.

Hans Urs von Balthasar, invece, non è stato semplicemente un teologo dotato di una padronanza impareggiabile della Patristica, ma si è impegnato anche in un lavoro ampio e pionieristico curando l'edizione di manoscritti, sia in precedenza non pubblicati o non tradotti sia con importanti studi testuali degli altri manoscritti<sup>4</sup>. In effetti, non si può capire a fondo la teologia di von Balthasar se non si rende prima conto di come egli sia stato in grado di confrontarsi con la visione che ha animato il periodo

---

<sup>2</sup> “Oggi quei Padri di un tempo passato appaiono sbiaditi per la distanza. Ma non fu sempre così. Una volta san Tommaso d'Aquino disse, che avrebbe dato tutta Parigi per un'omelia di san Giovanni Crisostomo, e ama attingere dagli scritti dei Padri orientali. Dal suo pulpito di San Paolo, John Donne cita da loro in continuazione, dando per scontata nel suo uditorio una loro conoscenza quasi altrettanto estesa della propria. Ci fu un tempo nel XIV secolo in cui la poesia inglese era impregnata di un afflato visionario proveniente da Dionigi l'Areopagita, di cui nessuno conosce il vero nome”, R. PAYNE, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church*, Harper & Row, New York 1957, 13.

<sup>3</sup> Cfr. W. G. KÜMMEL, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, Abingdon, Nashville 1972, 13: “Non si può parlare di una visione scientifica del Nuovo Testamento fino a che esso non fu fatto oggetto di indagine come un *corpus* indipendente di letteratura con un suo interesse storico, come una collezione di scritti che può essere considerata separatamente dal Vecchio Testamento e senza preoccupazioni dogmatiche o di fede. Dal momento che una simile visione cominciò a prevalere solo nel corso del XVIII secolo, alle trattazioni precedenti del Nuovo Testamento ci si può riferire solo come a una preistoria dello suo studio”.

<sup>4</sup> Cfr. per esempio, i testi di Massimo Confessore pubblicati nell'appendice a *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; oppure il suo saggio *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, in: *Scholastik* 15 (1940) 16-38.

patristico della Chiesa e di incorporarla criticamente nel suo progetto<sup>5</sup>.

Infatti, von Balthasar riteneva che esistesse una certa marginalità della sensibilità all'opera dei Padri:

Viviamo in un tempo di crollo delle immagini di dei e idoli. Le tradizioni spirituali e culturali dell'Occidente vengono messe in discussione, anzi, di più, vengono rapidamente e quasi senza rimpianti liquidate. Come l'albero che in autunno lascia cadere le sue foglie senza pena o rimpianti, in modo da poter raccogliere l'energia interna e rinnovare le forze nella pace invernale, così l'albero della cultura si sta spogliando delle sue foglie. Naturalmente quando l'autunno va inoltrandosi verso l'inverno, le foglie giacciono fitte sotto i nostri piedi – e i libri ammassati nelle librerie; ma noi non ci facciamo ingannare neanche per un momento sul fatto che questo policromo ammasso di foglie gialle e rosse tornerà a vivacizzarsi, per effetto del vento, se non per una residua vita presente nelle foglie stesse. Un velo di tristezza certo può qui esserci consentito, proprio come l'autunno è il tempo della lirica elegiaca, ma chi vorrà raggomitolarsi per questo in una specie di pathos escatologico! Noi abbiamo fiducia nelle forze della natura, nella sua saggia economia e nelle leggi che regolano il suo rinnovarsi<sup>6</sup>.

Uno degli aspetti dell'interesse contemporaneo per la Patristica è di essere, secondo il nostro autore, un prodotto di quella

---

<sup>5</sup> Cfr. C. KANNENGISSER, *Listening to the Fathers*, in Hans Urs von Balthasar: *His Life and Work*; a cura di D. SCHINDLER, Communio Books/Ignatius Press, San Francisco 1991, 59; cfr. anche H. U. VON BALTHASAR, *Patristik, Scholastik, und wir*, in: *Theologie der Zeit* 3 (1939) 65-109; qui 65. Questo saggio importante, pubblicato in una rivista tedesca poco dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale, non è mai stato inserito in nessuno dei volumi di von Balthasar costituiti da raccolte di saggi, sicché è di difficile reperibilità. Per questa ragione, e anche per la sua importanza come sintesi delle opinioni del nostro autore sull'apporto del pensiero patristico nelle sue relazioni con la scolastica medievale e la teologia moderna. Per temi specifici di queste ultime si può consultare opera di W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes: Hans Urs von Balthasar als Interpret der Kirchenväter*, in *Frankfurter Theologische Studien* 23, Josef Knecht, Frankfurt 1976.

<sup>6</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Patristik, ...*, op. cit., 65.

nostalgia da lui descritta con tanta passione. Perché se tutto ciò che ci circonda non è altro che una stratificazione di foglie morte, non c'è modo per uscire ed andare al di là della crosta morta e di far penetrare la sonda fino alla sorgente da cui fluì in origine la vita della Chiesa? Questo modo di porre delle domande portò il nostro teologo svizzero alla convinzione della elaborazione dei Padri, e di tentare di portarli al pensiero teologico moderno:

L'incorporazione della Chiesa nelle aree della cultura secolare appare quasi come una progressiva divaricazione dalla sua essenza vitale. Se pensiamo per esempio ai periodi della cosiddetta scolastica rinascimentale e barocca, essi ci appaiono un po' come un frutto deteriorato dell'alta scolastica medievale, il prodotto di semplici epigoni; e al pensiero del XIX e del XX secolo, dando un'occhiata con prospettiva d'uccello anziché di rana, riconosceremo di certo una forza ancor meno creativa. Ma già la scolastica non rappresentò forse stessa una deviazione, con la sua «razionalizzazione» del dogma, le sue sottigliezze dialettiche e il suo impegno troppo ingenuo di forme di pensiero secolari<sup>7</sup>.

Questa potrebbe essere una ragione per la quale Hans Urs von Balthasar scava il vasto mondo dei Padri della Chiesa - perché così, vuole riportare i suoi lettori indietro, direttamente al periodo del cristianesimo primitivo; il periodo degli apostoli e del Vangelo stesso. Egli fa tutto ciò per scoprire la regione dei fonti, la "sorgente non inquinata", la tradizione originaria non ancora ricoperta da alcuna razionalizzazione<sup>8</sup>. Ma, purtroppo, anche qui ci si ritrova delle obiezioni prima di tutto da parte dei protestanti, secondo i quali i Padri della Chiesa possono rappresentare un esempio del falso percorso, perché anch'essi hanno preso la strada sbagliata<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Ibidem, 66.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>9</sup> Questa convinzione è emersa già con Lutero: "In un primo tempo, divorai voracemente Agostino. Ma quando mi si aprì la porta verso Paolo, e compresi quindi che cos'è la giustificazione per fede, chiusi con Agostino. Le sue *Confessioni* non insegnano nulla; ma fanno che esortare il lettore; sono costituite soltanto di esempi, ma non istruiscono" (M. LUTHER, *Tischreden*, in D. Martin

Quello che si scopre in tutte queste differenti forme di nostalgia (nell'ambito protestante con l'idealizzazione della Chiesa del Nuovo Testamento, nella versione cattolica di rimpianto per l'epoca dei Padri) è presente implicitamente una distinzione menzionata da von Balthasar, e cioè fra il contenuto della rivelazione e le forme che assume. Le stesse logiche che vogliono recuperare i tempi passati spingono ad ammettere, che le forme con cui la Chiesa ha espresso in ogni età la rivelazione non possono identificarsi con la rivelazione stessa. Nel momento in cui guardiamo la storia ci si accorge subito che la Chiesa nel suo lungo cammino teologico ha adottato tantissime forme di espressione. La ricerca di una norma, cattolica o protestante, per giudicare oggettivamente mille forme porta a compimento la distinzione, soprattutto se lo sguardo all'indietro è accompagnato dall'appassionata convinzione che le cose erano meglio "allora", la distinzione fra contenuto e forma assume un pathos particolare. In altre parole adoperando questa distinzione ammettiamo il carattere provvisorio di tutte le forme espressive nel corso della storia. Uno dei presupposti metodologici, che diventa anche una chiave della teologia balthasariana è che, il contenuto e la forma non possono mai in realtà essere nettamente separati l'uno dall'altra. Egli si oppone alla visione nostalgica che pretende addirittura di elevare un qualsiasi periodo storico della Chiesa a simbolo di fedeltà, nei confronti del quale tutte le altre epoche successive rappresenterebbero una decadenza proprio perché forma e contenuto non possono essere distinti tanto facilmente<sup>10</sup>.

La radicale distinzione fra contenuto e forma è proprio uno dei presupposti chiave della filosofia platonica ripreso dai Padri e da loro dato quasi per scontato, e che è una concezione contro la quale l'estetica di von Balthasar cercherà di combattere. Questo elemento conferisce alla sua teologia una tonalità polemica sorprendentemente *antipatristica*, però non vuole dire direttamente

---

Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, vol.40, Böhlau, Weimer 1883, n. 347. 49).

<sup>10</sup> Cfr. E. T. OAKES, *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana*, Mondadori, Milano 1996, 107-113.

che egli si collochi sul polo opposto e identifichi forma e contenuto al punto che il cambiamento dell'una debba significare un'identità del tutto nuova dell'altro. Non ci sarebbe allora nessuna continuità nel cammino che la Chiesa cerca di fare dando una nuova espressione alla tradizione ricevuta. Questo difficile equilibrio può dare all'interpretazione dell'epoca dei Padri fatta dal nostro autore una particolare sottigliezza e un senso delle sfumature che dovrebbero essere tenute presenti in tutta la sua analisi. Dall'altra parte egli ammette la legittimità della distinzione tra contenuto e forma, ma non la protende fino al punto da poter utilizzarla come una discriminazione per respingere un particolare periodo della storia della Chiesa:

Si tratta di penetrare al di là di tutti i tratti esterni e superficiali di ogni epoca fino alla sua più intima legge strutturale e di misurare poi quest'ultima con la legge strutturale dell'essenzialmente cristiano quale ci viene proposta nei Vangeli. No c'è dubbio, certo, che quest'ultima non pende sulla storia e sui suoi mutamenti come un'astratta legge universale, ma si modella a livello della storia in forme sempre nuove, senza che si possa riconoscere alcuna di queste forme come quella assoluta...Ciò vale per il fatto che tutta la storia è un accadere, possiede un tendenza. Dobbiamo pertanto cercare di capire il significato delle grandi epoche storiche sia viste come isolate sia nelle loro connessioni. Considerate come isolate, dovremo scoprire i tratti unici e quindi permanenti del loro significato e della loro esemplarità; esaminate nelle loro connessioni, vedremo il loro inserimento in un quadro globale e quindi l'aspetto della loro transitorietà e provvisorietà<sup>11</sup>.

Sicuramente è legittimo chiedere per ogni epoca della storia della Chiesa dei presupposti spirituali e intellettuali che governano il suo pensiero e naturalmente se sono d'accordo con il Vangelo. A questa difficile domanda von Balthasar non risponde con l'assunto *a priori* che la Chiesa del Nuovo Testamento rappresenti l'ideale e che tutta la storia successiva ne rappresenti per forza un allontanamento. La realtà delle cose è molto più complessa rispetto

---

<sup>11</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Patristik*,..., op. cit., 68-69.

a come si possa pensare, ma sicuramente sta proprio nel sottile gioco reciproco tra forma e contenuto<sup>12</sup>.

Qui si introduce un altro tema che riguarda la discussione, in altre parole come valutare i periodi della storia della Chiesa. Balthasar fornisce questa nozione nella prima sintesi da lui messa per iscritto, dove appare visibilmente l'influsso di Barth e, come la definì non felicemente Harnack una "essenza del cristianesimo":

L'anelito più profondo dell'uomo è di ascendere a Dio, di diventare simile a Dio, anzi uguale a Dio. Mentre la vita d'ogni giorno lo incatena e lo costringe nel piccolo mondo della quotidianità terrena, una spinta si accende dentro di lui a spezzare le catene di questa schiavitù e a penetrare nelle profondità misteriose che si nascondono dietro questo mondo, verso un mondo in cui egli possa essere libero, integro, saggio e immortale: libero dalle limitazioni del suo Io ristretto, capace di dominare il quadro complessivo degli eventi, superiore al fato e alla morte. Presso tutti i popoli si è costituito un ceti, una casta, che si è preoccupata di dare espressione visibile, rappresentativa e, per così dire, sacramentale a questo anelito generale. Ma sappiamo che il serpente proprio di questa pulsione intima ad andare verso Dio si è impadronito, e l'ha avvelenata. Il peccato originale non tocca qualche aspetto marginale della natura umana; la promessa *eritis sicut dii* (sarete come dei) va a toccare e pervertire lo stesso nucleo originario di questa natura. Non nel senso inteso dai protestanti, e cioè quasi che questo nucleo centrale della natura umana fosse stato totalmente annientato dalla colpa originale; ma esso è *stato* «tinto» di peccato, «impregnato» e «distorto» dal peccato<sup>13</sup>.

Barth e Balthasar si confrontano su questo tema, in altre parole come la natura dell'uomo possa continuare a sussistere pur ribellandosi contro Dio, ma anche quale sia la conclusione di questa discussione. Per i due teologi, il punto è, capire come il peccato tocchi soprattutto le più alte aspirazioni religiose dello spirito umano<sup>14</sup>, vale a dire di diventare *un nuovo Creatore*. Questa

---

<sup>12</sup> Cfr. E. T. OAKES, *Lo splendore...*, op. cit., 114.

<sup>13</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 69.

<sup>14</sup> "L'ideale religioso dell'uomo dopo la cacciata dal paradiso – l'ideale di diventare «spirito», «più saggio», «più mistico», «più perfetto» (per menzionare

malattia, secondo Balthasar, d'accordo con Barth, debilita il cristianesimo ed anche ogni altra religione, ma sostiene inoltre che l'infezione del peccato originale si manifesta nella sua essenza in certe visioni filosofiche del mondo – in modo particolare nella dottrina platonica della *linea divisoria*. Secondo questo schema (abbozzato nella *Repubblica*) esiste un confine rigido fra il mondo delle realtà e il mondo dell'apparenza: il primo sarebbe il regno del divenire e della momentanea concretizzazione materiale di quelle idee. Un identico dualismo attraversa in questa visione la natura umana che con l'anima fa parte della materia condannata a perire con il resto del mondo del puro divenire. Così il mondo delle idee è per definizione *divino*, vale a dire immutabile, eterno ed privo di qualsiasi contaminazione di materia:

Si trova così nella natura dell'uomo un luogo – forse solo un punto, ma questo punto basta – in cui si può, per così dire, trattare «religiosamente» con Dio alla pari, un luogo dove si ha un'*identità* mistica fra Creatore e creatura. Per raggiungere questo misterioso punto di identità vale la pena di mettere in atto gli sforzi più strenui: in questo schema, quello che è terrestre e caduco appare solo come un guscio esterno che avvolge e nasconde il nucleo interno, un guscio che dev'essere infranto, «negato», e reso trasparente per via ascetica. Il perfetto, colui che ha la conoscenza, penetra con lo sguardo al di là di questo (guscio esterno) che è apparenza, in quanto tutto ciò che non si identifica con il divino è

---

solo gli ideali più puri ed elevati) – significa sempre, *insieme* con l'impulso genuinamente religioso che pure contiene, una rivolta contro il Creatore: un rifiuto della natura in cui l'uomo fu collocato e creato: l'esistenza terrena, fisico-psichica, sociale, spazio-temporale. L'uomo non vuole essere uomo, ma qualcos'altro – qualcosa di «più alto», com'egli si immagina -: come persona «religiosa» dà, per così dire, «le sue dimissioni» a Dio, dichiarando di non volere più servirlo. Questo servizio, in fondo, consiste nel semplice riconoscimento ed esercizio della sua natura. Ma anziché accettare il dato originario della sua creaturalità come base e punto di partenza di tutti i suoi movimenti e aspirazioni religiose, egli, diciamo così, scavalca questa base e cerca di raggiungere da solo, per via magica, il modo di essere del Creatore, mangiando e assimilando qualche mela filosofica o spirituale attraente come quella che adescò Adamo ed Eva”, *ibid.*, 69-70.

fondamentalmente un non-essere; e ciò vale anche per l'Io limitato e per la sua individualità<sup>15</sup>.

Per il nostro autore questa concezione esprime esattamente l'essenza della malattia del peccato originale perché significa per l'uomo il desiderio di essere *di per sé* come Dio stesso, e in conseguenza di negare la propria condizione creaturale, di essere come Dio per natura e non per dono – dono della grazia divina. Per questo anche il concetto di analogia gioca un ruolo principale: esso infatti sottolinea l'estrema dissomiglianza con Dio, anche quando riconosciamo di derivare da lui e quindi accettiamo la verità che siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio<sup>16</sup>.

Solo allora l'analogia, secondo Balthasar, può conservare sempre in primo piano questo concetto di fondo. Nel momento in cui ci si perde di vista questo modo di vedere la realtà, il pellegrinaggio religioso della vita umana può diventare pericoloso; ed è questo il motivo principale per il quale Platone potrebbe risultare per i Padri un alleato travicante del pensiero cristiano - l'analogia ci serve per rammentarci che noi non siamo Dio. L'analogia fornirà anche a Balthasar la chiave per aprire il tesoro dei Padri, il «punto d'Archimede» su cui egli si appoggerà per valutarne la forma rispetto al contenuto del Vangelo – lo strumento per tutta la sua analisi interpretativa.

In questo punto del pensiero, la questione dell'analogia deve essere chiarita per non fraintendere il termine stesso e tutto il suo contenuto. Infatti, non si deve lasciare ingannare dalla sua ascendenza filosofica, perché così potrebbe suggerire un elemento

---

<sup>15</sup> Ibid., 70.

<sup>16</sup> “È questo che imprime il marchio del peccato originale sulla religiosità umana: che la somiglianza fra il Creatore e la creatura, prodotta dal dato di fatto della nostra derivazione da Dio, non viene incisa nella relazione fondamentale del *non essere Dio* della creatura. Tutto dipende da questo. Il non-essere-Dio della creatura va tenuto fermo come il dato più fondamentale di tutti, il primo in ordine d'importanza. Dio è Dio: è questo il più immenso e assolutamente *insuperabile* pensiero; esso (quando arriva davvero nei recessi più profondi del mio essere) mi dice con un'assoluta evidenza, che in nessun altro caso può essere raggiunta, che io, fin nel midollo della mia esistenza, *non sono Dio*”, *ibid.*

estraneo dal Vangelo, e quindi far pensare che i Padri non sono stati pienamente fedeli all'insegnamento biblico. Per quanto riguarda l'analogia nel pensiero del nostro autore, bisogna riferirsi alla sua disputa con Karl Barth e l'influsso che Balthasar ebbe da Erich Przywara. Parlando di essa si deve ricordare che è una dottrina in teologia che essendo un frutto della fondamentale intuizione biblica ci ricorda, che noi non siamo Dio e che anche per il dono della vita divina nella grazia siamo sempre più consapevoli di questo fatto<sup>17</sup>. La filosofia greca ha operato invece in direzione opposta a questa intuizione. Per Hans Urs von Balthasar i Padri della Chiesa hanno goduto, se si può dire così, di un eccessivo successo. Nei nostri tempi quello che attrae gli studiosi del periodo patristico è la freschezza e la carica di energia con la quale i Padri si presentano a noi che siamo nell'inverno del nostro mondo scontento:

Grandezza, profondità, audacia, elasticità, certezza e un ardente amore – le virtù della giovinezza – sono il marchio della teologia patristica. Forse la Chiesa non vedrà mai più una schiera altrettanto nutrita di personaggi poderosi come quelli che hanno segnato il periodo da Ireneo ad Atanasio, Basilio, Cirillo, Crisostomo, Ambrogio e Agostino – senza citare l'esercito dei Padri minori. Vita e dottrina costituiscono unità immediata. Di tutti loro si può

---

<sup>17</sup> “È per questo che, quanto più la creatura si avvicina a Dio, quanto più diventa «simile» a lui, tanto più questa dissomiglianza appare come il dato basilare, la «prima verità». Quanto più arriviamo a conoscere di Dio (il che significa: quanto più siamo «il Dio», dal momento che non possiamo conoscere Dio che attraverso Dio), tanto più sappiamo anche che *noi* non siamo Dio, e che Dio è l'Uno che è sempre al di là di qualsiasi somiglianza, il sempre più inafferrabile. Ossia, come si esprimono tutti gli autentici mistici: quanto più conosciamo Dio, tanto meno lo conosciamo. Se la luce aumenta in progressione «aritmetica», l'oscurità cresce simultaneamente in progressione «geometrica». Con l'avvicinarsi a Dio, dunque, l'iniziale «spazio intermedio» fra lui e la creatura non viene gradualmente ridotto, fin quasi ad essere eliminato in un infinito avvicinamento asintotico (...). Al contrario, ogni autentico avvicinamento a Dio, per qual tanto che può essere effettuato – o per via naturale e cioè più per iniziativa della creatura, o per grazia e cioè esclusivamente a opera di Dio -, si trova per definizione in questa singolare paradossale relazione: che può essere costruito unicamente sul fondamento di una distanza sempre più grande”, *ibid.*, 71.

dire quello che Kierkegaard diceva di Crisostomo : «Si esprimeva a gesti con tutta la sua esistenza»<sup>18</sup>.

Ma proprio questa audacia dei Padri ha permesso loro di conquistare la cultura già preparata dalla pedagogia della filosofia greca per accogliere il Vangelo. Il forte senso di religiosità, già sviluppato dal platonismo e dallo stoicismo apriva a un ordine chiaramente soprannaturale e trascendente il mondo di allora<sup>19</sup>.

Quanto sia vera questa osservazione, lo possiamo vedere con tutta chiarezza nel più coraggioso pensatore cristiano dell'antichità: Origene. In lui, infatti, troviamo non solo la dottrina della preesistenza delle anime e quella della subordinazione del Logos all'Uno, ma anche un vero esempio di quella singolare audacia nel concepire pensieri coraggiosi, che rende così attraente non solo lui, ma tutta la sua epoca. Ciò nonostante, la nostra ammirazione per le sue qualità non deve farci trascurare le implicazioni del suo movimento né la sottile maniera in cui egli ha influenzato molti dei successivi pensatori che erano fermamente e sinceramente convinti di averlo ripudiato<sup>20</sup>.

Origene non è solo l'esempio estremo di una strategia comune, la cosiddetta *spoliatio Aegyptorum*, la credenza che i tesori della filosofia ellenistica fossero lì pronti e disponibili per un uso immediato da parte dei cristiani:

L'incontro più grande e più decisivo e ricco di conseguenze per il tempo successivo (fra ellenismo e cristianesimo) ebbe luogo ad Alessandria, soprattutto nel pensatore più geniale, accanto ad Agostino, dell'era patristica: Origene. Ormai non si può più negare

---

<sup>18</sup> Ibid., 84-85.

<sup>19</sup> “Fu proprio la certezza della vittoria, con cui i Padri considerarono e si appropriarono di tutte le verità che incontravano quasi fossero già cristiane, e con cui riversarono la verità evangelica nella lingua del loro tempo e nelle forme di pensiero del tardo ellenismo (soprattutto del neoplatonismo), a nascondere loro il pericolo di un'inconscia alienazione del patrimonio originario della rivelazione”, *ibid.*, 85.

<sup>20</sup> Qui si potrebbe usare il tempo passato remoto per intendere solamente i pensatori antichi, ma usando passato prossimo si vuole suggerire che anche il pensiero moderno potrebbe essere suggestionato da Origene.

che con lui (nonostante la sua risoluta volontà di essere e rimanere un autentico cristiano) penetrarono nell'ambito del cristianesimo non soltanto le parole esterne, ma anche le forme basilari dell'ellenismo, le quali poi vi si stabilizzarono in buona misura grazie all'influenza unica che questo gigante dello spirito esercitò sull'epoca successiva (un fatto, questo, ancora non sufficientemente indagato e apprezzato). Non si tratta tanto di alcuni punti dottrinali specifici (come per esempio la dottrina della preesistenza delle anime), che potevano facilmente essere smascherati come eretici, quanto piuttosto di uno spazio spirituale, di tutto un tessuto quasi inafferrabile di antichissimi modi di pensare, di un'atmosfera, di una metodologia formale<sup>21</sup>.

Lo possiamo vedere in modo particolare nella dottrina sulla Trinità, secondo la quale quasi tutti gli scrittori patristici si ispirano alla dottrina plotiniana e neoplatonica della creazione come emanazione di Dio. In Plotino questa gerarchia segue l'ordine discendente di spirito, anima e materia. Per i Padri, invece, l'emanazione cominciava all'interno della stessa divinità, con il Padre che rappresentava l'Uno, il Figlio la Mente (*nous* oppure *logos*), e lo Spirito una specie di vaga penombra sul confine tra la divinità e il creato<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibid. Per comprendere bene queste parole bisogna aggiungere che il questo saggio fu scritto nel 1939.

<sup>22</sup> Almeno fino ai cappadoci, i quali furono costretti a sviluppare una teologia più sanguigna dello Spirito Santo sull'onda della dichiarazione del Concilio di Nicea della piena uguaglianza del Figlio col Padre. Ario, che la negava e insisteva sull'assoluta subordinazione del Figlio al Padre, diventa perfettamente comprensibile quando ci rendiamo conto di come lo schema neoplatonico di Plotino avesse influenzato la teologia patristica. Ma è interessante notare che anche dopo Nicea e Costantinopoli (dichiaratamente contrari alle implicazioni eretiche affioranti da questo matrimonio della dottrina cristiana con la filosofia neoplatonica), Plotino continuò ad influenzare il pensiero cristiano: "Ecco un giovane convertito al cristianesimo (Agostino) che, per la prima volta nella sua vita, legge le *Enneadi* di Plotino, e quello che egli vi scopre all'improvviso è lo stesso Dio cristiano, con tutti i suoi attributi essenziali. Chi è l'Uno, se non Dio Padre, la prima persona della Trinità cristiana? E chi è il *Nuos*, o Intelletto, se non la seconda persona della Trinità, cioè il Verbo, esattamente quale appare all'inizio del Vangelo di san Giovanni?...In breve, non appena Agostino lesse le *Enneadi*, vi trovò le tre nozioni essenzialmente cristiane di Dio Padre, di Dio

Naturalmente l'ingenuo assunto di Origene che il Logos fosse subordinato al Padre era inevitabile, ma solo quando Ario lo rese esplicito il Magistero della Chiesa fu costretto a tirarsi indietro, ma non a cambiare la direzione: "La logica interna dello schema platonico era così stringente che per scostarsene si richiedeva, per così dire, uno sforzo consapevole; e questo sforzo di allontanamento – sotto la forza ipnotica della sua architettura interna – poteva peraltro essere dimenticato in un momento successivo, se non ci si concentrava a riflettere esplicitamente sullo schema stesso"<sup>23</sup>.

Per Hans Urs von Balthasar questa forza ipnotica spiega perché tante controversie dottrinali assediaron la Chiesa dell'Impero Romano sin dall'arianesimo fino alle dispute sul *filioque*, e gettano una luce sull'eredità ascetica della Chiesa primitiva. Per esempio, sempre secondo il nostro autore, il dibattito del *filioque* non sarebbe mai sorto se la Trinità non fosse stata interpretata nell'ottica dello schema neoplatonico:

Un primo segno di questo (potere ipnotico del neoplatonismo) è il fatto che (nonostante le reiterate assicurazioni in contrario) anche nella teologia postnicena non è del tutto assente dalla dogmatica della Trinità lo schema dell'emanazionismo. Benché ora le affermazioni astratte e formali sulla Trinità siano corrette, lo schema dell'emanazione continua a stare davanti agli occhi dei teologi greci come una specie di fantasma sempre presente. Questa probabilmente è la vera ragione per cui il *filioque* non poté mai trovare accoglienza nella Chiesa greca: una concezione dello Spirito Santo che lo vede come l'amore sostanziale «fra» Padre e Figlio è in troppo aperto contrasto con il primo schema di pensiero del platonismo<sup>24</sup>.

---

Verbo, e della creazione" (E. GILSON, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941, 48-49)

<sup>23</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 87.

<sup>24</sup> Ibid.

Un'altra indicazione di questa influenza ci viene data dal ruolo attenuato che il culto trinitario giocava nella vita della Chiesa, soprattutto fra i monaci<sup>25</sup>.

Lo schema neoplatonico ha esercitato la sua massima influenza nell'atteggiamento che la Chiesa primitiva assunse verso l'incarnazione e la resurrezione della carne. Si può dire che a questo punto i cristiani con le loro idee sono ritornati all'Areopago con san Paolo nella sua missione di predicatore ad Atene; quando egli cominciò a parlare della risurrezione di Gesù, quelli che erano lì ad ascoltarlo cominciarono a prenderlo in giro (At 17,32), trovando incredibile ciò che stava raccontando<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> “Un'altra indicazione di questo è il fatto che, nonostante la concezione formalmente ortodossa della Trinità, dopo il concilio di Nicea non si sviluppò una corrispondente pietà e mistica trinitaria. Negli scritti mistici di Gregorio di Nissa, per esempio, si tocca per così dire con la mano come i più deliziosi brani trinitari e dogmatici restino senza influenza e connessione con gli effettivi praticanti della mistica, che nei loro sforzi di ascesa a Dio non pensavano al Dio trinitario, ma all'assolutamente semplice «essenza» di Dio che stava al vertice della piramide platonica. Questa tendenza a un rigido monoteismo ottiene la palma della vittoria anche nelle grandiose e solenni esortazioni dei Padri greci: in Dionigi l'Areopagita e in Massimo il Confessore, in cui la confessione pur formalmente presente della Trinità non ha quasi nessun ruolo in una piena vita cristiana. In realtà Massimo non fa altro che relegare nel passato i cappadoci e il concilio di Nicea e collegarsi consapevolmente con lo schema origeniano della teologia del Logos” (ibid, 87). Il giudizio del nostro autore viene leggermente modificato nel libro su Massimo da lui pubblicato due anni dopo, ma secondo alcuni studiosi non fu mai del tutto ritrattato. Nondimeno, in questo libro egli sottolinea in modo più marcato l'originalità di Massimo: “Contro la tendenza generale del mondo greco a sovraordinare l'oggetto sul soggetto, egli sottolinea la loro uguale giustificazione su tutti i gradini dell'essere. Questa linea di pensiero viene conservata anche nell'antologia di spirito e materia. Con ciò Massimo si conquista un posto particolare nel coro dei pensatori cristiani”, cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1961<sup>2</sup>, 169.

<sup>26</sup> “Strettamente connesso con questo è il loro modo di intendere l'incarnazione, che, nonostante gli antiocheni e Nestorio, inclinò sempre verso una visione docetico-eutichiana. L'incarnazione è intesa di conseguenza come il momento estremo dell'«uscita» di Dio da se stesso, e l'autosvuotamento (*kénosis*) appare come l'autoestraniazione di Dio allo scopo di riportare il mondo nella divinità. Dagli alessandrini l'incarnazione viene vista quasi come una «distorsione» del

Questa difficoltà con l'incarnazione e con la resurrezione della carne ebbe ovviamente enormi implicazioni per la pratica della vita cristiana. Soprattutto in campo ascetico in cui si avvertì con tutta la sua forza l'impatto pratico dello schema plotiniano:

Ma l'esito più decisivo di questa strategia è l'effetto globale che ebbe sulla tendenza della vita cristiana, sulla direzione del suo ideale, dell'ascetica e della mistica. Questa direzione, in coerenza con il movimento del ritorno ascendente, passo dopo passo, delle potenze del mondo a Dio, va univocamente dal materiale allo spirituale. La spiritualizzazione, presentata in migliaia di sfumature diverse, è la tendenza basilare dell'epoca patristica. Il monachesimo primitivo, con gli esercizi ascetici estremi, con la pratica della negazione del corpo, con l'encratismo, con l'individualismo, mostra nella maniera più chiara, insieme con i suoi lati splendidi, la pericolosità di questo movimento<sup>27</sup>.

Questa analisi dà naturalmente un quadro negativo, se non quasi crudele, con il quale Balthasar disegna lo sviluppo patristico. È lui stesso ad ammettere amaramente la natura critica della sua interpretazione<sup>28</sup>. Credo però sia opportuno sottolineare in questo capitolo, che i lettori del nostro autore hanno di lui a motivo della sua straordinaria competenza e vastità di pubblicazioni in campo

---

puramente spirituale nel suo polo opposto, la materia, una distorsione necessaria per ragioni pedagogiche e storico-salvifiche al fine di imprigionare la distanza del mondo materiale da Dio e riportarlo indietro nel regno dello spirituale e del divino rovesciando a poco a poco la direzione del movimento. Il mito della preesistenza delle anime di Origene e la sua idea che il mondo materiale sia una conseguenza della caduta del peccato rivelano nella maniera più scoperta – quindi più eterodossa – questo schema concettuale, che altrove viene represso ed è presente in modo nascosto. Ma anche dove non c'è il mito suddetto, come in Clemente, in Atanasio, in Gregorio di Nissa, in Massimo, rimane presente la propensione del loro pensiero verso questo schema. In esso l'incarnazione non può che apparire come qualcosa di provvisorio e passeggero. La resurrezione della carne, formalmente accettata e confessata, appare come un disturbo delle linee sistematiche e di solito viene resa evanescente in una forma o nell'altra", H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 87-88.

<sup>27</sup> Ibid., 88.

<sup>28</sup> "In quel che precede, com'è evidente, abbiamo dipinto prima di tutto un quadro fortemente negativo", *ibid.*, 89.

patristico, un'impressione secondo la quale egli stesso è uno dei Padri della Chiesa redivivo. Si sente parlare di lui come "In lui alita lo spirito dei Padri"; e poi lo stesso titolo del libro di Werner Löser, *Im Geiste des Origenes* (Nello spirito di Origene) fa capire l'orientamento del pensiero del nostro autore. Non si può anche dimenticare l'osservazione di padre Henri de Lubac: "Senza mai abdicare alla sua libertà di critica, egli si trova a suo agio con tutte (le figure che studia), anche quelle il cui genio può apparire del tutto estraneo al suo; ma quando arriva il momento del dissenso, non esita a esprimerlo"<sup>29</sup>.

Naturalmente tutte queste suddette critiche dei Padri da parte del nostro autore non vogliono significare che egli sia stato un'emanazione di Harnack. Al contrario, proprio contro Harnack, Balthasar riconosce i presupposti sostanzialmente biblici operanti in tutti i Padri della Chiesa. Principi che hanno trasformato, qualche volta anche inconsciamente, la filosofia greca che avevano ereditato<sup>30</sup>.

Un'altra questione legata alla percezione dei Padri della Chiesa riguarda un atteggiamento che tutti gli autori di quell'epoca manifestavano verso il panteismo. Il problema si riferisce alla visione plotiniana del mondo che viene visto essenzialmente come un'emanazione da Dio che alla fine del tempo ritornerà indietro alla divinità, quando tutte le cose saranno uno nell'Uno. Questa finale obliterazione escatologica di tutte le distinzioni è una diretta implicazione dell'assenza di ogni distinzione analogica nell'essere

---

<sup>29</sup> H. DE LUBAC, *A Witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar*, in: *Communio* 2/3 (autunno 1975) 231.

<sup>30</sup> "Troviamo che dappertutto le parole lasciano trasparire significati più profondi del loro puro valore denotativo. Nel suo complesso, la dimensione «dalla materia allo spirito» è un'*immagine sensata* che sta per la dimensione «dalla creatura a Dio». Ma in ogni periodo il cristianesimo autentico dipende dalla misura in cui il simbolo viene riconosciuto come simbolo e trattato come tale – dalla misura, cioè, in cui Dio non viene confuso con la «più intima essenza dello spirito umano» e il «Pneuma divino» non viene frainteso per quel «pneuma» creato che l'antropologia greca considerava come una delle componenti dell'uomo, accanto al corpo e all'anima", H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 89.

di Dio e del mondo. Il mondo, in questa logica, partecipa essenzialmente dell'essere di Dio lungo una grande catena dell'essere *spirito-anima-materia*, e proprio questa partecipazione è un far parte delle essenze. Se dunque fosse stato lo schema plotiniano a dominare e controllare tutto, come suggeriscono alcuni critici del pensiero dei Padri, il racconto biblico della creazione ed anche l'escatologia sarebbero stati interpretati in senso panteistico. Von Balthasar dimostra invece che non è stato così:

Orbene i segni di questo carattere cristiano [della riflessione dei Padri] (e quindi della distanza simbolica di contenuto e forma) saltano agli occhi a mano a mano che percorriamo i testi. Il «panteismo», nel senso rappresentato dagli antichi filosofi greci, è per i Padri il più terribile degli orrori. Non c'è nulla contro cui lottino con altrettanta energia e chiarezza. Sempre, da loro, viene riaffermata e sottolineata la spaccatura fondamentale di partenza fra Dio e la creatura. Ogni «divinizzazione» è solo una partecipazione concessa per grazia, mai una fusione della natura. Perfino uno spiritualista estremo e fanatico dell'unità come Evagrio Pontico mantiene questa distinzione, almeno formalmente. Il correttivo fornito dal sentimento della distanza adorante e dall'acuto senso di quello che significa la grazia presso i più grandi Padri della Chiesa come Atanasio, i cappadoci, Cirillo e Dionigi è diventato esemplare per tutti i tempi successivi<sup>31</sup>.

La domanda che subito viene in mente a chiunque studia il pensiero teologico dei primi secoli è questa: perché i Padri della Chiesa non furono contaminati dalla visione plotiniana che regnava così vastamente in quell'epoca? Per il nostro autore, la risposta può essere unica: perché essi consideravano presente, anche se in maniera inarticolata, la fondamentale distinzione analogica fra Dio e il mondo:

Quello che opera contro l'immediata tendenza alla «divinizzazione» [del creato e dell'uomo] è quell'autentica soggezione cristiana di fronte al Dio ineffabile e al di là di ogni possibilità di essere visto e afferrato, la conoscenza dell'eterna alterità di Dio e quindi della sua potentissima e sempre maggiore

---

<sup>31</sup> Ivi.

oscurità anche nel pieno della sua luce. Nessuno più dei Greci (i due Gregorio e Dionigi) ha sviluppato in maniera chiara le dottrine fondative della teologia negativa. Nella mirabile teologia mistica di Diadoco di Fotica, l'esistenza cristiana è così immediatamente operante che non vi si può scorgere alcuna traccia di forme di pensiero ellenistico. E dove si possono trovare esempi di una più eroica fedeltà alla Chiesa che in Atanasio, in Basilio, in Cirillo e in Massimo?<sup>32</sup>.

Un altro problema che si pone nello studio dei Padri della Chiesa in rapporto all'influsso della filosofia greca, e che viene anche fortemente sottolineato da Hans Urs von Balthasar è il futuro del corpo umana dopo la vita terrestre. Questo è un aspetto fondamentale della rivelazione che non soltanto è compatibile con la scala neoplatonica dell'essere, ma si può dire che richieda quasi di essere espresso in quei termini; soprattutto perché la questione deve essere interpretata in maniera corretta. È infatti, un dato basilare della rivelazione che la materia è recalcitrante verso lo spirito e che la trasformazione e trasfigurazione di questi corpi carnali darà luogo a corpi spirituali (“si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale”, 1 Cor 15, 44), del tutto obbedienti ai dettami dello spirito. Lo spirito sarà a sua volta totalmente assorbito in Dio, tanto che la ribellione contro Dio sarà letteralmente inconcepibile. In un senso più profondo allora i Padri assunsero lo schema plotiniano e lo trasformarono usando la cosiddetta bacchetta magica della rivelazione<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Ivi.

<sup>33</sup> “Prima di tutto, presa in se stessa: ogni ascetica religiosa dovrà affrontare la questione dell'ordine degli istinti sensoriali dell'uomo. Lo schema basilare di Agostino, il corpo subordinato all'anima sotto Dio, è obbligatorio per tutte le epoche del cristianesimo. Poi, intesa come simbolo: il morire al mondo con Cristo, la dinamica della vita ordinata verso il nuovo eone, un'età caratterizzata non più dalla grossolanità dei sensi, ma da una trasfigurazione spirituale, che la vita cristiana deve accogliere e vivere in anticipo («La vostra trasformazione è nei cieli», «La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio»). Ebbene questo aspetto fondamentale e ineliminabile (quale che sia il nostro rapporto col mondo) può essere simboleggiato nelle categorie mondane di materia e spirito. Lo hanno fatto anche Paolo e Giovanni quando hanno chiamato Dio «spirito» e hanno usato «carne» e «spirito» per indicare simbolicamente il vecchio e il nuovo eone. E

Come si può allora distinguere il buono dal cattivo, il vero dal falso, l'intento soggiacente dalla terminologia ingannevole nel pensiero patristico? Per il nostro autore, il sistema rimane sempre nell'uso del tema "partecipazione". Lo spirito umano partecipa automaticamente dello Spirito di Dio per il semplice fatto di essere spirito? Oppure esiste qualche connessione essenziale fra lo spirito umano, in quanto emanazione o raggio, e il divino spirito in quanto sole o fonte di luce? Nessuno ovviamente nega, che in virtù della grazia divina a noi venga conferita una partecipazione alla natura divina, ma proprio qui appare il problema. Quello che lo schema platonico mette in ombra è la gratuità della partecipazione facendola apparire come nostra in virtù della nostra natura di creature dotate di spirito. All'interno dell'economia della grazia la visione platonica può essere di grande uso pedagogico, soprattutto in quanto illumina utilmente il sentiero che dalla giustificazione porta alla santificazione attraverso l'*áskesis* dalla materia alla luce divina dello Spirito di Dio. Questo sentiero ascetico però non è mai una conquista della natura, ma è un dono della grazia<sup>34</sup>.

---

così pure presso i Padri, questo significato biblico [di carne e spirito] risuona sempre nell'uso che essi fanno dei termini ellenistici", *ibid.*, 90.

<sup>34</sup> Questo era un tema principale del libro di Hans Urs von Balthasar intitolato *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955 (trad. it. *La meditazione*, Edizioni Paoline, Alba 1958). Questo brano mostra anche quanto sia forte l'influenza di K. Barth: "Lode, ringraziamento, adorazione non crescono dunque solamente sul terreno dell'esistenza, per la quale tuttavia, essendo dono completamente gratuito, non potremo ringraziare mai abbastanza. Ma la nostra esistenza ci fu data soltanto per l'attuazione di un piano di Dio ancora più meraviglioso - «avanti la creazione del mondo» -; tutta la nostra esistenza è immersa in un mare vasto e profondo, nell'oceano infinito dell'amore del Padre, che crea natura e leggi, per rivelare nelle loro pagine quali sono i suoi miracoli. Chi prega e contempla la parola di Dio deve essere compreso dall'elementare coscienza della fede che tutta la realtà del suo essere creato, della sua natura e di tutto il mondo che lo circonda, in cui egli vive e si ambienta, scivola come una nave sul mare immenso di un elemento tutto diverso, unico e assoluto: l'inesauribile amore del Padre (...). Fin dal principio siamo chiamati nella sua casa e dichiarati figli ed eredi, secondo una logica e un sistema di pensiero e di calcolo la cui intima struttura, esattezza e giustizia *comprendono e presuppongono* il momento, anzi tutta la mediazione della grazia incomprensibile, fino ai più formali elementi della grammatica coi quali si

Per von Balthasar esiste un solo metodo più rapido ed anche più facile per stabilire fino a che punto la terminologia presa in prestito da Platone e Plotino conformi il messaggio cristiano al suo schema e fino a che punto invece esprime quella che è un'intuizione legittima in entrambi i sistemi: la creazione della materia è vista come una conseguenza della caduta? Proprio questo fu il punto centrale del conflitto che sorse nella Chiesa primitiva con lo gnosticismo. Sicuramente nessuno dei Padri si sognerebbe a questo riguardo di fare un'equazione fra creazione e caduta, oppure penserebbe di vedere l'incarnazione in termini docetici. Come è stato nel caso dell'incarnazione, è possibile che la creazione materiale venga sottovalutata per effetto delle influenze implicite del neoplatonismo. Allo stesso modo in cui l'incarnazione poteva essere vista come voluta da Dio per scopi principalmente pedagogici, ma rimane ancora metafisicamente *scandalosa*, così si può considerare la creazione più come un ostacolo che si frappone sulla strada per raggiungere Dio, che un'espressione dell'amore con cui Dio offre se stesso all'altro finito. Per Balthasar tutto questo è assente nel pensiero dei Padri. Nella misura in cui è bene, il creato è considerato come qualcosa che è per definizione soprannaturale, invece nella misura in cui differisce da Dio, rappresenta l'irrazionale della natura:

Accade così che in tutto il pensiero platonico-cristiano il creato (natura) e la caduta (il peccato) abbiano una segreta affinità, anche se perlopiù inespressa; e che, d'altro canto, il *positivo* nella natura creata sia visto immediatamente come qualcosa di soprannaturale. Il «pneuma» dell'uomo, peraltro, pur essendo considerato come grazia, fa parte comunque della costituzione naturale dell'uomo. Lo schema platonico disegna l'abbozzo formale della relazione

---

costruisce questo linguaggio di Dio. Chi ha scoperto questo fondamentale mistero della nostra esistenza trova ovvia la necessità della preghiera e specialmente della contemplazione; infatti la relazione tra Dio e creatura appare ormai retta da tale miracolo di incomprensibile amore di Dio – il quale si mostra nell'atto di questa relazione come l'amante in senso assoluto – che l'esistenza della creatura stessa appare come una preghiera sussistente, e la creatura ha bisogno solo di farsene una pallida idea per prorompere nella preghiera”, *ibid.*, nella tr. it., 39-40.

Dio-creatura in maniera *troppo semplicista* (secondo questo schema essi si rapportano fra loro come N e – N). Da questa semplificazione derivano alla fine, con logica inflessibile, tutti i pericoli della teologia patristica e della spiritualità<sup>35</sup>.

Tutte queste analisi dei Padri nelle opere di Balthasar rilevano non soltanto una profonda conoscenza del loro pensiero, ma anche un'audacia nell'interpretazione che può apparire sconcertante ad altri specialisti del settore patristico. Si vede questo tipico suo modo di leggere i Padri, in particolare Massimo il Confessore<sup>36</sup>, ed anche Gregorio di Nissa, infatti, nel leggerli in cui il nostro autore parte dal panorama della crisi contemporanea attraversata dal cristianesimo, e in vista e in funzione di ciò cerca di attingere alle risorse patristiche della Chiesa<sup>37</sup>. Le notevoli

---

<sup>35</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 90.

<sup>36</sup> “I miei studi specifici su Massimo hanno mirato prima di tutto a comprendere Massimo dall'interno della sua tradizione. E così dovrebbe essere (...). Dall'altra parte, von Balthasar iniziò il suo lavoro in maniera del tutto diversa. Egli non è interessato né in primo luogo a Massimo come *locus classicus* dentro la tradizione bizantina, né al contrasto fra le tradizioni teologiche bizantina e latina. Per von Balthasar, invece, il compito del teologo dovrebbe essere audacemente creativo, capace di costruire una coerente visione generale dei valori oggettivi del nostro mondo postcartesiano, segnato in maniera così profonda dall'idealismo tedesco e dalla scienza moderna. Per questo considera esempi magnifici Origene, Gregorio di Nissa e soprattutto Massimo, che della formula calcedonese fece la pietra angolare di una teologia globale con una visione unificante. Si spiegano così i suoi frequenti riferimenti a Hegel e al contesto storico di Massimo alla situazione contemporanea della metà del XX secolo. Più che la mancanza di indagini dettagliate, più che l'inaffidabilità delle sue interpretazioni di Massimo sulla base dei testi, è questo tipo di procedura a sconcertare molti studiosi esperti di teologia bizantina, in quanto scavalca i confini abitualmente imposti ai loro studi”, P. SHERWOOD, *A Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor*, in: *Traditio* 20 (1964) 433-434.

<sup>37</sup> “Il posto del teologo nel mondo presente è stranamente paradossale. Per vocazione, si dedica allo studio del passato dove Dio si è manifestato e, al di là di questo passato, alla contemplazione dell'eterno. Eppure, con la sua stessa esistenza, è radicato in un mondo dalle fondamenta traballanti e prossimo al crollo. Per quanto assorbito dalla preghiera e dalla sua ricerca professionale, se conserva sufficiente libertà per guardarsi intorno e per alzare lo sguardo tanto da cercare di comprendere quel che accade, non può non rendersi conto che appartiene a un'«epoca», come Péguy usava dire, e non a un «periodo»

conquiste in questo campo esigono certamente una schiera enorme di talenti e di competenze. Si cerca però, e questo bisogna avere sempre davanti agli occhi, piuttosto un frutto buono per la teologia contemporanea e, non solo per la questione scientifica e per una pura nostalgia per un tempo passato. Per conoscere, quindi, ed assimilare davvero il pensiero dei Padri si richiede sicuramente non solo un intenso confronto con le loro opere, accompagnato da un'appassionata preoccupazione per la situazione della Chiesa contemporanea – il tutto combinato con una capacità analitica di vedere la complessità del tema reale e con una forza sintetica capace di offrire una nuova visione della Chiesa. È proprio questo che rende Hans Urs von Balthasar così importante nella lettura dei Padri della Chiesa, tenendo anche conto della sua capacità di affrontare queste serie questioni ed esigenze. Werner Löser ha proposto nel titolo del suo libro di nominare il nostro autore *l'erede vivente di Origene*. Non, perché egli fosse un rigoroso platonico, o perché ripettesse a vuoto le formule dei Padri; ma perché è un autentico origeniano per la sua audacia, la forza di concentrazione e la viva capacità di cogliere l'essenza dei problemi; l'attitudine ad attingere a fonti diverse. Ed infine, lo possiamo dire dopo la sua morte, per il suo destino di influenzare le generazioni successive.

Balthasar ha saputo raccogliere dai Padri dei mezzi che possono essere fundamentalmente importanti per la missione del

---

[puramente episodico]. E si tratta di un'epoca in cui l'ordine stabilito sembra ancora solido, ma che in realtà è decaduto dall'interno ed è ormai già abbandonato da una vita che in qualsiasi momento può rifiutarlo e, con una metamorfosi, lasciarlo come un guscio vuoto, destinato a polverizzarsi al primo alito di vento. Certo, la contemplazione delle «verità eterne» ancora gli appartiene; egli sa bene che esse, in ogni caso, «resistono» alle devastazioni del tempo. Ma ora non deve forse anche comprendere che perché queste verità eterne siano vive ed efficaci – reali e vere, tanto in senso mondano quanto in senso celeste – devono anche essere incarnate in forme temporali? E quali forme temporali? Dove si trovano? Il periodo storico inaugurato da Descartes è finito. In che modo il teologo potrà contribuire alla nascita e alla crescita della teologia che una nuova umanità richiede?”, H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, 7.

teologo contemporaneo. Forse egli ha fornito anche qualche indicazione sulla forza analitica della sua mente nel momento in cui si confrontava con quelle risorse. Sicuramente però ha dato degli elementi che a poco a poco hanno permesso alla teologia dei nostri tempi di costruire un quadro meglio visibile dei tempi antichi della Chiesa, del suo pensiero, dei suoi problemi e delle sue luci; dei suoi vantaggi e dei suoi pericoli<sup>38</sup>.

## 2. Ireneo

L'incontro di Hans Urs von Balthasar con la grande Tradizione cattolica, soprattutto con i padri della Chiesa, avvenne durante i suoi studi a Lione. Un'amicizia con il pensiero dei padri della Chiesa, che si scopre negli scritti del nostro autore, la deve in modo particolare a Padre Henri de Lubac, che lo introdurrà nella riflessione su Origene, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore. Da questi, poi, von Balthasar, ancora da giovane studente, passò subito agli altri due: Ireneo e Dionigi l'Areopagita. Infatti, insieme ad alcuni Padri latini: Agostino, Anselmo e Bonaventura, tutti quanti costituiscono il secondo volume dell'estetica teologica (*Herrlichkeit*) dedicato agli *Stili ecclesiastici*<sup>39</sup>.

Ireneo<sup>40</sup>, come lo scrive il nostro autore svizzero: “si presenta come fondatore della teologia cristiana, con la sua posizione

---

<sup>38</sup> Cfr. E. T. OAKES, *Lo splendore...*, op. cit., 115-132.

<sup>39</sup> Di Sant'Ireneo il nostro autore curerà anche delle traduzioni e un'antologia dei testi scelti: H. U. VON BALTHASAR, *Irenäus. Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1956<sup>2</sup>, 1983<sup>3</sup>; ID., *Irenäus, Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981.

<sup>40</sup> La vita di questo Padre della Chiesa si conosce poco; soltanto nelle poche circostanze descritte nelle sue proprie opere, ed anche dalle note di Eusebio che ha ricavato da esse qualcosa della storia di Ireneo (cfr. *Historia ecclesiastica* V 3-25). Proveniente dall'Asia Minore e discepolo di Policarpo di Smirne giunse in Gallia. Nominato vescovo di Lione divenne famoso con le sue opere: *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, designato come *Adversus haereses*, e la seconda: *Epideixis* (Dimostrazione della predicazione apostolica). Sulla vita, le opere e il pensiero di Ireneo vedi: L. DOUTRELEAU – L. REGNAULT, *S. Irenée de Lyon*, in *Dictionnaire de spiritualità ascétique et mystique*, vol.

marcatamente antignostica, prealessandrina, ossia non ancora platonizzante. L'accento cade sulla gloriosa creazione di Dio: *gloria Dei vivens homo*, e sull'opera miracolosa della disposizione salvifica temporale. Nel pensiero cristiano viene immesso un buono spirito: c'è da rammaricarsi per il fatto che il periodo successivo non si sia più strettamente attenuto a questo inizio"<sup>41</sup>.

L'inizio del lavoro profondo del nostro autore su sant'Ireneo si comincia con il libro "Geduld des Reifens" dove ha incluso la traduzione tedesca dei frammenti di ambedue le opere di quel Padre della Chiesa: "Adversus haereses" e "Demonstratio praedicationis apostolicae".

Il pensiero di Ireneo Hans Urs von Balthasar ha interpretato due volte: la prima si trova nell'introduzione ai testi di Ireneo in "Geduld des Reifens", la seconda, quasi venti anni dopo, nello studio su questo Padre intitolato *Ireneo* che apre il suo secondo volume della *Gloria, Stili ecclesiastici*. Il nostro autore svizzero descrive Ireneo come uno dei più grandi teologi del suo tempo che, sicuramente ha influenzato non soltanto il pensiero dei suoi contemporanei, ma anche tutta la storia del cristianesimo<sup>42</sup>. La sua grandezza consiste in una, se si può dire così, posizione indipendente dalla visione platonica. Infatti, dopo di lui, la teologia fu fortemente influenzata dagli elementi platonici e spiritualistici che penetrarono sia il pensiero sia le consuetudini cristiane. Ci voleva oltre mille anni per liberare, e non in un modo definitivo, da quest'inquinamento<sup>43</sup>.

---

VII/2, (ed. M. VILLER), Paris 1971, 1923-1969; P. TH. CAMELOT, *Eirenaïos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. I, Herder, Freiburg 1959<sup>2</sup>, 773-775.

<sup>41</sup> G II, 6-7.

<sup>42</sup> "unbestreitbar größten Theologen seines Jahrhunderts, dessen Bedeutung weit über dieses Jahrhundert hinausreicht, ja ihm eine einzigartige Stellung in der gesamten Geschichte des Christentums verleiht", H. U. VON BALTHASAR, *Geduld des Reifens*, Einsiedeln 1956, 10.

<sup>43</sup> "Bald nach ihm, bei Tertullian und noch mehr bei den großen Alexandrinnern wird die spiritualistische Versuchung in der reineren Form der platonischen und neuplatonischen Mythen sich der christlichen Theologie selbst bemächtigen, und es wird langer, verworrener Kämpfe bedürfen, um innerhalb des christlichen Denken das eingeschlichene Gift wieder auszuschneiden", idem, 11.

Hans Urs von Balthasar nelle sue scelte di studio rappresenta uno stile di vedere la totalità del pensiero cristiano includendovi sia Padri orientali sia occidentali. Sant'Ireneo, vescovo di Lione pur essendo nato a Smirne, simboleggia un vincolo d'unione tra Occidente ed Oriente. Morto nei primi anni del terzo secolo (†202/203) non seguiva la linea della discussione con la filosofia greca, come ad esempio gli Apologisti, ma si occupava soprattutto delle minacce interne costituite per la fede dalla gnosi. Riferendosi in modo particolare alle difficili dottrine di quest'ultima, poneva l'accento nell'unità del Vecchio e del Nuovo Testamento, e che la fede della Chiesa è destinata a tutti e non è accessibile soltanto agli eletti, come spiegava la gnosi<sup>44</sup>.

Ireneo nei suoi scritti offre abbondanti formule di fede ternarie, che però si limitano all'immagine del Padre e del Figlio senza menzionare lo Spirito Santo<sup>45</sup>. Comunque molti suoi testi mostrano la struttura trinitaria, soprattutto per quanto riguarda la salvezza dell'uomo. Le sue formule partono spesso dalla persona dello Spirito Santo il quale conduce l'uomo al Figlio, che dà accesso al Padre. In altre parole lo Spirito "prepara l'uomo per il Figlio di Dio, il Figlio lo conduce al Padre e il Padre gli dà l'incorruttibilità per la vita eterna che spetta a ciascuno per il fatto di vedere Dio"<sup>46</sup>.

La questione che ci interessa in questo lavoro è, che cosa dal pensiero di Ireneo su Dio Padre ha aiutato il nostro autore alle sue constatazioni. Come faceva Ireneo nel caso degli eretici, così fa von Balthasar con Ireneo. Non è certamente il suo avversario come

---

<sup>44</sup> Cfr. G II, 27-29.

<sup>45</sup> *Adv.Haer.*, I, 10, 1 (SCh 264, 154); IV, 33, 7 (SCh 100, 818); V, 20, 1 (SCh 153, 254); *Demons.*, 3; 6; 10 (FP 2, 56; 62-64; 75-77); cfr. anche J. FANTINO, *La théologie d'Irénee. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994, 283-309.

<sup>46</sup> *Adv.Haer.*, IV, 20, 5: SCh 100, 638-640; „Et per huiusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem” (V, 36, 2: SCh 153, 460); «Patre quidem bene sentiente et iubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente” (IV, 38, 3: SCh 100, 954).

ne erano oppositori del vescovo di Lione, ma come quel grande Padre della Chiesa, anche il nostro teologo svizzero deve conoscere bene il pensiero e la persona stessa con cui dialoga nei suoi pensieri. Come Ireneo conosceva bene il pensiero valentiniano<sup>47</sup> e tutta la sua eresia, così Balthasar non cominciò a lavorare col pensiero di Ireneo prima non conoscendo questo Padre<sup>48</sup>. La conoscenza del suo avversario dava ad Ireneo non semplicemente una grande calma che gli consentiva di sviluppare una teologia della pazienza di Dio e dell'uomo, ma soprattutto perché gli permetteva di individuare tutti i punti deboli o forti del pensiero che studiava. Ireneo ha precisato nella eresia di Valentino non soltanto un certo fraintendimento di un punto della dottrina; non una mancanza dell'elemento decisivo, ma una falsificazione della verità e delle articolazioni elementari dell'essere stesso<sup>49</sup>. Si può dire che, anche Balthasar, non si ferma sui particolari del pensiero di Ireneo, ma adoperando le sue osservazioni forma una visione più ampia. In altre parole non diventa semplicemente un lettore, e neanche un lettore critico, bensì un pescatore - uno che prende qualcosa non per una semplice gioia di trovare o cacciare, ma per servirsi di questo.

Ireneo individua nella eresia di Valentino una profonda mancanza dell'unità tra l'unico Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento; l'assenza della continuità tra la realtà e l'ideale, tra natura e grazia:

La sua forma di pensiero è, come quella giovannea, un ruotare entro la vasta sfera unitaria cui appartiene ogni mistero intradivino e storico-salvifico, senza che il movimento rotatorio si smarrisca. Un ragionamento, in questo ruotare, è altrettanto vero se viene pensato dal basso verso l'alto o dall'alto verso basso, dall'avanti

---

<sup>47</sup> Un'esposizione critica di quest'eresia si può trovare nel secondo volume di *Gloria* di Hans Urs von Balthasar sulle pagine 24-31.

<sup>48</sup> "Egli [Ireneo] raccomandava l'esatta conoscenza dell'avversario; questa era mancata ai suoi predecessori. E se compone pezzo per pezzo l'edificio di menzogne, non procede in polemica particolaristica (come parecchi Padri della chiesa), ma da una superiore visione del tutto", G II, 29.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*.

all'indietro o dall'indietro all'avanti.... se Dio non è l'unico Dio dell'Antico e del Nuovo Patto, le asserzioni fondamentali della Scrittura sono ingannevoli, ma allora neppure si può contare sulle asserzioni del Gesù gnostico; ma, se Gesù dice la verità, allora la dicono anche i profeti, e allora il Padre è tanto il Dio di Gesù quanto il Dio dei profeti. Oppure: se Gesù è Figlio di Dio e istituisce ufficialmente gli apostoli come propri testimoni, e se la chiesa mediante la tradizione e l'istituzione è in possesso della verità apostolica, il *kerigma* ecclesiastico è vero.... Ireneo è portato...a fissare dappertutto la continuità, soprattutto tra realtà e ideale, fra natura e grazia, opera del Padre (creazione) e opera del Figlio e dello Spirito (ordine salvifico), fra Adamo e Cristo, Antico e Nuovo Patto, mondo e chiesa. Proprio da questo punto sgorga la sua sobria verità, la bontà che riscalda e la splendente bellezza<sup>50</sup>.

In questa visione di un unico solo Dio, appare la questione della possibilità di conoscerLo e, di conseguenza di vederLo<sup>51</sup>. *Vedere* Dio è per von Balthasar nel pensiero di Ireneo il segno distintivo di Adamo – primo uomo, dei profeti e di tutti i credenti; anche se rimane nondimeno una grande promessa escatologica: “quoniam videbitur Deus ab hominibus”. Solo il Figlio del Padre, allora, insieme allo Spirito Santo vedono Dio, e *vedere* significa per Balthasar “rivelazione del Padre nel Figlio tramite lo Spirito «poiché senza lo Spirito nessuno può vedere il Figlio di Dio, come senza il Figlio nessuno può avvicinarsi al Padre», quindi: essere-per-noi del Dio trinitario<sup>52</sup>”.

*Vedere* Dio è sicuramente anche la questione che include la Sua conoscenza e le fonti dai quali si può cercare di capire –

---

<sup>50</sup> Idem, 33.

<sup>51</sup> “(...) *videre* ed *ostendere* tornano incessantemente sotto la penna di Ireneo. *Vedere*, ancora una volta, non è tanto il «contemplare» di Platone, quanto lo stare di fronte all'evidenza dei fatti. La cosa stessa è unica, mentre le idee di chi pensa sono innumerevoli. L'unico teologumeno delle «due vie» assume in Ireneo questa forma: «Per tutti coloro che vedono vi è *una sola* via, ascendente, rischiarata dalla luce celeste. Per coloro che non vedono vi sono vie oscure di ogni specie, che portano in direzione opposta». Ma chiunque lo voglia può vedere il vero, la luce di Dio non si nega”, idem, 34.

<sup>52</sup> Idem, 35.

immaginare questo Dio. Qui entra in gioco tutto questo che, sia per la situazione dei tempi di Ireneo, sia per i nostri tempi si potrebbe trovare sulle vie parallele. Sant'Ireneo chiama coloro che non Lo conoscono e quindi Lo descrivono in un modo sbagliato come gli *insipientes* della Bibbia:

poiché pensano contro la natura stessa, manca loro il giusto senso, essi frugano dappertutto nelle loro speculazioni come ciechi toporagno. Essi si credono, in quanto pneumatici, superiori all'architetto del mondo e scoprono un più alto Dio oltre Dio. (...) Parlano su Dio come se non si trattasse del vivente, presente Iddio, sono sfortunati amanti, che non trovano nella realtà alcun amore corrispondente, il che è più comico che tragico. Essi aprono e sezionano la divinità, si comportano come se fossero le levatrici di Dio per procurargli la sua pienezza pleromatica. Tutto questo mostra che non hanno alcuna idea di chi sia Dio e di come si pensi e si parli di lui. Essi pensano di potere spiegare Dio «con a più b e con freddi numeri», e così tutto il loro è soltanto un darsi importanza e un trafficare misteriosamente con cose che non sono affatto divine, illusione proveniente da infinità meramente false ed illusorie, prospettiva di mondi che reciprocamente si riflettono e controriflettono nell'infinito<sup>53</sup>.

L'inganno di tutti quelli che *vedono* Dio in un modo sbagliato, viene fuori quando *sul campo* esce la Scrittura<sup>54</sup>. Si "schiantano" contro la sua unità e di fronte alla sua evidenza si disperde la loro falsità. Cercano di accordarsi con le Scritture e non possono farlo e quindi non li rimane nient'altro che la deformazione della Scrittura. Tutto questo conduce, nei nostri tempi e nei tempi antichi, al proprio concetto della Bibbia; alla

---

<sup>53</sup> Idem, 30.

<sup>54</sup> "Die Lüge bricht unweigerlich dort hervor, wo sie der Schrift begegnen: an ihrer Einheit zerschellen sie, an ihrer Offenbarkeit zerstiebt ihr falsches Geheimnis. Sie müssen mit ihr auskommen und können es nicht. So bleibt ihnen nichts übrig, als die unzerreißbare Einheit der Schrift zu zerreißen, nicht allein Markion, auch die übrigen sind auf Eklektik und Hairesis angewiesen, oder darauf, grundsätzlich zweideutig zu reden, für das Volk katholisch, für die Eingeweihten gnostisch; und so zerspalten sie nicht nur die Schrift, sondern auch die Kirche", H II, 42.

propria rivelazione e un proprio Dio<sup>55</sup>. Come non vedere in questo concetto tutte le possibili azioni, anche quelle teologiche dei tempi moderni, in cui manca la presenza così vivace in Ireneo di unire la dottrina con la tradizione e con la spiritualità:

Apologetica e dogmatica sono in Ireneo pienamente congiunte, poiché la non lacerabilità dell'intrinseca necessità ed armonia tra il Dio trinitario, la possibilità salvifica in Cristo, la Scrittura e la chiesa insieme con la sua tradizione, costituisce tanto il contenuto autentico dell'*intellectus fidei* quanto l'unica prova convincente della verità cristiana verso l'esterno. Mentre nel sistema gnostico tutto rimane invenzione arbitraria e romanzesca - «ci si dica allora qual è il fondamento per cui in principio è stata emessa l'Ogdoade originaria, e non una pentade o una triade o una eptade», e tutto ciò non sul fondamento della creazione, «poiché tutto questo secondo loro si trova ancora prima, e necessita perciò di una propria fondazione»...<sup>56</sup>.

Un forte attaccamento alla logica della Bibbia in Ireneo si vede quando attribuisce alla gnosi e poi in conseguenza a tutte le eresie una situazione già presente nel Nuovo Testamento; in particolare alla persona di Simon Mago<sup>57</sup>. In questo personaggio, secondo il vescovo di Lione, si intrecciano insieme alla gnosi i pensieri superbi che si presentavano non come una logica non cristiana ma come un proposito di perfezionare la religione cristiana. Ireneo, anche se in questo caso si sia lasciato, secondo von Balthasar, per la propria visione dalla gnosi, egli è sicuramente il primo *antimoderno* (secondo Maritain), “che non fa dipendere la forza di irradiazione della religione cristiana dalla sua continua modernità oppure dalla inconfutabilità e dalla irresistibilità della sua intrinseca evidenza”<sup>58</sup>.

Ireneo voleva conoscere Cristo come san Paolo, solo come il crocefisso e nella sua passione il suo amore che Egli stesso è.

---

<sup>55</sup> G II, 30-31.

<sup>56</sup> Idem, 32.

<sup>57</sup> Secondo sant'Ireneo, in Simone risiede il nucleo di tutto il male e qui esso diviene comprensibile alla luce della rivelazione, cfr. *ivi*.

<sup>58</sup> *Ivi*.

Avvicinamento, oppure se qualcuno vuole la conoscenza, o *vedere* Dio di Gesù e Cristo stesso, può avvenire solamente mediante l'amore. Ritenersi pienamente istruiti ed informati diventa un solo modo di bestemmia contro il nostro Signore. Per questo nel pensiero sia di sant'Ireneo sia di von Balthasar è presente prima di tutto il *cercare* e non il *conoscere*.

L'esplorazione della rivelazione porta Ireneo a scoprire in persona di Gesù una dialettica di *vedere* Dio e nello stesso tempo di non *vederLo*:

Il Figlio manterrà, su un gradino più alto, la medesima dialettica, «poiché egli mostra Dio agli uomini e gli uomini a Dio, salvaguardando da un lato l'invisibilità del Padre, affinché l'uomo non divenga mai spregiatore di Dio ed abbia sempre qualche cosa per progredire; d'altro lato rende visibile Dio agli uomini tramite molte disposizioni salvifiche, affinché l'uomo non cada interamente da Dio e cessi di essere». I profeti videro dunque nel futuro, gli apostoli videro in Gesù il presente di Dio, ma nascosto e perciò anche, in quanto adempimento, in forma di promessa. La promessa dell'Antico Patto dice «che Dio sarà veduto dagli uomini e con essi attenderà sulla terra al rapporto ed al colloquio e sarà presente alle sue creature ed ai suoi osservatori, ...perché ciò che è impossibile agli uomini è possibile a Dio. L'uomo da se stesso non può vedere Dio, ma Dio per sua volontà viene visto dagli uomini: da coloro che egli vuole, e quando egli vuole, e come egli vuole. Poiché Dio è potente a tutto: tramite lo Spirito egli fu veduto una volta profeticamente, quindi, tramite il Figlio, adottivamente, ed un giorno sarà veduto come Padre nel regno celeste»...<sup>59</sup>.

Questa logica si basa sull'esperienza dei discepoli di Cristo. L'immagine dei due che vanno ad Emmaus e incontrano Gesù sembra perfetta per illustrare cosa succede con l'uomo quando interviene lo Spirito Santo. Prima non lo riconoscono, poi mediante la sua azione, il suo *operare divino*, l'azione dello Spirito Santo che guarisce la loro vista acquistano la capacità di riconoscerlo:

Ciò che si vede è «il Dio vivente, che è un Dio di viventi». Non si tratta con ciò di un vedere nella rimozione dei sensi terreni, ma

---

<sup>59</sup> Idem, 35-36.

l'essenziale è che sono i medesimi occhi che prima non vedevano e che poi tramite il miracolo di guarigione della grazia giungono alla visione, che è «l'antica immagine del Padre» che tramite il Figlio e lo Spirito arriva alla gloria del Padre, tramite cioè la «economia» del Dio trinitario: «noi non potevamo essere iniziati altrimenti che vedendo il nostro maestro, percependo la sua voce col nostro udito, per acquistare comunanza con lui, divenuti imitatori delle sue opere, facitori delle sue parole»<sup>60</sup>.

La gnosi rifiutava la possibilità di conoscere Dio (*Pleroma*), che designa Uno come assolutamente inconoscibile, ma la Sua trascendenza era appunto solo l'inseparabile controconcetto logico-dialettico della sua immanenza e del suo riempimento del mondo come eone e pienezza aionica (*Pleroma*). Per Ireneo invece Dio è l'uno: «creatore del cielo e della terra e dell'intero universo...e il Signore di tutti», è quindi in se stesso inconoscibile; è la libera maestà che «tutto abbraccia, ma sola non viene abbracciata da alcuno, egli, il modellatore, il fondatore, l'inventore, il creatore, il Signore di ogni cosa. E né fuori né sopra di lui v'è alcuna altra cosa, neppure quella madre che gli accostano, non vi è alcun altro Dio, come quello escogitato da Marcione, alcun *Pleroma* di trenta eoni...alcun abisso, alcuna pre-origine, alcun cielo, alcuna luce verginale, alcun ineffabile eone...bensì l'unico solo Dio»<sup>61</sup>. Questo Dio, che è indefinibile, che è incommensurabile sia col cuore sia all'anima, questo Dio si è comunicato e reso conoscibile. La conoscenza (*gnosis*) di Dio è concreta; si può anche tentare di dire che è la più reale di tutte le conoscenze, sebbene non intacchi l'inconoscibilità di Dio. Ireneo afferma fortemente:

È impossibile conoscere Dio quanto alla sua grandezza, poiché il Padre è incalcolabile, ma quanto al suo amore – giacché è l'amore che ci conduce a Dio mediante la sua Parola – noi sempre più apprendiamo, ammesso che siamo obbedienti, come Dio sia grande, e che egli è colui che tramite se stesso fonda ed elegge e rende bella e contiene ogni cosa<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Ivi.

<sup>61</sup> Idem, 46.

<sup>62</sup> Idem, 47.

Per von Balthasar questa formula di sant'Ireneo è un principio sul quale egli (Ireneo) edifica tutta la sua visione di Dio non accessibile che però si rende accessibile soltanto là dove egli vuole, come vuole ed a chi vuole. Qui in soccorso arriva la frase di Matteo evangelista, che nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vuole rivelarlo (Mt 11,27).

Tutta la soprannominata logica della rivelazione divina che offre alla sua creatura la possibilità di conoscere *l'incomprensibile* non si potrebbe sviluppare se il creato stesso non fosse in grado di afferrarla. Per il nostro autore è importante a questo punto seguire il pensiero di Ireneo per il quale l'uomo è innanzitutto l'argilla cui le mani di Dio danno la forma ed in cui viene poi insufflato l'alito cioè *spiritus*<sup>63</sup>. Non si può certamente pretendere di distinguere che il corpo rechi semplicemente un'impronta e l'anima invece l'immagine di Dio, come dicevano i Padri platonizzante. Dell'arte e della sapienza divina può partecipare l'uomo intero formato di corpo e anima, che fu creato ad immagine e somiglianza di Dio:

L'espressione può oscillare, così che il punto di partenza di questa realtà umana in divenire può essere definito una volta «immagine» ed un'altra «somiglianza», oppure queste due possono anche venire dinamicamente distinte in quanto a causa del peccato l'immagine smarrì la somiglianza, ossia la similitudine con Dio (*similitudo*), mentre per il fatto che Dio incarnandosi assimila a se la creatura decaduta e «ricapitola in se l'immagine del principio», la somiglianza viene riacquistata<sup>64</sup>.

Questa appartenenza a Dio, che avviene tramite l'immagine e la somiglianza che *abitano* nel creato, formano per l'uomo una sensibilità ossia la capacità per Dio, una conoscenza naturale di Dio che li permette di incontrarLo, di vederLo e di conoscerLo. Che a Dio tutto è possibile fu sempre chiaro per chi Lo riconosce come suo creatore, ma che anche l'uomo in unione con Lui avesse tale possibilità doveva essere dimostrato. Il mediatore nella persona del

---

<sup>63</sup> Cfr. idem., 50.

<sup>64</sup> Idem, 51.

Figlio del uomo venne per poterlo attuare insieme con l'uomo per "riportare entrambi, in virtù della propria parentela con entrambi, al reciproco amore e alla concordia reciproca: rendere noto Dio mediante l'uomo e l'uomo mediante Dio"<sup>65</sup>.

### 3. Agostino

Secondo questo grande Padre dell'antichità cristiana – Agostino, Dio che è sicuramente fonte di ogni piacere, bisogna notare naturalmente che egli (Agostino) non vuole presentare Dio come una specie di gradito fornitore di piaceri. Insiste invece sulle affermazioni che Dio dovrebbe essere amato e venerato «gratuitamente», cioè di un amore disinteressato – privo da calcoli di profitto oppure da desideri carnali. Agostino amava e praticava spesso questa espressione "gratis" riguardo all'atteggiamento verso Dio. Egli (Dio) merita di essere amato, come si ama qualcosa del bello, perché è Lui che corrisponde perfettamente all'essenza del bello - è *degn*o di essere amato in sé stesso<sup>66</sup>.

Nessuno come Agostino, negli anni della sua conversione e in quelli successivi, ha così costantemente lodato Dio come suprema bellezza ed ha cercato di definire così conseguentemente il vero e il bene con le categorie dell'estetico. E questo non solo riguardo al contenuto, ma altresì riguardo all'atto: l'eros, con cui egli cerca il vero e vuole il bene, è, sia cristianamente sia platonicamente, un atto dell'entusiasmo, che anche nella pesantezza e nell'umiltà dell'incombenza ecclesiastica del periodo più tardo non cessa di ritornare continuamente al punto in cui Dio si è manifestato come bellezza suprema al cuore infiammato del virile giovane uomo: «In una visione e in un abbraccio di somma castità, senza veli che si interpongano, tu vuoi osservarla e tenerla nella sua nudità, ciò che essa concede soltanto a pochissimi e prescelti amanti. Poiché se tu ardessi per una bella donna, ella giustamente si rifiuterebbe se sentisse che ami qualcosa di diverso da lei...»<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Idem, 54.

<sup>66</sup> Cfr. *Conf.* VIII, 5, 10; "luce della virtù e di una bellezza che si fa abbracciare da sé sola, invisibile all'occhio della carne, visibile all'intimo dello spirito", *Conf.* VI, 16, 28.

<sup>67</sup> G II, 81.

Per sintetizzare il nostro modo di dire e di pensare su Dio Agostino usa il vocabolario legato ai sensi umani. Basta scegliere solamente quelle affermazioni agostiniane sulla piacevolezza estetica riferita ad esempio alla vista o all'udito, che poi trova il loro compimento più perfetto in Dio. Tutta questa intera realtà terrena costituisce però soltanto molto debole immagine del Creatore: "Di Dio tutto si può dire, e niente si riesce a dire degnamente. Non c'è una ricchezza così grande come questa povertà. Cerchi un nome adeguato e non lo trovi; cerchi di esprimerti un qualche maniera, e ogni parola serve («*omnia invenis*»)<sup>68</sup>.

Parlando di Dio Agostino attribuisce a Lui una incomparabile *luminosità*: una concezione che sicuramente non è la sua propria idea, perché la troviamo nella Sacra Scrittura, che egli anche spesso cita e si riferisce tante volte ad Essa<sup>69</sup>. La nozione "Dio come luce" piacque così tanto ad Agostino probabilmente anche perché gli procurò una grande gioia di ordine estetico. Nelle sue *Confessioni* egli ricorda l'impressione simpatica e lusinghiera che fa la luce, quando da adolescente dopo la morte del suo stretto amico si trovava in uno stato di sconsolatezza e provava disgusto perfino per la luce. Descrive poi dopo i suoi sentimenti che provò riguardo alla stessa luce quando diventò vescovo:

La regina stessa dei colori, la luce, inondando tutto ciò che si vede, dovunque io sia durante il giorno, mi raggiunge in mille modi e mi accarezza, anche quando, intento ad altro, non bado a essa. S'insinua con tal vigore, che, se viene a mancare all'improvviso, la ricerco avidamente, e se si assenta a lungo, il mio animo si rattrista<sup>70</sup>.

In altre occasioni Agostino esalta la luce come il colore dominante "da cui traggono origine tutti i colori"<sup>71</sup>, e ancora di più come il corpo più eccellente: "Perciò ne segue che la luce supera le

---

<sup>68</sup> SANT'AGOSTINO, *Commento del Vangelo di Giovanni*, 13, 5.

<sup>69</sup> Cfr. *Discorso* 4, 6.

<sup>70</sup> *Confessioni*, X, 34, 51.

<sup>71</sup> *La musica*, VI, 13, 38.

altre realtà corporee e accessibili ai sensi (...) Dopo aver scelto e preferito fra tutte quelle cose che si percepisce coi sensi la luce (...) proseguirei”<sup>72</sup>.

Mentre il sole materiale è un oggetto fra gli altri, quantunque elevato, che l’occhio vede come oggetto innanzi a sé, Dio non si trova in successione con le cose create come un oggetto. Certamente vi sono contenuti intellettivi che possono venire contemplati soltanto nella sua santa sfera di luce, ma se anche essi sono di forma divina, non sono tuttavia Dio stesso, che «è la luce medesima, con cui l’anima viene illuminata, per tutto vedere con vera comprensione in se stessa o in essa...»<sup>73</sup>.

Riguardo al fuoco Agostino afferma anche: “Niente è più bello del fuoco perché è fiamma, forza e luce”<sup>74</sup>. Si potrebbe proseguire così ancora tanto riferendosi ai termini agostiniani riguardanti lo splendore e la bellezza delle cose: ad esempio ai corpi celesti, alla luce del sole<sup>75</sup>, alla bellezza del cielo, alla bellezza del corpo umano e così via.

Certo ad Agostino non è estranea la considerazione della bellezza del mondo, ma questa è per lui, già molto prima della visione di Ostia – ed assai più che non la *theoria physike* per i Padri greci – mezzo e via: «Non bisogna contemplare (*intueri*) infruttuosamente né invano la bellezza del cielo, l’ordine degli astri, la forza radiante della luce, l’alternarsi di giorno e notte, il corso mensile della luna, la forma quattro volte variata dell’anno, che corrisponde ai quattro elementi, la potente capacità dei semi da cui procedono le forme delle specie e dei numeri, tutto ciò, insomma, che nel suo genere mantiene la propria misura ed essenza. Tale considerazione non può infatti prestarsi ad una curiosità futile e transitoria, ma deve venire eretta a gradino per il raggiungimento dell’immortale e del sempiterno»<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> *Le due anime*, VI, 6; “Fra tutti i corpi la luce occupa il primo posto”, *Il libero arbitrio*, III, 5, 16.

<sup>73</sup> G II, 84.

<sup>74</sup> *La città di Dio*, XII, 4.

<sup>75</sup> “Se il sole ha tanta bellezza, che c’è di più bello di chi ha creato il sole?”, *Discorso* 120, 2.

<sup>76</sup> G II, 86.

Tutto questo però dà soltanto una scenografia per la predilezione agostiniana per la luce di Dio; si potrebbe dire per la bellezza di Dio stesso. Le *Confessioni* sono piene in particolar modo della esaltazione di questa luce di Dio che dona chiarezza e conoscenza ed è inoltre esteticamente piacevole e durevole, come “la luce vera, l’eterna luce interna, la luce permanente, luce immutabile, dolce lume dei miei occhi occulti, o luce che vedeva Tobia, luce dei cieli (...) e tosto luce dei veggenti, splendore”.

In un modo straordinario Agostino loda anche la luminosità della sapienza divina. La definizione presentata in *La Trinità* ci fa capire come egli immaginava e la luce di Dio: “Ma che cos’è la sapienza se non una luce spirituale e immutabile? Certo anche il nostro sole è una luce, ma corporea; anche la creatura spirituale è luce, ma non immutabile” (VII,3,6). Agostino si riferisce molto spesso al Libro della Sapienza 7, 26: “Un riflesso della luce perenne” e per questo paragona il sole a Cristo, sole «per gli occhi del cuore» (*Discorso* 78,2)<sup>77</sup>.

Il nostro Padre della Chiesa non si ferma di esaltare Dio come bellezza, ma cerca di trasmettere come questa bellezza arriva alle creature divine. Nelle sue opere elenca gli elementi essenziali e costitutivi della bellezza corporale che poi dopo diventa un aiuto di arrivare alla suprema bellezza – Dio stesso. Secondo quanto egli dice le basi costitutive del bello sono: *aequalitas*, *similitudo*, *congruentia*, *convenientia*, *concordia*, *pax*, *ordo*, *totum*, *simul omnia*, *unitas*, *distinctio*, *varietas*, *numerositas* e tante altre. Di fronte a una tale molteplicità di descrizioni si potrebbe rimanere confusi. Al di sopra però di tutti questi diversi fattori, l’elemento base ed anche il principio unificante rimane l’*unità*. Accanto all’*unità*, di cui K. Svoboda<sup>78</sup> dice che si tratta per Agostino della categoria suprema della bellezza, appaiono la *congruentia* e la *numerositas*. Le loro competenze, se si può dire così, si distinguono

---

<sup>77</sup> Cfr. J. TSCHOLL, *Dio & il bello in sant’Agostino*, Edizioni Ares, Milano 1996, 32-35.

<sup>78</sup> «catégorie suprême (...) dernière et suprême condition de la beauté», K. SVOBODA, *L’esthétique de S. Augustin*, Brno/Parigi 1933, 168, 196.

nelle categorie del bello che si vede e del bello che si sente. Sembra che bisogna apportare queste categorie perché Agostino stesso fa questa distinzione, alla quale non rimane sempre fedele in modo coerente:

Ciò che è di competenza della vista, in relazione alla quale si dice razionale la proporzione delle parti, si definisce bello. Ciò che è di competenza dell'udito, nell'atto che notiamo un razionale raccordo di suoni, ovvero osserviamo che un canto ritmico è stato razionalmente composto, ormai con nome appropriato si denomina armonia<sup>79</sup>.

Insieme alla distinzione tra il «bello che si vede e che si sente» nell'opera *Contro Giuliano* troviamo però un'altra classifica tra il «bello statico e il bello dinamico» (IV,14,73), e nella *La vera religione* la distinzione tra il bello statico e il bello dinamico (40,76); e ancora un'altra nella stessa opera tra il bello riferito allo spazio e il bello riferito al tempo: “Tutte le bellezze sensibili, tanto quelle generate dalla natura quanto quelle prodotte dall'arte, sono tali in relazione allo spazio e al tempo, come il corpo e i suoi movimenti” (ibidem, 30,56).

La prima definizione del bello del Agostino la troviamo nel *De pulchro et apto*: “Totum et ideo pulchrum”, che si potrebbe descrivere come il bello nel senso ontologico è quello che possiede in sé una perfezione relativa, la perfezione di un essere in sé consistente; invece un'entità parziale viene valutata soltanto in base alla sua relazione con la totalità, per la quale di essere adatto, adeguato. Agostino in questo caso cerca di portare il paragone del corpo umano, che poi dopo svilupperà nei suoi commenti al Libro della Genesi. In questo caso egli introduce il principio “Si gustano maggiormente tutte [le parti] che ognuna porta per sé, qualora si possano percepire tutte”<sup>80</sup>, oppure “Ogni cosa bella, che risulta composta di parti, è molto più eccellente nella sua interezza che non nelle sue parti”<sup>81</sup>. Molto più spesso Agostino però si riferisce

---

<sup>79</sup> *L'ordine*, II, 11, 33.

<sup>80</sup> *Conf.* IV, 11, 17.

<sup>81</sup> *Il Genesi contro i manichei*, I, 21, 32.

parlando del bello riguardo al tempo. Egli illustra la *parzialità* del bello temporale con i paragoni di un discorso, di una poesia o di un canto. Del resto, che cosa esiste in questo mondo che non abbia delle parti o che, non faccia parte di una totalità più grande? L'universo si compone, secondo lui, della pienezza organica di tutte le cose di tutti i tempi come di parti. Una singola bellezza che è percepibile con i sensi, merita soltanto il nome di «bellezza minima»<sup>82</sup>. Il bello riferito allo spazio è caratterizzato da un *non questo* e *non qui*, e quello riferito al tempo può essere costituito principalmente dalla *non simultaneità delle parti*<sup>83</sup>.

Seguendo il pensiero di Agostino viene la domanda: dove si trova, dove esiste questo origine del bello: «*totum simul omnia*», esente da ogni suddivisione limitante nel tempo e nello spazio? Lo è l'artista che ha creato tutto: “E questi è il Dio nostro che mai si ritrae, perché nulla gli sottentra”<sup>84</sup> - Egli riempie tutto. La relazione tra il creato, la bellezza di infimo grado, e Dio stesso, è simile a quella esistente tra un *conveniente* e il *Bello*. Il «*simul omnia*» è realizzato per Agostino nella Parola di Dio, nel Verbo.

Forma e bellezza, considerate in senso immanente, non possono ormai essere altro che numero, poiché il numero è la moltiplicazione dell'unità, scaturita dall'unità e spiegabile soltanto mediante l'unità e in essa. E ciò subito e necessariamente in duplice modo, come il giovane Agostino aveva ben presto veduto nel suo primo scritto andato perduto *Sul bello e sul conveniente* (*De pulchro et apto*): «Io definivo e distinguevo il bello come ciò che si presenta bene in se stesso, e il conveniente come ciò che si presenta bene nell'adattamento ad altro», in quanto il primo esprime l'unità mediante l'interna concordanza delle sue parti o dei suoi aspetti, mentre il secondo la esprime mediante la sua incastonatura come parte in una più ampia connessione. Questi due aspetti corrispondono, nella superiore immagine della Trinità, al Figlio (come *forma*) e allo Spirito (come *ordo universi*), in quanto

---

<sup>82</sup> “infima, ima, novissima, extrema”, cfr. *La vera religione*, 23, 44; 40, 76.

<sup>83</sup> Cfr. J. TSCHOLL, *Dio...*, op.cit., 42-43.

<sup>84</sup> *Conf.* IV, 11, 17.

il Figlio diviene uomo e forma singola, e lo Spirito Santo porta il cosmo redento all'armonia con la sua forma<sup>85</sup>.

Nel mondo creato, oltre alla somiglianza o bellezza essenziale, esiste anche un'altra fonte di bellezza: la somiglianza reciproca delle parti: "Tanto più bello è un corpo quanto più sono le parti simili tra loro" (*Libro incompiuto sul Genesi*, 16,59).

L'essere include in quanto tale un essere-così (*species*) o, che è lo stesso, una forma (*forma*), termini che dicono sia «essenzialità» che «bellezza» e vengono intesi subito anche da Agostino in questa biunità (*speciosus* e *formosus* = bello, ben formato). Se ci si domanda perché è così, ci vien data una risposta su tre piani: 1) Perché ogni essenza ed esistenza deriva da un'azione creatrice dell'essere supremo, che dà la forma al «nulla» della materia, e che, in quanto suprema unità, è la pura bellezza, l'assoluto *fascinsum*. 2) Perché la struttura immanente di ogni essenza ed esistenza presenta l'impronta e il riflesso dell'irraggiungibile unità. 3) Perché ogni affinità creaturale rimanda a una suprema, anzi assoluta affinità e identità nello stesso Dio trinitario, e può davvero essere spiegata solo in riferimento a essa<sup>86</sup>.

Dio diventa anche qui l'attuazione perfetta del bello perché Egli è "l'immutabile forma delle cose e la bellezza che si conserva sempre uguale e in ogni aspetto simile a sé stessa, non divisa dallo spazio né trasformata dal tempo, unitaria e identica in ogni sua parte"<sup>87</sup>.

Anche tra la somiglianza e forma esistono molteplici relazioni, perché entrambi fanno il riferimento all'unità. L'«assomigliamento» si compie attraverso la forma, e la formazione attraverso la somiglianza. Sia nel primo che nel secondo caso l'obiettivo è l'unità: "L'essere formato significa esattamente che una cosa è ridotta in un sol tutto, poiché il principio di ogni forma è l'unità nel suo grado più alto" (*Libro incompiuto sul Genesi*, 10,32). La formazione acquista qui una delimitazione in base alla quale all'interno compare un'unità e, verso l'esterno, una

---

<sup>85</sup> G II, 100.

<sup>86</sup> Idem, 98-99.

<sup>87</sup> *La vera religione*, 3, 3.

distinzione del soggetto come questa o quella cosa. Dall'informità della materia può nascere una multiformità. Per Agostino quindi alla multiformità e alla mutabilità e formabilità della bellezza corporale si contrappone la perfetta formosità di Dio<sup>88</sup>. Agostino onora Dio come il *Formosissimo*; in confronto con le forme create la *forma* di Dio viene descritta da lui più chiaramente come «forma infabricata», forma non formata, «forma eterna e incommutabile», che «non è contenuta e quasi estesa nello spazio, non si moltiplica per successione di tempo affinché, mediante essa, possano avere forma tutti gli esseri divenienti» (*Il libero arbitrio*, II,16,44).

Un'altro elemento, che causa la bellezza è, secondo Agostino, il numero<sup>89</sup>. Egli fa presente che anche da questo punto di vista quel termine può essere applicato a Dio. Si potrebbe dire anche di più: “è Dio che si identifica con queste tre perfezioni nel senso fondamentale, vero e unico, poiché è Lui a limitare [*terminat*], a dare la forma specifica [*format*] e a dare ordine a ogni cosa”<sup>90</sup>. Quando Agostino parla dei *numeri* in questo contesto estetico, si potrebbe interpretare questa espressione con «proporzione numerica» oppure direttamente «bellezza». Un elemento estetico equivalente al *numero* è «dimensio», la proporzione della misura. Ogni proporzione tra numeri e misura ha come presupposto la misura primordiale. Qualunque proporzione tra numeri e misure assume varie gradazioni, sia come proporzione di uguaglianza, sia come proporzione di somiglianza: “E dove si hanno eguaglianza e somiglianza, si ha la categoria del numero”<sup>91</sup>. “Il ritmo – numero inizia dall'uno ed è espressione di bellezza in virtù della proporzione d'eguaglianza e si congiunge l'uno all'altro in una serie unitaria”<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> La questione della bellezza di Dio si trova anche nei scritti di Cicerone che sosteneva, che Dio deve essere supremamente bello (*Lettere*, 118, 4, 23).

<sup>89</sup> “Il numero dà a ciascuna cosa la sua forma specifica”, *Il Genesi alla lettera*, IV, 3, 7.

<sup>90</sup> Idem., IV, 3, 7.

<sup>91</sup> Ivi.

<sup>92</sup> Idem., 17, 56.

Agostino ammira l'effetto delle proporzioni numeriche nei movimenti della danza, nella metrica, nell'architettura, ma specialmente nella musica. Su questo piano gli piacciono sia la melodia sia il ritmo, proprio a causa della proporzionalità. È molto interessante come questo Padre della Chiesa è capace di coniugare e paragonare gli elementi musicali con la situazione spirituale dell'uomo:

Egli, in termini assolutamente plotiniani, descrive il tempo come una estensione in frammenti dell'anima (del mondo, decaduta dallo spirito), questa non-identità diviene per lui continuo presupposto di tutti i bei giochi di ritmo e melodia, che nel non-uno cercano di imitare l'unità in modo senza fine variato. Il momento malinconico-dolente, che si trova in tutta la musica, poiché la totalità è afferrabile solo nello scorrere delle parti, diviene la perfetta espressione del suo temperamento e una figura fondamentale di etica mondana, che pecca contro il senso della bellezza fuggevole, quando vuole fermarsi al singolo tono, invece di oscillare lasciando scorrere il quantitativo nel ritmo della bellezza<sup>93</sup>.

Abbiamo prima già menzionato che esiste un altro assistente dell'unità: la congruenza - l'armonia. Questo elemento interno della bellezza si riferisce specialmente al bello visibile e statico. Agostino ne menziona spesso quando propone una definizione della bellezza corporea. La congruenza si avvicina ai numeri in quanto presuppone una pluralità di membra. Rispetto ai numeri che producono le proporzioni esatte all'interno di una cosa, e la rendono bella, la congruenza e gli altri termini come "concordia" possono indicare piuttosto una convergenza generica, un'armonia delle parti di una totalità. La congruenza implica anche una reciproca coordinazione ancora da attuarsi ed una coadattazione dei soggetti a sé stanti per raggiungere un rapporto pacifico. La congruenza infine costituisce naturalmente, da entrambi i punti di vista, un aspetto dell'unità. Nella *Trinità* Agostino equivale alla congruenza i concetti della concordanza, proporzione e accordo. Egli parla raramente della loro massima realizzazione in Dio

---

<sup>93</sup> G II, 103.

rispetto in Cristo. Secondo lui sant’Ilario ha giustamente attribuito la bellezza alla seconda persona della Santissima Trinità: “In questa immagine egli pone in risalto la forma, a causa della bellezza. In essa vi è una così perfetta proporzione, la suprema uguaglianza, la suprema somiglianza (...) una corrispondenza fino all’identità con la realtà di cui è immagine<sup>94</sup> .

Agostino ritiene, che con l’assunzione della natura umana, il Verbo ha aggiunto alla sua proporzione armonica verso il Padre un’altra proporzione, quella riguardante l’uomo: “Non c’è infatti rapporto tra peccatore e giusto, ma tra uomo e uomo” (*La Trinità*, IV,2,4).

Nel libro “*La vera religione*” Agostino partendo dalla convenienza (inclusi congruenza e armonia), come elemento estetico giunge all’unità ed uguaglianza in Dio. Fa notare all’uomo che è capace di riflettere, che dalla *convenienza*, dalla quale nasce il piacere – il godimento sensuale, egli (uomo) dovrebbe salire alla *somma convenienza* della verità divina:

Fa in modo di essere in accordo (*conveni*) con essa (...) l’uomo interiore si congiunga (*conveniat*) con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito<sup>95</sup>

Nello stesso libro della “vera religione” Agostino arriva a Dio partendo anche dalla concordia e dalla pace: “Il corpo, infatti, presenta una certa armonia (*concordiam*) tra le sue parti (...) perciò anche il corpo è opera di Colui che è il principio di ogni armonia (...) creato da Colui da cui proviene ogni equilibrio (*pax*)”<sup>96</sup>. Nella magnifica preghiera, che troviamo all’inizio dei “Soliloqui” Agostino esalta la sostanza divina, nella quale regna *la massima concordia*. Nel libro “*La dottrina cristiana*” invece, egli attribuisce la concordia allo Spirito Santo:

---

<sup>94</sup> *La Trinità*, VI, 10, 11.

<sup>95</sup> *La vera religione*, 39, 72.

<sup>96</sup> *Idem.*, 11, 21.

Nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo l'armonia dell'unità con l'uguaglianza<sup>97</sup>

Quanto alla somiglianza, Agostino ritiene che l'uomo, pur essendo l'immagine di Dio, secondo la rivelazione biblica, non può raggiungere la somiglianza fino al sommo grado dell'uguaglianza come il Figlio di Dio che è l'immagine sostanziale del Padre, perché da questi è stato generato: "Il padre è prototipo partendo dal quale deve essere vista l'immagine espressa" (*Questioni sull'Eptateuco*, V,4). Eppure l'uomo, in base alla sua somiglianza con il suo Creatore, giunge a un'impressionante vicinanza a Dio: "Noi ravvisiamo in noi l'immagine di Dio, cioè della somma Trinità. Certamente non è eguale (...) tuttavia è tale che nessuna delle cose da lui create gli è più vicina nell'essere ed è ancora da perfezionarsi in un rinnovamento (*reformatioe perficiendam*) continuo perché gli sia sempre più vicina nella somiglianza" (*La città di Dio*, XI,26)<sup>98</sup>.

Hans Urs von Balthasar usando le nozioni agostiniane va ancora più avanti e suggerisce, che l'illuminazione che ci viene regalata da Dio con la venuta del Verbo di Dio in mezzo a noi non garantisce la piena visione della Trinità:

La *illuminatio* in base alla verità che è il Figlio di Dio non significa perciò «visione essenziale» di Dio; Agostino riserva questa all'altra vita: quaggiù essa si verifica solo eccezionalmente e solo nell'estasi (Paolo, Mosè). L'*illuminatio* esprime in linguaggio antico ciò che i moderni possono designare come lo stato radicale di apertura del regno della verità assoluta (e perciò attinente a Dio e con lui inscindibilmente legata), di una verità quindi che, per quanto possa apparire profana, nella sua scaturigine è sacra, giacché appartiene al Dio mai oggettuale, sempre personale, sempre vivente<sup>99</sup>.

La superiorità dell'uomo rispetto alle altre creature, proprio a causa della somiglianza a Dio, è fondata sul fatto che egli (uomo) è

---

<sup>97</sup> Idem., I, 5, 5.

<sup>98</sup> Cfr. J. TSCHOLL, *Dio...*, op.cit., 102.

<sup>99</sup> G II, 94-95.

l'immagine di Dio nel suo essere spirituale, nella sua mente che è capace di contemplare le realtà eterne. Agostino aveva attribuito, a causa del suo passato manicheo, ai cattolici l'opinione che il corpo fosse un'immagine di Dio concepito come un essere corporeo. Forse per questa ragione egli (Agostino) contestava in tante occasioni la somiglianza dell'uomo a Dio nel corpo - «*magis quam secundum corpus*», e al massimo ammetteva che la posizione eretta del corpo umano possa alludere alla sua superiorità rispetto agli animali. Certamente anche la bellezza del corpo umano deriva dalla bellezza di Dio stesso come dono. Nonostante ogni abuso è questa bellezza una realtà buona, ma poiché è tanto facile perdere la bellezza, e poiché essa è esposta a tanti pericoli, dev'essere considerata come “un bene più basso (...) comune a buoni e cattivi” (*La città di Dio*, XV,22). Dio concede la bellezza al corpo umano, secondo Agostino, mediante l'anima, e per questo la bellezza esteriore va sempre riferita alla bellezza interiore dell'anima. Con questo punto di vista gli è ancora più difficile raggiungere la visione di Dio con le proprie forze:

Si riconoscono qui, insieme, il punto di partenza per tutta la successiva dottrina agostiniana della grazia e l'ingiustificato richiamo agli scritti giovanili di Agostino da parte dei donatisti; perché la frase: «l'uomo non può affatto indirizzarsi dalla vita terrena alla rappresentazione di Dio con le proprie forze» non può non trovarsi già qui. Le espressioni che circoscrivono lo spontaneo dischiudersi della verità si moltiplicano: la verità di Dio «mostra il suo volto» (*faciem*), essa si mette «presentemente a disposizione» (*praesto*), si fa «abbracciare» (*amplectere*), «mostra se stessa» (*se ostendere*), si fa «presente» (*praesens*), «sa quando ha da mostrarsi» (*novit illa pulchritudo quando se ostendat*), «si mostra quando le piace» (*quando placet sese ostendit*), «innalza a sé» (*sublevat*)<sup>100</sup>.

Vediamo quindi che per Agostino, von Balthasar sembra esser d'accordo con lui, la bellezza divina trova il suo riflesso nell'uomo in quella dimensione dove l'uomo è immagine di Dio. Per questo Dio “chiede” all'uomo di coltivare la bellezza interiore,

---

<sup>100</sup> G II, 95.

cioè quella dei bei costumi, non la bellezza della carne. “Infatti il vero onore dell’uomo consiste nell’essere l’immagine e la somiglianza di Dio, immagine che non si conserva se non andando verso colui dal quale è impressa” (*La Trinità*, XII,11,16)<sup>101</sup>.

Appare qui la nozione della bellezza di Cristo, il Figlio di Dio fattosi *carne*. La Sua bellezza per Agostino si riferisce alla Sua bellezza interiore: Cristo è bello e rimane sempre e dovunque così, soprattutto a causa della sua divinità, per la “forma di Dio”, per la Sua uguaglianza con Dio<sup>102</sup>. Proprio questa natura divina fa risalire il Cristo come “il più bello tra i figli dell’uomo” (Sal 44, 3). La Sua bellezza interiore e invisibile si fonda poi sulla sua virtù, la sua giustizia, la sua obbedienza alla madre, la sua sincerità. Gesù che è senza peccato (senza macchia né ruga), non è soltanto bello come gli altri, ma è «il solo bello» (*Discorso* 138,6)<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Interessante è anche il paragone che Agostino usa in questo contesto con la moneta di Cesare: “Hai impresso in noi il tuo volto; ci hai fatti a tua immagine e somiglianza, hai fatto di noi come delle tue monete (*nummum tuum*)” (*Esposizioni sui Salmi*, 66,4). Dio, dice Agostino, chiede la restituzione della sua immagine come l’imperatore la sua moneta. Questa immagine è stata impressa dal Verbo: “Anche noi siamo immagine di Dio, ineguale certo, perché creata dal Padre per mezzo del Figlio, non nata dal Padre come quella sapienza (...). Niente di strano dunque se la Scrittura, dandoci l’esempio di Colui che è immagine del Padre affinché anche noi possiamo essere riformati secondo l’immagine di Dio, ci parla della Sapienza, intendendo il Figlio, che noi possiamo seguire vivendo con sapienza” (*La Trinità*, VII,3,5).

<sup>102</sup> “Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato anche in Cristo Gesù, il quale, pur essendo in forma di Dio, non considerò l’essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente, ma spogliò sé stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini (...)” (Fil 2,5-7).

<sup>103</sup> A questo punto bisogna anche notare che per i Padri della Chiesa due passi biblici riguardanti la bellezza del Figlio dell’uomo appaiono contraddittori: la parola del Salmo sopraccitato (Sal 44, 3), e la parola di Isaia, che gli nega ogni bellezza ed avvenenza (Is 53,2). “Fondandosi sulla prima, Crisostomo e Gerolamo sostengono anche la bellezza corporea di Cristo, mentre Giustino, Clemente di Alessandria, Tertulliano e Ambrogio gli negano la bellezza corporea. Origene sostenne l’opinione che Cristo fosse privo di bellezza per gli impuri, per i «carnali», e potesse invece manifestarsi nella sua eterna bellezza per i purificati e gli «spirituali» (perlomeno quando egli stesso lo volle, come sul Tabor)”, G II, 116.

Agostino si chiedeva per chi il Cristo appare bello? Per noi che crediamo che lo Sposo è sempre bello? “Bello è Dio (...) bello nel seno della Vergine (...) nato fanciullo (...) nelle braccia dei genitori, nei miracoli, nei supplizi” (Esposizione sui Salmi, 44, 3). Per questo Padre della Chiesa, come pure per il nostro teologo svizzero, la bellezza di Cristo trova le sue origini non nel suo crocifissione e non nel suo “petto squarciato” ma prima di tutto nel suo amore verso di uomini<sup>104</sup>. La grande bruttezza del Crocifisso non può disgustare i credenti, ma li attira interiormente perché loro sanno che riguardo al Figlio di Dio incomparabilmente bello “non fu certamente il peccato (*iniquitas*) a rendere umile, ma la carità” (*La santa verginità*, 37,38). Conoscendo quindi l’amore di Cristo si comincia la via per conoscere la sua bellezza. Per via della sua bellezza si apre la strada per conoscere la bellezza del Padre, e finalmente seguendo queste bellezze divine si può trovare la bellezza dell’uomo creato all’immagine e somiglianza del Creatore:

Noi possiamo amare perché egli ci ha amati per primo. Egli ci ha amati e beneficiati perché noi potessimo amarlo. Mediante l’amore noi diveniamo belli. Che fa un uomo storpio con il volto sfigurato se ama una bella donna? Che fa una donna brutta, storpia, nera se ama un uomo bello? Può diventare forse bella in virtù dell’amore? E quello può diventare attraente in virtù dell’amore? (...) Ma la nostra anima, fratello, è deforme per via della sua trasgressione: amando Dio diventa bella. (...) Ma come diventiamo belli? Riamando colui che è eternamente bello. Quanto più cresce in te l’amore, tanto più cresce la bellezza, perché l’amore stesso è la bellezza dell’anima»<sup>105</sup>.

Per Agostino il Padre è l’origine di ogni essere e per questo anche l’origine di ogni essere – bello. Già il fatto che tutto esiste trae le origini da Lui, fonte di ogni esistenza e di ogni perfezione. Anche le creature spirituali per poter raggiungere il loro piano della perfezione “passano” tramite l’intervento del Creatore: «Dio (...)

---

<sup>104</sup> “La sua bellezza supera quella di ogni altro uomo; ma noi cosa amiamo in Cristo? Il corpo crocifisso o il petto squarciato e non piuttosto il suo stesso amore?” (*Esposizione sui Salmi*, 127, 8).

<sup>105</sup> G II, 117.

sommo bene» concesse alle diverse creature «create dal Padre» di «rimanere» di una ben delimitata partecipazione all'essere. Questa assicura ad ogni essere sostanziale la superiorità e la prevalenza su un'eventuale imperfezione risultante da una privazione. Questa è un distaccarsi e allontanarsi da un essere primordiale nella direzione del nulla. Ogni essere, causato da Dio, come causa efficiente è un essere tratto dal nulla e perciò, essendo un essere che non promana da Lui, è un ente «condannato» in anticipo alla pluralità. Esso è una partecipazione limitata alla piena «misura» dell'onnipresenza divina<sup>106</sup>.

L'uguaglianza e la somiglianza sono, secondo Augustino, le dipendenze che causano la bellezza, per questo non può stupire che egli attribuisce alla seconda Persona divina, che in base alla sua figliolanza è uguale al Padre, la bellezza. In un certo senso anche ambedue i concetti di misura e unità attribuiti al Padre sono per Agostino delle categorie di grande rilievo estetico. L'essere-tale (*Sosein*) implica un confronto, una relazione, una proporzione in due direzioni: la prima verso un principio d'origine, la seconda verso altre specie di essere.

Il primo rapporto può essere visto sotto diversi aspetti e potrebbe essere descritto con diverse immagini come espansione, spiegazione, svolgimento, un esprimersi dell'essere oppure come una oggettualizzazione compiuta nell'atto del conoscere. Il Verbo di Dio, siccome è il Figlio che esaurisce il massimo grado di congruenza cioè uguaglianza, *riproduce* fedelmente il Padre. Questa immagine è la bellezza per eccellenza e come la *prima somiglianza* il principio mediatore di ogni «essere-tale» ricopiato: “Hai creato tutte le cose; tu non hai tratto da te una tua immagine quale forma di tutte le cose, a te simile, ma dal nulla una informità dissimile, tale da poter ricevere una forma per la tua somiglianza” (*Confessioni*, XII,28,38). Il Logos – Verbo rimane sempre il *luogo* d'origine e la norma di ogni verità, la luce e il maestro di ogni conoscenza e sapienza.

---

<sup>106</sup> Cfr. *La vera religione*, 55,113; *La Trinità*, IV,7,11.

Il secondo rapporto include un confronto con altri tipi di essere che si differenziano per il loro «non-essere-tale», per il loro essere «altri». Ogni essere creato è essenzialmente disuguale e multiforme. Agostino mette in relazione con la seconda Persona divina anche tutta questa varietà dell'«essere-tale» che rende così bello il cosmo<sup>107</sup>.

L'accordo tra Dio stesso e il mondo si fonda sulla base di un rapporto tra i numeri archetipi, che si presentano nell'esistenza e nell'essenza di ogni realtà mondana. Tutto questo avviene sempre in un modo approssimativo e partecipativamente; esiste su un piano ancora più alto, perché l'infinità di Dio non è senza misura, ma è misurata dal Figlio come l'immagine perfetta del Padre:

All'inizio sta la forma di tutte le cose, che, in assoluta somiglianza, è immagine e parabola dell'unità... e l'unità, donde essa viene, la porta a compimento, affinché le altre cose, le quali pure sono in quanto sono simili all'uno, possano sorgere tramite questa forma<sup>108</sup>.

Per noi uomini il rapporto tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo si conclude in una forma (*Gestalt*) eterna, infinita; una forma che diventa visibile per noi, che in un modo libero si fa presente in mezzo a noi. Da questa sua presenza emerge per noi l'immagine di Dio come colui che liberamente sceglie, ma emerge anche la nuova visione dell'uomo che liberamente accetta oppure rifiuta questa scelta divina. Sia per Agostino sia per von Balthasar sembra essere importante che esistono questi due movimenti nel regno dell'essere: il primo verso l'alto, che conduce alla verità (*caritas*), e il secondo verso basso, che conduce alla verità dell'apparenza (*cupiditas*): tutto l'essere storico – temporale è fissato in questi due movimenti. Importante è scoprire che sopradetti movimenti esistono, che esiste una rivelazione di Dio che passa tra la porta della *bellezza*, e che l'uomo usando questa porta è capace di passare la porta, che conduce al suo Creatore<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Cfr. J. TSCHOLL, *Dio...*, op.cit., 125-128.

<sup>108</sup> G II, 120-121.

<sup>109</sup> Idem, 122-123.

#### 4. Dionigi

Fino ai nostri tempi rimane sconosciuta l'identità di Dionigi Areopagita, ricordato in libro degli Atti degli Apostoli (17,34), che compose gli scritti come *Corpus Areopagiticum* o *Dionysiacum*<sup>110</sup>.

Per Hans Urs von Balthasar Dionigi è sicuramente un fenomeno, che rappresenta nella teologia e in tutta la storia dello spirito "l'unico caso di un uomo di primissimo ordine e di incalcolabile influenza che abbia potuto nascondere la propria identità – non solo ad un millennio credulo, ma anche alla sagacia critica dell'età moderna – e che sia riuscito a esercitare il proprio influsso proprio grazie a questo nascondimento"<sup>111</sup>.

Il nostro autore mostra la conoscenza delle opere dell'Areopagita esponendo la cronologia di esse, non sempre chiara e sicura. Non ci interessa qui il problema dell'identità ne l'ordine temporale dei scritti di Dionigi. L'attenzione fondamentale che

---

<sup>110</sup> Egli è menzionato ufficialmente per la prima volta dai monofisiti Severiani e dal vescovo di Efeso Ipazio nell'incontro tra cattolici calcedonesi e monofisiti Severiani avvenuto a Costantinopoli nel 532. Mentre i Severiani si richiamarono a questo autore proprio per provare le loro dottrine, mentre Ipazio mise in dubbio l'autenticità dei suoi scritti, cfr. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien nr 2*, Strassburg 1914, 12-18; 172. 173.

Per tutto il medioevo l'autore del *Corpus* fu venerato come il discepolo di San Paolo, soprannominato caso del vescovo Ipazio non rimane del tutto isolato. Dal Rinascimento, grazie all'opera di Lorenzo Valla e di Erasmo, un periodo quando la leggenda di Dionigi Areopagita fu sfatata in modo decisivo. Anche se non sono mancati, fino ad oggi, gli apologeti dell'autenticità del *Corpus* specie tra i francesi, ai quali premeva d'identificare il Dionigi Areopagita.

Le ricerche compiute parallelamente da H. KOCH e da J. STIGLMAYR sono valse a precisare con sufficiente approssimazione la sua cronologia, cfr. *Der Neuplatoniker Proclus als Vorsage des Sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 217-273; Nonostante queste affermazioni non sono pochi studiosi che, non condividendo, hanno fatto risalire l'autore del *Corpus* a secoli compresi tra il II e il V, e ci sono anche molti che cercarono di identificarlo con uno o l'altro personaggio, cfr. I. HAUSHERR che raccolse le testimonianze dei dotti che non mostrarono di credere nell'appartenenza del *Corpus* all'età apostolica: cfr. *Doutes au sujet du «divin denys»*, in *Orientalia christiana periodica*, vol. II, Roma 1936, 484-490.

<sup>111</sup> G II, 127.

attra, in questo autore, il nostro teologo svizzero Balthasar pare siano i nomi che spettano a Dio: Bene, Bellezza, Verità, e che si riferiscono al centro della teologia della creazione come comunicazione di Dio<sup>112</sup>. In termini platonici: “La teologia del Dio che si partecipa, che si irradia nella molteplicità. Per venire adeguatamente espresso, ciò presuppone naturalmente dappertutto il rapporto fra quello che della divinità è partecipabile e quello che non lo è (...)”<sup>113</sup>.

Questi nomi che spettano a Dio (Bene, Bellezza, Verità...) si predicano della Divinità, senza alcuna divisione, senza possibilità di soluzione. Questi sono dei nomi che noi deduciamo dalle divine operazioni dell'unica natura divina, e che anche attribuiamo a Lui conoscendole dalle nostre determinate esperienze e pensandole come realtà trascendenti. Allora vengono conati nomi come Superbuono, Super-dio, Super-saggio, Super-vivente. Dio è quindi la trascendente Bontà, Divinità, Sostanza, Vita, Sapienza. Dio è per noi la Super-sapienza, la sapienza non come la possiamo concepire noi, ma al di là della nostra. Vi sono anche i nomi che portano una differenziazione in Dio: Padre, Figlio, Spirito Santo: il nome Padre spetta al Padre e non al Figlio e allo Spirito Santo<sup>114</sup>.

Si può trovare quindi nei scritti di Dionigi due concetti basilari: le “unioni” e le “distinzioni”. Queste idee sono diffusamente illustrate nel secondo capitolo del suo trattato *I nomi divini*. Su di un piano più generale, si potrebbe dire, mentre l'unione si riferisce alla divinità considerata nella sua assoluta trascendenza, la distinzione riguarda le sue emanazioni oppure manifestazioni e moltiplicazioni produttrici delle varie realtà. Tuttavia l'«unione» e la «distinzione» ammettono a loro volta in sé, ciascuna per proprio conto, altre «unioni» e «distinzioni». Nell'unione rappresentata dalla divinità assolutamente trascendente

---

<sup>112</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologica, II*, 94-95.

<sup>113</sup> Idem, 140.

<sup>114</sup> Cfr., A. BRONTESI, *Incontro misterioso con Dio. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Morcelliana, Brescia 1970, 53-54.

mentre le unioni sono delle proprietà comuni a tutte e tre le persone che compongono la divinità – vale a dire tutti i concetti superlativi o negativi, che sottolineano la sua trascendenza, tutti gli appellativi che la indicano come causa delle realtà più alte e l'unità ineffabile formata dalle tre persone. Le distinzioni poggiano invece sulle tre persone della Trinità che non ammettono nessuna confusione né tra loro né tra i loro ruoli. Nella distinzione rappresentata dall'emanazione divina le unioni consistono nella sua attività produttrice di esseri, di vita, di sapienza, e nel fatto che l'emanazione stessa è oggetto di partecipazione da parte di tutti gli esseri senza però che l'essenza del primo principio venga da essi posseduta. Le distinzioni si riferiscono all'incarnazione, all'attività sulla terra ed alla passione della seconda persona della Trinità. Questa dottrina pseudodionisiana risale, in effetti, da una parte a Proclo, dall'altra a Gregorio di Nissa:

Il libro complementare della *Teologia simbolica* viene molto chiaramente definito rispetto al precedente: «Nel libro dei nomi divini (dicevamo) come Dio venga chiamato Buono, come venga chiamato Essente, Vita e Sapienza, Forza, ed inoltre quel che ancora riguarda i nomi spirituali di Dio. Nella *Teologia simbolica* al contrario, diciamo che cosa significhino i nomi trasferiti dalle cose sensibili al divino; che cosa siano forme e figure divine, parti del corpo e organi, che cosa luoghi e mondi divini, che cosa emozione e dolore di Dio, che cosa la sua ira, che cosa giuramenti e maledizioni, ebbrezza e ubriachezza, sonno e veglia, e inoltre quanto ancora riguarda la santa inventività con cui si è data forma alle imitazioni simboliche di Dio»<sup>115</sup>.

Parlando delle unità e delle distinzioni in Dio, von Balthasar arriva con Dionigi alle emanazioni della bontà dell'unità divina. Dio donandosi *si moltiplica*, al modo in cui tutte le figure partecipano nell'archetipo, e ne partecipano in modo totale. Ogni cosa, infatti, secondo Dionigi, procede dal Buono-Bello e vi rende. Da Lui, in Lui, e per Lui: vi si trova ogni principio esemplare, finale e formale. Si crea in questo momento una scala gerarchica per cui gli esseri inferiori amando, tendono ai superiori, che a loro

---

<sup>115</sup> G II, 140.

volta provvedendo, si chinano sugli inferiori, non abbassandosi ma innalzando. Tutte le cose che sono, traggono l'essere da Lui. Egli è la causa sussistente, un demiurgo dell'ente, dell'esistenza, della persona, della sostanza, della natura. Egli è soprattutto il principio donatore di essere a tutte le cose, ed è un termine<sup>116</sup>.

Dionigi, analizzando ogni aspetto della realtà, come essere, vita, potenza, sapienza, afferma, che Dio è al di là; Dio è la causa dell'”essere per sé”, della “vita per sé”, della “potenza per sé”, della “sapienza per sé”. D'altra parte Dio è detto frequentemente l'essere per sé, la vita per sé, la sapienza per sé. Che significa questo chiese Timoteo, il destinatario delle opere dionisiane. Dionigi chiarisce, che quando dice Dio è “vita per sé”, “essere per sé” e così via, intende risalire dalle realtà esistenti e soprattutto da quelle che sono in grado supremo a Dio, in quanto causa di tutto ciò che è; quando invece dice che Dio è autore della “vita per sé”..., intende affermare che Egli supera tutto. Cordelius (957-958) affermò, che Dionigi correggeva in questo modo la teoria di Platone, portandole dall'esistenza reale a semplici principi dell'intelligibilità del reale.

Noi dunque pensiamo e parliamo delle emanazioni di Dio e delle sue operazioni per un puro tentativo di descrivere Dio, ma d'altra parte questo era sufficiente alla Sacra Scrittura per cantare Dio:

Inoltre (...) accenna una volta a un trattato sugli *Inni divini*, in cui avrebbero ricevuto interpretazione i canti angelici menzionati dalla Scrittura, come il *Trishagion* di Isaia, oltre alla voce angelica in Ezechiele (3, 12) e agli inni altisonanti dell'Apocalisse: si tratta di un oggetto di importanza decisiva per Dionigi, giacché per lui tutta la teologia è celebrazione glorificante dei misteri divini e ha perciò il suo prototipo e il suo modello nei canti liturgici del cielo (...)

---

<sup>116</sup> “Per venire adeguatamente espresso ciò presuppone naturalmente dappertutto il rapporto fra quello che dalla divinità è partecipabile e quello che non lo è; la «mondanizzazione» di Dio può essere descritta soltanto se si comprende che colui il quale, in diversa intensità, concede ai regni della creazione partecipazione a sé, e custodisce l'immanente ordine di tutto, è l'Invariabile, il Trascendente che si trova al di sopra di tutto”, ivi.

«Attenendoci alla divina bilancia, che governa altresì tutti i sacri ordini dei cori iperuranici, noi vogliamo santificare insieme il mistero della divinità primordiale, che sta oltre l'intelletto e l'essere, vogliamo venerare l'ineffabile in umile silenzio con atti di spirituale venerazione che rinunciano ad una completa indagine, ed elevarci così ai raggi che procedono luminosi dai sacri decreti; questi ci guidano luminosamente verso l'alto agli inni divini originari, in quanto, illuminati in modo ultramondano [dalle Sacre Scritture] per la comprensione delle sacre innologie, veniamo trasformati in maniera tale da poter contemplare anche le divine luci originarie che esse [le Scritture] adeguatamente ci comunicano e lodare innicamente l'origine onde ci viene benevolmente donata ogni sacra luminosa apparizione»<sup>117</sup>.

Dopo tutto questo che abbiamo visto in Dionigi con la sua visione cosmica circolare, nella quale Dio amando si dona, esce da sé, e ne viene la creatura, arriviamo ad una prima affermazione molto semplice ma anche molto vertiginosa: siamo e possiamo, anzi, dobbiamo diventare simili a Dio. Perché tutto viene da Lui, noi dunque imitiamo Dio, siamo simili a Dio. Ma subito bisogna aggiungere che Dio non è simile a noi: "...il rapporto intramondano della somiglianza e della bellezza spirituale-sensibile è una coppia del rapporto Dio-mondo (dell'*analogia entis*). Ma nessun momento verrà trascurato dalla singolarità di questa analogia, la cui irreversibilità – le cose sono tanto simili quanto dissimili rispetto a Dio, ma Dio non è simile alle cose – costituisce appunto un'indicazione di questa unicità, e si esprime in ciò, che Dio, pur in tutta la sua immanenza nelle cose, esiste tuttavia irrelazionato in se stesso al di là di tutto, per cui la sua immanenza è altresì incomparabile con ogni altra immanenza”<sup>118</sup>.

Prima di tutto bisogna osservare, seguendo Dionigi, come è possibile che noi siamo simili a Dio? Le perfezioni possono considerarsi in Dio e nelle realtà create: là sono indistinte e infinite, qui invece distinte e finite. C'è un abisso perciò, c'è un modo di essere totalmente diverso. Tra la bontà divina, ad esempio, e la mia

---

<sup>117</sup> Idem, 142.

<sup>118</sup> Idem, 149.

bontà non c'è rapporto, non c'è un ponte: sarebbe voler fare un trattato di estetica usando una terminologia matematica, oppure voler vedere i colori chiedendo gli occhi e aprendo bene gli orecchi. Tra i colori e gli orecchi non c'è possibilità di comunicazione. Eppure la mia bontà, la perfezione partecipata, donde deriva e dove trova la sua giustificazione se non nella sorgente di ogni perfezione, nella bontà divina? Noi siamo simili e possiamo imitare Dio perché da Lui proveniamo; Dio non è simile a noi, perché il suo modo di essere è totalmente diverso, al di sopra del nostro. Siamo quindi come una tela che riproduce un'immagine a lungo contemplata dal pittore; possiamo cooperare alla realizzazione di quell'idea, tanto da portare in noi qualche cosa dell'artista che ci autorizzi a dire che noi assomigliamo a quell'idea<sup>119</sup>.

Dionigi propone due esempi: i piaceri e i dolori allietano e addolorano il corpo, ma non si può dire purtroppo che essi stessi gioiscano e soffrono. Il fuoco brucia e scalda, però non si brucia e non si scalda. Tra causa e effetto non c'è reversibilità: come il piacere allietta, ma non si allietta, così Dio, per esempio, dona la vita ma non vive. Per questo se la nostra vita proviene da Dio, può dirsi simile a Dio, ma non viceversa.

Che il pensiero di Dionigi sia veramente tale, in senso rigoroso, vale a dire che l'affermazione fondamentale più volte ricordata: *noi siamo simili a Dio, non Dio simile a noi*, sia da prendere veramente per quello che suona. Chiamando qui gli appellativi «simile-dissimile», che la Scrittura riferisce spesso a Dio, è ribadito lo stesso concetto. Si può trovare l'opinione teologica che Dio, che supera ogni realtà, in quanto è se stesso, non è simile a nessuno, però Egli dona una divina somiglianza a coloro che ritornano verso di lui, imitando secondo le proprie forze Colui che supera ogni confine e ogni capacità di ragionamento. È quindi chiaro, che non si può affermare che Dio è simile e dissimile a noi:

---

<sup>119</sup> Questo paragone è di Dionigi, *Corpus Dionysiacum*, 476 A.

è solamente dissimile; noi invece siamo simili a Lui perché, per dono suo, lo imitiamo<sup>120</sup>.

Abbiamo ormai visto che per Dionigi Dio è causa di tutti gli esseri per effusione, per emanazione di se stesso, come il sole effonde se stesso mediante i suoi raggi. Le cose poi che procedono da questa azione effusiva sono chiamate effusioni, quindi emanazioni. Tutto poi diventa una copia ed effetto di esemplari, paradigmi che esistono in Dio. Che Dio sia un Creatore, è fuori dubbio perché è detto continuamente «causa» e perché gli vengono riferiti i verbi e le espressioni: fare, produrre, creare, condurre all'essere le cose che non sono. È certo che tale nozioni vengono poi dopo fortemente arricchite con “Dio ama”, e quindi “debba” uscire da sé. Poiché è «ricco» si «effonde» per forza. Salvi la trascendenza di Dio e il suo modo di essere radicalmente diverso da nostro essere, von Balthasar afferma che in Dionigi la creazione è un momento quasi necessario della vita di Dio, del suo amore. Dio è Essere in modo superiore all'essere, Bontà in modo superiore alla

---

<sup>120</sup> Cfr., A. BRONTESI, *Incontro misterioso...*, op.cit., 119-120; “Dionigi può esprimere dialetticamente questo comportamento parlando di una «dissimile somiglianza», o del fatto che «le stesse e medesime cose sono tanto simili quanto dissimili rispetto a Dio, nel primo caso in rapporto a una possibile imitazione dell'inimitabile, nel secondo caso in rapporto alla distanza delle cose causate dalla loro causa, poiché sono inferiori ad essa in una misura che è senza fine e senza confronto»; ma egli sa anche che questa dialettica altro non è che l'inesplicabile fenomeno del «significare» (*semainein*) di una «apparenza». Quando perciò Dionigi sviluppa la sua teoria delle «simili dissomiglianze e delle dissimili somiglianze», cioè la teoria di quelle immagini di Dio e degli angeli, che, come luce, fuoco, acqua, fragranza, sembrano rinviare mediante se stesse direttamente a Dio, e di quelle altre così frequenti nella Scrittura, che con la loro vistosa inadeguatezza ci invitano a liberarci da esse per elevarci dall'immagine a ciò che essa intende, a vedere senz'altro proprio in queste immagini «involucri protettivi», che tengono lontana ogni confusione tra senso e spirito, mondo e Dio, allora egli ben sa che in definitiva entrambe le funzioni pure si condizionano reciprocamente e che ai limiti passano senza soluzione di continuità l'una nell'altra, «giacché l'indicibile è indissolubilmente congiunto con il dicibile», G II, 159-160.

bontà. Dionigi sicuramente prende una posizione del creazionismo ab aeterno, piuttosto che del creazionismo nel tempo<sup>121</sup>.

Questa forte differenza e dissomiglianza tra Creatore e creato comporta la questione della conoscenza di Dio da parte della creatura. Dio offrendosi in dono agli esseri, e riversando su di essi le partecipazioni di ogni bene, si fa, possiamo dire, a brani pur rimanendo uno; si *moltiplica* non perdendo la sua semplicità; si fa moltitudine senza allontanarsi in nessun modo dall'unità; si effonde ma non si disperde; comunica se stesso approfondendo i suoi doni, ma resta sempre staccato in modo trascendente da tutto.

L'ascesa della mente umana al Principio delle cose – conoscenza di questo Artefice delle cose e degli esseri è possibile per Dionigi soprattutto dagli ordini angelici, che sono dei veri e propri intermediari tra l'uomo e Dio in quanto la loro funzione precipua è quella di rivelare la conoscenza segreta della divinità e dei suoi misteri riflettendo verso il basso le illuminazioni che ricevono dall'alto<sup>122</sup>. Di solito è all'ordine più basso della gerarchia celeste che è riservato il compito di elevare l'uomo trasmettendogli le proprie illuminazioni, ricevute dagli ordini più alti<sup>123</sup>, ma la funzione di avvicinare l'uomo a Dio può essere svolta anche direttamente dal Verbo di Dio fattosi carne<sup>124</sup>. Il motivo della funzione rivelatrice degli angeli si trova già in Clemente ed in Proclo, e la funzione mediatrice di Cristo, presente nel vangelo di Giovanni (10,9; 14,6) e nei scritti paolini (1Tim 2,5) – è sicuramente basilare per tutta la tradizione patristica greca. Per Dionigi però, la mente umana è capace di raggiungere il primo principio anche direttamente, senza ricorrere ad intermediari.

Dove si parla però di Dio e del divino il verbo *hymnein* sostituisce praticamente il verbo dire. Si tratta per forza di far sì che il «mistero di Dio venga glorificato mediante una conoscenza spirituale e invisibile»:

---

<sup>121</sup> Idem, 68-69.

<sup>122</sup> *Cael. hier.*, IV, 2, 180 A 13 – B 12; V 196 C 3-4.

<sup>123</sup> *Cael. hier.*, V, 196 C 8-10.

<sup>124</sup> *Cael. hier.*, I, 2, 121 A 3-6.

Poiché Dio è in tutto e al di sopra di tutto, esistenza e conoscenza possono essere soltanto una «danza», una costante «celebrazione» della gloria, che in tutto e al di sopra di tutto domina e si comunica, un «inno», un «canto di lode», che deve sviluppare le proprie leggi a partire dal modo di comprendere, dalla scelta dei punti di vista, sino alle forme espressive minime<sup>125</sup>.

Nella conoscenza quindi si tratta piuttosto di un «cantare» di Lui, del Creatore. Si tratta sempre e dappertutto di un “vedere, di un guardare e di un tendere alla visione, ma sempre (...) soltanto attraverso un velo che nasconde e protegge l’oggetto della visione” (ibidem). Per questo probabilmente Hans Urs von Balthasar chiama in questo contesto teologia come essenzialmente “iniziazione” della conoscenza.

Rileggendo con Balthasar Dionigi Areopagita si ha un’impressione che la nostra mente contemporanea, forse troppo innalzata dai tempi di Cartesio e dall’idealismo, è ora precipitata troppo verso basso, al di sotto delle sue reali capacità. Anche le confessioni cristiane nei secoli XVI-XVII si erano lasciate “cartesianizzare”. Tanti credevano di poter usare il linguaggio razionale per trasmettere la verità dell’Essere, senza nel frattempo accorgersi, che dal quel momento il messaggio trasmesso era ormai al livello razionale e che in questo modo l’essenziale era sfuggito<sup>126</sup>. Hans Urs von Balthasar sembra non a caso ha scelto Dionigi come l’oggetto dello studio, perché questo Padre della Chiesa scelse forse il giusto mezzo, cioè si affidava con costante diffidenza al potere intellettuale dell’uomo. Alla casa di Dio si arriva con Dionigi servendosi del lume della mente, ma, giunti, si deposita la lanterna alla porta perché dentro c’è un’altra luce. Se Dio, così come è, lo possiamo incontrare fuori della conoscenza, nella conoscenza Lo si incontrerà come non è, quindi cambiato. La nostra conoscenza di Lui è soltanto simbolica e indica prima di tutto il Suo mistero, e Dionigi con la sua sconosciuta identità lo

---

<sup>125</sup> G II, 153.

<sup>126</sup> Cfr., A. BRONTESI, *Incontro misterioso...*, op.cit., 164.

ricorda. Noi possiamo quindi conoscere e parlare di segni di Dio che manda a noi per farci capire che Egli è.

## 5. Conclusione

Per Hans Urs von Balthasar la guida fondamentale della scoperta del patrimonio universale della tradizione patristica è stato Henri de Lubac. Il nostro teologo svizzero ha ripensato sempre con una grande gratitudine e con un'emozione agli anni dello studio della teologia a Fourvière-Lione:

Per noi – perché noi eravamo un gruppo: bello, deciso e rischioso – una cosa era stata chiara fin dal principio: si trattava di demolire gli artificiosi muri di angoscia che la Chiesa aveva innalzato intorno a sé contro il mondo, di liberare la Chiesa verso se stessa, riscoprendo e riassumendo la sua propria missione in ordine al mondo tutto intero e indiviso. Poiché il significato della venuta di Cristo è appunto quello di salvare il mondo, di aprire universalmente a tutto il mondo la via verso il Padre: la Chiesa è solo un mezzo, un raggio che dall'Uomo-Dio si diffonde per tutti gli spazi mediante l'annuncio, l'esempio e l'imitazione di Cristo<sup>127</sup>.

Al gruppo dei giovani gesuiti come Balthasar, Fessard, Daniélou, Bouillard e altri, de Lubac «schiudeva i Padri greci, la mistica filosofica dell'Asia e l'ateismo moderno»<sup>128</sup>. La passione che quelli giovani scoprirono si infiammò soprattutto a cause della mediazione culturale, universalistica dei Padri antichi portando oggi la specificità cristiana di fronte all'ateismo moderno dell'Occidente. Forse per questo von Balthasar per tutta la sua vita rimarrà il pensatore più coerente e più eclettico rispetto a quell'intuizione che aveva acceso gli spiriti giovanili nello Scolasticato di Lione. Nel ventennio del Vaticano II, i due teologi, cioè de Lubac e von Balthasar, si trovarono di nuovo in prima linea nel difendere l'identità *cattolica* della fede, sia nella lotta contro quelle interpretazioni che essi giudicavano minimizzanti o

---

<sup>127</sup> Rech, 5.

<sup>128</sup> Idem., 5-6.

fuorvianti circa lo spirito e il senso del magistero dell'ultimo concilio<sup>129</sup>.

L'apprezzamento balthasariano per il pozzo della patristica è probabilmente, tra i suoi lettori, molto conosciuto. Egli stima il loro modo di vedere le realtà cristiane, il loro modo di ricercare Dio, il loro modo di trattare le verità in cui crediamo essendo le Sue creature. Balthasar ritorna a questa “freschezza” della fede che emana dai padri, ma sicuramente il suo rientro nello spirito dell'antichità cristiana li serve per approfondire la propria fede. Tutto questo che possiamo imparare da loro, anche se avvolte, a causa del loro linguaggio ed anche la mentalità non riempita nell'arco dei secoli, ci insegna che Dio, come la Bellezza suprema, rimane sempre incomprensibile. Nella sua inafferrabilità però si svela usando, secondo il nostro Balthasar, le categorie estetiche, tanto approfondite dai padri della Chiesa, e tanto dimenticate nella teologia intellettuale.

ks. dr Marek Marczak

Doutor em Teologia Pela Universidade Gregoriana/Roma, Professor no  
Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi (Seminario Maggiore a Lodz),  
ul. ks. I. Skorupki 13  
90-458 Łódź  
Polonia

**Resumo:** Parece que a Patrística é hoje prisioneira de um paradoxo. De um lado nunca houve até agora uma explosão tão florescente (tão boa) do conhecimento dos Padres da Igreja, a qual se exprime pela muito semelhante abundância de edições críticas de suas obras, nunca uma tão rica colheita de novos manuscritos recém-descobertos, nunca técnicas tão avançadas de pesquisas como no decorrido século vinte; e entretanto nunca esse conhecimento foi confinado a um grupo tão restrito na Igreja e no mundo da investigação acadêmica. Hans Urs Von Balthasar não foi simplesmente um teólogo dotado de um conhecimento inigualável da Patrística, mas se empenhou também em um trabalho amplo e pioneiro, cuidando da edição dos manuscritos seja anteriormente não publicados ou não traduzidos, seja com importantes estudos textuais dos outros manuscritos. Com efeito, não se pode compreender a fundo a teologia de Von Balthasar se não se percebe antes como ele esteve em condições de confrontar-se com a visão que animou o período patrístico da Igreja e de incorporá-la criticamente no seu projeto.

**Palavras-chave:** Padres da Igreja; Deus Pai; Trindade; Cristo.

---

<sup>129</sup> Cfr. G. MARCHESI, *La cristologia...*, op. cit., 37-38.

## ELEMENTOS PARA UMA RENOVAÇÃO ECLESIAL

*Prof. Ms. Pe. Almir Magalhães\**

**Resumo:** O Concílio Vaticano II, que completou em 2005 os 40 anos de seu encerramento, foi um evento eminentemente pastoral, cujo objetivo era reinterpretar o Evangelho para nossos dias e a marca pastoral deste Concílio implicava numa renovação eclesial, proporcionando um estilo novo. O processo de recepção do mesmo continua, não está acabado, é lento e há uma dinâmica dialética que de um lado fez com que algumas realidades construídas, em determinado momento perdessem força e não se consolidaram mas como estão dentro do espírito do Concílio precisam ser resgatadas; outras que precisam ser criadas e institucionalizadas. Positivamente, o espírito que gerou tem dado uma vitalidade enorme à vida eclesial. O importante é que o processo de renovação eclesial iniciado por este Concílio deve continuar.

**Palavras-chave:** pastoral de manutenção, renovação eclesial, ação evangelizadora, opção pelos pobres, comunhão.

**Abstract:** The II Vatican Council, that completed in 2005 the 40 years of conclusion, was an eminently pastoral event, whose aim was to reinterpret the Gospel to our days. The pastoral mark of this Council meant an ecclesiastical renovation, by offering a new style. The reception process of it goes on, it's not finished, it's slow and there is a dialectic dynamic that by one side caused that some built realities, in certain moment, has lost force and they didn't solidify, but as they are inside the spirit of the Council, they need to be rescued; others need to be created and institutioned. Really, the spirit that produced it has given a huge vitality to the ecclesiastical life. The important is that the ecclesiastical renovation process, initiated by this Council, must go on.

**Key-words:** manutention pastoral; ecclesiastical renovation; evangelical action; option by the poors; communion.

## Introdução

A presente reflexão objetiva explicitar, dentro dos limites que um texto como este exige, os elementos de uma renovação eclesial, tendo como referência o espírito do Concílio Vaticano II em processo de contínua recepção. Procura colocar os fundamentos desta renovação tendo como base sobretudo no Magistério da Igreja, encontrando no mesmo orientações que apontam para referida renovação, que necessitam de serem institucionalizadas.

Tem sua relevância para a ação evangelizadora da Igreja, para a sua missão no atual contexto, num momento muito especial de sua caminhada, marcada pela riqueza, reconhecimento e legitimidade da diversidade, do pluralismo próprio da sociedade moderna e “pós-moderna” e que a atinge sobremaneira.

A configuração histórica que a Igreja toma hoje, através de uma prática hegemônica, tem seu valor reconhecido dentro de uma visão plural, do encontro com o diferente, mas que na sua totalidade não aponta para uma visão integradora; pode até ser resposta para o momento mais “light” da sociedade “pós-moderna”, mas desconhece elementos considerados imprescindíveis para dar continuidade à renovação pretendida e iniciada pelo Concílio Vaticano II e que em determinado momento são relativizados, esquecidos ou que não se tornam parte integrante de sua missão, em função das tendências que existem em seu interior.

Dado a complexidade e a abrangência do conteúdo, o autor teve que optar por alguns elementos, talvez aqueles que considera mais urgentes, portanto escolha eminentemente subjetiva, ficando a critério dos interlocutores fazerem suas complementações.

O primeiro conteúdo do texto reflete sobre o horizonte, a referência fundamental que é o “espírito” do Concílio, estando todas as outras idéias a ele subordinado; é a perspectiva da renovação eclesial como a grande intuição do Concílio Vaticano II.

A primeira parte da pesquisa aponta para a primeira mudança que deve ser operacionalizada na mente de todos os que são responsáveis pela evangelização, que é uma mudança de ótica, de

compreensão do significado de missão; trata-se da sutil distinção que se institucionalizou na Igreja do Brasil, quando modificou o título de suas diretrizes a partir de 1994. É uma **distinção didática entre ação pastoral x ação evangelizadora**, que, embora tenha o mesmo sentido, tem uma aplicação distinta para a única missão da Igreja que passa a ser entendida a sob o ponto de vista das diferentes situações, ao tempo que trata da pastoral de conjunto, visando a integração da ação evangelizadora que se dá através da elaboração um programa de evangelização, que dá as coordenadas para a eclesialidade.

Ainda nesta primeira parte, o autor coloca o caminho indispensável para se conseguir uma pastoral de conjunto que é a elaboração de um programa de evangelização, que deve ser elaborado pelos diversos níveis de organização da vida eclesial, especialmente as bases, aqui entendidas prioritariamente como a Paróquia e a Área Pastoral. A experiência permite afirmar uma quase que uma completa ausência destes Planos e finalmente acrescenta as atividades fontais ou permanentes, indispensáveis e válidas para quaisquer épocas.

A segunda parte, saindo das clássicas motivações teológicas para se fundamentar a missão, evidentemente sem desmerecê-las porque continuam válidas, apresenta duas novas fundamentações, tomando entretanto como base duas Encíclicas relativamente recentes – **Mane Nobiscum Domine** e a 2ª parte da Encíclica **Deus Caritas Est**, uma mostrando a relação que deve existir entre Eucaristia e Missão e a outra as implicações sócio-políticas da primeira Encíclica do atual Papa, já que esta também se constitui numa tarefa a ser construída e que brotam do Concílio, uma de suas relações, a relação Igreja x Mundo.

A última reflexão do texto, ainda da segunda parte, recupera a **opção pelos pobres**, presente na caminhada histórica da Igreja, porém com uma acentuação muito forte no emergencial, ficando basicamente fora os outros dois aspectos da caridade, a promoção humana e a transformação da sociedade.

A CNBB apresentou à Igreja no Brasil, o documento Exigências Evangélicas e Éticas para a superação da miséria e da fome e o respectivo mutirão, assumido pelos Regionais da CNBB através da organização de Comissões, mas sem entusiasmo nas bases.

O texto é uma contribuição e uma provocação que brotam de questionamentos de alguns estudantes de filosofia e teologia, curiosos por alguns experiências que tiveram num passado relativamente recente de um compromisso e de uma presença pública da Igreja, e no momento olham para as deficiências de institucionalização das grandes intuições do Concílio Vaticano II.

### **1. Horizonte da reflexão: Concílio Vaticano II**

Já não cabe aqui, passados os 40 anos do final do Concílio, estabelecer um tratado do mesmo, revisitando toda a sua riqueza teológica e pastoral, porque isto foi feito com muita competência em todo o Brasil, seja pelos livros que foram escritos, pelos inúmeros congressos, simpósios e semanas promovidas pelas Faculdades e Institutos de Teologia, pelas Dioceses, pela própria CNBB, que realizou recentemente através do Instituto Nacional de Pastoral, de 8 a 10.02.06, um Seminário Comemorativo dos 40 anos do referido Concílio, do qual o autor do texto teve a oportunidade de participar.

O importante é olhar para este Concílio, **como ponto de partida**, e neste sentido seria absolutamente desnecessário a realização de um outro Concílio, na medida em que, historicamente, 40 anos não significam muito para a recepção de um Concílio, ainda mais com as características deste, eminentemente pastoral e provocativo de mudanças.

Como ponto de partida, é contemplar as grandes intuições deste evento, é como afirmou o Papa João Paulo II na sua Carta *Apostólica Tertio Millennio Adveniente* quando trata da preparação do grande jubileu, e enfatiza muito o Concílio, no terceiro capítulo afirma que “a melhor preparação para a passagem bimilenária não poderá exprimir-se senão pelo renovado empenho na aplicação, fiel

quanto possível, do ensinamento do Vaticano II à vida de cada um e da Igreja inteira<sup>1</sup>

Recuperar o espírito do Concílio é vê-lo na perspectiva da renovação eclesial, do reconhecimento da autonomia das realidades terrestres que dá um passo gigantesco em relação à posição anterior que era de tutela, da relação mútua entre a Igreja e o mundo, com aquele espírito da Constituição Apostólica que convocou o Concílio onde o Papa João XXIII afirma que o próximo Concílio “será uma demonstração da Igreja, sempre viva e sempre jovem, que sente o ritmo do tempo e que, em cada século, se orna de um novo esplendor, irradia novas luzes, realiza novas conquistas, permanecendo, contudo, sempre idêntica a si mesma, fiel à imagem divina impressa na sua face pelo esposo que a ama e protege, Jesus Cristo”(25.12.61). O espírito portanto indica uma igreja peregrina na história, “ecclesia semper reformanda”. Isto traduz a necessidade constante de mudanças, de aggiornamento; O que significa aggiornamento ? Para Dom Aloísio Lorscheider

Não é sujeição, nivelamento, pacto ou compromisso com o mundo de hoje. Nada de acomodação do cristianismo ao mundo moderno, nem absorção do mundo moderno pela Igreja-Instituição, uma nova cristandade”. “Aggiornamento é escutar, ir ao encontro, abrir-se às justas (legítimas) exigências do mundo de hoje... Considerar a maneira de pensar do ser humano hoje, a sua linguagem... exprime o aspecto encarnacionista do mistério da Igreja, a sua historicidade, acentuando a necessidade de atenção aos sinais do tempo<sup>2</sup>.

No referido Seminário, na ocasião em que o Teólogo Antonio José de Almeida proferia sua conferência “A eclesiologia do Vaticano II: seu espírito e eixos fundamentais” afirmou que “o Vaticano II foi o primeiro Concílio a ser convocado não para combater uma heresia, mas para lançar a Igreja num movimento de renovação” e que “todos os Concílios foram convocados para enfrentar uma grave crise. Com o Vaticano II foi diferente. A crise

---

<sup>1</sup> JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, São Paulo, Paulinas, 1994, 20.

<sup>2</sup> A. LORSCHIEDER, “Linhas Mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II”, in *Vaticano II- 40 anos depois*. S.Paulo, Paulus, 2005, 40-41.

na verdade não era dogmática, teológica, jurídica, política, litúrgica ou moral. Era uma crise muito mais ampla e profunda. Era uma “crise epocal” “crise global”<sup>3</sup>.

Recuperar o espírito do Concílio, por aquilo que foi apresentado no referido Seminário na conferência do padre Libânio é reconhecer o “**déficit de institucionalização**” pois,

As intuições carismáticas do Vaticano II que fizeram vibrar os ânimos nos anos seguintes. João XXIII anunciara um Pentecostes. Algo daquela experiência arquetípica se deu. Mas, em seguida, se percebeu como Max Weber tinha razão. O carisma rompe com certa institucionalização, quebra estruturas, aquece a frieza burocrática. Perder-se-à no vazio, se não se institucionalizar, se estruturar, encontrar canais jurídicos e até mesmo burocráticos. Do contrário, as belas idéias, os bons desejos, os ideais proclamados ficam entregues à boa vontade de pessoas da instituição que os assumem e concretizam. Mas aqueles que se negam, conseguem asfixiar o sopro vital do carisma. Foi isso que aconteceu com os traços carismáticos fundamentais do Concílio. Naturalmente certa institucionalização se conseguiu<sup>4</sup>.

Parta a Igreja no Brasil, este ânimo se fez visível quando da elaboração dos Planos de Emergência e Plano de Pastoral de Conjunto, que será objeto de tema mais adiante.

Desta forma compreende-se que a saída processual é **institucionalizar** tarefas pendentes. Entre as tarefas pendentes principais, a do **aggiornamento**, se constitui como que uma prioridade, porque daria a tonalidade de vigilância quanto às necessidades permanentes de mudanças, entendendo o Concílio como **ponto de partida**, dialogando com as justas exigências que vão tomando contornos históricos.

---

<sup>3</sup> A.J. de ALMEIDA, “A *eclesiologia do Vaticano II: seu espírito e eixos fundamentais*”, Conferência no Seminário Comemorativo dos 40 anos do Concílio Vaticano II: , CD-ROM publicado pela CNBB, 15-16, Itaici, SP, 08-10.02.2006.

<sup>4</sup> J.B.LIBANIO, “Vaticano II: tarefas pendentes para a Igreja no Brasil hoje”, Conferência no Seminário Comemorativo dos 40 anos do Concílio Vaticano II, CD-ROM publicado pela CNBB, p. 7.

É inegável que muitas mudanças aconteceram, há uma diferença enorme entre a forma anterior de a Igreja se expressar e a do pós-concílio. Sobre este tópico é interessante lembrar a fala de um teólogo conciliar, Raimundo Caramuru Barros, que em determinado momento do referido Seminário disse **“se alguém que morreu nos anos 30 ressuscitasse hoje, diria: isto não é a Igreja Católica !”**

Portanto o presente trabalho se justifica a partir desta ótica, ou seja do Concílio Vaticano II como um evento que explorou minimamente suas potencialidades e precisa continuar a renovação.

O horizonte que marca estas reflexões, se dá tanto buscando horizontes que teriam implicações nas tarefas pendentes do Concílio, como também procurando acentuar o “espírito” a “mentalidade” subjacente aos textos e a hermenêutica dos mesmos.

### **1.1. Ação Pastoral x Ação Evangelizadora: em busca de uma nova mentalidade**

Atendendo a uma solicitação do Papa João XXIII em carta escrita ao CELAM no ano de 1961 a Igreja Católica do Brasil, sob as luzes do Concílio Vaticano II, começou a se preocupar com a Pastoral de Conjunto, e elaborou o Plano de Emergência de 1963<sup>5</sup>, o primeiro documento de planejamento do Brasil, como um “esforço global e planejado visando à evangelização”. Vale salientar que este Plano, dizia Dom Helder – então Secretário-Geral da CNBB nos prepara para as reformas que hão de vir como consequência do Vaticano II<sup>6</sup>.

Para colocar em prática as ricas orientações do Concílio Vaticano II, a CNBB lançou em 1966 o Plano de Pastoral de Conjunto. Ele foi elaborado durante a VII Assembléia Geral Extraordinária da Conferência, ainda em Roma e “A proposta deste

---

<sup>55</sup> CNBB, Doc. n. 76, *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil*, São Paulo, Paulinas, 2004

<sup>6</sup> Dom Helder Câmara, quando da apresentação do Plano de Emergência...

Plano era que a Igreja no Brasil se ajustasse rápida e plenamente à imagem da Igreja do Concílio Vaticano II”<sup>7</sup>.

Vê-se portanto que há um entusiasmo inicial muito grande por partes das lideranças da Igreja no Brasil, imbuída de aplicar rapidamente as orientações conciliares.

O Plano de Pastoral de Conjunto “marcou profundamente durante as décadas sucessivas, o caminho pastoral da Igreja no Brasil e a própria organização e atuação da CNBB”<sup>8</sup>.

Interessante notar que o Plano de Emergência, na parte pastoral, apresentava preocupações como, a renovação paroquial, renovação do Ministério Sacerdotal, renovação dos Educandários e uma introdução a uma pastoral de conjunto<sup>9</sup>.

Depois da experiência da aplicação do Plano de Emergência e do Plano de Pastoral de Conjunto, a CNBB passou a elaborar periodicamente as suas Diretrizes e em determinado momento, aconteceu uma mudança de nomenclatura que até hoje ainda não foi devidamente assimilada por nossos Agentes de Pastoral. O que ocorreu ?

Até as Diretrizes gerais que orientaram a Igreja no Brasil no período de 1991 – 1994, o título era *Diretrizes gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil* e a partir de 1995 – 1998 tomaram como título *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*.

De uma certa forma esta mudança ocorreu em função da *Encíclica Redemptoris Missio*, do Papa João Paulo II que deixou muito clara a distinção, quando no referido documento colocou as bases para se evidenciar as diferentes atividades no âmbito de uma única missão, destacando três situações distintas:

---

<sup>7</sup> CNBB, doc. n. 77, *Plano de Pastoral de Conjunto*, 1966-1970, São Paulo, Paulinas, 2004, Apresentação feita por D. Odílio Scherer, Secretário-Geral da CNBB, p. 6.

<sup>8</sup> CNBB, doc. 77, *Plano de Pastoral de Conjunto*, Apresentação, p. 6.

<sup>9</sup> CNBB, doc. 76, *Plano de Emergência*, p. 31-96.

*A primeira situação* é a missão que tem como destinatários, povos, grupos humanos, contextos socioculturais onde Cristo e seu Evangelho não é conhecido, *missão ad-gentes*.

*A segunda situação* se destina aos agentes de pastoral, aos engajados e é considerada como *cuidado pastoral da Igreja*.

*A terceira situação*, intermédia, se destina a países de antiga tradição cristã como também igrejas jovens, onde grupos inteiros de batizados perderam o sentido vivo da fé, já não se reconhecem como membros da Igreja, conduzindo uma vida distante de Cristo e de seu Evangelho, daí sendo necessária uma *nova evangelização*, sendo aqui que se situa a maioria de nossa sociedade, na medida em que os afastados se constituem como um dos grandes desafios da missão evangelizadora”<sup>10</sup>.

A questão fundamental que se coloca não é apenas de ordem terminológica na medida em que, deste ponto de vista, não há diferença entre um termo e outro. Na verdade, aponta para uma mudança de ótica, de perspectiva e de mentalidade. Em que sentido? Enquanto a **Ação Pastoral** quer afirmar a ação da Igreja para os que são engajados, que participam do diversos Grupos, Movimentos e Pastorais, A **Ação Evangelizadora** quer significar uma ação da Igreja voltada para o mundo, Igreja servidora, na qual seus membros vão se formando sempre em vista de uma qualificação desta ação e indo ao encontro dos afastados, dos outros, configurando-se assim como uma igreja missionária.

A partir daí a pesquisa passa a colocar em grandes horizontes, as fundamentações dessa ação, evidencia os desafios mais urgentes que a igreja enfrenta neste início de milênio e que deve fazer parte de sua agenda, em especial aquilo que diz respeito a questões que não estão sendo enfrentadas hoje pela igreja em seus vários níveis, concretamente a ação evangelizadora e a sua relação com a vida, com as questões sociais, que ficaram reduzidas a uma absorção por parte apenas de algumas pastorais, aquelas consideradas de fronteira, e não algo que é inerente, parte integrante de ação da Igreja.

---

<sup>10</sup> JOÃO PAULO II, Carta Encíclica sobre a *Validade Permanente do Mandato Missionário*, S.Paulo, Paulinas, 1991, n. 33.

Quando a Igreja lançou o Projeto de Evangelização em preparação para o grande Jubileu do Ano 2000 - Rumo ao Novo Milênio, fazendo alusão justamente às Diretrizes de 1995 – 1998, fez uma reflexão neste sentido em seu nº. 64 ,reflexão que continua tendo sua plena validade.quando afirma que,

Uma primeira acentuação é tornar a Pastoral mais evangelizadora, lembrando que as nossas estruturas devem superar o esquema pastoral predominante que dedica o melhor dos esforços para responder à demanda religiosa dos católicos já engajados<sup>11</sup>. E que isto vai exigir, “passar de uma Igreja mais voltada sobre si mesma para uma Igreja mais voltada para o mundo...pois se a Igreja se volta para si mesma, é para tomar consciência de sua missão de servidora no mundo”<sup>12</sup>.

Resumindo, constata-se que grande parte do tempo se gasta com os que já têm uma consciência eclesial, para se fortalecer uma pastoral de manutenção. O que o mesmo documento sugere é que com estes últimos devemos investir na formação, para se tornarem sujeitos históricos e qualificados de uma nova evangelização.

Como foi acentuado no início, esta mentalidade ainda não foi assimilada, vive um processo que é considerado extremamente lento. A mensagem que Jesus deixou alimenta um ideal que dá sentido à vida num mundo que se afirma cada vez mais com vazio de sentido. Esta riqueza cristã não pode se dar ao luxo de, no atual contexto de paralisar os esforços e esperar que os outros, afastados, indiferentes ou expostos a outras fontes que nem sempre são construtoras da vida, venham sozinhos ao nosso encontro. “Vamos depressa aos becos e ruas da cidade ao encontro, sobretudo, dos pobres”(cf. Lc 14,21).

## 1.2. A Pastoral de Conjunto

Na seção anterior foi feita a distinção entre **ação pastoral** x **ação evangelizadora**, foi apresentado o primeiro documento de planejamento pastoral elaborado pela CNBB – o Plano de

---

<sup>11</sup> CNBB, doc. 56, *Rumo ao Novo Milênio*, S. Paulo, Paulinas, 1996, 64.

<sup>12</sup> CNBB, doc. 56, *Rumo ao Novo*, n. 65.

Emergência (1963), posteriormente, o Plano de Pastoral de Conjunto (1966), que nasceram sob o signo da busca da eclesialidade, como um “esforço global e planejado, visando à evangelização”<sup>13</sup>.

Como já foi acentuado, o último documento, sendo pós-conciliar teve como objetivo “colocar em prática as ricas orientações do Concílio Vaticano II para que a Igreja no Brasil se ajustasse rápida e plenamente à imagem da Igreja proposta pelo referido Concílio e o seu conhecimento poderá trazer frutos para a ação evangelizadora e pastoral dos nossos dias”<sup>14</sup>.

Seguiram-se daí as várias diretrizes gerais, sempre com o objetivo da busca da unidade dentro da diversidade. Dessa forma, as diretrizes da CNBB, que são publicadas na periodicidade de quatro anos, como também os planos de pastorais das várias dioceses, têm como meta apontar horizontes, elaborar objetivos e definir prioridades pastorais para a ação evangelizadora.

É justamente aqui que surge o primeiro grande desafio a superar: como fazer o casamento entre a pluralidade e a unidade. Os vários grupos, movimentos e pastorais são, sem sombra de dúvidas uma riqueza para a Igreja. Entretanto, esta riqueza não está isenta de problemas, porque, apesar de os protagonistas se empenharem no processo de evangelização, o fazem com metodologias e práticas isoladas, desconhecendo os referenciais que foram elaborados justamente com a finalidade de *fazer crescer na eclesialidade*.

Neste sentido, pode-se afirmar que muitos desses grupos estão pastoralmente fora da comunhão da Igreja, porque estão voltados para seus próprios interesses e objetivos. É claro que o que deve prevalecer num primeiro momento é o específico de cada grupo, no entanto são parte da igreja e precisam olhar para a totalidade.

---

<sup>13</sup> CNBB, doc.76, *Plano de Emergência*, p.6.

<sup>14</sup> CNBB, doc.77, *Plano de Pastoral de Conjunto*, p. 6.

O exemplo mais evidente é **a questão social**. Esta, um aspecto que diz respeito a todos os que têm compromisso com a evangelização, sendo portanto uma questão de toda a comunidade eclesial, mas parece ser algo de responsabilidade única e exclusiva das pastorais sociais ou de quem tenha sensibilidade para tal.

Do ponto de vista teológico pode-se destacar dois fundamentos para o princípio da comunhão: **o primeiro** é que a missão da Igreja encontra o seu grande fundamento na vida trinitária- três pessoas, portanto, diversas, mas que se interpenetram e se constituem numa unidade (a comunidade pericorética). Somos batizados em nome da trindade e daí decorre a nossa tarefa de formar comunhão, que rejeita a exclusão, pois a trindade é incluyente.

Portanto, se demos no dia do nosso batismo um mergulho na vida trinitária, isto se torna apelo e vigilância constantes para vivenciarmos aquilo que recebemos no referido sacramento.

O **segundo** é o Espírito Santo que distribui dons e carismas (respalda-se aqui a diversidade); ao mesmo tempo Ele é o grande artífice da unidade, ou seja, Ele autoriza a pluralidade enriquecendo a Igreja e a chama à comunhão eclesial, à unidade. Isto significa dizer que, mesmo com boas intenções, é possível nos afastar desses dois grandes fundamentos, negando a construção da vida trinitária na Igreja e na sociedade, já que a Trindade deve ser um modelo inspirador de construção também da sociedade e utilizarmos apenas um dos pilares do sopro do E. Santo, que é a diversidade, não nos preocupando com o outro aspecto, o da unidade, cujo ponto de referência, **pastoralmente**, são as diretrizes em nível nacional e os planos de pastorais das respectivas igrejas particulares.

A Igreja no Brasil motivada pela Carta de João Paulo II, *Tertio Millennio Adveniente* e preparando a celebração do ano jubilar a CNBB apresentou o Projeto Ser Igreja no Novo Milênio. Neste documento tratando da diversidade afirma que ,

O Novo Testamento nos apresenta uma Igreja dinâmica, em construção, que se realiza nos diversos lugares como a única “Igreja de Deus”, mas não repetindo mecanicamente um mesmo e

único modelo. Ela se manifesta e como que se “encarna” nas diversas situações humanas, assume um rosto ou personalidade própria, como a Igreja de Deus que está em Jerusalém, Antioquia, Corinto, Éfeso, Roma... a diversidade e a pluralidade, porém, não dividiram os primeiros cristãos, embora algumas pessoas e grupos se tenham afastado da fé e da comunhão com a Igreja”<sup>15</sup>.

Desta forma, o diálogo e o respeito pelas diferenças, que são testemunhados no NT, são inspiração para a construção do diálogo em todos os níveis pelos cristãos hoje.

Aqui se situa o grande desafio a ser superado pela Igreja hoje, na medida em, que há muita dispersão de energias voltadas para si mesma, não há uma preocupação com o serviço e a missão ad-extra, conforme as orientações do Concílio e orientações posteriores e basicamente muito da prática se reduz ao templo.

### **1.3. O Planejamento Pastoral participativo e as Instâncias de Comunhão e Participação**

Um das tarefas indispensáveis, que deve ser concretizada sobretudo pelos ministros ordenados, cujo ministério se centra na coordenação e animação da vida eclesial é a elaboração de programas de evangelização, que visam estabelecer objetivos, prioridades, urgências, e evitar a pastoral de manutenção e a improvisação, mas também estabelecer propostas adequadas para as específicas realidades, além de ser o caminho que mostra o horizonte da unidade.

Lamentavelmente é esta uma lacuna muito comum, a falta de um planejamento pastoral, sobretudo nas Paróquias e Áreas Pastorais, construído a partir da Igreja Local (A Diocese), que, como foi frisado anteriormente teria o papel de traçar as grandes linhas de ação.

O Pe. Mário de França Miranda, num excelente livro em que sintetiza as grandes e desafiantes questões com as quais os cristãos se sentem desafiados no atual contexto, afirma que “embora

---

<sup>15</sup> CNBB, doc.66, *Olhando para frente*, O Projeto “Ser Igreja no Novo Milênio” explicado às comunidades, S.Paulo, Paulinas, 2000, pp.76-77.

defendendo a regionalização do catolicismo, isto é, a sua forma plural como a mais condizente com a nossa realidade, estamos convencidos de que a atual situação exige certas linhas de ação, comuns a todo o país, ainda que devam ser concretizadas diversamente em suas várias regiões”<sup>16</sup>. Estas linhas são sempre apresentadas nas Diretrizes da CNBB.

Da mesma forma, a Diocese traçaria as grandes linhas orientativas, deixando para cada paróquia a elaboração de seu programa de evangelização, contemplando o mais que possível, neste processo, as distintas realidades.

É muito comum em nossa experiência no magistério, escutarmos estudantes afirmarem que os documentos da Igreja são muito bem escritos, mas que são apenas palavras, estão longe da realidade. A resposta que sempre é dada se baseia no princípio de que a diretriz e as orientações estão dadas e que a resposta se encontra na aplicabilidade do princípio acima indicado e quem tem a função de animar, de coordenar, quem exerce o ministério de pastoreio, tem a responsabilidade de construir a unidade, a partir das orientações que são colocadas para o uso comum e que vão dar sentido ao conjunto e não construções paralelas. Neste particular, esta tarefa é de inteira responsabilidade do ministério ordenado.

Acontece que a tendência dominante hoje é não planejar, mas sim elaborar calendário de atividades. O teólogo Agenor Brighenti, refletindo sobre o ato de planejar em tempos de mudança, afirma que há um desencanto com o planejamento, dá suas razões para esse desencanto mas ao mesmo tempo aponta na direção de como “reencantar-se com o planejamento” e diz que “Só numa visão prospectiva da realidade recorre corretamente ao planejamento e pode fazer dele uso adequado... o reencantamento do planejamento passa por um encantamento com a utopia, com o valor da reflexão e com o comunitário, elementos indispensáveis capazes de reverter uma visão catastrófica ou retrospectiva em visão prospectiva do

---

<sup>16</sup> M..F. .MIRANDA, *Existência cristã hoje*, São Paulo, Loyola, 2005, p. 83.

mundo e da Igreja.”<sup>17</sup> **A mística do planejamento passa portanto pela esperança, com o pensar e com o comunitário.**

O comum é repetir a cada ano as mesmas coisas; parece que a realidade não é importante seja porque não é elemento que conta para a evangelização, seja porque os aspectos sócio-econômico-político e cultural destoam da missão da Igreja e o que vale mesmo só o aspecto estritamente religioso.

Talvez ainda não foi absorvido que se vive uma outra época, com constantes mudanças e a maioria dos agentes de pastoral e do povo em geral não estarem bem informado disso e viverem ainda com a cabeça “no” e “do” **mundo rural**. Quem tem a experiência de Pároco e tem consciência desta realidade se vê constantemente interpelado para construir iniciativas que são marcas dessa época ou quando, mesmo processualmente, vá ajudando a fazer mudanças cautelosas é questionado. Esta prática teve sua validade consolidada para sua época, mas não responde a atual situação. Tem, entretanto, respiração profunda.

Se, no entanto o que alimenta a vida da comunidade dos seguidores de Jesus Cristo é a crença na ressurreição, na vida nova, o motor de tudo é a esperança, as possibilidades de que “um outro mundo é possível” e neste sentido, a realidade ajuda a dar dinamicidade à vida da Igreja.

O segundo aspecto a ser valorizado é a capacidade de pensar e de fazer isto de forma comunitária, recuperando a eclesiologia de comunhão e da participação, não como uma colaboração qualquer mas como uma compreensão de Igreja, da dignidade e do sacerdócio comum, fundamentado no mergulho no dia do batismo que nos torna cidadãos da Igreja, co-responsabilidade na missão evangelizadora.

Sobre a comunhão o Papa João Paulo II reservou um bom espaço de sua reflexão sobre a espiritualidade de comunhão na Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* e ao falar da necessidade

---

<sup>17</sup> A.BRIGHENTI, *Reconstruir a esperança – como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*, S.Paulo, Paulus, 2000, p. 21.

desta espiritualidade, afirma que “antes de programar iniciativas concretas é preciso promover uma espiritualidade da comunhão, elevando-a ao nível de princípio educativo em todos os lugares em que se plasmam o homem e o cristão, onde se educam os ministros do altar, os consagrados, os agentes pastorais, onde se educam as famílias e as comunidades”<sup>18</sup>.

Na realidade a construção da comunhão não se trata apenas de uma convicção ou clareza intelectual, mas trata-se de algo mais do que isso que é a de cultivar uma espiritualidade, algo que passe da convicção para o interior, princípio educativo.

Lamentavelmente nossa cultura é marcada pelo *presidencialismo*; parece que está internalizado no homem brasileiro esta cultura, esta necessidade de alguém para mandar em todos os ambientes e formas de organização da vida na sua totalidade; há necessidade de alguém que tutele, que diga o que deve ser feito, que mande.

Como é cultural e perpassa todos os ambientes societários, a Igreja não ficaria isenta também desta “contribuição”, o que dificultaria, entre outras coisas, de se construir em todos os níveis uma Igreja mais circular, mas de acordo com a eclesiologia de comunhão do Concílio.

É claro que numa visão de comunhão, teologicamente definida e especialmente a partir do Vaticano II, a compreensão de uma Igreja toda ministerial ficou evidenciada e muita coisa caminhou neste sentido; nesta ministerialidade há o específico para o ministério ordenado, como os protagonistas da animação da vida eclesial, de coordenação e presidência dos vários níveis de organização eclesial, de responsáveis pela distribuição dos carismas na comunidade eclesial, mas sempre tendo como eixo a comunhão e a participação, não de forma “presidencialista”, autoritária, mas de serviço.

Continua o Papa afirmando no mesmo número que “os espaços da comunhão hão de ser aproveitados e promovidos dia a

---

<sup>18</sup> JOÃO PAULO II, *Novo Millennio Ineunte*, São Paulo, Paulinas, 2001, 43.

dia, em todos os níveis, no tecido da vida de cada Igreja. Nesta, a comunhão deve resplandecer nas relações entre bispos, presbíteros e diáconos, entre pastores e o conjunto do Povo de Deus, entre clero e religiosos, entre associações e movimentos eclesiais. Para isso, devem-se valorizar cada vez mais os organismos de participação previstos no direito canônico, tais como os conselhos presbiterais e pastorais”<sup>19</sup>

Observe-se que o Conselho Econômico é de constituição obrigatória, segundo o Direito Canônico – can. 537, o Conselho Presbiteral segundo o can. 495; quando trata do Conselho de Pastoral, can. 536, é recomendado.

Neste contexto de comunhão uma novidade não pode ser esquecida: os **novos movimentos eclesiais** que foi definido pelo Papa num encontro da Igreja Italiana, em Loreto (abril/85), como “canal privilegiado para a formação e promoção de um laicato ativo e consciente do próprio papel na Igreja e no mundo”<sup>20</sup>.

Por sua vez a Igreja no Brasil, como já citado, ao publicar referido Subsídio, em determinado momento de sua reflexão abordando as contribuições e os desafios destas comunidades, acentua que,

Enquanto a estrutura paroquial tradicional é definida por território e se encontra centralizada na igreja matriz, as novas comunidades não se definem por território, pois geralmente se encontram desligadas da matriz paroquial ou estão distantes dela. A grande paróquia, centralizada na matriz, não organizada em comunidades, não tem favorecido o conhecimento e o relacionamento entre as pessoas. As pessoas anseiam encontrar acolhida e relacionamento fraterno na Igreja e nas casas religiosas. Afirmam encontrar isso nas novas comunidades<sup>21</sup>.

No mesmo documento constata o desafio que tem de ser superado na medida em que

---

<sup>19</sup> JOÃO PAULO II, *Novo Millennio ineunte*, n. 43.

<sup>20</sup> CNBB, *Subsídios Doutrinários* n. 3 (Igreja Particular, movimentos eclesiais e novas comunidades), São Paulo, Paulinas, 2005, p.14.

<sup>21</sup> CNBB, *Subsídios Doutrinários* n.3 , n. 30/a.

A relação das novas comunidades com a Igreja particular é um grande desafio na definição de sua eclesialidade. Os “ministérios” ou outras atividades evangelizadoras, na comunidade, ocorrem geralmente de modo autônomo, sem relação com as pastorais ou movimentos da paróquia ou diocese. Há novas comunidades que, embora querendo, não alcançam a devida inserção nas paróquias por falta de abertura e apoio. Nos casos de recusa de assistência do pároco, o recurso à assistência de outros sacerdotes pode agravar as dificuldades seja pelas tensões que pode provocar, seja pelo fato de esses sacerdotes nem sempre terem as condições para o devido acompanhamento e orientação da comunidade”<sup>22</sup>.

O empenho entendido de forma positiva aqui é, **de um lado** compreender a novidade desses novos movimentos eclesiais, compreender a pluralidade que já foi objeto de reflexão neste estudo, abrir a mente para uma visão que possa superar pastoralmente nestes casos e em outros análogos, uma compreensão de Igreja, em sua base entendida como Paróquia, Área Pastoral ou Missionária, marcadamente territorial e aplicar o princípio de “comunhão orgânica da diversidade e da complementariedade das vocações e condições de vida, dos ministérios, carismas e responsabilidades”<sup>23</sup> **e de outro**, como estas comunidades se situam dentro de um território, portanto “**a sua galiléia**” ver como o seu carisma, seu ministério pode contribuir especificamente onde está inserido.

Ainda sobre a comunhão eclesial na NMI, o Papa incentiva aos pastores, “sem prejudicar em nada o seu papel, à mais ampla escuta de todo o Povo de Deus; e se a ciência jurídica manifesta a estrutura hierárquica da Igreja e esconjura tentações de arbítrio e injustificadas pretensões, a espiritualidade da comunhão confere uma alma ao dado institucional, ao aconselhar confiança e abertura

---

<sup>22</sup> CNBB, *Subsídios Doutrinários* n.3 , n. 30/c.

<sup>23</sup> JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Christifideles Laici*, Petrópolis, Vozes, 1992, n. 20, CNBB, doc. 45, *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil*, 1991-1994, São Paulo, Paulinas, 1991, n. 290.

que corresponde plenamente à dignidade e responsabilidade de cada membro do povo de Deus”<sup>24</sup>.

Outro grande valor ao se assumir este processo é, sem nenhuma dúvida, a aplicação de um princípio de articulação pastoral já citado nesta reflexão, o princípio de subsidiariedade. “Pelo princípio de subsidiariedade, deve ser dado a cada pessoa, à pequena comunidade, à paróquia, maior autonomia possível, em tudo o que cada uma delas é capaz de fazer. Conexo com o princípio de subsidiariedade está o princípio da descentralização”<sup>25</sup>.

A prática, porém, aponta para um estilo muito estático de organização pastoral e evangelizadora, muito baseada numa pastoral de manutenção, de calendários de atividades que se fundamentam na força convocatória da Igreja, que parte geralmente dos meses temáticos ou de atividades já consagradas como a Campanha da Fraternidade.

Para visibilizar esta constatação, basta ver que todos os anos tudo começa com a CF e aí já se tem um material bom para uns dois meses, entre preparação e consecução da mesma; em seguida vem o mês de maio com toda a programação dedicada a Maria; agosto (mês vocacional), setembro (mês da Bíblia), outubro (mês missionário) e finalmente a chegada do Advento com as suas novenas. É uma estrutura já incorporada à vida da Igreja que favorece muito a acomodação, já que não precisa se preocupar em construir porque enfim já se encontra tudo pronto, e que acaba substituindo o planejamento pastoral por estas atividades e como consequência a falta de criatividade, de inculturação.

Outro aspecto importante e que diz respeito a esta questão dos meses temáticos, é que apesar de sua importância, eles não devem substituir os programas de evangelização, mas serem integrados a estes e que o objetivo geral dos mesmos seja inspirador de uma metodologia de trabalho em que os protagonistas sejam construtores de sua história; como exemplo pode-se ilustrar o

---

<sup>24</sup> JOÃO PAULO II, *Novo Millennio*, n. 45.

<sup>25</sup> CNBB, Doc. 45, *Diretrizes Gerais*, n. 292.

caso da opção pelos pobres: sabe-se que são muitos os grupos e pastorais que trabalham com os pobres, mas sob qual ótica ? Sob a ótica do assistencialismo muitas vezes necessário ou vendo os destinatários como protagonistas da história ?

Permanecem atuais, nesta perspectiva, as orientações por sinal excelentes, que foram oferecidas à Igreja do Brasil através do Projeto Ser Igreja no novo Milênio (SINM) ao que o autor acrescenta alguns elementos, segundo a qual cada comunidade paroquial deveria: “revisar suas próprias atividades pastorais para não cair no mesmismo ou na pastoral de manutenção, aprofundando os objetivos da ação pastoral e discernindo melhor o que queremos como Igreja; priorizar algumas atividades e reforçar outras; deixar de lado as que forem julgadas menos adequadas e proveitosas e criando novas; evitar a dispersão de forças ou insistência demasiada sobre objetivos ou assuntos que não são relevantes para a evangelização; observar mais atentamente a realidade em que vivemos, as pessoas e as situações humanas que esperam a ação dos evangelizadores e o serviço dos discípulos de Cristo.”<sup>26</sup>. Acredita-se ser este último ponto, uma das maiores lacunas de nosso agir pastoral no momento, porquanto via de regra, como já foi acentuado o que se tem é uma “pastoral de gaveta” de onde se vai tirando os “pacotes”, nada de inculturação.

Outro desdobramento desta mesma lacuna é a ausência do diálogo com o saber e do conhecimento, especialmente com as ciências humanas; a teóloga Maria Clara Bingemer afirma que “a passagem da concepção do saber e do conhecimento centrada no saber teológico como centro (a Universidade onde a Teologia é a rainha das ciências e centro irradiador ao redor do qual se constrói a mesma idéia de Universidade) para a concepção e seu entorno (a antropologia e as ciências humanas, as ciências sociais e as ciências

---

<sup>26</sup> CNBB, Doc. 66, *Olhando para frente*, nn. 4 e 8.

exatas) vão ser as perspectivas a partir das quais se concebe e se entende o mundo e a realidade”<sup>27</sup>.

Afinal de contas o que está em jogo e que precisa ser recuperado é o **processo de diálogo** com a modernidade iniciado pelo Concílio, visto como ponto de partida e que desemboca hoje em várias formas de buscas e de novos encontros, que são caminhos para a interdisciplinaridade. Há a necessidade de colaboração da teologia pastoral com as ciências contemporâneas, em primeiro lugar com a sociologia e a psicologia”<sup>28</sup>.

Assimilar esta proposta de colher as informações para a elaboração de um programa de ação evangelizadora a partir da realidade não é bem aceita pelo “cenário de Igreja”hegemônico, para a expressão que predomina na Igreja hoje, portanto, mais um desafio a ser superado, com certeza através de um processo de formação integral.

#### **1.4. Atividades permanentes ou fontais**

Do que foi dito até aqui sobre o Planejamento Pastoral, pode parecer que a Igreja vá ficar totalmente dependente das demandas da sociedade, valorizar a agenda das questões sociais ou das mudanças rápidas da sociedade. É preciso entender neste sentido que ,

A evangelização exige muita atenção à situação em que vivemos, sincera abertura do espírito e solidariedade diante das *aspirações, angústias e interrogações de nossa época* Mas, ao mesmo tempo, por fidelidade ao próprio Cristo e à missão que dele recebeu, a Igreja tem a estrita responsabilidade de oferecer em cada época, o acesso à Palavra de Deus, à celebração da Eucaristia e aos demais sacramentos, e de cuidar da caridade fraterna e do serviço aos pobres. Uma antiga tradição, que se inspira na Palavra de Deus e que foi diversamente retomada na história da Igreja, descreve esta

---

<sup>27</sup> M.C.LUCCHETTI BINGEMER, “João Batista Libânio ou a Teologia como fidelidade criativa”, in JOHAN KONINGS, SJ, (org). *Teologia e Pastoral*, homenagem ao Pe. Libânio, São Paulo, Loyola, 2002, p.108.

<sup>28</sup> M. SZENTMÁRTONI, *Introdução à Teologia Pastoral*, São Paulo, Loyola, 1999, p. 13 e 15.

responsabilidade segundo um tríplice múnus: ministério da Palavra, ministério da liturgia, ministério da caridade<sup>29</sup>.

Dentro destas atividades permanentes ou fontais, alguns pontos foram ressaltados e que merecem destaque justamente porque são temas profundamente associados à renovação da Igreja:

**No Ministério da Palavra:** incentivar e reforçar a prática da leitura pessoal e orante da Bíblia conforme as orientações do Concílio e cita a *Dei Verbum*, n.25.

Sendo a cultura marcadamente pluralista, os ambientes de escola, do trabalho e da vida social de modo geral não comunicam os valores cristãos e a família está incapacitada de assumir sozinho a responsabilidade da educação da fé e neste contexto a catequese, em *processo de renovação* adquire uma nova importância. Sem reduzir seu dinamismo em relação às crianças e aos jovens coloca sua prioridade na “catequese adulta com adultos”, na verdade modelo para todas as formas de catequese<sup>30</sup>.

Formação bíblica e teológica seja oferecida aos fiéis leigos, cuidando também da formação de professores competentes que possam atuar nas escolas públicas e particulares no ensino religioso.

O grande desafio neste contexto situa-se em assumir uma catequese com adultos, e superar o estereótipo que identifica catequese com preparação de crianças e adolescentes, sobretudo porque os “adultos têm mais responsabilidades e a capacidade para viverem a mensagem cristã na sua forma plenamente desenvolvida”<sup>31</sup>.

A Igreja no Brasil desenvolveu uma reflexão sobre a **catequese renovada**, no entanto falta ainda hoje, apesar dos passos dados, toda uma base, uma infra-estrutura que permita impulsioná-la mais, justamente por falta de uma formação para nossos

---

<sup>29</sup> CNBB, doc. 71, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil*, 2003-2006, São Paulo, Paulinas, 2003, n. 19.

<sup>30</sup> CNBB, doc. 71, *Diretrizes Gerais*, n. 23 (grifo nosso).

<sup>31</sup> JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*, São Paulo, Paulinas, 1980, n. 43.

Catequistas, que, via de regra estão em faixas etárias extremadas; **de um lado** as catequistas são pessoas muito jovens (as vezes adolescentes que saíram da 1ª Eucaristia) e, portanto, sem a devida preparação e compreensão da dinâmica da sociedade, da Igreja e seu papel para dentro e fora dela, metodologias apropriadas para os destinatários da catequese inicial, **na outra ponta** pessoas já na terceira idade, o que a princípio não se constituiria em nenhuma problema, porém em geral também são também pessoas despreparadas para trabalharem com crianças e adolescentes, e embora tenham muita experiência, transmitem da forma que sabem, da forma que receberam, caindo na mesma problemática da metodologia<sup>32</sup>. A inculturação aqui é pressuposto fundamental.

**No Ministério da liturgia:** O destaque aqui se concentra sobretudo na pastoral sacramental, que não deve ser dirigida apenas aos católicos “praticantes”, mas deve cuidar também do grande número de católicos que desejam manter algum vínculo com a Igreja, especialmente em certas ocasiões: matrimônio, batismo e primeira comunhão dos filhos, missas pelos defuntos da família... Quase sempre estes católicos pedem estes sacramentos com motivações que hoje, parecem incompletas ou insatisfatórias e que a raiz desta situação muitas vezes se encontra na evangelização ou catequese que receberam. “Estas ocasiões de encontro e de diálogo não devem ser desprezadas ou subestimadas. Toda pessoa que procura a Igreja deve ser acolhida com simpatia<sup>33</sup>”.

O clima deve ser de acolhida e de diálogo, portanto, que os Agentes de Pastoral cultivem uma postura de compreender o outro, que dialoguem e que a primeira resposta não seja “**não**” que bloqueia o diálogo e distancia, pois afinal de contas são duas visões que se encontram – uma que teve uma preparação, que tem uma fundamentação, a outra que tem uma visão mais simplista, ingênua, que precisa percorrer o caminho da formação. Aliás, o Papa João

---

<sup>32</sup> Remeto neste particular o excelente subsídio, *Com adultos, Catequese Adulta*, Estudos da CNBB, n. 80, São Paulo, Paulus, 2001, especialmente o 5º Capítulo, por fazer uma breve síntese histórica da catequese e aponta o caminho de uma catequese com adultos.

<sup>33</sup> CNBB, doc. 71, *Diretrizes Gerais*, n. 34.

Paulo II, falando aos bispos do Regional Nordeste V afirmou que “não se pode exigir dos adultos de boa vontade aquilo para o que não lhes foi dada adequada motivação”<sup>34</sup>. Desta forma, as exigências devem ser solicitadas de acordo com os graus de proximidade com a vida eclesial, que são diferentes. Mas, parece que a prática é inversa, pois quanto maior o grau de proximidade com a vida eclesial, maior engajamento, maiores são as solicitações, maiores são a busca de concessões e de privilégios, sendo os exemplos mais comuns a solicitação de missas particulares, de batismos isolados, de festas de 15 anos em buffets, em sítios, em propriedades particulares, em casas... quando na verdade estas pessoas teriam mais condições de compreenderem as exigências que são feitas, porque já tiveram formação e mais oportunidades.

**Sobre o Ministério da Caridade-** Esta parte terá o seu espaço garantido à frente, tanto na opção pelos pobres, na explicitação da Carta Encíclica Deus é Amor, como no documento da superação da miséria e da fome, sendo desnecessário colocar os elementos de destaque das Diretrizes, pois já contidos nestes textos<sup>35</sup>.

## **2. A Eucaristia, a evangelização e a caridade**

Foi visto na primeira parte em grandes linhas, alguns pressupostos para uma renovação eclesial, tendo como horizonte o grande evento que foi o Concílio Vaticano II; nesta parte, constrói-se uma teologia, uma teologia da missão que não rerepresenta os fundamentos clássicos da mesma, mas parte de uma realidade que faz parte do imaginário dos fiéis que é a Eucaristia e a ligação com a evangelização e a caridade como referência para o agir sócio-político.

### **2.1. Eucaristia e Missão**

O 15º Congresso Eucarístico Nacional (Florianópolis, 18-21-05/2006), teve como tema **VINDE E VEDE!** E como lema **ELE ESTÁ NO MEIO DE NÓS** e inspirou o autor deste trabalho a

---

<sup>34</sup> CNBB, doc. 71, *Diretrizes Gerais*, n. 35.

<sup>35</sup> Cf. CNBB, doc. 71, *Diretrizes Gerais*, nn. 37 – 43.

partilhar algumas idéias sobre a relação que existe entre a Eucaristia e missão, ou seja, a repercussão da Eucaristia na vida de cada um, da comunidade paroquial e da sociedade, sobretudo porque, no referido Congresso aconteceu um Simpósio Teológico com temas que tratam do objeto deste artigo, como **Eucaristia e promoção da pessoa, Eucaristia e transformação da sociedade, Eucaristia, vocação e missão**, entre outros.

Dentro da reflexão que orienta este texto, a renovação eclesial, tudo indica que este é um dos temas que há a necessidade de uma maior atenção, pois, parece que a Eucaristia se resume ao templo sendo vista mais como uma obrigação, como um preceito que deve ser cumprido; o fundamental numa situação como esta é mudar de mentalidade, pois a Eucaristia não pode ser vista como uma obrigação, mas como o alimento por excelência de nossa fé, já que é através dela que se realiza a memória da vida, paixão, morte e ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo e procura-se atualizar esta memória, para o contexto vigente.

O Padre Mário de França Miranda, num de seus escritos diz que nós como católicos “confessamos ser a Eucaristia “fonte e centro de toda a vida cristã”(LG 11), contudo,

“A afirmação de nossos lábios não consegue ser traduzida para nossas vidas. O crido não se torna vivido. O que, sem dúvida, desacredita, não o sacramento, mas nossa confissão. Neste momento podemos nos perguntar. Porque experimentamos hoje tal dificuldade, quais as causas históricas ou teológicas que separaram a eucaristia da vida cotidiana, como uma celebração gratificante pode se tornar uma obrigação eclesial, de onde brota essa tendência de assemelhar a celebração eucarística a shows televisivos ou a espetáculos emotivos ?”<sup>36</sup>.

São questionamentos como estes que nos ajudam a refletir sobre a Eucaristia e a missão da Igreja. Sabe-se da dificuldade de se compreender toda a riqueza teológica presente na celebração eucarística, já que a compreensão é constituída de elementos que

---

<sup>36</sup> M.F.MIRANDA, *Existência Cristã*, p. 45.

desfiguram e agravam esta mesma compreensão porque vem acompanhada de práticas tradicionais do catolicismo.

“Desde a expressão assistir à Missa”, que exprime uma asneira teológica, até o caráter de obrigatoriedade externa para o que deveria brotar de dentro de uma fé vivida, passando pelo absurdo de utilizar a eucaristia como simples ato social, desconhecida em seu sentido profundo pela maioria dos presentes, tudo isto dificulta a autêntica compreensão e vivência deste sacramento “<sup>37</sup>

Onde buscar os fundamentos que respaldam esta relação entre Eucaristia e missão? No último capítulo da Carta Apostólica de João Paulo II, *Mane nobiscum Domine* (Fica conosco Senhor) – escrita para o ano da Eucaristia (out./2004 a out./2005).

O título do capítulo é expressivo: *A Eucaristia princípio e projeto de “missão”* – “o encontro com Jesus Cristo, continuamente aprofundado na intimidade Eucarística, suscita na Igreja e em cada Cristão a urgência de *Testemunhar e Evangelizar*”<sup>38</sup> O que isto diz para cada participante da Eucaristia?

Quando a missa era celebrada em latim, as últimas palavras do padre logo após a bênção era ITE MISSA EST (podem ir, a missa acabou) - hoje, conforme afirma o citado documento no final do mesmo número, diz: “A despedida no final de cada missa constitui *um mandato*, que impele o cristão para o dever de propagação do Evangelho e de animação cristã da sociedade”<sup>39</sup> Pense no significado desta afirmação!

Outra indicação que deve servir de reflexão e de discernimento para tantos grupos entusiasmados e para todos os cristãos, para pensar na repercussão da Eucaristia, é que ela,

Oferece não apenas a força interior, mas também em determinado sentido, *o projeto*. Na realidade, ela é um modo de ser que passa de Jesus para o cristão e, mediante seu testemunho, tende a irradiar-se

---

<sup>37</sup> M.F.MIRANDA, *Existência Cristã.*, p.55.

<sup>38</sup> JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Mane nobiscum Domine*, para o ano Eucarístico, São Paulo, Paulus e Loyola, 2004, n. 24.

<sup>39</sup> JOÃO PAULO II, *Mane nobiscum Domine*, n. 24.

na sociedade e na cultura. Para que isto aconteça, é necessário que cada fiel assimile, na meditação pessoal e comunitária, os valores que a Eucaristia exprime, as atitudes que inspira, os propósitos de vida que suscita<sup>40</sup>

Ressalte-se ainda o que diz a Encíclica sobre esta relação, porque a mesma deve estar **a serviço dos últimos**- o Papa chama a atenção para um ponto, porque sobre ele se joga a autenticidade da participação na Eucaristia que se celebra na comunidade - “É o estímulo que ela dá a um **compromisso real** (o grifo é meu) na edificação de uma **sociedade** mais eqüitativa e fraterna”<sup>41</sup>.

No final do capítulo, no n. 28 fazendo alusão aos que não contam na sociedade, para os últimos e citando Jo 13,35 e Mt 25,31-46 afirma que é “com base neste critério, que será comprovada a autenticidade de nossas celebrações eucarísticas”. É oportuno, portanto, encontrar os critérios de autenticidade de nossas celebrações conferindo as referidas citações e sobretudo que elas sirvam de parâmetro para avaliar a autenticidade das celebrações.

Muita coisa para refletir, não? Dê uma olhada em cada parágrafo desta reflexão e avalie: O que eu, você, nós... estamos fazendo das Eucaristias que participamos? Elas estão sendo reduzidas a um preceito ? Elas estão “terminando”no templo ?

O Prof. Pedro Kunrath em recente artigo colocado no site do 15º Congresso Eucarístico Nacional afirma que Eucaristia é o lugar da renovação da missão por três razões fundamentais: pelos sujeitos que participam, pelo mistério que se celebra, pela Igreja que se compromete.

**1. Pelos sujeitos que participam:** o sujeito da celebração da Eucaristia, em sentido mais restrito é o iniciado na vida de Cristo e da Igreja, através dos sacramentos do Batismo e da Confirmação, que aceita livre e responsavelmente sua fé e sua pertença à comunidade eclesial. Quem, desde essa atitude, participa da

---

<sup>40</sup> JOÃO PAULO II, *Mane nobiscum Domine*, n. 25.

<sup>41</sup> JOÃO PAULO II, *Mane nobiscum Domine*, n. 28.

Eucaristia, não pode não renovar a missão que tem recebido ao ser iniciado e que expressa e celebra permanentemente a ceia do Senhor. A Eucaristia constitui-se em lugar de revisão e renovação da missão, em um momento para uma verdadeira tomada de consciência sobre o direito e o dever de participar nas tarefas de edificação da Igreja no mundo (cf. *AG* 36; *AA* 3-7; *PO* 5).

**2. Pelo mistério que se celebra:** a Eucaristia também é renovação da missão por outro motivo central, a saber, porque celebra o mistério do qual tira e no qual se funda a missão da mesma Igreja. Com efeito, a Igreja, o mesmo que os sacramentos da Igreja, nasce do Mistério Pascal, morte e ressurreição, ascensão e envio do Espírito Santo. Nesse momento Cristo transmite o Espírito e a missão (cf. *Jo* 20, 22-23), e o poder de perdoar e batizar (cf. *Jo* 20, 23; *Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15-16), com a recomendação de pregar o Evangelho e de ser suas testemunhas “até os confins da terra” (*Mc* 16, 15; *Mt* 28, 18-19; *At* 1, 8). E é impossível celebrar o Mistério Pascal sem sentir-se chamados, implicados, comprometidos, afetados pela missão que nasce da Páscoa. A Eucaristia é chamado, é memorial da missão pascal de Cristo em sua visibilidade histórica. Comporta em si mesma o anúncio da Páscoa e o compromisso para seguir anunciando-a. Ao celebrar o memorial da Páscoa, a comunidade inteira se situa de frente aos planos de Deus e à aliança nova, com todas as suas exigências e implicações.

**3. Pela Igreja que se compromete:** a Eucaristia renova a missão da Igreja, na mesma medida em que renova a própria Igreja. E a renovação da Igreja implica necessariamente a aceitação renovada dos compromissos com a Igreja. Se a Assembléia eucarística é a epifania e sacramento realizante da Igreja, tem que ser também renovação e realização da missão da Igreja. A Eucaristia é o “centro de toda a vida cristã para a Igreja, universal e local, e para todos os fiéis individualmente” (IGMR 1). Na Eucaristia culminam a evangelização, a catequese e o serviço fraterno, a caridade, a consagração do mundo e o ministério sacerdotal. Porém, ao mesmo tempo, da Eucaristia emanam a nova força e o novo compromisso da inteira comunidade e de cada um dos seus membros para seguir cumprindo com mais empenho e eficácia a missão recebida (cf. *SC* 10)<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> P. KUNRATH, “Eucaristia e Missão” (texto disponível no site do 15º Congresso Eucarístico Nacional), p.4.

Destarte, como vem se desenvolvendo esta reflexão, a Eucaristia e todos os outros sacramentos, recordam à comunidade dos seguidores de Cristo que é impossível haver uma verdadeira compreensão da missão onde tudo fica reduzido à Palavra ou ao puro Rito. Deve haver um desdobramento na edificação da vida pessoal, da comunidade eclesial e também da sociedade.

Percebe-se, portanto, uma nova forma de compreender a Eucaristia e os outros sacramentos. O momento final da celebração em que todos vão para ambientes diferentes, não pode ser entendido como cada uma vai para o seu lugar de forma dispersa, mas assume uma missão através do envio para testemunhar o que acredita e celebrou nos mais diversificados ambientes em que se constrói a vida.

Bom que entendêssemos a Eucaristia a partir desta perspectiva, não? Imagine-se a quantidade de celebrações de sacramentos, especialmente a Eucaristia que é celebrada todos os finais de semana, com um número mais expressivo que nos outros dias, e a mentalidade enraizada nas mentes dos fiéis pensando apenas no preceito ou no costume, aspectos que não podem ser desprezados mas não absolutizados! Será que seria diferente se a mentalidade fosse outra ? Será que nossos ambientes não estariam mais impregnados da proposta que dá sentido à vida trazida por Jesus Cristo!

As exigências de solidariedade, de comunhão, *de compromisso com o outro*, da dimensão da gratuidade e do convívio, enfim, atualizar esta memória de Cristo hoje, aponta para uma prática que conduziria o cristianismo para uma presença profética na sociedade e como consequência para caminhar do lugar de onde nunca deveria ter saído, na contramão da história, não na forma de confrontação mas no diálogo.

Como conclusão desta parte, crê-se que seria oportuno buscar na citação bíblica do Evangelho do 4º domingo da Páscoa deste ano (Jô. 15, 1 – 8), uma fundamentação que pode servir de critério para medir a autenticidade das *celebrações-shows* e observar para onde ela está conduzindo: “*Nisto meu Pai é glorificado: que deis muito*

*fruto e vos torneis meus discípulos” (Jo 15,8).* Sem nenhuma intenção de agredir estas expressões ou comunidades emocionais como alguns autores assim as caracterizam, o que chama a atenção aqui são duas palavras chaves como um desdobramento da Eucaristia: **os frutos** e **o discipulado**. Glorificar a Deus pelos frutos que são colhidos e o seguimento no discipulado.

O Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP, Alberto Carlos Augusto Klein e Professor desta mesma Universidade, escreveu um artigo intitulado *Mídia, Corpo e Espetáculo: Novas dimensões da experiência religiosa*, tratando das novas celebrações de padres e pastores que mais parecem showmen do que propriamente sacerdotes afirma há muita coisa de novo nesta situação, das quais o autora se apropria de duas:

Uma delas é a amplitude midiática que muitos líderes religiosos ganharam através de programas no rádio ou na TV. Eles não mais pregam ou falam para uma comunidade, e sim para as massas, participam de programas de auditório, freqüentam capas de revista, enfim, são sempre uma atração nos meios de comunicação. A religião, agora é teletransmitida. Com isso, perde-se o espaço físico do sagrado, que cede lugar às ondas do rádio ou à tela da televisão<sup>43</sup>

A segunda novidade, esta fundamental, porque acaba interferindo oferecendo um modelo quase que absoluto, é que,

O que caracteriza o espetáculo religioso atual não está no caminho de acesso das Igrejas aos meios de comunicação eletrônicos, mas na direção oposta, ou seja, a invasão de uma estética midiática nos novos modelos litúrgicos<sup>44</sup> ou seja, eles são fornecedores de matrizes estéticas para as Igrejas e muitos acabam tomando estas celebrações como “modelos”, o que se pode chamar de efeito mimético, porquanto os próprios fiéis vão cobrando isto

---

<sup>43</sup> ALBERTO CARLOS A. KLEIN, “Mídia, Corpo e Espetáculo: Novas dimensões da experiência religiosa”, in, *Movimentos do Espírito, Matrizes, afinidades e territórios pentecostais*, J. D. PASSOS (Org.), São Paulo, Paulinas, 2005, p. 151.

<sup>44</sup> ALBERTO CARLOS A. KLEIN, “Mídia, Corpo e Espetáculo”, p. 152.

de seus párocos, de seus pastores. *A pergunta que se faz é: se o que prevalece é uma experiência de espetáculo, de estética, onde fica o lugar para o discipulado? Se tudo termina no espetáculo, qual a alegria que deve dinamizar as celebrações na direção da vida*

## **2.2. As implicações sócio-políticas da Encíclica “*Deus Caritas est*”**

O enfoque que se dá nesta reflexão, na continuidade de uma fundamentação da missão a partir de novos focos temáticos, vai encontrar na segunda parte da Encíclica “Deus é Amor”, do Papa Bento XVI, a perspectiva de uma presença da Igreja nas questões sociais, como parte integrante da evangelização pois trata do amor como “serviço que a Igreja exerce para acorrer constantemente aos sofrimentos e às necessidades, mesmo materiais dos homens.”<sup>45</sup> Destarte, referido documento toca de cheio no compromisso da Igreja no que diz respeito à questão social, definindo com muito cuidado a relação entre o necessário empenho em prol da justiça e o serviço da caridade, ao tempo que reafirma a autonomia das realidades terrestres.<sup>46</sup>

A importância da Encíclica, nesta segunda parte, está justamente no aspecto de que

A Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível... por outro lado, não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça. A sociedade justa não pode ser obra da igreja; deve ser realizada pela política. Mas toca à Igreja, e profundamente, o empenhar-se pela justiça trabalhando para a abertura da inteligência e da vontade às exigências do bem<sup>47</sup>

Qual a repercussão desta reflexão para nossa missão, nossa ação evangelizadora no contexto atual? Quer afirmar que deve ser respeitada a distinção entre as esferas do Estado e da Religião,

---

<sup>45</sup> BENTO XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas est*, São Paulo, Paulus/Loyola, 2006, n. 19.

<sup>46</sup> Cf. BENTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 28.

<sup>47</sup> BENTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 28.

que são distintas, mas se relacionam e dizer que na nossa ação esta agenda não pode ficar de fora.

Há muita lucidez do ponto de vista prático nestas idéias, na medida em que muitos afirmam que a igreja não deve se meter em política ou que ela deve ter um papel de vanguarda, de protagonismo, substituindo as mediações organizativas da sociedade... *O equívoco da primeira posição* é tirar, na construção democrática, a possibilidade de a Igreja ter o direito de se pronunciar, sem levar em consideração aqui a sua dimensão profética; vale a afirmação de que não se pode evangelizar sem levar em consideração o contexto, a realidade e neste sentido todas as dimensões que estruturam a vida humana são material para a ação evangelizadora. *O equívoco da segunda posição*, por mais que a igreja continue tendo muita credibilidade, deve respeitar as mediações políticas intermediárias da sociedade (associações, ONGs, sindicatos...) e seus membros, como cidadãos, delas participarem.

Interpretando o conteúdo do documento em tela, chega-se à conclusão de que o Papa brinda os cristãos, os homens de boa vontade com uma orientação riquíssima, quando faz a seguinte afirmação: “Com a progressiva difusão da Igreja, a prática da caridade confirmou-se como um dos seus âmbitos essenciais; juntamente com a administração dos sacramentos e o anúncio da Palavra: praticar o amor para com as viúvas e os órfãos, os presos e os doentes e necessitados de qualquer gênero pertence tanto à sua essência como o serviço dos sacramentos e o anúncio do evangelho”<sup>48</sup> Percebam que o Papa coloca no mesmo nível a tríade – **Palavra – Sacramento – Serviço da Caridade**, serviço este entendido no contexto deste conteúdo na sua relação com a justiça, portanto, com a política.

Como conclusão gostaria de destacar três pontos, todos eles com muita incidência prática no cotidiano de nossas igrejas-comunidade:

---

<sup>48</sup> BENTO XVI, *Deus Caritas Est*, .n. 22

“O amor tem necessidade também de organização como pressuposto para um serviço comunitário ordenado”<sup>49</sup> Neste sentido se faz necessário a mediação de grupos que se interessem por esta causa, para criar a cumplicidade, fazer opinião junto aos demais membros da igreja-comunidade para a devida articulação-parceria com os grupos da sociedade e que sejam valorizados.

A caridade, neste contexto deve ser sempre alimentada, levando em consideração três aspectos: **o aspecto emergencial**, **o aspecto da promoção humana** e **o aspecto sócio-transformador**, sendo este último muito esquecido e que se enquadra nitidamente nas idéias até aqui desenvolvidas.

Aplicar o princípio de articulação pastoral de **SUBSIDIARIEDADE**, ou seja, aquilo que pode ser feito pelo menor (Paróquia, Área Pastoral) não seja feito pelo maior (Diocese); isto é, *o menor* possa assumir concretamente a questão social a partir da realidade local com a formação da consciência, ***abertura da inteligência e da vontade às exigências do bem***, colocando na agenda as questões aqui levantadas. A Diocese, *a maior* no caso, estaria traçando sempre as grandes linhas de orientação pastoral, dando o respaldo institucional sempre que se fizer necessário.

Temos nesta Encíclica um excelente conteúdo para uma maior presença pública da Igreja e, sobretudo, um convite a colocar o pobre como eixo preferencial de nossa ação evangelizadora.

#### **4. A opção pelos pobres**

Tudo o que foi refletido até então desemboca numa questão de fundo para a missão da Igreja que se adeqüe às demandas e ao contexto hodierno e que é a presença da Igreja junto aos mais necessitados, decorrendo daí implicações sócio-político-econômicas e que estão bem explicitadas na primeira Encíclica do atual Papa.

---

<sup>49</sup> BENTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 20

Padre Libanio afirma que,

Há duas maneiras de retomar a questão dos pobres: **resistir e avançar**. Resistir ao desgaste que a opção pelos pobres tem sofrido no interior da Igreja e na sociedade e que em termos de Igreja e de sociedade os tempos são outros mas **a rejeição da opção pelos pobres persiste**. Ela parece contrariar as alegrias e os gozos das experiências carismáticas. **A segunda estratégia é avançar**. A força dos pobres está na consciência e na união. Fora daí, eles são massa de manobra. Avançar significa conscientizar. Os pobres não podem sair da ótica de uma Igreja que segue as inspirações do Vaticano II<sup>50</sup>

Pode parecer estranho, mas durante a realização do 11º Intereclesial das CEBs, quando da pergunta colocada – *como sua comunidade lida com as situações de exclusão ?*

chamou-nos a atenção a postura de uma parcela significativa dos participantes do 11º encontro, que silenciou ou evitou qualquer resposta. E, de outra parte, um considerável número de pessoas que disse que suas respectivas comunidades se mostram praticamente indiferentes diante da realidade dos excluídos ou se restringem a ações emergenciais” “Alguns afirmam que as comunidades das quais participam têm uma acentuada tendência tradicional e conservadora e, por isso mesmo, reagem à exclusão social com indiferença, timidez ou omissão. Por vezes fazem “vistas grossas” perante o problema ou mesmo negam a sua existência<sup>51</sup>

Isto apenas mostra em que terreno se pisa no momento e os desafios a enfrentar. Mas não é bom ficar na lamentação, pois o teólogo latino-americano Pablo Richard, acabou de publicar um livro intitulado “A força ética e espiritual da Teologia da Libertação – no contexto atual da globalização” em que afirma que “há uma exigência de fidelidade à raiz da TL, que é a experiência de Deus na opção preferencial pelos pobres, mas também uma

---

<sup>50</sup> J.B. LIBANIO, *Concílio Vaticano II, em busca de uma primeira compreensão*, São Paulo, Loyola, 2005, pp. 202 e 202.

<sup>51</sup> D. BENINCÁ & A. ALVES DE ALMEIDA, *CEBs, nos trilhos da inclusão libertadora*, São Paulo, Paulus, 2006, p.143.

exigência de criatividade para responder aos novos desafios”<sup>52</sup> ao tempo que convoca para uma estratégia básica que não deve ser de confrontação, mas de crescimento.

Na verdade, aqui e ali alguns agentes de pastoral, entre eles poucos estudantes que se preparam para o sacerdócio, se questionam porque a Igreja latino-americana, em especial a do Brasil, diante de uma realidade tão constrangedora, em determinado momento de sua caminhada recuou e não se apresenta mais como aquela que é servidora e não recupera aquele entusiasmo, instituição que foi a voz profética dos que não tinham voz nem vez, a partir de 1968, se a situação de lá para cá só aumentou o número dos excluídos?

A primeira constatação é que de fato, a partir do começo dos anos 80, houve uma mudança muito grande no contexto mundial e dentro deste contexto uma virada da Igreja que deu uma parada no processo de recepção do Concílio Vaticano II na luta pela interpretação e de recuperação do Espírito do referido mesmo. O Sínodo dos Bispos de 85 exerceu papel fundamental na definição da interpretação oficial, que tem sido objeto de explicitações e debates de teólogos como Libânio,<sup>53</sup> José Carlos Palácio<sup>54</sup> e José Comblin<sup>55</sup>, entre outros.

No entanto seria extremamente negativo pensar que tudo acabou, na medida em que existe uma parcela de agentes de pastoral, das pastorais de fronteira, das CEBs que estão comprometidos com esta causa e também porque está em processo a redefinição da Teologia da Libertação, que explicita os fundamentos da *opção pelos pobres*, sobretudo cristológica, e que passa por uma nova estratégia de ser uma teologia que aponta para

---

<sup>52</sup> P. RICHARD, *A força ética e espiritual da Teologia da Teologia da Libertação, no contexto atual da globalização*, São Paulo, Paulinas, 2006, p. 35.

<sup>53</sup> J.B.LIBANIO, *Igreja contemporânea encontro com a modernidade*, São Paulo, Loyola, 2000, pp.153ss.

<sup>54</sup> CARLOS PALACIO, *Deslocamentos da Teologia, mutações do cristianismo, a teologia aos 40 anos do Vaticano II*, especialmente o Cap. 3º, pp. 87-114.

<sup>55</sup> J.COMBLIN, *O Povo de Deus*, São Paulo, Paulus, 2002, especialmente o cap. 4º, pp. 115-132.

uma prática não confrontativa, na medida em que os tempos mudaram e não é possível no atual contexto agir da mesma forma que se agia naqueles anos.

Hoje, a solução passa, quando se tratar da defesa da dignidade humana, da vida em todas as suas dimensões, das questões sociais, por um diálogo que tem a marca da cidadania, de participação política, da convocação das autoridades das respectivas áreas para apresentarem os projetos em andamento e que mexem com a vida da comunidade; a visibilidade de massa, muito comum naquele período, só se dará no atual contexto, dentro da estratégia em apreço, quando forem esgotadas todas as possibilidades de diálogo.

A Igreja Instituição, em especial a Paróquia, liderada por quem exerce este ministério e representatividade, tem aqui um papel insubstituível.

#### **4.1. “Exigências Evangélicas e Éticas da superação da miséria e da fome”**

Nos lixões do interior, homens e mulheres que sobrevivem de catar materiais para a reciclagem passam o dia todo entre o lixo descarregado pelos caminhões da limpeza pública e os animais como porcos, cachorros e urubus”... “Viver por aqui é ficar sujeito a todo tipo de doença. Tem muita contaminação porque a gente encontra coisas que vêm do hospital no meio do lixo que vem das casas, mas é disso que a gente tira o sustento da família, diz Francisco Pereira da Silva, 45, pai de três filhos”... “Francisco recorda que trocou a enxada pelo saco de catar lixo. Não tem futuro a gente ser agricultor. Um ano chove e outro não e a família cresce. Tem de ter a comida das crianças que são pequenas. Todos os dias ele caminha cinco quilômetros desde a sede da cidade até a área do lixão que fica entre Iço e Iguatu, na CE-282”<sup>56</sup>

Existe um ditado popular, conhecidíssimo que diz: “aquilo que os olhos não vêem o coração não sente”. Como ver, se o individualismo e o templo não permitem? Falta a mística missionária do deslocar-se, ir ao encontro do outro.

---

<sup>56</sup> Jornal O POVO, Edição de 06.06.06, 1º Caderno, p.8 / Fortaleza – CE.

Sabe-se que de um lado, uma situação como esta, exige políticas públicas estruturais que desconcentrem a renda para que o cidadão possa ter vida digna; do outro lado tem o Cristão, uma pessoa que aderiu a uma proposta que tem como o eixo a vida. Será que a ideologia que deu um basta nesta aproximação é superior às exigências do Evangelho e da ética ?

Pois bem, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, renovando a opção preferencial pelos pobres, conclamou, através da aprovação do texto que toma o título desta contribuição e por unanimidade em sua 40ª Assembléia Geral, realizada em abril de 2002, para uma ação efetiva para superar a miséria e a fome.

Em vários momentos, referido texto chama a atenção para que esta ação não se reduza ao auxílio imediato<sup>57</sup> mas que promova a cidadania de cada pessoa e que possa garantir condições dignas de vida, como compete aos filhos de Deus e a partir do documento da Assembléia lançou o ***mutirão nacional de superação da miséria e da fome***, nos vários níveis de organização eclesial.

Um empreitada difícil e complexa, que tem sua fundamentação nas exigências do Evangelho, que se institucionalizou nos Regionais da CNBB, mas que não teve até o presente momento muita expressão nas bases, apesar de todos os esforços de se catalogar as iniciativas que já existiam nesta linha.

No que diz respeito à parte entendida como emergencial a presença da Igreja junto aos mais necessitados historicamente se rearfirmou a partir das experiências que se multiplicaram através de sopões, cestas básicas e outras formas de solidariedade.

No caminho inverso, as partes consideradas mais políticas e pedagógicas do documento da superação da miséria e da fome e de sua aplicabilidade, ainda não se visibiliza, talvez porque o

---

<sup>57</sup> CNBB, doc. 69, *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome*, São Paulo, Paulinas, 2002.

O texto várias vezes lembra a necessidade de se criar uma nova mentalidade, segundo a qual se supere esta visão e esta prática eminentemente emergencial e assistencialista, a começar pela apresentação do texto, p.7.

“cenário” vigente e hegemônico não inclui em suas características este tipo de preocupação. Qual é esta parte? A que tem incidência na **transformação da sociedade**. Fique claro que transformação da sociedade, termo bastante identificado com a teologia da libertação, e que no início gerou muita celeuma em função de alguns pressupostos que não sintonizavam com o cristianismo, é algo que não pode faltar na agenda de Igreja em todos os níveis, não na linha da confrontação mas de forma criativa. Requer organização.

O documento em tela, destaca não poucas vezes esta indicação, que abre horizontes para que a prática não se reduza ao emergencial: “A solução dos problemas *supera medidas compensatórias*, (grifo meu) exige nova mentalidade e políticas públicas que reconheçam a alimentação adequada como direito inalienável do ser humano...”<sup>58</sup> Desta maneira o empenho organizativo e comunitário da ação evangelizadora deve levar em conta a superação de medidas compensatórias, como é tão comum acontecer.

A injustiça social assume proporções de ofensa a Deus, que nos criou à sua imagem e semelhança, e se opõe ao mandamento do amor fraterno que Jesus Cristo instituiu como lei da nova e eterna aliança. O resgate da dignidade dos pobres *não pode limitar-se à assistência emergencial*, mas exige a transformação da sociedade e da economia, numa nova ordem voltada para o bem comum<sup>59</sup>.

Claro que os gigantes do neo-liberalismo, da globalização e da forma como a política se constitui hoje, com os governos dos países se constituindo como gestores de birôs internacionais, cujas orientações vêm dos Bancos financiadores de recursos, mudar a ótica de uma economia de mercado, exige muito realismo e a perspectiva é buscar alternativas em vista de uma economia solidária que seja pensada em função da inclusão. Mais uma vez o documento afirma a sua orientação no sentido de não se limitar à

---

<sup>58</sup> CNBB, doc. 69, *Exigências evangélicas...* n. 4

<sup>59</sup> CNBB, doc. 69, *Exigências evangélicas...* n. 20.

assistência emergencial, prática louvável do ponto de vista da caridade mas limitada quando se resume nisto.

Pablo Richard, no livro já citado neste trabalho aponta duas falhas deste sistema de mercado : a exclusão humana e a destruição da natureza:

Essas falhas urgem-nos radicalizar nossa opção preferencial pelo pobre como uma opção pelo excluído e por uma sociedade alternativa onde caibam todos e todas em harmonia com a natureza. Devemos escutar o grito do excluído e o grito da terra, pois ambos são excluídos na racionalidade do sistema”<sup>60</sup> e “Como tudo se baseia no lucro a morte dos excluídos na afeta a eficiência do sistema, não faz sentido investir em saúde, educação para os excluídos na medida em que não é um investimento rentável, o Estado só tem obrigação para com os cidadãos. Os excluídos são considerados como não-cidadãos e vivem sua miséria na dor e no silêncio”<sup>61</sup>.

Ainda o referido teólogo, acrescenta, dentro daquela perspectiva de reconstrução da Teologia da Libertação a qual deve radicalizar-se por múltiplas razões.

É uma opção não só pelos pobres em geral, mas mais especificamente *pelos excluídos*, que o sistema desta como excedentes e desprezíveis, pela defesa da natureza, também “excluída”pela lógica absoluta da eficiência e do máximo ganho do sistema e a novidade que a esta redefinição apresenta é que a definição de pobre e o excluído não só com categorias sócio-econômicas de classe social, mas também com categorias de gênero (homem/mulher), geração (jovem/adulto), raça e cultura (branco/negro/indígena), os que são “diferentes”por identidade sexual e por fim a opção pelos pobres se radicaliza, porque hoje, simplesmente o número de pobres é extraordinariamente muito mais alto do que quando nasceu a TL”<sup>62</sup>.

Retornando a reflexão tendo como referência o documento da CNBB objeto desta parte, afirma: “O preceito evangélico de “dar

---

<sup>60</sup> P.RICHARD, *A força ética e espiritual...* p. 41.

<sup>61</sup> P.RICHARD, *A força ética e espiritual...* p. 42.

<sup>62</sup> P.RICHARD, *A força ética e espiritual...*p. 43-44.

de comer a quem tem fome, vestir o nu, visitar o doente e o prisioneiro, acolher o migrante” (Mt. 25,31-46) não se reduz à prática assistencial. Quando se atende somente às expectativas imediatas dos pobres, corre-se o risco de perpetuar a desigualdade social”<sup>63</sup>.

Talvez sejam estas idéias aquelas que mais deviam tocar no nosso coração para uma mudança de mentalidade. A solidariedade, na sua aplicação nos momentos emergenciais, extremamente necessária, pode se transformar numa prática de perpetuação das desigualdades sociais.

Neste sentido, a Exortação Apostólica Pós-Sinodal “*Ecclesia in América*” faz uma afirmação que coloca no centro das atenções a superação da opressão e da exploração, que, com certeza, assumiu novos rostos. O Papa João Paulo II afirma que,

Esta constante dedicação pelos pobres e excluídos da sociedade se reflete no Magistério social da Igreja, que não se cansa de convidar a comunidade cristã a comprometer-se a superar toda forma de exploração e opressão. Trata-se, de fato, não só de aliviar as necessidades mais graves e urgentes através de ações individuais e esporádicas, mas de pôr em evidência as raízes do mal, sugerindo iniciativas que dêem às estruturas sociais, políticas e econômicas uma configuração justa e solidária<sup>64</sup>.

São palavras fortes ditas pelo Papa e que respalda o pensamento para iniciativas de renovação eclesial.

Uma palavra que soa forte para nós cristãos é **solidariedade**. No entanto é destas palavras que tem um entendimento imediato muito ligado a um sentimento de ajuda e que deve ser repensada. Aqui, mais uma vez a Exortação Apostólica sobre a Missão dos Leigos é quem vai ajudar a ter uma compreensão de comportamento e não apenas de sentimento vago que as vezes a palavra solidariedade pode ter:

---

<sup>63</sup> CNBB, doc. 69, *Exigências evangélicas...* n. 30.

<sup>64</sup> J. PAULO II, Exortação Apostólica pós sinodal *Ecclesia in America*, São Paulo, Paulinas, 1999, n. 18.

Estilo e meio de realizar uma política que tenha em vista o verdadeiro progresso humano é a solidariedade: esta pede a participação ativa e responsável de todos na vida política, desde os cidadãos individualmente aos vários grupos, sindicatos e partidos: todos e cada um somos simultaneamente destinatários e protagonistas da política. Neste campo, como escrevi na Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, a solidariedade “não é um sentimento de vaga compaixão ou de enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas, próximas ou distantes. Pelo contrário, é a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos”<sup>65</sup>.

Finalmente, na ótica da reflexão deste texto, o documento diz que “O exercício da solidariedade não deve ser confundido com certas práticas de assistência que humilham quem recebe. É preciso aprender a lição de ética que dá o povo da rua quando reparte o pouco que tem, para que todos sobrevivam. Essa ética popular, com mais razão, interpela a sociedade a repartir a abundância para que todos vivam humanamente, hoje e no futuro”<sup>66</sup>.

## Conclusão

Ao concluir esta pesquisa, o objetivo do autor não foi outro a não ser partilhar das constantes preocupações que tem, cuja origem brotam da experiência em sala de aula, e do trabalho nas equipes de formação do seminário, associada com a sua formação, e da experiência pastoral junto ao povo de Deus, das constantes pesquisas e do entusiasmo pelas questões pastorais.

Tem sempre em mente o valor atual dos documentos conciliares, dos desdobramentos dos mesmos no magistério da Igreja latino-americana e do grande patrimônio que é a Igreja presente no Brasil e da sua capacidade de vanguarda.

O Concílio Vaticano II deve ser agenda permanente nos cursos de Teologia e seu resgate passa a ser algo de fundamental importância para uma geração que tem distância dele, tem outras

---

<sup>65</sup> J. PAULO II, Exortação Apostólica pós Sinodal *Christifideles Laici...* n. 42.

<sup>66</sup> CNBB, doc. 69, *Exigências Evangélicas...* n. 43.

preocupações, favorecida pelo contexto que se vive, com características já bastante conhecidas e que não surgiram por acaso.

Outra lamentação constante é a de que os documentos da Igreja ficam somente no papel e que não passam para o cotidiano. Isto é uma verdade, mas tem saída; a grande saída é a construção de mediações que possam institucionalizá-los e a outra saída mais doméstica e que aqueles que têm responsabilidade paroquiais, aplicando o princípio de subsidiariedade e com boa formação, construa planos de pastorais, programas de evangelização de forma participativa e partindo da realidade, realizando a comunhão-participação, valorizando a inculturação, respaldando a presença pública da Igreja edificando-a não só ad-intra mas também ad-extra como uma Igreja servidora no mundo.

Para esta visão de Igreja, é imprescindível que a missão seja pensada dentro do quadro de ação evangelizadora, uma Igreja voltada para o mundo e assim, eminentemente com rosto missionário e que a ação pastoral seja vista na linha da qualificação, que se dá pelo investimento na formação de seus agentes de pastoral, numa programação de formação espiritual e de encontros de gratuidade.

De um lado é motivo de tristeza ver quanta coisa se perdeu das intuições do Concílio e por outro lado, motivado pela esperança, quanto desafio a ser enfrentado que poderá dar uma vitalidade maior a nossa Igreja.

A opção pelos pobres, portadora de uma vitalidade e radicalidade evangélica, não pode se perder em função de questões ideológicas ou justificativas que as afastem do evangelho. A Igreja no Brasil fez uma oferta que não deve ser relativizada, esquecida ou levada na indiferença, que é a proposta do mutirão para a superação da miséria e da fome, como uma expressão desta opção, além de recuperar sua dimensão social e profética.

Finalmente, são incontáveis as Eucaristias que são celebradas em nosso Brasil, mas a participação nas mesmas e a devida repercussão no cotidiano não é sentida. A Eucaristia traz no seu

bojo, entre outras realidades “Um projeto de missão” realidade que cada um tomou consciência através deste texto.

Que a nova geração possa se entusiasmar com a renovação eclesial proposta pelo Concílio, assumindo seu espírito. Ter um espírito de abertura significa chegar no seminário ou nos grupos onde estão engajados abertos ao diálogo, a reconhecer que existem outras verdades que precisam se encontrar com as suas e não absolutizar o saber até então adquirido como fundamental, passando pelo seminário, pelo curso de filosofia e de teologia como que um processo que tem que ser cumprido e não como processo de crescimento a partir das oportunidades que lhes são proporcionadas ao longo do curso e da vida do seminário.

*\*Prof. Ms. Pe. Almir Magalhães*

Mestre em Missiologia pela Universidade Gregoriana – Roma,  
Professor do ITEP



## FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

*Prof. Ms. Lucho Torres Bedoya\**

**Resumo:** Que possibilidades oferecem as Escrituras para a fundamentação do diálogo inter-religioso? Em que medida a abertura a outras experiências religiosas (aceitação de valor, e de verdade), é conteúdo da Revelação de Deus? O diálogo inter-religioso pode oferecer novos horizontes de sentido para a melhor compreensão da fé? Em referência a estas questões, relevantes para a teologia das religiões, este artigo pretende mostrar, com base em análise de textos e definições metodológicas, evidências claras da fundamentação bíblica do diálogo inter-religioso.

**Palavras-chave:** diálogo inter-religioso, pluralismo religioso, Bíblia.

**Abstract:** Which possibilities do offer the Holy Writ for the foundation of the interreligious dialog? In which dimension the opening to other religious experiences (value and truth acceptance) is contents of God's Revelation? The interreligious dialog can offer new horizons of sense for a better comprehension of the faith? In reference to these questions, momentous for theology of religions, this article intends to show, with basis in analysis of texts and methodologies definitions, clear evidences of the biblical foundation of the interreligious dialog.

**Key-words:** interreligious dialog; religious pluralism; Bible.

## **Introdução**

O diálogo inter-religioso é, sem dúvida, um sério desafio para a teologia contemporânea. O pluralismo religioso é uma realidade incontestável apesar da intolerância de certos fundamentalismos que pretendem ocultá-la.

Lamentavelmente, grupos e movimentos cristãos de tendência sectária usam a Bíblia como arma de defesa e ataque contra outras religiões e denominações confessionais, a fim de preservar a prerrogativa da religião cristã, a participar de uma determinada tradição. No entanto, existe hoje a consciência mundial, cada vez mais clara, da necessidade do diálogo inter-religioso como postura ética. Na realidade atual, o pluralismo religioso não só desafia essas posturas religiosas fundamentalistas, mas é atitude de resistência a qualquer pretensão do tipo fundamentalista, que coloque em risco a paz e a segurança da vida humana e da natureza, já debilitadas pelas políticas econômicas e militares dos governos poderosos do mundo.

Cabe à teologia a responsabilidade de aprofundar a pertinência do conhecimento teológico sobre o diálogo inter-religioso e de apresentar à comunidade de fé e à sociedade o horizonte de sentido que tem para a salvação da vida humana. Eis a importância da teologia das religiões, como posicionamento crítico da fé cristã perante o pluralismo religioso. Neste contexto é de vital importância afirmar o sentido libertador das Escrituras, como fonte de inspiração para o diálogo e comunhão inter-religiosa e construção de uma humanidade com sentido.

Neste artigo pretendemos contribuir com esta reflexão mostrando os fundamentos que a Bíblia oferece para o aprofundamento do diálogo inter-religioso na comunidade de fé, e em referência à atuação da Igreja perante outras religiões.

### **1. Pressupostos conceituais e metodológicos**

1.1. Para nós cristãos, a Sagrada Escritura é fonte da Revelação de Deus por excelência, porque acreditamos estar nela contida a plenitude da mesma. Os critérios decisivos para a

compreensão da Revelação de Deus no decorrer da história humana estão na Bíblia.

As Escrituras, por causa de seu caráter inspirado, não têm um sentido evidente em si mesmas, nem absoluto. O sentido da Palavra de Deus é relativo à comunidade de fé que a escuta e acolhe na história, enquanto lhe oferece um sentido salvífico de vida. Isto implica compreender que, embora a Bíblia não aborde problemas contemporâneos, nem tinha como o fazer, pode oferecer horizontes de sentido para solução dos mesmos.

1.2. O diálogo inter-religioso não é, propriamente, um conteúdo específico desenvolvido nas Escrituras. Tampouco é uma preocupação bíblica fundamental. No entanto apresenta-se como um dos referências da construção teológica do Antigo e do Novo Testamento que merece especial atenção e que mais adiante abordaremos.

Na Bíblia encontramos claras evidências do diálogo inter-religioso, e particularmente horizontes de sentido sobre as suas implicações na compreensão e na vivência da fé israelita e cristã. Inúmeros textos de significado abrangente e, particularmente, vivências e fatos consignados nas Escrituras, apontam à aceitação e apropriação canônica do judaísmo e do cristianismo de experiências religiosas distintas.

1.3. Estas constatações nos levam a precisar dois tipos de fundamentação bíblica, complementares entre si. Um, de conteúdo da inspiração, no âmbito da hermenêutica. O outro, do conteúdo da fenomenologia, no âmbito da exegese. No primeiro caso trata-se de avaliar as possibilidades de sentido atual que os textos bíblicos trazem para a compreensão do diálogo inter-religioso. No segundo caso, procura-se explicar o significado contextual de determinados fatos e experiências históricas a que fazem referência os textos bíblicos, em relação ao assunto em questão.

Como contribuição para os estudos sobre o pluralismo religioso na Bíblia, julgamos de maior relevância pesquisas de perspectiva fenomenológica que permitam encontrar fundamentos

sólidos sobre o que realmente podemos entender como diálogo inter-religioso nas Escrituras e suas implicações na compreensão da Revelação de Deus.

1.4. A maneira adequada de abordar o assunto na Bíblia é entender conceitualmente o diálogo como uma realidade dinâmica e não mecânica. Além dos elementos relacionais (eu-tu) e da mediação verbal que o compõe, o diálogo acontece historicamente como inter-ação existencial, vital, histórica entre pessoas, grupos ou povos, a partir de necessidades concretas propiciadas por um referencial existencial comum.

O diálogo inter-religioso, enquanto atitude e comportamento de interação, manifesta-se por uma necessidade intrínseca à compreensão histórica mais abrangente de determinada experiência religiosa de grupos e povos particulares. A disposição para este diálogo responde à necessidade particular da experiência religiosa de alguém. Esta necessidade é de ordem teleológica: da procura da melhor compreensão do sentido da experiência religiosa particular.

A dinâmica do diálogo inter-religioso não implica na negociação das partes, mas na abertura a novos e consistentes referenciais para a afirmação histórica da própria fé. O diálogo apresenta-se assim como instância crítica da fé que possibilita a re-significação da experiência religiosa atual em favor da consolidação dos fundamentos primeiros, num horizonte maior da compreensão da fé e da salvação que oferece.

É na interação dos sujeitos paradigmáticos da Revelação de Deus (Povo de Israel, Jesus de Nazaré, Comunidades cristãs das origens) com outras experiências religiosas, em seus correspondentes contextos histórico-sociais, que se revelam sua atitude e prática de diálogo, comunicação relacional, alteridade, afirmação de autonomia, de respeito e acolhida do outro.

1.5. Isto significa afirmar que o diálogo inter-religioso na Bíblia deve ser adequadamente entendido a partir dos resultados práticos desta interação, cujo horizonte maior é a procura de uma

vida humana com sentido, a partir da afirmação histórica da fé judaica e cristã na significação libertadora de seus fundamentos.

Nas Escrituras podemos destacar alguns frutos desta interação, entre os quais: a atitude de co-existência com experiências religiosas não judaicas nem cristãs; a consciência da origem e destino comum dos seres humanos em Deus; a valorização teológica de pessoas com experiências religiosas distintas; a não-exclusão da salvação de Deus a estrangeiros e grupos sociais marginais; a incorporação canônica de diversas experiências religiosas; a construção teológica da fé a partir da acolhida da diversidade de tradições religiosas.

## **2. Possibilidades que a Bíblia oferece para o diálogo inter-religioso**

2.1. Um dado prévio que perpassa a história bíblica é seu desenvolvimento em contextos de diversidade religiosa, naturalmente aceitos, na forma de co-existência com experiências religiosas de povos e culturas.

A constatação bíblica da co-existência com realidades de pluralismo religioso é diversa, verificável nos diversos períodos da história de Israel:

a) Do período da Formação do Povo de Israel S. XIII-XI AC citamos dois textos eloqüentes. No deserto, a caminho da terra de Canaã, após Moisés ter referido a seu sogro tudo o que Javé tinha feito contra Faraó e os egípcios por causa de Israel, Jetro conclui: “... que Javé é maior que todos os deuses” (Ex 18,11). Na célebre renovação da Aliança das Tribos de Israel no santuário de Siquém, Josué lembra que Abraão, e outros ancestrais do povo, antes de ser guiado por Javé pelas terras de Canaã, habitava além do rio *servindo outros deuses* (Js 24,2). Na hora da renovação litúrgica da aliança Josué coloca o povo para decidir a quem servir “*se aos deuses aos quais serviram vossos pais* do outro lado do Rio, ou *aos deuses dos amorreus* em cuja terra agora habitais. *Quanto a mim e à minha casa serviremos a Javé*” (Js 24,15).

b) Da época da monarquia lembramos as memórias de Isaías do tempo do rei Ezequias, S. VIII AC, quando Senaquerib rei da Assíria ameaçava destruir Judá: “Cuidado, não deixeis Ezequias seduzir-vos dizendo: ‘Javé nos livrará’. “Por acaso *os deuses das demais nações* livraram cada um a sua terra das mãos do rei da Assíria? *Onde estão os deuses de Emat e de Arfad? Onde estão os deuses de Sefarvaim, onde estão os deuses da terra de Samaria?*” (Is 36,18-19). Numa oração angustiada à espera de uma intervenção favorável de Javé, Ezequias alude a existência de outros deuses, porém mostrando sua fraqueza e nulidade, quando Javé sai em auxílio de seu povo: “É verdade Javé que os reis da Assíria destruíram todas as nações (e as suas terras) e *lançaram os seus deuses ao fogo*, porque não eram deuses, mas sim obras de mãos humanas, feitos de madeira e de pedra, que aqueles destruíram. Mas agora, Javé nosso Deus, salva-nos da sua mão, eu te suplico, a fim de que todos os reinos da terra saibam que *só tu Javé, és Deus*” (Is 37,18-20).

c) Do período do Exílio, S. VI AC, mencionamos a profecia de Jeremias aos judeus no Egito na qual, logo de recapitular a discussão com eles a respeito de sua adesão ao culto dos deuses e deusas egípcios, Javé os desafia a reconhecer pelo discernimento qual a palavra dos deuses que se realiza: “*a Minha ou a deles!*” (Jr 44, 28).

d) Do período helenista mencionamos o salmo 86, provavelmente da época dos Macabeus, no S. II AC, que ainda conserva este sentido de pluralismo religioso, embora ao interior da vivência da fé num Deus único: “*Entre os deuses não há outro como tu, nada que se iguale às tuas obras!*. Todas as nações que fizeste virão adorar-te e dar glória a teu nome, Senhor, pois tu és grande e fazes maravilhas, tu és Deus, tu és o único” (Sl 86,8-10).

É importante lembrar ainda, que a concepção monoteísta desenvolvida desde o exílio babilônico com o Dêutero-Isaías, longe de fundamentar a negação da existência das crenças em outros deuses, responde a uma necessidade teológica crucial para a sobrevivência do Povo de Israel, isto é, mostrar que Javé orienta os

desígnios de Israel conduzindo a história, que o exílio não foi algo acidental, nem obra de outros deuses mais poderosos, mas castigo do próprio Javé por causa da infidelidade à Aliança como apelo para a conversão de Israel (Cf. Is 40,1-2)

2.2. Estas constatações nos permitem afirmar que em Israel e nos povos da antiguidade, Deus não é princípio absoluto de negação de outros deuses, mas princípio da existência dos povos. O que garante e sustenta a vida humana em cada povo são seus deuses. Para os egípcios é Amon-Ra e o panteão de deuses que o circunda. Para os babilônios é Marduk, e os deuses estelares. Para os Assírios é Assur e seus outros deuses. Para os gregos e romanos é, respectivamente Zeus e Júpiter, junto a uma constelação de deuses. Para Israel, é Javé.

No entanto, na expressão da fé das grandes teologias do Antigo Testamento –profética, sacerdotal, messiânica, sapiencial, apocalíptica-, o povo de Israel nunca deixou de afirmar sua exclusividade para com Javé, o Deus Todo-poderoso, o Deus Único, o Deus três vezes Santo, fonte de toda Sabedoria, de quem entende a razão da sua existência e garante sua proteção e cuidado. No entanto, em nenhuma delas existe o conteúdo proselitista de negação de outras experiências religiosas, a não ser quando atentam contra a vida humana<sup>1</sup>, e os princípios de cuidado da vida humana estabelecidos por Javé (Cf. Ex 20, 1-17; Dt 5,1-21).

2.3. Na Bíblia existe clara consciência de que todos os seres humanos têm origem e destino comum que remete a Deus.

a) No Antigo Testamento, os relatos de Gn 1-3 mostram o ser humano como criação de Deus, feito a sua imagem e semelhança. Deus é o sentido maior da existência humana. É neste sentido que a Aliança cósmica de Deus com a humanidade (Gn 6-9), antecede a alianças particulares realizadas posteriormente com Abraão (Gn 12), as Tribos de Israel (Ex 19-24) e o rei Davi (2Sam).

---

<sup>1</sup> É o problema da idolatria denunciado amplamente pelos profetas: cf. Os 4,12-14; Is 31,1-3; Ez 14,1-11; etc.

A consciência da eleição e sua vocação universalista fazem parte da identidade de Israel. Daqui sua convicção de existir uma única salvação e que esta é oferecida por Javé a todos os seres humanos:

“Javé disse a Abraão...: Eu farei de ti um grande povo e eu te abençoarei... Por ti serão benditos *todos os clãs da terra*” (Gn 12,2-3);

“Naquele dia, haverá uma vereda do Egito até a Assíria: os assírios irão ao Egito e os egípcios à Assíria e os egípcios adorarão juntamente com a Assíria. Naquele dia...uma benção que pronunciará Javé dos Exércitos: “*Benditos meu povo, o Egito e a Assíria, obra das minhas mãos, e Israel, minha herança*”. (Is 19,23-25).

“Eu (Javé) te constituí como aliança do povo, como *luz das nações...*” (Is 42,6) “...a fim de que a *minha salvação chegue até a extremidade da terra*” (Is 49,6).

“Javé descobriu o braço santo aos olhos de todas as nações, e *todas as extremidades da terra viram a salvação do nosso Deus*” (Is 52,10).

“...Todas as nações a Jerusalém afluirão. Povos numerosos por-se-ão em marcha e dirão: vinde, subamos à montanha de Javé...*Ele será juiz entre as nações, o árbitro de povos numerosos...*” (Is 2,3-4).

Na tradição sapiencial a sabedoria é patrimônio da humanidade oferecida por Deus. “Deus *criou todos os seres para que subsistam* e, no mundo, as gerações reproduzam a vida...” (Sb 1,14) “*Quem encontra a sabedoria encontrou a vida e alcançou o favor do Senhor*” (Pr 8,35).

b) No Novo Testamento permanece esta ótica universalista da salvação cujo conteúdo maior é agora Jesus de Nazaré. O velho Simeão ao ver Jesus criança no templo testemunha publicamente: “... meus olhos viram tua salvação *que preparaste em face de todos os povos, luz para iluminar as nações*, e glória de teu povo, Israel” (Lc 2,30-32).

Nos Evangelhos Jesus não exclui ninguém da salvação, tampouco os estrangeiros nem grupos marginais como os samaritanos:

Em Marcos, no segundo relato da multiplicação dos pães, os beneficiários foram os habitantes não-judeus da região helenista da Sidônia e da Decápole (Mc 7,31; 8,1-9). - Em Mateus, são os *magos vindos do oriente que procuram o “Messias” dos judeus* para homenageá-lo e logo de encontrá-lo prostrar-se (Mt 2,1.11). - Na Parábola do júizo: *“Diante do Filho do Homem serão reunidas todas as nações e ele separará os homens uns dos outros...”* (Mt 25,31-46) - Em Lucas, de dez leprosos curados por Jesus somente um, o samaritano, fez a experiência da salvação: Jesus lhe disse: *“Onde estão os outros nove? Não houve, acaso, quem voltasse para dar glória a Deus senão este estrangeiro?”* Em seguida disse-lhe: *Levanta-te e vai; a tua fé te salvou* (Lc 17,17-19). - Uma das últimas instruções de Jesus ressuscitado, antes da sua ascensão, relativa ao entendimento das Escrituras diz: *“Assim está escrito que o Cristo devia sofrer e ressuscitar dos mortos no terceiro dia, e que em seu Nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar por Jerusalém”* (Lc 24,45-47) - Em João, o prólogo do evangelho afirma que: *“No princípio era o Verbo... ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele... O que foi feito nele, era a vida, e a vida era a luz dos homens”* (Jo 1,1-4).

Em Atos dos Apóstolos a prática evangelizadora das comunidades está marcada por sua projeção universal: *“Vocês sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria, até os confins da terra”*. (At 1,8) - Após o testemunho de Pedro perante cristãos judaizantes sobre a conversão do romano Cornélio e dos membros da sua casa, ele justifica sua conduta afirmando: *“Se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós, que cremos no Senhor Jesus Cristo, quem seria eu para poder impedir a Deus de agir?”* Ao que os ouvintes, tranquilizando-se, glorificaram a Deus dizendo: *“Logo, também aos gentios Deus concedeu o arrependimento que conduz à vida!”* (At 11,17-18).

Na Carta aos Romanos, Paulo argumenta em favor da teologia da justificação pela fé afirmando: “De fato, nós estimamos que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei. *Ou então Deus seria somente o Deus dos judeus? Por ventura não é ele também o Deus dos pagãos?, visto ser um só o Deus que justificará os circuncisos pela fé, e os incircuncisos pela fé.* (Rm 3,28-30) - “Assim, *não há diferença entre judeu e grego: todos têm o mesmo Senhor, rico para com todos os que o invocam* (Rm 9,12).

A carta dêutero-paulina aos Colossenses continua esta perspectiva: “Vós despojastes o homem velho, com suas práticas, e revestistes o homem novo, aquele que para ter acesso ao conhecimento, não cessa de ser renovado à imagem de seu Criador; *aí não há mais grego, nem judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, homem livre, mas Cristo: ele é tudo e está em todos*” (Cl 3,11).

### **3. Valorização teológica da fé a partir de experiências religiosas distintas**

Uma segunda questão teológica relevante para a fundamentação do diálogo inter-religioso é refletir em que medida a abertura a outras experiências religiosas na Bíblia -na afirmação de aceitação de valor, e de verdade-, é conteúdo legítimo da Revelação de Deus, e portanto, portadora de significado normativo para a vivência da fé do Povo de Israel e das Comunidades Cristãs.

3.1 No Antigo Testamento é significativa a valorização de experiências religiosas não judaicas, entre as quais citamos:

a) A história de Balaão de Moab, no Livro dos Números (Nm 22-23). O profeta arameu nega-se amaldiçoar Israel por ordem do rei de Moab, justificando sua postura religiosa: “*Como amaldiçoarei aquele que Deus não amaldiçoou? Como votaria a reprovação daquele que o Senhor não reprovou?* (Nm 23,8) *...Javé, seu Deus, está com ele...*” (Nm 23,21). Afinal, será a burra do profeta estrangeiro quem decidirá a questão em favor da tolerância com os hebreus em seu caminho às terras de Canaã.

b) A incorporação canônica no livro dos Provérbios de parte da sabedoria egípcia de Amenemopê (Pr 22,27-23,14)<sup>2</sup> contemporânea de Salomão, e das sentenças dos sábios não-israelitas Agur e Lemuel (Pr 30-31), mostra o grau de aceitação e abertura da comunidade judaica a outras experiências de sabedoria ligadas a outros universos religiosos. Fato significativo por quanto a sabedoria antiga sempre esteve ligada em sua inspiração aos deuses e a uma ordem religiosa da qual é decorrente<sup>3</sup>.

c) A história da moabita Rute é eloquente. Esta estrangeira é apresentada com sua experiência religiosa de origem, como pano de fundo de seu relacionamento solidário com a sogra Noemi na decisão de ficar com ela: “Não insistas comigo para que te deixe, pois para onde fores irei também... Teu povo será meu povo, *teu Deus será o meu Deus*. Onde morreres quero morrer e ser sepultada...” (Rt 1,16-17). A estrangeira Rute é a protagonista de uma autêntica história de salvação cuja beneficiária é a sogra Noemi de confissão religiosa javista. Sua atitude de fé é modelo para a sogra. Segundo o conto, ela foi mãe do avô do rei Davi, o rei justo com o qual Javé fez uma “aliança permanente” (2Sm 7,12) e de cuja descendência, segundo Mateus, procede Jesus de Nazaré (Mt 1,5), o Messias, Filho de Davi (Mt 1,1).

d) No livro de Jonas destaca-se o contraste entre a atitude religiosa solidária dos marinheiros que embarcaram com o “herói” rumo a Târsis, quando o mar agitado ameaçava os afundar, e a atitude arrogante e auto-suficiente do judeu Jonas (Jn 1,5-6) que o isolava do resto. Sabemos que o pano de fundo da história de Jonas é a crítica ao fechamento religioso e social da comunidade judaica promovida pela teocracia sacerdotal do segundo templo no século V a.C.

3.2. No Novo Testamento também colocam se em destaque experiências religiosas e de fé não judaicas, nem procedentes das comunidades cristãs:

---

<sup>2</sup> J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Sabedoria e sábios em Israel*, São Paulo: Loyola, 1999, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid* p. 59-63

a) A possível valorização da experiência religiosa grega e romana para a formulação da profissão de fé em Jesus, no Evangelho de Marcos: “Início da Boa Nova de Jesus: Cristo, Filho de Deus” (1,1). Em atenção à composição mista da sua comunidade<sup>4</sup> o autor parece utilizar-se de duas tradições religiosas distintas, uma judaica e outra greco-romana, para expressar a identidade profunda de Jesus de Nazaré. Enquanto para os cristãos de origem judaica seria aceitável o título messiânico de Jesus, não é claro o mesmo para os cristãos de procedência greco-romana, para quem melhor se compreende a filiação divina de Jesus<sup>5</sup>. Curiosamente, na narrativa evangélica é o judeu Pedro quem professa Jesus como o Messias anunciado pelos profetas: “Tu és o Cristo” (Mc 1,28). Distintamente, é o soldado romano quem confessa de Jesus: “*Verdadeiramente, este homem era filho de Deus*” (Mc 15,39).

b) A força da fé de uma mulher siro-fenícia, para enfrentar um certo fundamentalismo religioso judaico, a ponto de questionar Jesus de Nazaré e levá-lo a assumir uma nova postura em sua atuação evangelizadora, é única nos evangelhos: “Por causa *desta palavra, vai*, o demônio saiu de tua filha” (Mc 7,24-30).

c) Em Mateus a atitude de fé do centurião romano na cura do seu servo por Jesus, torna-se exemplar: “Jesus ficou admirado e disse aos que o seguiam: “Em verdade vos digo que, *em Israel, não achei ninguém que tivesse tal fé. Mas eu vos digo que virão muitos do oriente e do ocidente e se assentarão à mesa no Reino dos Céus, com Abraão, Isaac e Jacó* enquanto os filhos do Reino serão postos para fora, nas trevas...” (Mt 8,10-12).

d) Lucas apresenta a conhecida parábola do samaritano que se fez próximo como instância crítica da fé do legista (Lc 10,25-

---

<sup>4</sup> Cf. J. AUNEAU, O Evangelho de Marcos in: AUNEAU, J. e outros. Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 91

<sup>5</sup> A pesquisa de Van Den Born sobre a expressão Filho de Deus no AT e no NT, torna possível esta hipótese para o Evangelho de Marcos. Cf. A. BORN, Van Den e colaboradores, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* Petrópolis: Vozes, 1987, pp. 578-582.

36). É o *proceder do samaritano, com sua experiência religiosa marginal ao judaísmo que faz possível a compreensão adequada do sentido da Lei Judaica* do qual o doutor da lei é perito em interpretação (cfr Dt 6,5; Lv 19,18).

e) O episódio do encontro de Jesus com a Samaritana (Jo 4) coloca em relevo duas realidades: a valorização da experiência religiosa dela como estágio de um encontro pleno com Deus (Jo 4,20: “*Os nossos pais adoraram sobre esta montanha, e vós afirmais que é em Jerusalém que se encontra o lugar onde se deve adorar*”); e a relativização histórica de qualquer culto, face o desígnio salvífico de Deus (Jo 4,21-23: “*Jesus lhe disse: “Crê, mulher, vem a hora em que nem nesta montanha, nem em Jerusalém adorareis o Pai. Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. Mas vem a hora -e é agora- em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura*”.

f) A glossolalia -o fenômeno de falar em línguas estranhas- discernida amplamente na Primeira Carta aos Coríntios (1Cor 12-14), é provavelmente experiência religiosa vinda das religiões de mistérios conhecidas da sociedade helenista<sup>6</sup>. Posteriormente foi assimilada pela comunidade de Corinto e *acolhida por Paulo como dom do Espírito Santo* (1Cor 12,10; 14,39). Em Atos dos Apóstolos, este fenômeno, é apresentado como  *sinal da efusão do Espírito Santo na Comunidade Cristã* (At 2,4; 10,46).

A prática evangelizadora da igreja nascente parte deste horizonte fundamental da abertura universal da salvação em Cristo. O episódio do encontro de Pedro em casa do centurião Cornélio, no Livro dos Atos dos Apóstolos, é paradigmático (At 10). Pedro, um judeu fiel e praticante, é desafiado a testemunhar a salvação de não judeus partilhando da mesa da casa de Cornélio e batizando toda sua família. Afinal do qual Pedro proclama: “*Dou-me conta, em verdade, que Deus não faz acepção de pessoas, mas que em*

---

<sup>6</sup>Cf. M. CARREZ, As Epístolas aos Coríntios in: M. CARREZ, e outros, *As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 105.

qualquer nação, quem o teme e pratique a justiça, lhe é agradável. Tal é palavra que ele enviou aos israelitas, dando-lhes a boa nova da paz por *Jesus Cristo que é o Senhor de todos*” (At 10,34-36). E quando questionado por cristãos “circuncisos” de Jerusalém ele contesta: “Se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós, que cremos no Senhor Jesus Cristo, *quem seria eu para poder impedir a Deus de agir?*” (At 11,17); e os ouvintes acenam glorificando a Deus dizendo: “Logo, *também aos gentios Deus concedeu o arrependimento que conduz à vida (em Jesus Cristo)*” (At 11,18).

É, pois, um fato incontestável na Bíblia, a valorização explícita de experiências religiosas distintas do judaísmo e do cristianismo, e de experiências de fé exemplares de pessoas não pertencentes ao Povo de Deus. Esta constatação nos leva a perguntar se tudo isto não é na verdade resultado da experiência que denominamos acima diálogo inter-religioso e, sendo assim, se este é nas Escrituras conteúdo próprio da Revelação de Deus.

#### **4. O diálogo inter-religioso, como conteúdo da Revelação salvífica de Deus.**

As evidências da perspectiva do dialogo inter-religioso na Bíblia acima indicadas tornam-se explicitas na pesquisa exegetica. A exegese, na medida que abre possibilidades para uma abordagem fenomenológica dos conteúdos dos textos bíblicos nos permite entender como e em que sentido o dialogo inter-religioso é conteúdo da Revelação de Deus, e quais suas implicações na construção teológica da fé de Israel e das Comunidades Cristãs.

A título de exemplo, apresentamos um breve estudo sobre a Formação do Povo de Israel, no qual encontramos fundamentos sólidos sobre o sentido do dialogo inter-religioso e sua função na dinâmica da revelação de Deus. A pertinência do assunto vem do contexto histórico de pluralismo religioso em que se inscreve e da dinâmica de afirmação histórica da experiência religiosa fundamental que sustentou, na origem de Israel, a fé em Javé. Dinâmica esta de interação entre grupos sociais com experiências religiosas diversas, na qual encontraram uma instância crítica da fé

que permitiu na história a re-significação de suas experiências religiosas em seus fundamentos maiores.

Na origem de Israel, a experiência religiosa foi, sem dúvida, um elemento relevante para a construção da sua identidade<sup>7</sup>. Junto às condições sócio-econômicas que tornaram favorável a progressiva ocupação dos hebreus das montanhas de Canaã, o fator religioso impulsionou a sua aglutinação de modo a vir a constituir uma nova formação social com características próprias: uma Confederação de Tribos (em aliança com o Deus-Javé) (Ex 22-24; Js 24).

Nos livros da Bíblia que informam sobre este período é de suma importância a ligação que estabelecem entre a experiência de Deus-Javé e os processos sociais que desencadearam a formação do Povo de Israel. A pesquisa histórica é clara em explicar este fato como um amplo e longo processo de construção<sup>8</sup>, cujo marco referencial foi a fuga de hebreus da corvêia de Faraó no Egito por volta dos anos de 1250 AC. Junto a estes, outros grupos sociais também descontentes com o sistema de opressão e exploração das cidades-estado que controlavam as terras de Canaã, tornaram-se protagonistas do grande movimento social dos chamados hapiru, também conhecidos como hebreus. Na conjuntura social, econômica e política da época isto implicou num fluxo migratório contínuo de camponeses sem terra às montanhas de Canaã e do progressivo assentamento de um número cada vez maior de camponeses à procura de melhores condições de vida. Resultado deste longo processo foi a emergência da sociedade tribal como organização alternativa às cidades-estado das planícies.

---

<sup>7</sup> Cf. as pesquisas de N. GOTTWALD, *Introdução sócio-literária da Bíblia Hebraica*, São Paulo: Paulinas, 1988, p. 272-276 e de J. PIXLEY, *A história de Israel a partir dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1989, pp. 17-21.

<sup>8</sup> Cfr. os trabalhos de N. GOTTWALD, op cit; J. PIXLEY, op cit; J. BRIHT, *La historia de Israel*, Bilbao: Desclée de Brower, 1970; M. SCHWANTES, *História de Israel. Local e origens*, São Leopoldo: Mimeografado, 1984. G. von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, Vol. 1, São Paulo: Aste, 1973.

Neste processo histórico, o fator religioso foi significativo na definição da identidade desta nova organização social que se caracterizou como Confederação de tribos (em aliança com o Deus-Javé). Daqui a compreensão bíblica da fundação de Israel como Povo de Deus, isto é povo do Deus-Javé.

Os estudos bíblicos do período da formação do Povo de Israel, acontecida entre os séculos XIII-XI AC, mostram que as tribos não tinham uma idéia prévia e acabada de Javé. Na verdade foi no processo de intercambio cultural, social e religioso entre os clãs e tribos assentadas gradualmente nas montanhas de Canaã que se chegou à compreensão do Deus-Javé como Deus libertador da opressão. Deste modo, podemos explicar que os clãs e tribos que se formaram na montanha contribuíram com suas experiências religiosas e de vida na compreensão de Deus e, conseqüentemente, reconheceram suas particulares experiências religiosas na experiência paradigmática do Deus –Javé que libertou hebreus da opressão no Egito<sup>9</sup>.

O capítulo 24 do livro de Josué conserva a memória de tradições autônomas veiculadas por diferentes grupos sociais que contribuíram na formação de Israel<sup>10</sup>. Foram estes grupos: os seminômades da montanha, os pais e mães de Israel (v.2-4); os hebreus foragidos do Egito, liderados por Moisés (v.5-7a); os seminômades do deserto, provavelmente de Cades (v.7b); os camponeses descontentes das cidades-estado cananeias (v.8-13). Este texto de Josué, da liturgia tribal da renovação anual da aliança com Javé, representa o momento da fusão de todas essas tradições em torno da grande tradição da confederação das tribos.

Neste horizonte de sentido entende-se que a compreensão do Deus-Javé foi resultado de uma construção teológica, elaborada experiencialmente a partir de tradições religiosas próprias de cada

---

<sup>9</sup> Cf. N. GOTTWALD, op. cit. p. 276.

<sup>10</sup> Segundo Milton Schwantes foram quatro os grupos sociais que gravitaram de forma determinante na formação do povo de Israel: os grupos abramícos, o grupo mosaico, o grupo sinaítico e o movimento dos hapirú da planície de Canaã. M. SCHWANTES, op cit., pp. 63-162.

um dos diversos grupos sociais que protagonizaram a formação do Povo de Israel.

O capítulo 3 do livro do Êxodo concentra diversidade de evocações sobre Deus, todas com autonomia de significado e correspondentes a diversos universos sócio-culturais. “Deus dos pais” (v. 15) remete ao deus dos ancestrais; “Deus de Abraão”, “Deus de Isaac”, “Deus de Jacó” (v.15) faz referência a experiências familiares de Deus distintas entre si<sup>11</sup>; “Deus de Abraão, Isaac e Jacó” (v.16) aponta a experiência religiosa de aglutinação cultural entre clãs ou tribos; “Deus dos hebreus” (v.18), faz alusão à experiência religiosa dos setores sociais marginalizados nas terras de Canaã, os hebreus. Trata-se por tanto de tradições religiosas diferentes posteriormente aglutinadas na experiência do Deus-Javé: “Aquele que é, agindo, libertando da opressão” (v. 14).

A pesquisa bíblica recente mostrou que a experiência do Deus Javé remonta a uma tradição religiosa *pré-israelita, extra-israelita e extra-cananéia*: a tradição do Sinai<sup>12</sup>. No livro do Êxodo afirma-se que foi Enos filho de Set, quem começa a invocar o nome de Javé (Gn 4,26). Em Gn 4,15 mostra-se a ligação especial entre Caím e Javé, antes da formação de Israel. O culto a Javé provém de uma região ao sul do Mar Morto, primeiro habitada pelos madianitas e, posteriormente pelos edomitas a partir dos S. 13-12 AC. Nela localiza-se o monte Sinai, também chamado de Seir. No livro do Êxodo, a manifestação de Javé a Moisés acontece em terra de Madiã (Ex 3,1ss). Documento egípcio do S. XV AC menciona uma “terra dos ‘shashu’ (=beduínos) de Javé”. Também fala-se de “beduínos do Seir.

Tudo isto nos permite concluir que o nome de deus-Javé não expressa uma compreensão absoluta de Deus, mas uma aproximação relativa a uma experiência religiosa fundamental que,

---

<sup>11</sup> Cf. J.L. SKA, *Introdução à leitura do Pentateuco*, São Paulo: Loyola, 2003, pp.131 e 144.

<sup>12</sup> Cf. C. DREHER, As tradições do Êxodo e do Sinai, In: *Estudos Bíblicos*, 16. A memória popular do Êxodo, Petrópolis: Vozes / São Leopoldo: CEBI, 1988.

em sua origem foi plural e por isso irreduzível. O comum a todas essas tradições religiosas é seu horizonte libertador: Deus protetor dos clãs, das tribos, dos hebreus em sua luta contra a opressão e exploração das cidades-estado e do Egito.

Expressão desta memória, que poderíamos chamar de pluralismo religioso, encontramos nos salmos, nas diversas evocações sobre Deus: “Os príncipes dos povos reuniram-se: é o povo do *Deus de Abraão*” (Sl 47,10); “O Senhor te responda no dia da aflição; o nome do *Deus de Jacó* te proteja!” (Sl 20,2); “Esta é a geração daqueles que o procuram, que procuram a tua face: é (*o Deus de*) *Jacó*” (Sl 24,6); “O Senhor de Todo poder está conosco. Temos por cidadela o *Deus de Jacó*” (Sl 46,8); “Ó Deus quando saíste à frente do teu povo, avançando pelo deserto, a terra tremeu, e até o céu dissolveu-se, o próprio céu se fundiu *diante de Deus, o do Sinai, o Deus de Israel*” (Sl 68,8 Cf. Jz 5,5).

### **Considerações finais**

As análises precedentes mostram que o diálogo inter-religioso é parte da Revelação de Deus. Não é um assunto periférico. Longe de constituir um simples conteúdo interpretativo das Escrituras, ele é também, uma realidade fenomenológica que teve implicações na compreensão da fé no Antigo e Novo Testamento.

O diálogo inter-religioso evidencia-se na Bíblia como expressão do dinamismo da práxis da fé. Ele é resultado de uma relação de interação com experiências religiosas de fora do judaísmo e do cristianismo, a partir de necessidades intrínsecas à compreensão da própria fé do Povo de Israel e das Comunidades Cristãs. Resultado desta interação é, de um lado, a incorporação canônica de experiências religiosas alheias ao universo religioso javista e cristão das origens, e de outro lado, o destaque contínuo ao testemunho da fé de estrangeiros, que não confessam a Javé no Antigo Testamento, nem a Jesus Cristo, no Novo Testamento.

O diálogo inter-religioso é uma instância crítica da fé que possibilita novos horizontes de sentido à compreensão das suas

verdades fundamentais e à vivência autêntica das mesmas. A revelação de Deus na Bíblia é dinâmica, processual. Não é estática, nem acabada, embora aponte sempre a sua plenitude de significado para a vida humana.

Nesta perspectiva, o diálogo inter-religioso possibilita a superação e relativização de compreensões da fé limitantes e estreitas, e contribui para a re-significação da mesma em seus fundamentos maiores. É o que constatamos: na construção teológica de Javé, o Deus que liberta seu povo da opressão (Ex 3; Js 24); na afirmação de experiências religiosas com sentido, fraternas, solidárias (Rute); na atuação inclusiva de Jesus: beneficiando estrangeiros (Mc 7,24-8,13) e setores marginalizados da sociedade, destacando ora sua atitude exemplar da fé (Mt 8,10-12), ora o testemunho prático da fé (Lc 10, 29-37); na compreensão da perspectiva universalista da salvação em Jesus Cristo nas primeiras Comunidades Cristãs (At 10-11; Rm 3, 28-30).

O diálogo inter-religioso na Bíblia não implica no relativismo da vivência religiosa, mas na afirmação genuína da própria fé - em Javé, para o Antigo Testamento; em Jesus Cristo, para o Novo Testamento - no horizonte de um único desígnio salvífico de Deus para a vida humana. Para o Povo de Israel Javé sempre foi, o único. Como reza o salmista “Entre todos os deuses não há outro como Tu, nada que se iguale às tuas obras! Todas as nações que fizeste virão adorar-te e dar glória a teu nome, Senhor, pois tu és grande e fazes maravilhas, tu és Deus, tu és o Único” (Sl 86,8-10). As Comunidades Cristãs não anunciaram outra coisa que “há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; há um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos” (Ef 4,4-5).

*\*Prof. Ms. Lucho Torres Bedoya*

Mestre em Ciências da Religião pela UEMSP, na área bíblica,  
Prof. do ITEP e do ICRE.

## DISCERNIMENTO MORAL SOBRE A GUERRA CONTRA O IRAQUE NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO

*Prof. Dr. Pe. Marcos Mendes de Oliveira\**

**Resumo:** Nosso artigo é sobre a Guerra preventiva contra o Iraque, iniciada em Março de 2003. Inicialmente, apresentamos a situação histórica que levou ao desenlace para o início da guerra. Em seguida fazemos o nosso juízo moral a partir dos critérios da Teoria da Guerra Justa e dos Ensinos de João Paulo II. Incluímos também as controvérsias de teólogos a favor do uso da força contra o Iraque. Ao final, apresentamos nossa leitura, considerando que, embora o conflito tenha sido considerado dentro de um contexto de guerra contra o terrorismo, localizamo-lo especificamente dentro de um conflito de um Estado contra outro.

**Palavras-Chave:** Guerra Preventiva, Guerra Justa, Iraque, Agressão, João Paulo II, ONU.

**Abstract:** This study is about the preventive war against Iraq, started in March 2003. We present firstly the historical situation which one set off the war. The moral judgement about this preventive war is elaborated on the principles of the Theory of the Just War, as well as on Pope John Paul II Teaching. At the end, we present our view, considering that, although the assertions of this war may be included in the new context against terrorism, our study is connected with the specific conflict of one State against another.

**Key-words:** Prevent War, Just War, Iraq, aggression, John Paul II, UN.

## **Introdução**

Já são três anos de guerra contra o Iraque, após o seu início em 19 de março de 2003. Apesar de ser uma guerra distante do nosso território físico é uma guerra que tem a ver com nossa realidade, porque diz respeito à vida no mundo, e somos chamados, como samaritanos, a olhar para os que estão na beira da estrada, para os que estão caídos por causa dos males da guerra.

Nossa reflexão divide-se em dois momentos principais: um que diz respeito aos dados históricos que levaram à guerra contra o Iraque e outro momento com uma análise a partir da teologia moral através de um dos seus instrumentos de trabalho que é a Teoria da Guerra Justa.

Sobre a primeira parte, voltamos um pouco atrás nos dados históricos, para podermos conhecer um pouco mais da história desse país, que pode ser para nós um grande desconhecido, considerando que os dados ligados à formação desse país e da presença colonial no seu território podem indicar-nos luzes sobre o conflito atual.

Sobre a segunda parte, embora a Teoria da Guerra Justa seja considerada por tantos como antiquada e superada, a mesma foi utilizada por muitos teólogos para debater sobre a sua legitimidade ou não, sendo utilizada até mesmo pelos governos para estabelecer uma possibilidade ou não de legitimidade. O nosso interesse de tomar uma análise a partir da Teoria da Guerra Justa diz respeito a uma questão política, que é a legitimidade das ações dentro do contexto internacional. Por mais superado que esteja o fato da legitimidade ou não dessa guerra, os discursos sempre vêm carregados de justificativas de ser justa ou não, remetendo-nos de alguma maneira à teoria que ao longo dos tempos tem servido como instrumental do controle ou não da força (aqui entendida como o uso por parte de um Estado para agir militarmente).

Com o auxílio dos critérios da Teoria da Guerra Justa e com o Ensino do Papa João Paulo II realizamos a leitura da teologia

moral sobre o assunto, fazendo emergir a nossa compreensão sobre a questão da legitimidade no conflito indicado.

## **1. Um olhar sobre a história do Iraque até ao início do atual conflito**

### *1.1. A formação do Estado iraquiano*

Quando, em 1914, os britânicos invadiram a Mesopotâmia, o objetivo inicial não era criar um Estado. Era garantir a própria posição no Golfo. Mas o avanço militar alimentou uma perspectiva mais ampla e, em 1918, a invasão foi estendida para o território, que hoje forma o Iraque<sup>1</sup>. Os ingleses, depois de promoverem uma guerra violenta contra Bagdá e conquistá-la em março de 1917, declararam ao povo local que chegaram à cidade não como conquistadores ou como inimigos, mas como libertadores<sup>2</sup>.

Existiam compreensões inglesas diferentes de como se deveria conduzir o domínio na região. De um lado, um grupo que defendia um recurso extremo de domínio em diversos setores, numa compreensão de «microtecnologia do poder», e de outro lado, uma visão de dominação menos militarizada, mantendo os interesses de Londres na região. A formação do Estado iraquiano veio sob a égide da segunda forma de pensar, forçada pela opinião pública que não favorecia os excessivos gastos militares<sup>3</sup>.

Um exemplo da época de uso de repressão por parte dos ingleses encontra-se no capitão de esquadra Arthur Harris, quando bombardeava o Iraque. Era muito hábil nesta tarefa, sendo o criador do método de transformar aviões de transporte em pesados bombardeiros para lançar sempre mais bombas. A técnica era utilizada pelo mesmo contra os tetos de palhas dos vilarejos, onde

---

<sup>1</sup> Cf. C. TRIPP, «Lezioni di una storia coloniale dimenticata», em *Le Monde Diplomatique – Il Manifesto*, 1.2003, 12.

<sup>2</sup> Cf. H. LAURENS, «Come è avvenuta la prima spartizione del Medioriente», em *Le Monde Diplomatique – Il Manifesto*, 4.2003, 12.

<sup>3</sup> Cf. Sobre o assunto ver: P. SLUGLETT, *Britain in Iraq 1914-1932*, Ithaca Press, London 1976.

afirmava que seus ataques não possibilitavam a resistência por parte dos árabes e curdos, nem a fuga dos civis<sup>4</sup>.

Quando os curdos se levantaram contra os ingleses, os indianos, que lutavam com os ingleses, se posicionaram contrários ao uso de gás contra os curdos, porque na época isso significava o uso do pior tipo de armas. Winston Churchill deu seu parecer:

«Não compreendo todo este monte de escrúpulos sobre gás. Eu sou muito favorável ao uso de gás venenoso contra as tribos selvagens [...] Não é necessário usar somente gases mortíferos: podemos utilizar aqueles que provocam distúrbios agudos e espalham um grande terror, contanto que não deixem grandes efeitos permanentes sobre a maior parte golpeada [...] Em nenhum caso, podemos nos permitir renunciar a utilização de qualquer tipo de arma disponível para obter um rápido controle da desordem em nossas fronteiras. Servirá para salvar vidas britânicas. Nós usaremos todos os meios que a ciência nos coloca à disposição»<sup>5</sup>.

Depois da repressão do povo local, os britânicos estudaram uma forma de conduzir uma nova administração com membros locais, e perceberam que a maioria formada de sunitas e curdos era bastante rebelde ao domínio britânico, para confiar-lhes uma administração pragmática voltada para os interesses ingleses. O novo governo estava estabelecido com duas grandes características: forma autoritária da nova classe de governo e afastamento das decisões políticas da grande maioria da população<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. SAWARD, *Bomber Harris – the authorized biography*, Sphere Books, London 1984; C. MESSENGER, *'Bomber' Harris and the strategic bomber offensive 1939-1945*, London 1984; P. A. TOWLE, *Pilots and rebels – The use of aircraft in unconventional warfare 1918-11988*, London 1989 citados em S. LINDQVIST, *op. cit.*, 94. A metodologia ensaiada no Iraque é posteriormente aplicada de forma mais radical pelo mesmo Harris contra os civis de Dresden, Alemanha, na 2ª GGM.

<sup>5</sup> J. PILGER, *I nuovi padroni del mondo*, Fandango, Roma 2002, 66; N. CHOMSKY, *Dopo l'11 settembre – potere e terrore*, Marco Tropea Editore, Roma 2003, 123-124.

<sup>6</sup> Cf. C. TRIPP, *op. cit.*, 13.

## 1.2. *Abd al-Quassim*

Em 1958, a monarquia colocada pelos ingleses foi derrubada em uma revolta popular guiada por Abd al-Quassim<sup>7</sup>. O novo regime iraquiano teve que enfrentar uma série de problemas, interna e externamente.

Na época, vinte e uma famílias controlavam cinquenta e seis por cento do capital privado comercial e industrial, sendo que o petróleo estava controlado pelas nações estrangeiras através da *Iraq Petroleum Company*<sup>8</sup>, da qual os Estados Unidos eram o principal acionista. Uma das ações do novo governo foi a nacionalização do petróleo. Para al-Quassim a divisão feita no acordo Sykes-Picot, prejudicava o Iraque quando separou o Kuwait do mesmo, e reivindicava sua reanexação. Idealizou e organizou a OPEP, que seria uma organização para defender os interesses dos países produtores de petróleo. Por causa de suas ações, os Estados Unidos ameaçaram o país com sanções<sup>9</sup>.

## 1.3. *Saddam Hussein*

Saddam Hussein<sup>10</sup> vai emergir no cenário iraquiano como um opositor a Quassim. Em 1959, Saddam participou de uma forte rebelião contra o mesmo, que foi ferido durante o ataque. O golpe faliu, e Saddam foi forçado a fugir para a Síria, depois para o Egito<sup>11</sup>.

Os anos entre 1963 e 1968 foram particularmente caóticos no Iraque. Um outro golpe de Estado sustentado pela CIA e por grupos

---

<sup>7</sup> Cf. Sobre o argumento ver: H. BATATU – J. BATATU, *The old social classes and revolutionary movements of Iraq, a study of Iraq's old landed and commercial classes and its communists, ba'athists and free officers*, Princeton University Press, Princeton 1978.

<sup>8</sup> Cf. T. ALI, *Bush in Babilonia*, Fazi Editore, Roma 2004, 192, nota 4.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, 67.

<sup>10</sup> Cf. S. R. SHALOM, «A Saddam Cronology», em *Znet*, 15.12.2003, URL <http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?SectionID=15&ItemID=4685>.

<sup>11</sup> Cf. W. R. PITT, *Guerra all'Iraq*, Fazi Editore, Roma 2002, 26.

desfavoráveis ao novo governo derrubou Quassim<sup>12</sup>, levando Saddam Hussein ao poder. No golpe de 1963 foram mortas cerca de cinquenta mil pessoas, incluindo mulheres grávidas e anciãos, com o objetivo de dizimar a classe intelectual do Iraque. Saddam estava envolvido na tortura de expoentes da esquerda nas diversas prisões. Está registrada a sua participação nessas torturas e assassinatos de pessoas da lista que foi elaborada pela CIA. Saddam aceitou se livrar dos comunistas e dos seus aliados em troca do apoio da CIA no golpe contra Quassim, que também foi assassinado<sup>13</sup>.

O Partido *Ba'ath*<sup>14</sup>, do qual Saddam Hussein era membro, assumiu por um breve tempo o controle do país. Em 1968, Saddam liderou uma nova revolta, que fez do general Ahmed Hassan Bakr o novo líder do Iraque. O partido *Ba'ath* tinha finalmente o controle do país e Saddam foi nomeado vice-presidente. Nessa posição de poder, Saddam desenvolveu uma vasta rede de polícia secreta, concebida para aniquilar e exterminar os dissidentes<sup>15</sup>.

#### 1.4. A Guerra entre Irã e Iraque

O período em que Khomeini subiu ao poder coincidiu com o período em que Saddam derrubava o general Bakr e assumia o pleno controle do Iraque, passando a perseguir e a matar os seus adversários, particularmente aqueles do partido *Ba'ath*. A ascensão de Saddam ao poder foi vista como possibilidade de oposição ao Irã, segundo os Estados Unidos, levando a uma solicitação pública de o Iraque atacar o Irã para reconquistar a via d'água do Shatt-al-Arab<sup>16</sup>.

Nesse período vai acontecer uma mudança no relacionamento entre Iraque e Estados Unidos, que vai armando e mantendo o

---

<sup>12</sup> Cf. D. MORGAN, «Ex-U.S. Official Says CIA Aided Baathists», em *Reuters*, 20.4.2003, URL <http://www.commondreams.org/headlines03/0420-05.htm>.

<sup>13</sup> Cf. T. ALI, *op. cit.*, 77-90.

<sup>14</sup> Cf. Sobre o partido iraquiano: A. BARAM, *Culture, history and ideology in the formation of Ba'thist Iraq, 1968-89*, St. Martin's Press, New York 1991.

<sup>15</sup> Cf. W. R. PITT, *op. cit.*, 26-27; T. ALI, *op. cit.*, 79-107.

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, 29.

regime de Saddam Hussein<sup>17</sup>. Em 1982, o Iraque foi retirado da lista que apoiava o terrorismo. Em 1984, os EUA restabeleceram as relações diplomáticas com o Iraque e praticavam uma ajuda mútua entre os serviços de inteligência com o exército de Saddam. A ajuda americana compreendia o fornecimento ao Iraque de armas potentes e de imagens via satélite das ações das tropas iranianas, a assistência tática das batalhas, dos ataques aéreos e avaliações dos danos depois dos bombardeios<sup>18</sup>.

O governo Reagan sabia claramente que Saddam estava usando armas químicas contra o Irã, mas mesmo assim continuava a fornecer esse tipo de arma ao Iraque, apesar da discordância e das denúncias de alguns membros do serviço secreto e de funcionários do governo americano. No início de 1988, o exército iraquiano, ajudado pela inteligência americana, reconquistou o acesso ao Golfo Pérsico, com o uso de armas químicas e mísseis balísticos. Os EUA agiam com apoio de diversos países, dentre os quais Grã-Bretanha, França, Egito e Jordânia<sup>19</sup>.

Em 16 de março de 1988, Saddam utilizou armas químicas contra os curdos em Halabja, mas com uma ação condenada com força por parte de funcionários dos Estados Unidos. Famílias completas foram dizimadas, as estradas foram cobertas de cadáveres de homens, mulheres e crianças. Outras formas de vida foram atingidas: cavalos, gatos, bois foram aniquilados. Considera-se que 50.000 pessoas foram massacradas. A cidade foi bombardeada com mistura de armas de destruição em massa, incluindo gases mostarda, sarin, tabun e VX. Essa ação confirmou que o Iraque possuía uma dúzia de armas químicas e biológicas, incluindo antrax e armas biológicas com capacidade de provocar conjuntivites, hemorragias, gastroenterites e diarreias em crianças<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. N. M. AHMED, *Dominio – La guerra americana all'Iraq e il genocidio umanitario*, Fazi Editore, Roma 2003, 38.

<sup>18</sup> Cf. W. R. PITT, *op. cit.*, 31.

<sup>19</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 39.

<sup>20</sup> Cf. C. GOSDEN – M. AMITAY – D. GARDENER – B. AMIN, «Examining Long-term Severe Health Consequences of CBW Use against Civilian Populations»,

Diversos são os depoimentos dos curdos sobre a tirania de Saddam: «Vivíamos no terror, os soldados disparavam contra nossas costas continuamente», «fugimos da política de extermínio do *Ba'ath* e não conheceremos mais nada de pior», «os árabes são perigosos para os outros, para as minorias [...] com relação a nós, eles se comportaram na mesma medida das potências coloniais»<sup>21</sup>. O massacre em Halabja não foi suficiente para parar o envio de ajuda militar ao regime, ao contrário o percentual de exportação de armas dobrou em relação àquela quantidade recebida antes do ataque aos curdos<sup>22</sup>.

Segundo Tariq Ali, nem a imprensa americana, nem a inglesa protestaram na época quanto ao uso de armas químicas, não foram enviados inspetores de armas, nem feitas ameaças de sanções, porque as armas foram fornecidas pelo ocidente<sup>23</sup>. N. Chomsky comenta a tirania: «Saddam Hussein era um gângster assassino – exatamente quanto o era antes da Guerra do Golfo, quando ele era nosso amigo e favorecia os negócios dos quais éramos sócios»<sup>24</sup>.

### 1.5. A Guerra do Golfo

O conflito com o Irã tinha devastado a economia iraquiana, que necessitava de quarenta bilhões de dólares para reconstruir o país. Os países do Golfo tinham lançado uma grande quantidade de petróleo no mercado, provocando uma notável desvalorização do barril. O Iraque se encontrou cheio de débitos, mas possuía o maior exército da região. Em 1990, Saddam acusou os outros Estados do Golfo de promoverem uma guerra contra o Iraque e o Kuwait de agir para destruir o Iraque, de perfurar abusivamente em território

---

em *Bulletin of the United Nations Institute for Disarmament Research – UNIDIR*, 3.1999; C. GOSDEN – M. AMITAY, «Lessons from Halabja», em *The Washington Post*, 20.8.1999, A35.

<sup>21</sup> M. VERRIER, «I kurdi iracheni in cerca d'autonomia», em *Le Monde Diplomatique – Il Manifesto*, 3.2004, 10.

<sup>22</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 42-45.

<sup>23</sup> Cf. T. ALI, *op. cit.*, 202, nota 28.

<sup>24</sup> N. CHOMSKY, *What Uncle Sam really wants*, Odonian Press, Berkeley 1992, 61.

iraquiano, sustentando que o Kuwait era de fato uma província do Iraque e não uma nação autônoma.

Sobre as causas do conflito colocaram-se os seguintes problemas: existem indicações de que os EUA deixaram em aberto que não interfeririam, caso Saddam atacasse o Kuwait<sup>25</sup>; haveria um interesse dos EUA para que o Iraque atacasse o Kuwait, porque justificaria os gastos com armamento militar e maior controle do petróleo da região<sup>26</sup>; a região do Kuwait era área de investimentos da Harken, ligada à família Bush<sup>27</sup>; apesar de a imprensa ocidental dizer o contrário, as propostas do Iraque foram consideradas como sugestões sérias de negociação por expertos da área, mas rejeitadas por Washington<sup>28</sup>; o Iraque foi considerado uma ameaça para a segurança do Oriente Médio, que deveria se manter como uma área livre de armas de destruição em massa, apesar de Israel já possuir armas nucleares na região através da usina nuclear em Dimona, no deserto do Negev<sup>29</sup>; a posição de Saddam levaria adiante o ataque ao Kuwait, depois do enfileiramento dos EUA, causando a morte de dezenas de milhares de iraquianos<sup>30</sup>.

O governo dos EUA informou que as tropas iraquianas se enfileiraram nos limites entre os dois países, e no dia 2 de agosto de 1990 ocorreu a invasão do Kuwait por parte do Iraque<sup>31</sup>.

No dia 2 de agosto de 1990, as Nações Unidas aprovaram a Resolução 660, que condenava o Iraque pela invasão ao Kuwait<sup>32</sup>. No dia 6 de agosto, a ONU aprovou a Resolução 661, que

---

<sup>25</sup> N. M. AHMED, *op. cit.*, 55; T. ALI, *op. cit.*, 121-122.

<sup>26</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 47-49.

<sup>27</sup> Cf. E. LAURENT, *La Guerra dei Bush*, Fandango, Roma 2003.

<sup>28</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 61; N. CHOMSKY, *op. cit.*, 64; W. BLUM, *Il libro nero degli Stati Uniti*, Fazi Editore, Roma 2003, 479-480.

<sup>29</sup> Cf. T. ALI, *op. cit.*, 121; N. CHOMSKY, *op. cit.*, 65.

<sup>30</sup> Cf. T. ALI, *op. cit.*, 119.

<sup>31</sup> Cf. W. R. PITT, *op. cit.*, 34.

<sup>32</sup> Cf. UNITED NATIONS, *Resolutions and Decisions of the Security Council 1990, Official Records, Forty-fifth year, S/INF/46*, UNDPI, New York 1991, 19. A Resolução teve a aprovação de 14 votos e o Iêmen não participou.

implicava em sanções econômicas contra o Iraque, para impor a saída do Kuwait<sup>33</sup>. Em setembro, a taxa de mortalidade infantil foi duplicada, mas Saddam negava-se a deixar o Kuwait.

Em novembro de 1990, cerca de quatrocentos mil soldados da coalizão internacional formada pelo presidente George Bush estavam na região. A maioria dos soldados tinha a própria base na Arábia Saudita, onde se encontravam os lugares santos de Medina e Meca<sup>34</sup>.

Com o suceder da batalha e vencidas as tropas iraquianas, deu-se o processo de propostas para a retirada iraquiana do Kuwait. Em 2 de janeiro de 1991, Saddam fez uma proposta para se retirar com a condição de os EUA não ataquem os soldados em retirada, que as tropas estrangeiras deixassem a região, que fosse feito um acordo sobre a questão palestinese e sobre as armas de destruição em massa na região, deixando de lado a questão do controle dos poços de petróleo de Rumaila nos limites com o Kuwait, o acesso ao Golfo Pérsico<sup>35</sup>. Em 9 de janeiro de 1991, não aceitando os itens da proposta, os Estados Unidos ameaçavam atacar o Iraque se esse não se retirasse do Kuwait. Com o apoio do Congresso, a coalizão internacional iniciou o ataque aéreo contra a força iraquiana.

Depois de um mês de ataque punitivo, o presidente Bush, pai, convidou o povo iraquiano a se rebelar contra Saddam. No dia 23 de fevereiro começou o ataque por terra; depois de três dias o Iraque anunciou a sua retirada do Kuwait<sup>36</sup>. Ao final estava «o exército iraquiano faminto, ferido, doente, exausto, desorientado, desmoralizado, esfarrapado, alguns descalços, demonstrando

---

<sup>33</sup> Cf. UNITED NATIONS, *op. cit.*, 19-20. A Resolução teve 13 votos a favor, 2 contra (Cuba e Iêmen).

<sup>34</sup> Cf. W. R. PITT, *op. cit.*, 34.

<sup>35</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 61.

<sup>36</sup> Cf. W. R. PITT, *op. cit.*, 35; J. PILGER, *op. cit.*, 79; A. COCKBURN – P. COCKBURN, *Out of the Ashes: the resurrection of Saddam Hussein*, Harper Collins, New York 1999, 13, nota 44.

muitas vezes relutantes em combater»<sup>37</sup>, deixou o Kuwait e se dirigiu para Basra.

Na retirada dos soldados iraquianos, os americanos atacaram a longa coluna de 60 milhas com veículos iraquianos, militares, civis, tropas e refugiados, que se moviam em direção à Basra. Era um alvo fácil, seguido da euforia dos atacantes. Uma unidade atrás da outra decolava carregada de mísseis e de bombas, os B-52, conjuntamente com as bombas de mil libras: «aqueles carros fazem simplesmente ‘bum’ e tudo aquilo continua a sair [...], tornando-se incandescente. É fantástico»<sup>38</sup>.

A resposta diante do ataque foi que o índice de popularidade de George Bush atingiu 82%. O povo, que tinha escutado pela rádio o convite do presidente Bush para que se rebelasse contra Saddam, atendeu ao convite. Como foram motivados pelo próprio presidente dos EUA, o povo contava, é claro, com o apoio dos norte-americanos. No entanto, no momento da rebelião, quando necessitavam de um depósito de armas, o exército americano impediu a posse de armas por parte dos rebeldes. Seguindo uma mesma tática, o general Schwartzkopf permitiu aos helicópteros da Guarda Republicana que atravessassem as linhas de controle dos EUA para atacar o povo que se rebelava. Os helicópteros dos EUA também acompanhavam o desenrolar dos fatos. Os rebeldes pensavam que era para dar apoio às suas ações, porém os helicópteros norte-americanos estavam ali simplesmente para registrar, fotografar como era feito o massacre por parte da Guarda Republicana<sup>39</sup>. Os carros armados ocuparam a estrada principal de Bassora e destruíram os focos de resistência. Com o apoio do presidente Bush I, orientado particularmente por Colin Powell, para com a Guarda Republicana de Saddam, os rebeldes foram

---

<sup>37</sup> S. SACKUR, *On the Basra Road*, London Review Books, London 1991, 21-22.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 499.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*, 23.

massacrados<sup>40</sup>. Ao final, «pela estrada se viam os cães que comiam os cadáveres»<sup>41</sup>.

O apoio a Saddam foi retirado quando ele, desobedecendo às ordens, invadiu o Kuwait. A punição foi severa — para seus súditos. O tirano escapou incólume e foi posteriormente fortalecido pelas sanções ao regime impostas pelos seus anteriores aliados. Foram suprimidas as razões pelas quais os Estados Unidos voltaram a apoiar Saddam imediatamente após a Guerra do Golfo, quando ele esmagou as rebeliões que poderiam tê-lo destronado. O mais importante correspondente internacional do *The New York Times*, Thomas Friedman, explicou que o melhor para os Estados Unidos seria «uma junta com mão de ferro para o Iraque, sem Saddam Hussein»<sup>42</sup>.

#### 1.6. *Destruição da infra-estrutura civil*

Um dos alvos da guerra foi o setor elétrico. As forças lideradas pelos EUA realizaram 890 ataques contra instalações elétricas e petrolíferas durante a guerra. Em fevereiro de 1992, uma orientação foi passada ao comando segundo a qual as instalações de transformação e transmissão de energia, os prédios de controle ali instalados eram alvos militares. Incluídas nos ataques, estavam duas importantíssimas hidroelétricas<sup>43</sup>.

Na Guerra do Golfo foram jogadas mais de 300 toneladas de bomba. Um ataque aéreo do Warthog A-10 fazia 900.000 golpes. Um único golpe possuía 300 gramas de urânio sólido. Quando um carro armado disparava seus projéteis, cada projétil possuía 4.500 gramas de urânio sólido. Os projéteis não possuíam couraça, nem ponta, apenas urânio sólido, com misturas de plutônio. Em 1991, a Autoridade para Energia Atômica declarou que se 8% do urânio enriquecido explodido na Guerra do Golfo tivessem sido inalados,

---

<sup>40</sup> Cf. E. LAURENT, *op. cit.*, 117; W. R. PITT, *op. cit.*, 35; M. RAI – N. CHOMSKY, *op. cit.*, 166-172.

<sup>41</sup> J. PILGER, *op. cit.*, 80.

<sup>42</sup> Citado em N. CHOMSKY, *op. cit.*, 67-68.

<sup>43</sup> Cf. M. RAI – N. CHOMSKY, *op. cit.*, 247-248.

poderiam ter causado a morte de 500.000 pessoas<sup>44</sup>. Não somente o povo iraquiano sofreu com esta forma de guerra nuclear, mas também os militares americanos. Ao voltar para os EUA depois da guerra, vivenciaram a tragédia dos efeitos da radiação: seus filhos nasceram com deformações congênitas<sup>45</sup>.

A perda de energia elétrica não teve tanto impacto na estrutura militar, porque esta possuía suas próprias fontes, mas certamente teve na população civil. «Há uma conexão inevitável entre energia elétrica e saúde pública. Sem eletricidade, a água não pode ser purificada, os dejetos provindos de esgotos não podem ser tratados, doenças geradas pela má qualidade da água proliferam, e os hospitais não têm condições de curar doenças comumente tratáveis»<sup>46</sup>. Com a falta de eletricidade, as bombas que pressionam as tubulações param. Com o vácuo, a água imunda que corre fora dos canos é sugada e a água torna-se inadequada para o consumo.

Depois da destruição da maior instalação elétrica do Sul do Iraque, Basra esteve perto de afundar no próprio esgoto. A destruição das usinas elétricas do país, em 1992, levou todo o sistema de purificação e distribuição ao colapso, ocasionando epidemias de cólera, febre tifóide e gastroenterite, principalmente entre as crianças. Ocorreram aproximadamente 47 mil mortes a mais entre as crianças abaixo de 5 anos, durante os primeiros oito meses de 1991. As mortes resultaram de doenças infecciosas, do decréscimo da qualidade e disponibilidade de alimentos e água, e de um precário sistema de saúde pública, ainda mais debilitado pela

---

<sup>44</sup> Cf. J. PILGER, *op. cit.*, 91.

<sup>45</sup> Cf. AA.VV., *How the Pentagon radiates soldiers & civilians with DU weapons*, International Action Center, New York 1999; L. A. DIETZ, «Contamination of Persian Gulf War Veterans and Others by Depleted Uranium», em *WISE Uranium Project*, 19.7.1996, URL <http://www.antenna.nl/wise/uranium/dgvd.html>; R. N. TAYLOR – A. OSBORN, «Gulf veterans left in cold», em *The Guardian*, 10.1.2001, URL [http://www.guardian.co.uk/Distribution/Redirect\\_Artifact/0,4678,0-420175,00.html](http://www.guardian.co.uk/Distribution/Redirect_Artifact/0,4678,0-420175,00.html); R. N. TAYLOR, «MoD knew shells were cancer risk», em *The Guardian*, 11.1.2001, URL [http://www.guardian.co.uk/Distribution/Redirect\\_Artifact/0,4678,0-420175,00.html](http://www.guardian.co.uk/Distribution/Redirect_Artifact/0,4678,0-420175,00.html).

<sup>46</sup> F. KELLY, «War Crimes committed against people of Iraq», em R. CLARK, *The fire this time - US war crimes in the Gulf*, Thunder's Mouth Press, New York 1992, 54.

falta de medicamentos e suprimentos em geral. Em junho de 1991, as autoridades da Força Aérea dos EUA declararam que o bombardeamento da infra-estrutura iraquiana estava articulado a um esforço de acelerar o efeito das sanções<sup>47</sup>.

### 1.7. *O embargo econômico e o programa «petróleo-por-alimento»*

A Resolução 661, de 6 de agosto de 1990, afirmou o direito de legítima defesa do Kuwait, estabeleceu o boicote econômico, permitindo apenas os remédios e alimentos em circunstâncias humanitárias.

A Resolução 986 do Conselho de Segurança da ONU, emitida em 14 de abril de 1995, solicitava à comunidade internacional que colocasse em prática o programa «Petróleo-por-alimento» no Iraque. O programa previa a venda de petróleo no total de um 130 a 150 milhões de dólares dos EUA a cada 90 dias, com as condições: transparência das transações; um controle financeiro por parte da ONU; distribuição equitativa do socorro humanitário, particularmente no que se referia às necessidades da população civil de alimentos e remédios<sup>48</sup>.

Ao fim de maio de 1997, o Iraque tinha exportado 120 milhões de barris de petróleo, mas tinha recebido somente 692.000 toneladas métricas de alimento, que eram 29% do que estava previsto. Como fossem escassos os recursos, foi organizado um sistema de redes de sua distribuição de tal modo que todas as cidades fossem atendidas, porém não se conseguia atender à demanda. Constatou-se que o problema dos alimentos para a população estava mais ligado à política das sanções do que à política de Saddam Hussein<sup>49</sup>. A resolução do «Petróleo-por-

---

<sup>47</sup> Cf. M. RAI – N. CHOMSKY, *op. cit.*, 248-252; F. KELLY, «War crimes committed against people of Iraq», em R. CLARK (org.), *op. cit.*, 54; L. EISENBERG, «The sleep of reasons produces monsters – human costs of economic sanctions», em *NEJM* 336/17 (1997) 1248-1250.

<sup>48</sup> Cf. UNITED NATIONS, *Resolutions and Decisions of the Security Council 1995, Official Records, Fiftieth year, S/INF/51*, UNDPI, New York 1996, 101-103.

<sup>49</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 81.

alimento» demonstrou-se ineficaz para resolver o problema das necessidades básicas do povo iraquiano<sup>50</sup>.

A Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou que desde o início das sanções aumentou em 600% a taxa de mortalidade das crianças e a maioria da população se encontrava quase na situação de fome. Ocorreu um aumento de câncer infantil, de leucemia, doença de Hodgkin e linfoma, diversas doenças congênitas, má formação dos fetos, das articulações, que podem ser coligadas ao uso do urânio enriquecido por parte dos aliados na Guerra do Golfo<sup>51</sup>.

Questionada sobre o número de crianças mortas com as sanções de meio milhão, mais que o número de crianças mortas em Hiroshima, a então Secretário de Estado, Madeleine Albright, assim respondeu: «Penso que esta seja uma escolha muito dura, mas o preço [...] nós pensamos que vale a pena pagar este preço»<sup>52</sup>.

Com base na legitimação de impedir a posse de armas de destruição em massa, formou-se uma lista de produtos impedidos de entrar no Iraque, dentre os quais:

Conjunto de roupa completa; roupas de mulheres; roupas para crianças; reservatórios; ambulâncias; amortecedores; amplificadores; instrumentos para medidas; arquivos; armários; armários de

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, 90; R. MCDOWELL, «Iraq – as the people suffer», em *Catholic Worker Magazine*, 2.1998, URL <http://www.codoh.com/newsdesk/9802153.html>.

<sup>51</sup> Cf. A. DYREGROV – R. GJESTAD – M. RAUNDALEN, «Children Exposed to Warfare: A longitudinal Study», em *Journal of Traumatic Stress* 15/1 (2002) 59-68; AA.VV., «The humanitarian cost of war in Iraq», em *The Lancet* 361 (2003) 874; N. SATO – O. BEID – T. BRUN, «Malnutrition in southern Iraq», em *The Lancet* 338 (1991) 1202; M. C. SMITH – S. ZAIDY, «Malnutrition in Iraqi children following the Gulf War: results of a national survey», em *Nutrition Reviews* 3 (1993) 74-78; A. ASCHERIO (org.), «Effects of the Gulf War on Infant and Child Mortality in Iraq», em *NEJM* 327/13 (1992) 931-936; J. O. FIELD – R. M. RUSSEL, «Nutrition Mission to Iraq for UNICEF», em *Nutrition Reviews* 2 (1992) 41-46.

<sup>52</sup> M. RAI – N. CHOMSKY, *op. cit.*, 100; J. PILGER, *op. cit.*, 63.83-89; N. M. AHMED, *op. cit.*, 100; W. BLUM, *Con la scusa della libertà*, Marco Tropea Editore, Milano 2000, 17.

arquivos; toalhas; aspiradores-de-pó; impressoras; rádios; automóveis; envoltórios para janelas; bonecas [...] <sup>53</sup>, morfina para tratamento de câncer e diversos remédios <sup>54</sup>.

Terminada a guerra, as sanções contra o Iraque foram mantidas. Desde então, mais de um milhão de civis iraquianos foram mortos como consequência das privações causadas pelas sanções. Embora os Estados Unidos e a Inglaterra se mantivessem intransigentes quanto a manter as sanções, a própria Nações Unidas documentou que a situação não-humanitária em que se encontrava a população se tornou um problema moral para a própria ONU <sup>55</sup>.

O embargo impôs uma queda no padrão de vida da população, uma convivência maior com a inflação, a continuação da desestruturação sanitária iniciada pelos bombardeios, o aumento da mortalidade infantil e de doenças, a queda no nível de emprego, aumento de prostituição. Se o objetivo era levar o país à idade da pedra, o embargo satisfazia como a melhor estratégia para o desrespeito de todos os direitos civis <sup>56</sup>.

#### 1.8. *As comissões de desarmamento das Nações Unidas - a UNSCOM e a UNMOVIC*

Ao longo do período pós-Guerra do Golfo, foram formadas duas comissões da ONU para o desarmamento do Iraque. A primeira em 3 de abril de 1991, a *United Nations Special Commission - UNSCOM* (Resolução 687) <sup>57</sup>, e a segunda em dezembro de 1997, a *United Nations Monitoring, Verification and Inspection*

---

<sup>53</sup> G. SIMONS, *The Scourging of Iraq*, St. Martin's Press, New York 1996, 118-127.

<sup>54</sup> Cf. J. PILGER, *op. cit.*, 53-58.

<sup>55</sup> Cf. UNITED NATIONS, *Press Release SC/6833*, «Security Council meets to consider humanitarian situation in Iraq: Secretary-General describes 'moral dilemma' for United Nations», 24.03.2000, 1-19; S. G. BROWN, *Sanctioning Saddam - The politics of intervention in Iraq*, I. B. Tauris, London - New York 1999, 324-347; N. M. AHMED, *op. cit.*, 75-107.

<sup>56</sup> Cf. S. G. BROWN, *op. cit.*, 179-187.

<sup>57</sup> Cf. UNITED NATIONS, *Resolutions and Decisions of the Security Council 1991, Official Records, Forty-sixth year, S/INF/47*, UNDPI, New York 1993, 11-15. A Resolução teve 12 votos a favor, 1 contra (Cuba), 2 abstenções (Equador, Iêmen).

*Commission* - UNMOVIC<sup>58</sup>. As duas trabalhariam em conjunto com a Agência Internacional de Energia Atômica (IAEA)<sup>59</sup>.

Diversas crises acompanharam as duas comissões. Em março de 1997, a posição da então Secretário de Estado, Madeleine Albright, era a de que, mesmo se o Iraque se desarmasse, as sanções não seriam suspensas, caso Saddam Hussein permanecesse no poder. Esta posição debilitou o papel da UNSCOM<sup>60</sup>. No período da UNMOVIC, os EUA infiltraram agentes secretos de Israel para matar Saddam, inviabilizando o seu trabalho.

Diante das não-correspondências de acusações com a realidade, Kofi Annan, secretário-geral da ONU, propôs que o ônus da prova do Iraque recaísse sobre seus acusadores, que teriam de apresentar provas evidentes contra os iraquianos. Foi sugerido também um limite para as sanções econômicas<sup>61</sup>. As propostas não foram aceitas.

O posicionamento do Conselho de Segurança na Resolução 1441 foi de «deploração»<sup>62</sup> para com a não-ajuda do Iraque com o monitoramento das armas de destruição em massa, contrastando com as observações do presidente executivo da UNMOVIC, Hans Blix, e do diretor geral da IAEA, Mohamed El Baradei. Na carta dos mesmos para o General Amir H. Al-Saadi, assessor do Gabinete Presidencial do Iraque, escreveram que existia: «a aceitação por parte do Iraque de todos os direitos de inspeção contemplados em todas as resoluções do Conselho de Segurança sobre a matéria. Indicou-se que essa aceitação se produzia sem condições».

---

<sup>58</sup> Cf. *Resolution CS/1284*, 17.12.1999, em UNITED NATIONS, *Resolutions and Decisions of the Security Council 1999, Official Records, Fifty-fourth year, S/INF/55*, UNDPI, New York 2001, 109-115.

<sup>59</sup> Cf. M. RAI – N. CHOMSKY, *op. cit.*, 104.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, 106-107.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, 107.

<sup>62</sup> O termo se encontra 5 vezes na Resolução: *Resolution CS/1441*, 8.12.2002, em UNITED NATIONS, *Resolutions and Decisions of the Security Council 1.8.2002 – 31.7.2003, Official Records, S/INF/58*, UNDPI, New York 2003, 114.

Scott Ritter, um outro inspetor da ONU, que trabalhou no Iraque durante sete anos, era de opinião que, desde 1998, o Iraque já estava na realidade desarmado a um nível sem precedentes na história moderna<sup>63</sup>. Sobre as armas de destruição em massa do Iraque, concluiu Scott Ritter:

«O Iraque destruiu 90 a 95% de suas armas de destruição de massa. Devemos recordar que o restante 5 a 10% não constitui necessariamente uma ameaça. Não constitui nem ao menos um programa de armamento»<sup>64</sup> [...] «Sobre isso, não existe dúvida. Todas as estruturas de fábricas eram destruídas. A fábrica de projetos de armas foi destruída. Os aparelhos de produção foram encontrados e eliminados. E nós tínhamos a capacidade de monitorar, fossem na terra ou no ar, os raios gama produzidos com a tentativa de enriquecer o urânio ou o plutônio. Nós não encontramos mais nada. Podemos dizer inequivocamente que a infra-estrutura industrial de que o Iraque tinha necessidade de produzir armas nucleares foram destruídas»<sup>65</sup> (sic!).

A história das comissões da ONU para investigações de armas de destruição de massa demonstra uma grande dificuldade dos Estados Unidos para a negociação e falta de sinceridade na mesa de negociações.

## 1.9. *Decisão de guerra*

### 1.9.1. A Estratégia de Segurança Nacional dos EUA

Falando à Academia Militar de West Point, em 1º de junho de 2002, o presidente George W. Bush emitiu um alerta sombrio sobre os perigos de arsenais de destruição em massa.

Os discursos do Presidente W. Bush foram reunidos e organizados no documento *A Estratégia de Segurança Nacional dos EUA*, de 2002, que apresenta a palavra oficial do governo de

---

<sup>63</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 127.

<sup>64</sup> W. R. PITT, *op. cit.*, 47.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 49.

Washington como justificação da decisão de empreender a guerra contra o Iraque<sup>66</sup>.

O controle das armas de destruição em massa implica que nenhum outro Estado pode aspirar a uma superação desse mesmo poderio militar<sup>67</sup>, sendo revitalizado o programa de pesquisa de defesas antimísseis, não como armas de defesa, mas como armas de domínio global, livres das restrições do Tratado Antimísseis Balísticos»<sup>68</sup>.

Na análise de R. Kagan sobre o documento, um país que é hegemônico economicamente deve deixar claro para o resto do mundo sua própria hegemonia armando-se, sendo que a base das relações internacionais é a força militar<sup>69</sup>, e para P. Zelikow a *Estratégia* afeta toda agenda da política externa estadunidense, expressando melhor o sentido da liderança no mundo de hoje, que seria menos internacional e mais transnacional<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. G. W. BUSH, «A Estratégia de Segurança Nacional dos EUA», em *Política Externa* 3 (2002-2003) 78-113.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*, 110-111.

<sup>68</sup> D. H. RUMSFELD, «Trasformando as forças armadas», em *Política Externa* 11/2 (2002) 13-22, aqui 20; A. BACEVICH, «Different Drummer, Same Drum», em *National Interest* 64 (2001) 67-77; N. CHOMSKY, *O Império Americano. Hegemonia ou sobrevivência*, Elsevier, Rio de Janeiro 2004, 220-240. Recordase que o Tratado ABM (*Anti-Balistic Missile*) de 1972 foi derivado de uma série de acordos visando preservar o equilíbrio de poder e eliminar a ameaça de destruição do planeta por meio do princípio de *massive assured destruction* (MAD) [L. MARTINS, «A (des)ordem mundial, o fenômeno dos terrorismos e as instituições democráticas», em *Política Externa* 11/2 (2002) 50-71, aqui 57].

<sup>69</sup> Cf. R. KAGAN, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, A. A. Knopf, New York 2002, citado em L. C. B. PEREIRA, «O gigante fora do tempo: A guerra do Iraque e o sistema global», em *Política Externa* 1 (2003) 43-62, aqui 56-57. L. C. B. Pereira ensina economia política na Fundação Getúlio Vargas, São Paulo.

<sup>70</sup> Cf. P. ZELIKOW, «The transformation of national security», em *The National Interest* 7 (2003), URL [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m2751/is\\_2003\\_Spring/ai\\_99377572](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_2003_Spring/ai_99377572), 1-27, aqui 2. P. Zelikow é professor de história da White Burkett Miller e diretor do Miller Center of Public Affairs na University of Virginia e contribuiu não-oficialmente para a preparação do *National Security Strategy of the United States*.

### 1.9.2. A situação na ONU e desencontros de informações

O governo dos EUA, com base na orientação de sua *Estratégia*, tentou o envolvimento das Nações Unidas com a ação preventiva contra o Iraque. Com esse objetivo, o Secretário de Estado, Colin Powell, encaminhou-se ao Conselho de Segurança da ONU, para receber a aprovação para a empresa bélica. Apresentou provas de que o Iraque tinha armas de destruição em massa, armas químicas e biológicas, fotos de satélites de depósitos dessas armas, instrumentos necessários para fazer bomba nuclear, ligações comprovadas da *Al Qaeda* com o governo iraquiano<sup>71</sup>. Segundo Powell: «O que nós estamos oferecendo aos Senhores são fatos e conclusões baseados em sólida inteligência»<sup>72</sup>.

Surgiram desencontros das informações dadas pelo alto-escalão do governo dos Estados Unidos e da Inglaterra com alguns agentes dos próprios serviços de inteligência dos dois países.

### 1.9.3. Impasse final na ONU e início da guerra

Nessa altura dos acontecimentos, a contagem dos votos no Conselho de Segurança era decisiva para o apoio do uso da força contra o Iraque. Havia seis votos a favor: dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha, da Espanha, da Bulgária, do Chile e, por fim, do Paquistão.

Faltavam pelo menos mais dois dos três países que estavam duvidosos: México, Guiné e Camarões. Falava-se abertamente de ofertas financeiras em troca do voto da Guiné, não só ofertas, mas de verdadeiras ameaças contra os países que não se colocassem a favor da guerra. O México, por sua vez, dizia que o forte entrelaçamento dos seus interesses com os Estados Unidos tinha provocado também a sua adesão<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. «Powell ofrece ‘pruebas’ a la ONU» editorial, em *BBC.Mundo.com*, 5.2.2003, URL: [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid\\_2729000/2729805.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_2729000/2729805.stm).

<sup>72</sup> T. ALLARD – P. FRAY, «Howard joins wave of doubt over WMD», em *The Sidney Morning Herald*, 4.2.2004, URL <http://www.smh.com.au/articles/2004/02/03/1075776061448.html?from=storyrhs>.

<sup>73</sup> Cf. «Powell busca apoio da ONU contra o Iraque» editorial, em *BBC.Brasil.com*, 5.2.2003, URL [http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2003/030205\\_iraque\\_di.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2003/030205_iraque_di.shtml).

Foi, então, que a França anunciou na imprensa a decisão de se opor à resolução<sup>74</sup>. Rapidamente, se uniram a essa decisão a Rússia, e mais discretamente também a China. A ameaça do veto francês teve um efeito imediato. Os países que estavam com dúvidas sobre o apoio à guerra mediram os riscos a que estavam se submetendo, ao cederem às pressões americanas, mesmo comprometendo-se em fazer passar a resolução, esta estaria destinada a ser vetada pela França, Rússia e China<sup>75</sup>.

Se os Estados Unidos fossem avante, estariam desrespeitando abertamente a Carta das Nações Unidas. Nessa altura dos acontecimentos, a resolução não tinha nenhuma probabilidade de ser aceita. Washington resolveu retirar o pedido. Nem foi preparada outra. A primeira versão do texto não contemplava nenhuma condição que o Iraque pudesse aceitar ou negar. Era na realidade uma declaração de guerra.

Seguindo o que tinha sido oficializado no documento de *Estratégia*, os EUA solicitariam o apoio da comunidade internacional nas ações preventivas, mas, caso não houvesse possibilidade, não hesitariam de encaminhá-las. No dia 16 de março de 2003, Bush convocou em Açores Tony Blair e José Maria Aznar<sup>76</sup>. Foi, então, que os EUA anunciaram um ultimato para que o ditador Saddam Hussein, seus familiares e comandantes militares deixassem o país como a única forma de evitar a guerra, exigência que não foi atendida<sup>77</sup>.

A decisão sobre o bombardeio inicial foi tomada seis horas antes de G. Bush anunciar a guerra<sup>78</sup>. Os bombardeios iniciaram-se

---

<sup>74</sup> Cf. «Relatório mantém impasse no Conselho de Seguranças» editorial, em *Folha de São Paulo*, 8.3.2003, A10; «Bush diz ter pouca esperança de evitar guerra» editorial, em *Folha de São Paulo*, 16.03.2003, A19.

<sup>75</sup> Cf. «Inspetores falam sob pressão dos EUA» editorial, em *Opovo*, 14.2.2003, URL <http://www.noolhar.com/internacional/225654.html>.

<sup>76</sup> Cf. P. M. LA GORCE, «Soli contro tutti», em *Le Monde Diplomatique – Il Manifesto*, 4.2003, 8-9.

<sup>77</sup> Cf. F. CANZIAN, «Bush desiste de diplomacia e dá 48 horas para Saddam deixar o país», em *Folha de São Paulo*, 18.03.2003, A11.

<sup>78</sup> Cf. B. WOODWARD, «Cómo se decidió la guerra», em *El Pais*, 30.3.2003, 1.

às 20h05min locais (14h05min em Brasília) do dia 19 de março de 2003.

A ameaça de que o Iraque possuía armas de destruição em massa foi o dado decisivo que compôs o cálculo político, aglutinando forças dos governos e da opinião pública para o ataque contra o Iraque<sup>79</sup>.

## ***2. Análise moral da guerra preventiva***

No momento anterior, apresentamos os fatos que levaram a decisão para o uso da força preventiva contra o Iraque. Neste segundo, iremos procurar fazer uma leitura moral sobre a decisão de utilizar essa força, através da Teoria da Guerra Justa e do Ensino de João Paulo II.

Incluimos nessa abordagem o contraponto de teólogos que se posicionaram a favor da guerra. Ao final, a partir dos pontos indicados, fazemos a nossa leitura sobre a legitimidade do uso da força nesse caso específico.

### ***2.1. Critérios da Teoria da Guerra Justa***

Na tradição da Igreja se estabeleceram linhas de pensamento como o pacifismo e a teoria da guerra justa. Desejaríamos olhar para os critérios da teoria da guerra justa e deixar de lado um pouco o pacifismo, por considerar não que a sua proposta não tenha sentido, mas como se colocam sempre contra as guerras, fica difícil um referencial quando elas estão de fato para se desenvolverem.

A procura de referencial é uma procura pela legitimidade, que se torna um elemento político dentro do processo de busca de apoio da população e da opinião pública sobre os seus andamentos.

Seria de fato possível depois de tantos anos ainda se falar sobre a guerra justa? O debate correu no estourar da guerra contra o Iraque, e mesmo diante de outros conflitos sempre a discussão volta à tona.

---

<sup>79</sup> Cf. L. F. KAPLAN – W. KRISTOL, *The war over Iraq*, Encounter Books, San Francisco 2003, 27-33.

A teoria é bastante rejeitada por ter servido de instrumental para ações imperialistas e para justificação de todos os tipos de guerra ao longo dos séculos. A dificuldade de relacionar critérios com a realidade é considerada insuperável. Mas façamos um breve olhar sobre seus critérios.

Veio de uma tradição da filosofia desenvolvida a partir da lei natural, que encontrou espaço na teologia através de Ambrósio, de Agostinho, de Tomás de Aquino, de Francisco Vitória e Francisco Suarez.

Sua sistematização pode ser separada em dois momentos: *ius ad bellum* e o *ius in bello*. O direito diz respeito à possibilidade de se ir para a guerra e caso a violência estoure, de como o direito pode reger essa mesma guerra.

Os princípios do *ius ad bellum* estão ligados à legitimação da guerra, são eles: causa justa (agressão injusta; punição; retomar um direito perdido); autoridade competente; último recurso; reta intenção; possibilidade de vitória. Os princípios do *ius bello* são: proporcionalidade e discriminação<sup>80</sup>.

A teoria no seu desenrolar tentou conter o uso da força, mas seus princípios diversas vezes foram utilizados com objetivos contrários. Os raciocínios podem levar para caminhos diferentes<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Cf. Percebe-se na literatura que existem pequenas variações nos princípios considerados da teoria da guerra justa, dos quais optamos pelos aqui apresentados por serem mais presentes nos diversos estudos. Variações da apresentação dos princípios se registram em: D. HOLLENBACH, *Nuclear Ethics – A Christian Moral Argument*, Paulist Press, New York 1983, 39-42; C. P. LUTZ, «Objection to Participation in Combat: Legality and Morality», em P. PEACHEY (ed.), *Peace, Politics, and the People of God*, Fortress Press, Philadelphia 1986, 156; R. MILLER (ed.), *op. cit.*, xiv-xv; H. KHATCHADOURIAN, *The Morality of Terrorism*, Peter Lang, New York 1988, 40.

<sup>81</sup> Segundo J. T. Johnson, o objetivo da teoria não é o controle da violência, que considera «uma presunção pacifista subjacente», mas de dizer, que as atividades do Estado podem ser meios morais para o bem comum nacional e internacional [J. T. JOHNSON, «The Just War Tradition and the American Military», em J. T. JOHNSON – G. WEIGEL (eds.), *Just War and the Gulf War*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1991, 3-42]. Porém, a posição de J. T. Johnson vai

Possuem o problema da relação sujeito e objeto, teoria e prática, que traduzem a dificuldade de aplicação dos princípios.

O ponto em que desejamos aplicar os princípios da teoria é a guerra contra o Iraque, no caso de sua legitimação. Essa guerra, dentro do atual contexto global, emerge dentro de um espaço favorável do conflito de culturas e de religião. Mas apesar dessa implicância, desejamos analisar o fenômeno, não como fruto de problemas religiosos, mas de problemas estratégicos e econômicos.

## 2.2. Considerações do Magistério do Papa João Paulo II

Nossa reflexão sobre o Magistério de João Paulo II baseia-se particularmente nas *Mensagens no Dia Mundial pela Paz* e nos *Discursos ao Corpo Diplomático junto à Santa Sé*, por apresentarem a orientação do Sucessor de Pedro nas questões de relações internacionais e de guerra.

Nos anos iniciais do pontificado, João Paulo II sustentou que era uma utopia pensar que o mundo viveria sempre em paz, com ausência de guerras<sup>82</sup>. Concomitantemente repetia o grito de seus predecessores: «Nunca mais guerra!»<sup>83</sup>, sustentava que a invasão armada de um país era uma violação brutal da lei internacional e que, às vezes, a guerra seria necessária quando ocorresse uma *causa justa*, utilizando *recursos proporcionais* aos resultados que se desejava obter.

Após os atentados contra Nova Iorque, o Papa João Paulo II na sua Mensagem no Dia Mundial pela Paz, de 1.1.2002, dirigiu palavras bastante contrárias às ações terroristas: «o terrorismo se

---

adiante, os princípios limitantes são um obstáculo à ação governativa no seu claro dever de reprimir o mal e restaurar a justiça [D. CHRISTIANSEN, «'Causa Justa' in crise», *cit.*, 7]. Não consideramos que a teoria deva estar completamente desligada de qualquer orientação de controle da violência, antes, porque seus teóricos tinham esse objetivo, e visando a paz. Não está dito, também, que a política de Estado não vise o controle da violência.

<sup>82</sup> Cf. JOÃO PAULO II, «Ob diem 1 mensis Ianuarii anni MCMLXXXII, paci internationes fovendam dicatum: de pace dono Dei hominibus delato» (8.12.1981) n°. 12, AAS 74 (1982) 326-338.

<sup>83</sup> *Idem*, *Centesimus annus* (1.5.1991) n°. 52, AAS 83 (1991) 793-867.

funda sobre o desprezo da vida humana [...] um verdadeiro crime contra a humanidade. Existe, por isso, um direito de defender-se do terrorismo [...] O terrorismo instrumentaliza não somente o homem, mas também Deus, terminando por fazê-lo um ídolo do qual se serve para os próprios objetivos»<sup>84</sup>. Ao mesmo tempo motivava a ação das religiões para colaborarem para eliminar as causas sociais e culturais do terrorismo<sup>85</sup>.

João Paulo II considerou que era justo aplicar o *direito de defesa* na luta contra o terrorismo. Ao mesmo tempo exortava a necessidade do respeito por *regras morais e jurídicas* na escolha tanto dos *objetivos* como dos *meios*, chamando atenção para não prevalecer a espiral de violência e ódio, para não se ceder à tentação da violência.

O Direito, segundo o Papa Wojtyła, exerce um papel importante como orientação para a comunidade internacional, sendo um instrumento para que os direitos dos mais fracos sejam garantidos e para que se evite que as relações internacionais sejam dominadas pelos interesses dos Estados mais fortes. Essa atenção à observação do Direito, da Carta das Nações Unidas, e ao uso da força ligada ao Conselho de Segurança foi clara na *Mensagem pela Paz*, do início de 2004.

O Papa João Paulo II, após os ataques contra o Iraque, escreveu uma carta totalmente contrária ao espírito de exercício de soberania sem uma relação com a Carta das Nações Unidas e seu Conselho de Segurança. Talvez esperássemos uma mesma condenação a uma guerra preventiva naquelas mesmas linhas feitas tão claras contra o terrorismo e nos momentos anteriores ao ataque contra Bagdá em 2003, mas mais claro que seus próprios discursos foi sua posição nesse período.

---

<sup>84</sup> *Idem*, *Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono*. «Mensagem para a XXXV Jornada Mundial pela Paz» (8.12.2001) n.º. 5-6, AAS 94 (2002) 132-140.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 12.

Sua condenação à guerra foi pública e notória: «Eu pertenço àquela geração que viveu a Segunda Guerra Mundial e sobreviveu. Tenho o dever de dizer a todos os jovens, aqueles mais jovens do que eu, que não viveram essa experiência: «Nunca mais a guerra!»<sup>86</sup>.

A Igreja fez um grande esforço para não enquadrar o conflito dentro de uma nova cruzada, sendo que o fato de João Paulo II colocar-se veementemente contra a guerra foi um marco que fez o conflito não se aprofundar com essa justificação. A palavra do Papa foi importante para que o povo islâmico compreendesse que havia uma voz no mundo contra a calamidade de um ataque contra eles.

Dentre os méritos de Sua Santidade João Paulo II, não podemos deixar de registrar essa ocorrência. Mesmo na oscilação de assessores e de opinião sobre o fato<sup>87</sup>, João Paulo II manteve sua coerência sobre o assunto. Se no primeiro momento os discursos foram na linha clara contra a ação preventiva, posteriormente ao conflito, emerge um novo conteúdo favorável a deixar os problemas iniciais do conflito e partir para a necessidade de democratização do Iraque. Tal mudança de posicionamento foi vista como uma clara mudança na própria assessoria em relação ao conflito que passou para uma linha consequencialista de querer tirar algo de bom daquilo que iniciou imprestável.

No Discurso ao Corpo Diplomático junto à Santa Sé encontramos esse novo posicionamento diante da guerra, após seus discursos contrários ao uso da força:

Os numerosos interventos feitos pela Santa Sé para evitar o doloroso conflito no Iraque são bem conhecidos. O que importa hoje é a comunidade internacional ajudar os iraquianos, libertados de um regime que os oprimia, a fim de que sejam colocadas as

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, «Appello *Si sono conclusi* prima della recita dell'Angelus Domini con i fedeli e pellegrini convenuti in piazza San Pietro», em *L'Osservatore Romano*, 17-18.3.2003, 12.

<sup>87</sup> S. MAGISTER, «Promemoria per il Vaticano: dall'alleanza con l'America non si scappa», em *WWW.Chiesa*, URL <http://www.chiesa.espressonline.it/dettaglio.jsp?id=6987>.

condições de retomar as rédeas do seu país, de consolidar a soberania, de determinar democraticamente um sistema político e econômico conforme as suas aspirações, e que o Iraque se torne um interlocutor credível na comunidade internacional<sup>88</sup>.

É uma justificação que houve um ruído, podemos dizer uma justificativa com problema respiratório, ou uma justificativa tossida. Explicamo-nos: ao chegar ao texto que ficou oficial para o resto da humanidade, no momento em que ia ler «a queda do tirano», tossiu e não leu, pulou a parte desse raciocínio. A tosse pode ser considerada casual, pode também ser interpretada intencional. Acreditamos numa intencionalidade da tosse que discorda do tipo de argumentação para o conflito. Aceitar tal tipo de justificação seria jogar a moral na lata do lixo. As ações podem ser totalmente justificadas pelas suas conseqüências, sem se levar em conta os meios que foram tomados para se atingir tais conseqüências. É uma grande contradição com o próprio ensino papal<sup>89</sup>.

A palavra de João Paulo II diminuiu a tensão momentânea entre as culturas diversas, negando toda a possibilidade de articulação de uma nova cruzada. Estranho ou não, também na época das cruzadas, os papas exerceram um papel fundamental de apoio, enquanto nessa nova forma de demonização do inimigo, uma das peças de xadrez se colocou contrária à aventura bélica.

O Sucessor de Pedro condenou energicamente o uso da força nesse caso particular, embora sem afirmar de forma categórica que

---

<sup>88</sup> JOÃO PAULO II, *Il m'est toujours agréable*. «Discurso ao Corpo Diplomático junto à Santa Sé» (12.1.2004) n.º 1, AAS 96 (2004) 337-342.

<sup>89</sup> JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor* (6.8.1993) n.º 75-76, AAS 85 (1993) 1133-1228. É estranho também que todo o Enchiridion da paz tenha terminado com as seguintes palavras: Deus benedica l'America! Existe um tom bastante desagradável dessa afirmação, já que os documentos apresentados falam do Ensino da Igreja sobre a Paz, e terminar abençoando quem na época está em claro desrespeito às normas de paz no mundo. Este tipo de colocação serve apenas para prejudicar a imagem da Igreja diante dos injustiçados. Ver opinião de Pablo RICHARD, *Força ética e espiritual da teologia da libertação*, Paulinas, São Paulo 2006, 145.

a guerra preventiva era um crime contra a humanidade. Isto não nos impede de aplicar os critérios da Teoria da Guerra Justa nessa guerra para se fazer um discernimento.

### 2.3. *Controvérsias de teólogos a favor da guerra*

Alguns estudiosos, dentre eles teólogos moralistas, chegaram a uma conclusão completamente inversa, dentre os quais: V. Emanuele Parsi, Richard John Neuhaus, Michael Novak, George Weigel<sup>90</sup>.

A crítica de V. E. Parsi é dirigida contra os padres que se colocam nas praças contra a guerra, porque ofuscam a limpa posição do Papa. Não concorda com a decisão isolada da administração dos EUA, mas rejeita a tese de que a nação americana sofra de doença genética. Ao contrário, acredita no caráter exemplar da política externa dos EUA em todas as épocas. Sustenta que para promover o bem é necessário resistir ao mal, mesmo combatendo, e que é também uma ficção o legalismo da igualdade entre todos os Estados<sup>91</sup>.

R. J. John Neuhaus examina os juízos morais dos líderes religiosos católicos e não-católicos sobre a guerra. Não replica João Paulo II, mas, ao invés, dirige críticas aos outros representantes da Santa Sé. Considera impressionante o total silêncio de séculos de reflexão, sem citar em nenhum momento Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Francisco de Vitória e Suarez. Critica as Nações Unidas como autoridade moral, porque por anos tem-se colocado em campo oposto ao da Santa Sé sobre questões de aborto e controle de natalidade. Não concorda com argumentos baseados no medo do que poderá acontecer. Elogia o presidente da Conferência

---

<sup>90</sup> Cf. S. Magister apresenta a visão destes autores em «Promemoria per il Vaticano: dall'alleanza con l'America non si scappa», em *WWW. Chiesa*, URL <http://www.chiesa.espressonline.it/dettaglio.jsp?id=6987>; *Idem*, «Vaticano contro America, la guerra delle parole», em *WWW.Chiesa*, URL <http://www.espressonline.it/dettaglio.jsp?id=6952>.

<sup>91</sup> Cf. V. E. PARSÌ, *L'alleanza inevitabile*, Università Bocconi, Milano 2003. Parsi é professor pela *Università Cattolica di Milano* e editor do cotiano *Avvenire*.

Episcopal dos Estados Unidos, por dar espaço de consciência para quem era a favor ou contra a guerra, mas criticou fortemente os Cardeais Tauran e Martini, quando afirmaram que a guerra era crime contra a humanidade, porque colocava o católico estadunidense em uma situação complicada: ou escolher a lealdade entre o seu país ou a fé na Igreja.

Continua J. Neuhaus: o grave é que afirmaram que o Papa considerou a guerra como imoral, contrária à Doutrina da Igreja, crime contra a humanidade, porque o Pontífice não chegou a fazer essas afirmações, sendo que tal comportamento indica um irresponsável abuso de ofício eclesiástico e membros da Santa Sé parecem mais ser enamorados de um papel na política mundial do que dedicados a pastores de almas. A conclusão de Neuhaus é que enquanto o povo procurava tomar uma decisão, os líderes religiosos semeavam confusão<sup>92</sup>.

A idéia principal de M. Novak para defender a guerra contra o Iraque é baseada no artigo 2309 do Catecismo da Igreja Católica que afirma: «A avaliação dessas condições de legitimidade moral cabe ao juízo prudencial daqueles que estão encarregados do bem comum»<sup>93</sup>. Deste modo, considera que as decisões morais obrigatórias de guerras cabem às autoridades públicas e não aos clérigos. A guerra decorre de motivos humanitários, porque os iraquianos sofriam com Saddam, tanto que os religiosos muçulmanos desejavam a ação dos EUA. A Teoria da Guerra Justa não previa o caso da guerra preventiva, mas antes não existiam atores como a *Al Qaeda*, que poderia beneficiar-se das armas de destruição em massa através de Saddam. A operação era legal, porque estava de acordo com a Resolução 1441, sendo que os ataques terroristas contra os EUA deram novos motivos de legítima defesa. Insiste, ao final, que segundo o Catecismo Católico o

---

<sup>92</sup> Cf. R. J. NEUHAUS, «The Sounds of Religion in a Time of War», em *First Things* 133 (2003) 76-92.

<sup>93</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, Loyola – Vozes, São Paulo – Petrópolis 1993, nº 2309.

juízo cabe à autoridade pública, a ninguém mais, e não se pode fugir da responsabilidade legal<sup>94</sup>.

Em oposição clara ao Papa João Paulo II, temos G. Weigel, seguindo uma linha em que a guerra é uma extensão política com outros meios. Faz toda uma apresentação da situação e considera que a ação dos EUA é para manter a *tranquilitas ordinis* pregada por Santo Agostinho. Justifica a guerra contra o Iraque, aplicando os critérios da Teoria da Guerra Justa. O exercício da responsabilidade internacional dos EUA o conduz a erradicar o terrorismo global e as ameaças agressivas de regimes que possuem armas de destruição em massa. A causa justa para a guerra se baseia em um novo conceito de defesa em resposta à agressão dos «Estados canalhas», que podem ter conexões com os grupos terroristas, particularmente a *Al Qaeda*. Sobre a autoridade competente, é de opinião que os Estados Unidos são o único líder no mundo na guerra contra o terrorismo e não as Nações Unidas. O último recurso não pode ser considerado de forma excessivamente mecanicista e, não se pode indicar um simples clericalismo de líderes religiosos, que indicam a guerra justa em um caminho único. Na opinião de G. Weigel, o ataque terrorista contra Nova Iorque demonstrou que existe necessidade de respostas urgentes<sup>95</sup>.

Sobre os autores aqui apresentados, consideramos que V. E. Parsi e N. J. Neuhaus desvalorizam as ações contra a guerra, mas são fracos na apresentação das razões que poderiam sustentar a legitimidade da guerra. A proposta de R. J. John Neuhaus parece apresentar a questão de consciência bem adaptada à sociedade de

---

<sup>94</sup> Cf. M. NOVAK, «Civilian Casualties & Turmoil», em *National Review on line*, 18.2.2003, URL <http://www.nationalreview.com/novak/novak011803.asp>. M. Novak é ligado ao *American Enterprise Institute* e foi convidado a Roma pela Embaixada dos EUA ligada a Santa Sé, em 10.2.2003, para fazer a justificação política, filosófica e teológica da guerra contra o Iraque.

<sup>95</sup> Cf. G. WEIGEL, «Moral Clarity in a Time of War», em *First Things* 128 (2003) 20-27. Ver comentário deste artigo em B. V. JOHNSTONE, «Pope John Paul II and the War in Iraq», em *StMor* 41/2 (2003) 327-330. G. Weigel é presidente do *Ethics and Public Policy Center*, tendo participado em 1984-85 do *Woodrow Wilson International Centers for Scholars*.

consumo, cada um escolhe a questão moral como se escolhe um produto no supermercado. M. Novak esqueceu de acenar o artigo 2313 mais adiante no Catecismo: «Os atos deliberadamente contrários aos direitos dos povos e a seus princípios universais, como as ordens que os determinam, constituem crimes. Uma obediência cega não é suficiente para escusar os que se lhe submetem»<sup>96</sup>.

M. Novak, no seu artigo, exalta a razão da legitimidade da guerra a partir de um número do Catecismo, sem levar em consideração o conjunto da orientação do Catecismo sobre a guerra<sup>97</sup>. Dentre os trabalhos citados, o mais elaborado seria o de G. Weigel, onde procura a partir dos critérios da guerra justa justificar a legitimidade do uso da força nessa guerra específica, porém sua fundamentação histórica parece fraca e não confirmada, como as indicações de ligação de Osama Bin Laden com Saddam Hussein. A sua posição de apoio aos Estados Unidos parece ser marcada exageradamente por uma visão de defesa do próprio país<sup>98</sup>.

#### 2.4. *Leitura da guerra preventiva a partir dos critérios da guerra justa*

Consideramos que muitos são os problemas que podem ser analisados nessa guerra, mas aquele que poderia ser deixado por vencido – a questão da legitimidade - deveria retornar à tona, porque está ligado às suas conseqüências político-econômico-sociais. A seguir, fazemos a nossa leitura dos acontecimentos à luz dos critérios da Teoria da Guerra Justa.

---

<sup>96</sup> *CdIC* 2313.

<sup>97</sup> Cf. A partir da orientação do Catecismo da Igreja Católica, a *Civiltà Cattolica* e os Bispos dos EUA se colocaram em linha oposta a de M. Novak: «No a una guerra 'preventiva' contro l'Iraq» editoriale, *cit.*, 115-116.

<sup>98</sup> Cf. B. V. JOHNSTONE, *op. cit.*, 329-330; B. DOERING, «The Theocons and Maritain in America», em *Notes et documents* 1 (2005) 61-71.

#### 2.4.1. *Causa justa - Agressão injusta*

São indicadas três grandes possibilidades de causa justa para uma guerra: defesa, reparação de um dano e, punição. A atenção que deve ser feita é que a defesa é considerada como resposta a uma agressão injusta, agir sem primeiro ser agredido. Ao invés de ser uma defesa se torna uma agressão, e agressão deveria ser em ato, senão seria também considerada como uma vingança. Atualmente existe a orientação de se reduzir as causas justas àquelas consideradas de defesa<sup>99</sup>.

Os atentados contra o *WTC* deram motivos para se desencadear uma «guerra» contra o terrorismo, sendo que Saddam Hussein foi acusado de ter prováveis ligações com Bin Laden, o qual foi responsabilizado em primeira mão pelo atentado contra o *WTC*. Pesavam também contra o Iraque acusações de procurar urânio na África, de estar envolvido com o problema de antrax nos EUA e de ser ameaça com os mísseis Scud.

Dentre as diversas justificativas para se atacar o Iraque, foi a posse de armas de destruição em massa que constituiu a principal argumentação do governo estadunidense para sustentar que era necessário atacar e depor Saddam Hussein, porque essa posse indicava a possibilidade de uma ameaça iminente.

Sobre a não-ligação do Iraque com a *Al Qaeda*, atualmente a melhor palavra é a do próprio presidente dos EUA, W. Bush: «não há nenhuma prova de que Hussein esteve envolvido nos ataques de 11 de setembro»<sup>100</sup>. A compra de urânio do Níger por parte do Iraque foi negada pelo embaixador dos EUA no Níger, J. C. Wilson<sup>101</sup>. Sobre antrax, a argumentação não vingou<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, «Effetto della giustizia sarà la pace», em *Il Regno - documenti* 11 (1983) 357-379, aqui 366.

<sup>100</sup> C. E. L. SILVA, «Contradições na cobertura jornalística», em *Política Externa* 12/3 (2003-2004) 5-25, aqui 21.

<sup>101</sup> Cf. C. BERTRAM, «O interesse da Europa é manter-se ao lado do número um», em *Política Externa* 12/2 (2003) 45-41, 36.

<sup>102</sup> Cf. J. PILGER, *op. cit.*, 140.

Na linha de explicação de K. Pollack, a ação contra Saddam estava ligada não com os atentados terroristas, mas com os rumos da política dos EUA para o Iraque desde 1991. Fez referência à linha mais agressiva na política que considerava que o perigo iminente era para depois de 15 anos<sup>103</sup>.

A afirmação de que existiriam depósitos com armas nucleares escondidas não era consistente, porque os raios gama produzidos pela produção de arma nuclear são detectáveis por aparelhos de inspeção. Pela afirmação dos inspetores, o Iraque estava desarmado sem precedentes na história, não tendo como cometer uma agressão em ato, nem como ser uma ameaça iminente<sup>104</sup>.

O Iraque cedeu o acesso aos palácios presidenciais e aos outros lugares anteriormente não aceitos, permitiu entrevistas com os principais cientistas e propôs novos métodos de avaliação da destruição das armas proibidas. D. Rumsfeld, Secretário de Defesa, considerou que a falta de provas por parte dos inspetores da ONU retratava a não-colaboração do governo de Bagdá, e o fato de não haver provas não significava que o Iraque não era culpado<sup>105</sup>.

Se alguma prova fosse encontrada, haveria uma mínima possibilidade de se fundamentar a defesa da ação contra o Iraque, mas o que ocorreu foi uma total falência nessa tentativa. Não ocorrendo uma primeira agressão, não existe sentido analisar os outros critérios da legítima defesa, e por isso nos limitaremos ao critério de proporcionalidade.

#### 2.4.2. *Autoridade competente*

A questão sobre a autoridade para se declarar essa guerra foi uma tensão ao longo do seu período precedente. A partir dos critérios apresentados, a autoridade competente, no caso, para legitimar o uso da força não seria a soberania dos Estados, mas o

---

<sup>103</sup> Cf. K. M. POLLACK, «Próxima parada: Bagdá?», *Política Externa* 11/1 (2002) 25-40, aqui 34.

<sup>104</sup> Cf. N. M. AHMED, *op. cit.*, 127.

<sup>105</sup> Cf. G. J. IKENBERRY, «A ambição imperial», em *Política Externa* 11/3 (2002-2003) 22-38, aqui 28-29.

Conselho de Segurança das Nações Unidas. Pelo que se compreende das resoluções, não existiu a concessão para o uso da força, faltando a resolução que definiria quais seriam essas «graves conseqüências» referidas na Resolução 1441, sendo a guerra iniciada à margem da Carta das Nações Unidas.

Cabe uma observação sobre a autoridade do Conselho de Segurança. Segundo O. Höffe, o direito de veto das cinco potências entra em contradição com o que se reza na Declaração Universal dos Direitos Humanos, quando no seu preâmbulo aborda os direitos iguais de todos os povos<sup>106</sup>. Surgem propostas por maior democracia na ONU, como aumento dos participantes do Conselho permanente, com assentos para novos países, para representantes das ONG's, dos povos indígenas, e do mundo árabe<sup>107</sup>, e acreditamos que um processo de maior participação daria à entidade uma maior legitimidade nas suas decisões diante da opinião pública mundial<sup>108</sup>.

#### 2.4.3. *Último recurso*

Existiriam outras possibilidades antes de se fazer o apelo à força?

O monitoramento dos inspetores da ONU conseguiu levar adiante uma vasta desestruturação do potencial militar, sem provocar o efeito colateral na população civil, demonstrando ser mais eficaz que a ação das bombas ditas inteligentes. Por isso, foi ponderado que ainda restava espaço para o trabalho dos inspetores da ONU<sup>109</sup>.

#### 2.4.5. *Reta intenção*

Diversas foram as intenções indicadas como justificativas dessa guerra. As opiniões em uma perspectiva de retas intenções eram: ajudar o país a sair da ditadura; implantar a democracia; lutar

---

<sup>106</sup> O. HÖFFE, *O que é justiça?*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2003, 138.

<sup>107</sup> L. VIEIRA, *Cidadania e globalização*, Record, Rio de Janeiro – São Paulo 1999, 125-126.

<sup>108</sup> GS 31.

<sup>109</sup> Cf. M. WALZER, *Sulla Guerra*, Laterza, Bari-Roma 2004, 144.152-155.160.

contra o terrorismo; lutar contra a tirania; levar a liberdade para o mundo, e intervir humanitariamente.

Outras, ao contrário, indicaram a existência de razões negativas, como: preconceitos e desejos de vingança; acerto de contas entre a família Bush e Hussein; posse da riqueza do petróleo iraquiano; domínio de uma área estratégica do mundo; defesa dos interesses vitais dos EUA; e necessidade de não parar a indústria de armas.

A grande dificuldade do critério de reta intenção é o problema da subjetividade, embora certas justificativas demonstrem objetivamente uma ordem bastante contraditória. Segundo o governo de Washington, influenciar a política de um governo através da intimidação ou da coerção, assim como orientar a conduta de um governo recorrendo ao assassinato ou seqüestro de pessoas é terrorismo.

#### 2.4.6. *Possibilidade de vitória*

Alguns militares do Pentágono consideraram que a Guerra contra o Iraque poderia ser adiada ou não ser realizada, indicando que a resistência poderia estabelecer-se nas formas de guerrilhas, colocando dúvidas sobre a possibilidade de vitória desse ataque. Os militares britânicos, por sua vez, alertaram que a Guerra contra o Iraque estava fadada ao fracasso e iria proporcionar mais voluntários para a *Al Qaeda*<sup>110</sup>.

#### 2.4.7. *Proporcionalidade*

Normalmente os princípios do *ius in bello* são possíveis de serem analisados somente depois de iniciada a guerra, porém somos de opinião de que nos seus momentos precedentes já existiam alguns fatos relacionados à proporcionalidade e à discriminação.

O *princípio de proporcionalidade* estaria ligado diretamente ao uso dos meios que não provocassem maior mal do que aquele sofrido. Uma das formas de se calcular a proporção está ligada ao

---

<sup>110</sup> Cf. M. RAI – N. CHOMSKY, *op. cit.*, 302.

cálculo do número de mortes da agressão e da resposta de defesa. O dano sofrido dizia respeito aos atentados contra o *WTC*, os quais consumiram em torno de 3.021 vítimas, nos dados de 10.9.2003<sup>111</sup> e a resposta de defesa estaria ligada àquele número de mortes.

Existem outras maneiras de ver a proporcionalidade. Alguns consideram os danos não só quanto às perdas humanas, mas de ação contra símbolos culturais. No caso dos atentados contra o *WTC* foram atacados símbolos de luta da liberdade pelo auto-perfeioamento de uma sociedade pluralista da economia de mercado por moral divergente do Ocidente<sup>112</sup>. Essa se baseia em posição subjetiva não mensurável, dando a possibilidade de qualquer resposta não comedida.

No fato de o Iraque se encontrar desarmado pela ONU e ter que enfrentar o poderio bélico descomunal dos EUA coloca-se de forma nítida a desproporção. Com a falta de agressão por parte do Iraque destrói-se todo o edifício em que possam ser apresentadas as justificativas de aplicação do critério de proporcionalidade.

#### 2.4.8 *Discriminação*

Quanto ao *critério de discriminação*, no período posterior à Guerra do Golfo, os pilotos da RAF confirmaram ataques a civis e a alvos não militares, comprovando que não era aplicado o princípio de discriminação de não combatentes<sup>113</sup>.

As bombas em cachos e de fósforo<sup>114</sup>, proibidas pelos acordos internacionais, provocam problemas tanto no nível da

---

<sup>111</sup> Cf. «Novo balanço mostra que no atentado de 11/9 mataram 3.021 pessoas» editorial, em *Folha.online*, 10.9.2003, URL <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/ult94u62897.shtml>.

<sup>112</sup> Cf. F. SCHÜLLER – T. GRANT, em *Current History*, abril 2002 citado por N. CHOMSKY, *op. cit.*, 207.

<sup>113</sup> Cf. J. PILGER, *op. cit.*, 74-79.

<sup>114</sup> Cf. Sobre as bombas em cacho, o *Corriere della Sera* trouxe as seguintes observações: «L'effetto è sempre quello: corpi mutilati, frammenti umani dispersi per decine e centinaia di metri, incendi che divorano tutto. Le *cluster bombs* o bombe a grappolo sono piccole piccole come i paracaduti che le guidano verso terra: hanno un nome quasi romantico, BLU-97, ma sono anche

proporcionalidade como no da discriminação. Caso trágico do uso de bombas incendiárias foi o ocorrido com o retorno das tropas do Iraque a Bassora na primeira Guerra do Golfo<sup>115</sup>. O uso de bombas *cluster* é um típico problema de ação direta contra civis. Se elas foram usadas de forma alarmante no período anterior à guerra preventiva, nada garantia que não fossem novamente utilizadas.

## Conclusão

Não é suficiente afirmar que uma guerra seja justa ou não, de legítima defesa ou não. É preciso explicitar a justificação racional ou não do recurso bélico e fazemo-la a partir dos critérios da Teoria da Guerra Justa.

Existe uma tensão constante no que diz respeito a um dos princípios da Teoria da Guerra Justa, que é o da autoridade competente para declarar a guerra. A presente pesquisa reforça a autoridade de um árbitro internacional dentro dos conflitos

---

gli ordigni piu micidiali perché lanciando a mezz'aria dalle 147 alle 2022 «lattine» imbottite di esplosivo – distribuiscono una morte cieca, a raggiera, in un'area grande come numerosi campi di calcio. Esplodono un secondo, un giorno, o un anno dopo. E sono anche gli ordigni di cui più si vergogna [...] Anche due marines americani sono morti in questi giorni per aver messo il piede su una *cluster* inesplosa. Ma sono le morte dei civili, naturalmente, quelle che tormentano di più chi ha il potere di decidere. [...] Però precisa anche, attraverso il capitano Frank Thorp: «Le bombe a grappolo sono armi molto efficaci. Proteggere i civili è certo importante. Ma insomma, siamo chiari: le armi sono progettate per la guerra. Non esiste un'arma che non provochi un danno [...] Le organizzazioni umanitarie internazionali non hanno dubbi: «Gli Stati Uniti non dovrebbero usare queste armi – affermano l'americano Human Right Watch e il Gruppo diritti umani di New York - Sono state dichiarate illegali dalla Convenzione di Ginevra. Così si mette in pericolo la vita di migliaia di civili anche per il futuro» [...] L'Unicef lancia un altro allarme: «Le confezioni delle razioni di cibo distribuite dagli angloamericani sono gialle: come le bombe a grappolo» [L. OFFEDDU, «Bombe a grappolo – l'ora delle accuse 'Armi vigliacche'», em *Corriere della Sera*, 4.3.2003, 8].

<sup>115</sup> Cf. Sobre a proibição do uso desse tipo de bomba: GENEVA CONVENTIONS, *Prohibitions or Restrictions on the Use of Incendiary Weapons, Protocol III*, 10.10.1980, em W. M. REISMAN – C. T. ANTONIOU (ed.), *The Laws of War*, Vintage Books, New York 1994, 54-55.

existentes, que atualmente se expressa nas Nações Unidas e, apesar dos pesares, através do seu Conselho de Segurança.

Fica a pergunta: Não seria a estrutura do veto no Conselho de Segurança fonte de terrorismo internacional, quando o veto impede expressões de justiça nos povos, e os interesses das grandes potências levam à impunidade em diversas situações, levando um clima de revolta por parte daqueles que são prejudicados e não acreditarem no papel do Conselho de procurar ações de fatos humanitários para os diversos povos?

A análise da guerra contra o Iraque indica, por não ser guerra de defesa, que é de agressão. Destarte, é uma ação que se colocaria contrária ao atual Direito Internacional naquilo que indicaria como legítimo.

A nossa proposta de leitura é que a Teoria da Guerra Justa não serve para legitimar a guerra preventiva contra o Iraque, e este uso da força apresenta-se como uma guerra de agressão.

\* *Prof. Dr. Pe. Marcos Mendes de Oliveira*  
Doutor em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana – Roma  
Prof. ITEP e ICRE

## SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO: UMA COMPARAÇÃO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE HOMEM EM KARL MARX E KARL RAHNER

*Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa\**

**Resumo:** O objetivo deste artigo consiste em comparar as concepções de homem em K. Marx e K. Rahner. O problema principal a ser enfrentado diz respeito à legitimação de se conceber ou não o homem como ser religioso. Argumento (1) que tanto Marx como Rahner são herdeiros da filosofia moderna da subjetividade e (2) que, a partir dessa base comum, podemos diferenciar duas concepções de homem: (a) uma concepção naturalista (Marx) e (b) uma concepção metafísica (Rahner). (3) Concluo apontando para certos limites nas duas posturas.

**Palavras-Chave:** Subjetividade, Religião, Modernidade.

**Abstract:** The objective of this article consists in comparing the conceptions of man in K. Marx and K. Rahner. The main problem to be confronted concerns the legitimation of conceiving or not man as a religious being. Argument (1) that as Marx as Rahner are heirs of subjectivity modern philosophy and (2) that, from this common basis, we can make difference two conceptions of man: (a) a naturalist conception (Marx) and (b) a metaphysics conception (Rahner). (3) I conclude indicating to certain limits in the two postures.

**Key-words:** Subjectivity; Religion; Modernity.

## Introdução

Meu objetivo consiste em apresentar uma comparação entre as concepções de homem em K. Marx e K. Rahner<sup>1</sup>. Discutirei o problema sobre a legitimidade de se conceber ou não o homem como *ser religioso*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, (ed. J. B. Metz). Kösel-Verlag, München. 1957 (sigla GW). K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (ed. J. B. Metz). Kösel-Verlag, München. 1963 (sigla HW). K. MARX, *Manuscrisos Econômico-Filosóficos. Terceiro Manuscrito*. Tradução: José Carlos Bruni. Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, São Paulo, 1978 (sigla MEF). Obras complementares: E. CORETH, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, São Paulo, EPU, 1973; L. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, Papirus, Campinas-SP, 1988. J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band I und Band II*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981. G. W. F., HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, I e II, 3ed., Vozes, Petrópolis, 1997. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, I e II, 4ed., Vozes, Petrópolis, 1993. A. MACINTYRE, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, Loyola, São Paulo, 1991. J. MARÉCHAL, *Le Point de depart de la Métaphysique*, Cahier V, 2ed., Desclée, Bruxelles-Paris, 1947. M. A. de OLIVEIRA, *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, Loyola, São Paulo, 1984; *A Filosofia na Crise da Modernidade*, Loyola, São Paulo, 1990; *Ética e Sociabilidade*, Loyola, São Paulo, 1993; *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, Loyola, São Paulo, 1996; *Tópicos sobre Dialética*, EDPUCRS, Porto Alegre, 1997. P. R. de OLIVEIRA & F. TABORDA, (Orgs.), *Karl Rahner 100 Anos: Teologia, Filosofia e Experiência Espiritual*, Loyola, São Paulo, 2005. H. C. L. VAZ, *Antropologia Filosófica I*, Loyola, São Paulo, 1991; *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, Loyola, São Paulo, 1997; *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, Loyola, São Paulo, 2002.

<sup>2</sup> A discussão se concentra na possibilidade de uma *metafísica do homem*, tal como Rahner pretende. O contraponto a partir da concepção marxista é uma abordagem possível (embora não necessária), dado o enorme atrativo que a obra de Marx exerceu e, até certo ponto, ainda exerce no cenário filosófico-teológico brasileiro.

Uma vez que, *prima facie*, pode causar estranheza a proposta de comparação em dois autores aparentemente tão distantes, desde já são indicados os termos desse confronto<sup>3</sup>.

A base para comparar as duas concepções de homem é o papel exercido pela *subjetividade* como instância de legitimação do que se entende por “homem”. “Legitimar” significaria aqui apresentar razões suficientes para conceber o homem de determinada maneira. A discussão sobre a “subjetividade” e seu papel como instância de legitimação ou fundamentação tem seu *locus* situado a partir da *filosofia moderna da subjetividade* (sobretudo em Kant). Duas leituras são elaboradas a partir dessa base comum: a concepção naturalista de homem (Marx)<sup>4</sup> e a concepção metafísica de homem (Rahner)<sup>5</sup>.

Marx e Rahner partilham, na elaboração de seus conceitos, de um mesmo enraizamento moderno. Pretendo examinar o problema da subjetividade como algo central, na modernidade, para a questão da legitimação. Além disso, situo a questão do papel legitimador da subjetividade no âmbito da *função da religião* em suas concepções de homem. Não me proponho discutir o aspecto social dessa influência, nem mesmo quando trato de Marx. Não é minha

---

<sup>3</sup> Não se trata de *propor* uma conciliação entre Marx e Rahner, mas o confronto entre dois autores, cujas concepções de homem são antagônicas, pode nos informar sobre os *pressupostos* envolvidos em cada postura.

<sup>4</sup> A concepção naturalista de homem não foi, é claro, explicitamente desenvolvida por Marx. Tampouco o foi a repercussão da filosofia da subjetividade sobre seu modo de pensar. Na verdade, *há uma pretensão velada do marxismo em ser uma alternativa à visão cristã de homem*. Em tempos recentes, há um recrudescimento do marxismo na direção de uma perspectiva “humanista”, na linha já apontada, por exemplo, em J. PLAMENATZ, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford University Press, 1975.

<sup>5</sup> Rahner é mais conhecido como teólogo, e, para muitos, o maior teólogo católico do século XX. O enfoque aqui, porém, se concentrará em sua filosofia da religião, que pressupõe uma metafísica do homem. Essa metafísica do homem, por sua vez, é tematizada a partir do método transcendental. Em sua perspectiva filosófica, Rahner é amiúde situado entre os tomistas transcendentais, na linha aberta por Joseph Maréchal. Para uma apresentação geral da posição de Rahner no contexto do tomismo, ver F. A. CAMPOS, *Tomismo Hoje*, Loyola, São Paulo, 1989.

intenção recolher as considerações feitas por esses autores acerca da religião, enquanto análise empírica sobre o fenômeno religioso.

Na verdade, o cerne do que Marx e Rahner entendem por “religião” consiste na relação entre o homem e Deus. Se essa afirmação for correta, então *o homem é “religioso” na medida em que é referência a Deus*. E já que Marx e Rahner, quando se referem a “Deus”, entendem o Deus cristão, o confronto irá se restringir a esse modo específico de compreender o homem como “ser religioso”. É claro que “entender *p*” não é necessariamente o mesmo que “aceitar *p*”: Rahner aceita essa referência a Deus, Marx não.

A comparação a ser proposta entre os autores tem, portanto, certos elementos de identidade e de diferença. Ambos se situam numa perspectiva de referência à religião como marcada pela visão cristã de Deus. Ambos partilham o solo comum da modernidade e a herança deixada por Kant (no caso de Marx, isto é menos evidente do que em Rahner), embora não se possa dizer, a rigor, que Marx e Rahner assumam as teses de Kant.

A hipótese que orienta essa comparação é a seguinte: de acordo com o significado exercido pela religião nos sistemas filosóficos, temos diferentes concepções de homem. Se essa hipótese for correta, então poderíamos formular, em termos gerais, o problema seguinte: *que papel cumpre a subjetividade, em Marx e em Rahner, na legitimação de suas concepções de homem, a partir do significado da religião em seus sistemas?* Naturalmente, assim posto, o problema abarcaria uma análise que se desdobraria em pelo menos três outros problemas: (1) Marx e Rahner assumem uma concepção unitária de religião, isto é, seus escritos apontam para uma constância sobre o papel da religião em seus sistemas? (2) a concepção de homem deve necessariamente receber sua legitimação de algo *exterior* ao próprio homem (Absoluto, Transcendência etc.)? (3) a filosofia da subjetividade é o único modelo a ser tomado como referência no confronto entre as duas concepções de homem? Esses problemas não podem ser dirimidos aqui, embora talvez possam servir de estímulo a um programa de pesquisa mais amplo. Em todo caso, a questão que deve nos

ocupar, a seguir, está circunscrita em (2), como um subconjunto de problemas a serem enfrentados: trata-se apenas de levantar a pergunta, a partir de determinados escritos de Marx e Rahner, sobre a legitimação das diferentes concepções de homem, tendo como fio condutor o papel da subjetividade<sup>6</sup>.

Dois conceitos serão analisados, em particular: no caso de Marx, tratando do *medium* da subjetividade no contexto de sua crítica a Hegel, é examinado o conceito de *auto-alienação religiosa*; no caso de Rahner, restringindo a análise apenas a sua filosofia da religião, é tematizado o conceito de *espírito no mundo*.

A exposição será dividida em três partes: (1) apresento sumariamente a gênese da compreensão moderna de homem; (2) à luz da filosofia da subjetividade, examino duas concepções de homem: (a) a concepção naturalista e (b) a concepção metafísica; (3) levanto a questão sobre os limites das duas concepções.

## **1. Sociedade e compreensão moderna de homem**

Vivemos hoje num tempo de grandes transformações sociais. A convivência humana tem sido profundamente alterada em suas estruturas. O caráter *pluralista* de nossa sociedade tem alterado as formas de interação nos níveis familiar, econômico-político e educacional. Essa constatação revela uma característica central da vida hodierna, no sentido de ser marcada pela incorporação da técnica e da ciência como meios de produção<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ao formular, de modo sucinto, a comparação entre as posturas de Marx e Rahner, considerarei implicitamente os *problemas* destacados pela “reviravolta lingüística” (*linguistic turn*), que marca a filosofia contemporânea. Uma apresentação sistemática desse “novo paradigma”, à luz do idealismo objetivo, é feita em M. A. de OLIVEIRA, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática do Pensar*, Loyola, São Paulo, 1996. Uma contestação desse *primum intelligibile* situado na linguagem é realizada, por exemplo, em H. L. VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, pp. 177-189. Entretanto, não me comprometo com as abordagens “dialéticas” de Oliveira e Vaz.

<sup>7</sup> Uma avaliação filosófica da gênese da modernidade pode ser encontrada em H.C. L. VAZ, *Raízes da Modernidade*. Uma discussão a partir da teoria social é feita em J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981. As duas perspectivas não partem dos mesmos

Em si mesma, essa recorrência à produção técnico-científica não é um bom argumento para pôr em questão a forma específica de nossa sociedade. A utilização da técnica e o desenvolvimento das pesquisas científicas têm sido, na verdade, um fator positivo na construção da nossa civilização.

O problema surge quando os fins da sociedade são limitados ao desenvolvimento tecnológico, à expansão econômica e à acumulação de capitais. Quando isso ocorre - e sustento que tem sido nessa direção que estamos estabelecendo nossas prioridades-, obtemos uma civilização voltada para a transformação de recursos e energias naturais, produção de instrumentos e máquinas, mas que se mostra incapaz de reconhecer o que está realmente em jogo nessa produção, a saber: a vida humana.

O paradoxo central de nossa civilização talvez possa ser, portanto, enunciado da seguinte maneira: o desenvolvimento tecnológico, por um lado, aprofundou a distância entre ricos e pobres, globalizando a miséria para milhões de pessoas; por outro lado, possibilitou a assim chamada “revolução tecnológica” (cibernética, robótica e informática). Assim, as aquisições em termos materiais são seguidas muitas vezes de perdas em termos de qualidade de vida. A produção material dos recursos que favorecem a vida humana é destinada a uma pequena parcela da sociedade.

Decorre disso que o avanço tecnológico não é em si um problema a ser evitado. A questão se concentra, antes de tudo, no modo de se administrar as conquistas da modernidade. Mas este não é o ponto a ser considerado aqui. Devemos nos esclarecer primeiro sobre o que podemos entender por “modernidade” e por que dizemos hoje que ela está em crise. Como nossa perspectiva é filosófica, a significação de “modernidade” que nos interessa é orientada por uma certa concepção de homem que dela podemos extrair.

---

pressupostos. Enquanto Vaz assume uma posição metafísica, Habermas advoga uma posição “pós-metafísica”. Habermas entende o declínio da religião não apenas como *fato*, mas também como *valor*. H. Vaz, pelo contrário, vê nesse declínio um dos elementos essenciais da crise da modernidade.

Pelo viés que adotamos, o termo “modernidade” diz respeito a um certo domínio da vida *pensada*, a um certo sistema simbólico cujas raízes já podem ser encontradas no solo da Idade Média tardia. Mas foi, sobretudo, a partir do século XVII que um novo sistema simbólico baseado na *ciência* alcançou primazia, tornando possível, por assim dizer, a passagem do mundo *material* ao mundo *técnico*: as coisas não são simplesmente encontradas na natureza, elas são também *fabricadas, produzidas*<sup>8</sup>.

Em sua relação objetiva com o mundo, o homem é compreendido, em primeiro lugar, como *artífice*. O homem intervém na natureza, tem o poder de modificá-la de acordo com as necessidades provenientes da sociedade. O desenvolvimento tecnológico deita suas raízes aqui, e o modelo de sociedade ideal seria, portanto, aquela que se baseia nessa forma de conceber o homem.

Assim, a revolução científica criou as condições necessárias para a visão técnica da vida humana, embora não se possa dizer que tenha criado também as condições suficientes. E essa afirmação não decorre de nenhuma leitura positivista da ciência, como se ela fosse neutra porque os homens são neutros em suas avaliações. Ocorre que o avanço científico-tecnológico não pode ser julgado um mal em si, conquanto não se assuma a totalidade da vida humana sob essa perspectiva do homem como produtor, como artífice.

Uma segunda característica dessa visão de modernidade é situada no domínio das *relações intersubjetivas*. A visão clássica do homem como ser social também sofre uma alteração significativa. Trata-se da afirmação moderna de que o homem é *indivíduo*. De acordo com o traço precedente do homem como artífice, a modernidade assiste à “invenção do social”, pondo na *autonomia* dos indivíduos a base de consideração das diversas teorias políticas e sociais que marcaram, e ainda marcam, nossa

---

<sup>8</sup> Os parâmetros para uma leitura filosófica da crise da modernidade como crise da razão técnica podem ser encontrados, por exemplo, em M. A. de OLIVEIRA, *A Filosofia na Crise da Modernidade*, Ed. Loyola, São Paulo 1990.

civilização. Com isso, o “ser social” passa a ser uma invenção, uma *posição* humana.

Uma terceira característica de nossa visão de modernidade é situada na relação do homem com a *transcendência*. Também aqui, em consonância com a compreensão do homem como artífice ou produtor, o que no período clássico era uma dimensão primordial da vida humana, passou a ser estruturalmente questionável.

O termo “transcendência” tem sido usado em várias acepções. É importante que cada filósofo defina em que sentido utiliza esse termo. Quando referido ao homem, entendo por “transcendência” a referência humana ao Deus pessoal e transcendente, tal como o cristão defende. Esse termo não deve ser confundido com “transcendental”, como amiúde ocorre. O termo “transcendência” diz respeito a uma relação, não a um sujeito. Antes, pretende se referir a uma constituição intrínseca do próprio homem: ele se orienta ou tem como fim último um Ser absoluto etc. Deixarei em suspenso a *possibilidade* dessa relação. Necessário, neste contexto, é simplesmente determinar o momento histórico de seu questionamento como realidade, isto é, como compreensão do homem sem referência a esse Deus.

Há um processo histórico de *imanentização* da transcendência, e isto é um traço marcante, ainda que não exclusivo, do modo de pensar da modernidade. Nesse sistema simbólico, a Metafísica, no sentido clássico de *Teologia Natural*<sup>9</sup>, é paulatinamente excluída. O que se poderia chamar de “metafísica moderna” é já marcada definitivamente pela concepção do homem como *doador de sentido*, isto é, enquanto *subjetividade*.

O termo “subjetividade” se refere a um certo modo de conceber a instância de legitimação e sentido, na modernidade. Essa “metafísica da modernidade”, que tem a “subjetividade” como eixo explicativo, não pretende negar a realidade do “Transcendente”, termo esse que aqui se identifica com “Deus”.

---

<sup>9</sup> E. GILSON, *Le Thomisme: Introduction a la Philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1942, pp. 184-202.

Mas, em consequência desse processo histórico de imanentização da transcendência, tornou-se imanente o próprio transcendente. Ora, essa última situação não decorre necessariamente da consideração do homem como doador de sentido.

A filosofia transcendental de Kant, que defende essa concepção de homem descrita acima, nunca chegou a negar a existência de Deus. Ela negou a possibilidade de *conhecimento* acerca dessa realidade, mas não a realidade mesma. Isto evidencia que a negação da realidade de Deus não é, sem ressalvas, um produto da modernidade. Por outro lado, não deixa de ser verdade que essas três características do que entendo, do ponto de vista filosófico, por “modernidade”, expressam um certo modo de compreender o homem enquanto doador ou produtor de sentido.

## **2. A filosofia da subjetividade e as concepções de homem.**

A filosofia transcendental kantiana está na raiz de duas concepções de homem, herdeiras da modernidade: a concepção naturalista de Karl Marx e a concepção metafísica de Karl Rahner.

### *2.1. A concepção naturalista de homem em Karl Marx*

Tratarei a concepção naturalista de homem, proposta por Marx, no contexto de sua crítica a Hegel, apresentada na última parte do *Terceiro Manuscrito de Paris*, dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [sigla MEF]. Dessa crítica, pretendo reter particularmente a apropriação que Marx faz de certas teses de Feuerbach contra Hegel. Por outro lado, pretendo explicitar em que medida, com Hegel contra Hegel, e com Feuerbach contra Feuerbach, Marx propõe uma concepção naturalista do homem como ser social.

*Ad Feuerbach.* É verdade que Marx acompanhou Feuerbach em sua crítica à concepção religiosa de homem. É preciso *reduzir* aquilo que parece ser uma existência em si, tal como o cristianismo propõe, a algo posto pelo homem. O homem é o verdadeiro mistério da religião. É preciso reduzir, portanto, a teologia à antropologia.

Marx louva Feuerbach por ter descoberto a *auto-alienação religiosa* do homem, que possibilita a duplicação do mundo em religioso e terreno. Ora, a resolução dessa duplicidade somente pode ocorrer pela redução do religioso ao terreno, da sagrada família à família terrena etc. Assim, ao conceber o homem como *sensível*, e o produto de seus pensamentos como redutível ao sensível, elevamos o homem a deus para si mesmo. Feuerbach restitui o mundo religioso, portanto, à essência humana.

*Ad Hegel.* O que Marx assume do idealismo hegeliano é muitas vezes considerado simplesmente a partir do método dialético. O marxista normalmente esquece uma outra via de acesso a Hegel. Trata-se do aspecto *ativo* de conceber o homem em sua relação com a natureza e com os outros homens. Essa é uma lição que Marx retém de Hegel. Os conceitos de *objetivação* e *alienação*, por exemplo, decorrem claramente da leitura que Marx faz de Hegel. A própria questão central, acerca do *trabalho alienado*, na dupla relação com o mundo natural e com o mundo das relações intersubjetivas, é marcada pela influência de Hegel. Certamente Marx reconstrói esses conceitos, mas aqui já nos encontramos numa perspectiva tipicamente moderna de levantar o *problema da mediação*. Por “problema da mediação” eu entendo a discussão sobre o modo como apreendemos ativamente os entes.

A releitura materialista da concepção de homem, feita por Marx, não pretende excluir um tópico imprescindível à filosofia moderna da subjetividade, a saber: o homem é um ser ativo, doador de sentido, produtor, transformador da natureza e do próprio homem. A relação consigo mesmo e com as coisas ao seu redor é mediada, é não-intuitiva. Há um processo de apreensão dos objetos que é ativo, porque o homem é atividade<sup>10</sup>.

Marx assume também de Hegel um aspecto que é, na verdade, uma mudança de paradigma frente a Kant. Trata-se da concepção *historiocêntrica* desenvolvida por Hegel. Não se trata

---

<sup>10</sup> Uma análise da teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental pode ser encontrada em M. A. de OLIVEIRA, *A Filosofia na Crise da Modernidade*, Ed. Loyola, São Paulo, 1990.

mais, como em Kant e Fichte, de situar o papel ativo de produção dos objetos a partir da consciência, mas da História. O homem é, portanto, um ser histórico, embora em sentido não-idealista como Hegel pretendia.

A crítica de Marx a Feuerbach e a Hegel pode ser sintetizada nos seguintes termos: Feuerbach formula um materialismo intuitivo e não histórico. Hegel, por sua vez, inverte a relação entre consciência e ser sócio-histórico.

Até agora, estive apenas reconstruindo as bases do pensamento marxiano e seu horizonte de investigação. A seguir, pretendo deter-me especificamente no conceito de *auto-alienação religiosa*, que Marx apreende de Feuerbach, mas que fora repensado à luz de Hegel. O resultado dessa dupla influência não é uma mera justaposição de conceitos, mas um certo modo próprio de tematizar o caráter da alienação religiosa.

Minha preocupação é aqui, sobretudo, com o modo *como Marx compreende o conceito de auto-alienação religiosa no contexto de sua crítica a Hegel*, esboçada ao final do Terceiro Manuscrito.

Como não se trata, para meus propósitos, de examinar o repensamento do método dialético por Marx, o problema se concentra em esclarecer o seguinte: (a) em que consiste a auto-alienação religiosa? (b) qual o papel da mediação subjetiva nesse processo de alienação? (c) Marx rompe com o paradigma da consciência da filosofia da subjetividade?

(a) Marx entende a auto-alienação religiosa no contexto da discussão sobre o trabalho alienado, como um momento dessa alienação mais ampla. O ato de alienação da atividade humana em geral pode ser dividido em três aspectos: na relação do trabalhador com o produto de seu trabalho (alienação); na relação do trabalho como ato de produção dentro do próprio trabalho (auto-alienação); na relação com a espécie (negação do homem como um ser universal). Hegel não foi capaz de reconhecer, segundo Marx, que a religião manifesta apenas a *autoconsciência humana alienada*.

Se eu sei que a religião é a autoconsciência *alienada* do homem, sei portanto que na religião, enquanto tal, não minha autoconsciência, mas minha autoconsciência alienada encontra sua confirmação. Sei, por conseguinte, que minha autoconsciência, que depende de sua essência, não se confirma na *religião*, mas sim na religião *aniquilada, suprimida.*” (MEF: 43).

O exame do capítulo final da *Fenomenologia do Espírito* revela o segredo do sistema de Hegel, e, por isso, quem pretende pôr a descoberto a autoconsciência alienada do homem, deve começar por esse capítulo. O mérito de Hegel é ter entendido que o trabalho possibilita a autocriação do homem. Mas, ao contrário do que Hegel pretendeu, esse processo não desemboca no Absoluto, mas no próprio homem, que é ser sensível e natural. A Idéia absoluta ou o Espírito absoluto são abstrações da autoconsciência alienada do homem. Hegel esquece que o homem é atividade vital, e que um ente não-objetivo é um não-ente, uma pura abstração (MEF: 41).

(b) O termo “auto-alienação” significa, já para Feuerbach, uma alienação imposta pelo próprio homem. O termo ‘objetivação’ é usado por Marx para expressar uma constituição do objeto pelo sujeito, no sentido de exteriorizar um determinado produto de seu trabalho. O termo ‘alienação’ é, por isso, um não-reconhecimento do homem como produtor de um dado produto (estranhamento) e, além disso, um voltar-se do produto contra o produtor. O termo ‘auto-alienação’ parece uma redundância, já que a alienação é auto-imposta. Mas, é bem verdade, Marx nem sempre utiliza esse termo num único sentido. Em todo caso, Marx aproxima o tópico da auto-alienação ao tópico da autoconsciência. Essa passagem, de um tópico a outro, indica já um certo modo de apreensão da filosofia de Hegel.

O fundamental é que o objeto da consciência nada mais é do que a autoconsciência, ou que o objeto não é senão *autoconsciência objetivada*, a autoconsciência como objeto. (Pôr (*setzen*) do homem = autoconsciência) Importa, pos, superar o *objeto da consciência*. A *objetividade* como tal é tomada por uma relação *alienada* do homem, uma relação que não corresponde à essência *humana*, à

autoconsciência. A *reapropriação* da essência objetiva do homem, produzida como estranha sob a determinação da alienação, não tem, pois, somente a significação de superar a alienação, mas também a *objetividade*; isto é, o homem é considerado como um ser *não objetivo, espiritualista* (MEF: 38).

Na verdade, Marx compreende a atividade vital do homem num sentido, por assim dizer, hegeliano: o trabalho é a mediação de autoconquista do homem. Assim, a mediação subjetiva, em termos conceituais, é concebida em sentido naturalista, como trabalho humano efetivado e, no modo de produção capitalista, como trabalho alienado. O homem, assim, não é apenas produtor de sentido, mas produtor de não-sentido, isto é, de propriedade privada.

(c) Quando Marx pensa a autoconsciência de Hegel como autoconsciência religiosa alienada, ele já situa a discussão em termos não-hegelianos:

De momento anteciparemos apenas isto: Hegel se coloca no ponto de vista da economia política moderna. Concebe o *trabalho* como a *essência* do homem, que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *alienação* ou como homem *alienado*. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o *abstrato, espiritual* (MEF: 38).

O paradigma da subjetividade é posto em questão: não se trata mais de uma subjetividade infinita (Absoluto, Deus) como instância de legitimação; a História não é mais vista como palco da Idéia absoluta. Para Marx, a reviravolta historiocêntrica tem como termo o próprio homem. Hegel iniciou esse processo, mas sua leitura idealista o cegou, e ele não conseguiu compreender que a contradição da autoconsciência alienada não se resolve no plano conceitual. A consciência religiosa do homem, por isso, deve ser superada como um momento interno de uma alienação histórica mais ampla, através da práxis revolucionária.

## 2.2. A concepção metafísica de homem em Karl Rahner

Tratarei da concepção metafísica de homem, em Rahner, a partir principalmente de sua obra *Hörer des Wortes* [sigla HW]. Outro livro importante é *Geist in Welt* [sigla GW], recusado pelo orientador como tese de doutorado em filosofia. Tem-se alegado que a razão dessa recusa se deve ao fato de Rahner ter vinculado excessivamente a doutrina de Santo Tomás às teses dos filósofos modernos (particularmente às idéias de Heidegger), com influxos do idealismo alemão.

Por seu conteúdo, sem dúvida, HW se relaciona com GW. A proximidade da publicação das obras já indica uma possível temática comum.

A tese foi recusada em 1937. Rahner, sentindo-se injustiçado, publicou GW em 1939. Já HW, cujo conteúdo é resultado de quinze aulas dadas por Rahner nas “Salzburger Hochschulwochen” (Semanas acadêmicas de Salzburg), em 1937, saiu como livro em 1941<sup>11</sup>.

A base comum dessas duas grandes obras de juventude de Karl Rahner é a influência do repensamento de Tomás de Aquino, à luz da filosofia crítica moderna, feita por Joseph Maréchal. A primeira edição do Cahier V, da obra principal de Maréchal, remonta a 1926<sup>12</sup>.

Essas referências prévias pretendem indicar apenas que Karl Rahner, desde o início de sua formação, foi marcado por um diálogo com a filosofia da subjetividade, cuja base é a filosofia transcendental kantiana.

---

<sup>11</sup> Uma referência à gênese desses livros pode ser encontrada nos textos de Francisco Taborda, em homenagem a Rahner. Cf. P. R. OLIVEIRA, & F. TABORDA (Orgs), *Karl Rahner 100 Anos: Teologia, Filosofia e Experiência Espiritual*, pp. 85-118.

<sup>12</sup> Um importante exame sobre as relações entre Maréchal e Rahner encontra-se em P. GILBERT, (éd.), *Au Point de Départ: Joseph Marechal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Ed. Lessius, Bruxelles, 2000, pp. 427-446.

Maréchal<sup>13</sup>, particularmente, empreendeu um rigoroso esforço em aproximar a metafísica tomista da pretendida reviravolta antropocêntrica de Kant. Para Maréchal, a metafísica de Tomás de Aquino já contém todos elementos necessários para uma concepção adequada do conhecimento humano. Assim, o diálogo com o método transcendental decorre apenas de uma circunstância cultural: o homem moderno está hoje mais aberto ao modo transcendental de expressão. Mas a estrutura conceitual escolástica pode ser *transposta* ao modo transcendental de pensar<sup>14</sup>.

Para essa transposição é suficiente observar que o “intelecto agente”, em termos aristotélico-tomista, já cumpria a mesma função ativa que Kant atribui à subjetividade transcendental. E isto com uma vantagem substancial: no quadro conceitual tomásico, em que a *afirmação do ser* é o ponto de partida da metafísica, o ato judicativo conduz diretamente ao Ser absoluto, na medida em que complementa a função representativa da “síntese concretiva” pela “síntese transcategorial”, tornando possível a *passagem da representação ao ser*.

Essa afirmação do ser é possível porque há uma *tendência*, inerente à consciência, em objetivar um *fim último*, sem o qual nada em particular poderia ser determinado. Esse caráter ativo da consciência foi posto a descoberto por Fichte, em sua crítica à incognoscibilidade da “coisa em si” kantiana. Com efeito, segundo Fichte, pensar o limite é já ultrapassá-lo. Para Maréchal, Fichte deu uma passo além de Kant, mas se manteve nos limites estreitos da filosofia transcendental da subjetividade.

Em sua discussão sobre a metafísica do conhecimento finito em Tomás de Aquino, Karl Rahner já pressupõe essa interpretação de Maréchal. Na verdade, é esse confronto crítico com a filosofia da subjetividade que irá servir como fio condutor na apreensão, por

---

<sup>13</sup> J. MARÉCHAL., *Le Point de départ de la Métaphysique*, Cahier V, 2. ed., , L'Édition Universelle-Desclée, Bruxelles-Paris, 1947.

<sup>14</sup> Uma exposição sintética e muito bem documentada sobre o conjunto da obra de Maréchal encontra-se em E. DIRVEN, *De la Forme a L'acte: Essai sur le Thomisme de Joseph Marechal s.j.*, Desclée de Brouwer, Paris/Bruges, 1965.

parte de Rahner, de outra maneira de ler a filosofia moderna. Refiro-me aqui à *ontologia fundamental* de Martin Heidegger.

Com efeito, Heidegger foi o filósofo que mais diretamente influenciou o modo de pôr as questões para Rahner, embora não se possa dizer que Rahner tenha sido um discípulo de Heidegger. O conteúdo de sua reflexão se mantém na linha da tradição metafísica, reivindicada por Maréchal, apesar de certas distinções frente ao pensador belga. É difícil precisar, até mesmo para o próprio Rahner, o grau de influência de Heidegger em seu repensamento da reflexão transcendental. Uma das dificuldades em compreender Rahner decorre deste ponto. Ele nunca se preocupou em elaborar um tratado sistemático sobre seu método, em contraposição a outras formas de repensamento da tradição transcendental. Mas é certo que a influência de Heidegger sobre Rahner é determinada por sua leitura de *Sein und Zeit*. É o jovem Heidegger que impulsiona Rahner em reconstruir noutras bases o diálogo com a filosofia crítica, iniciado por Maréchal<sup>15</sup>.

No contato com Heidegger, o ponto de partida da Metafísica será estruturalmente modificado, em comparação a Maréchal. Rahner não concebe, com Maréchal, que o ponto de partida da metafísica seja a afirmação do ser, mas sim a *pergunta* pelo ser, o que ele chama de *pergunta transcendental*. Não se trata, como em Maréchal, de uma *posição* do ser pelo sujeito cognoscente, mas de uma *pressuposição*, isto é, de pensar o sujeito como a mediação necessária de acesso ao ser, pressuposto em cada pergunta feita acerca dos entes.

Em Heidegger de *Sein und Zeit*, o *Dasein* é o ente privilegiado que levanta a pergunta pelo *sentido do ser*. Em sua filosofia tardia, Heidegger irá fazer prescindir dessa mediação do *Dasein* para tematizar o sentido do ser, pensando esse acesso de forma imediata.

---

<sup>15</sup> Uma importante crítica ao projeto de Maréchal pode ser encontrada em E. GILSON, *Realisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, J. Vrin, Paris, 1947, pp. 130-155.

A proposta de Heidegger em *Sein und Zeit* não é estruturar uma antropologia existencial, no sentido de Sartre. A preocupação primeira de Heidegger é com o sentido do ser, não com o próprio *Dasein*. O *Dasein* é apenas mediador, através do qual o ser é fenomenologicamente apreendido.

Em confronto com Heidegger, Rahner irá pensar a pergunta pelo sentido do ser como a pergunta transcendental pelo Mistério absoluto (HW:49). O limite hermenêutico imposto por Heidegger é rompido pela *tendência* do espírito em direção ao ser, de forma análoga ao repensamento de Maréchal, da crítica de Fichte a Kant.

Em Rahner, como em Heidegger, há uma pré-compreensão, pré-captação, ou *antecipação* do ser, que orienta o espírito em direção ao Ser absoluto. Esse “para onde” é pressuposto em cada pergunta pelos objetos singulares (HW:79). Para poder perguntar, o espírito pressupõe o Ser, e o “para onde” não poderia desembocar no nada absoluto, sob pena de o homem não poder levantar qualquer pergunta. “Já, aqui, o espírito se manifesta como transcendência, uma vez que ele é capaz de ir além do fático - o singular- e a partir do singular fazer aparecer o universal”<sup>16</sup>

Com efeito, a “abertura ao Ser” é vinculada a uma análise fenomenológico-existencial: pela antecipação do Ser em cada pergunta, o homem se torna auto-presente a si em sua contraposição aos objetos do mundo. O homem é, assim, *espírito no mundo*.

Mas, enfim, em que consiste essa concepção do homem enquanto *espírito no mundo*?

A obra HW pretende elaborar a fundamentação para uma filosofia da religião. Essa filosofia é uma *metafísica do homem*, no sentido de ser uma reflexão sobre as condições de possibilidade do ser-homem enquanto *espírito no mundo*. Trata-se de articular uma filosofia da abertura do homem a uma possível revelação de Deus, como *Mistério absoluto* (HW: 208).

---

<sup>16</sup> M. A de OLIVEIRA, *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, p. 132.

O programa de Rahner não é o de fazer uma filosofia da Revelação, mas da *capacidade humana de ouvir a Deus*<sup>17</sup>. O homem é, portanto, estruturalmente abertura ao Mistério absoluto, de tal maneira que é impossível, segundo Rahner, entender o homem em sua constituição ontológica sem referência essencial a esse Mistério. Ao contrário de Maréchal Rahner concebe a mediação transcendental como um *momento constitutivo* da própria Metafísica. Aparentemente, para Rahner, esta é uma condição para se superar a forma objetivista com que a escolástica concebeu nosso acesso a Deus, e que tornou a fé cristã vulnerável às objeções do homem moderno.

O ser no mundo, de Heidegger, é, portanto, pensado por Rahner como *espírito no mundo*, a partir do conceito de *historicidade*. Sob a perspectiva de Rahner, o conceito de historicidade deve ser considerado à luz da abertura do homem a Deus. O homem é o *lugar da revelação livre do absoluto na história* e, assim, a analítica de *Dasein* deve ser traduzida por uma *antropologia* metafísica da fundamental capacidade de audição da Palavra reveladora do Mistério absoluto.

Agora estamos em condições de situar melhor o papel da mediação transcendental na concepção metafísica de Rahner. O homem, enquanto *espírito no mundo* - e o termo “espírito” se refere a um ser que *está* no mundo, mas não é *do* mundo - é *medium* de sentido, como em Kant e Fichte, mas essa concepção é já marcada por sua apropriação de Heidegger. Isto significa que Rahner parece entender sua perspectiva como um passo além de Maréchal, que não se compromete intrinsecamente com a estrutura da reflexão transcendental. De fato, HW já aponta para uma possível relação entre Metafísica e Hermenêutica, explorada posteriormente pelo discípulo de Rahner -E. Coreth<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> M. A. de OLIVEIRA, o. c., p. 111.

<sup>18</sup> E. CORETH, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, São Paulo, EPU, 1973.

### 3. Subjetividade e História

Marx e Rahner têm algo em comum: ambos são herdeiros da filosofia da subjetividade. De uma mesma raiz, brotam leituras diversas sobre a concepção moderna de homem.

Marx se confronta com Feuerbach e Hegel para elaborar uma concepção naturalista do homem. Com Feuerbach, Marx mantém que o homem é ser sensível, um ente-espécie; com Hegel, Marx concebe o homem como ser ativo, constituidor, produtor, enfim, ser do trabalho. No processo de constituição de si mesmo como ser livre, o homem transforma a natureza e, com isso, transforma a si mesmo. Essa atividade vital, objetiva, ocorre na História, porque o homem é *ser histórico*.

Uma possível crítica a Marx provém de sua *concepção reducionista do homem*. Há, pelo menos, duas interpretações desse reducionismo. A primeira é aquela que identifica os significados de “economicismo” e “reducionismo antropológico”. Por “economicismo” entende-se normalmente a redução do ser social ao “econômico”, no sentido da base material da existência humana. Acusa-se Marx de ser “economicista”. Penso que essa acusação não atinge Marx. Ele não pretende reduzir o homem a um ser de necessidades materiais. Antes, é o modo de produção capitalista que o faz. Contudo, é verdade que ele acaba por generalizar uma situação específica para o todo dos períodos históricos. E isto, penso eu, é um equívoco. Em todo caso, não se trata aqui de propor um reducionismo, mas de defender equivocadamente uma certa concepção da História.

Uma outra interpretação reducionista do homem em Marx é a seguinte: Marx vê o homem como um ser da natureza e a única transcendência reconhecida é aquela possibilitada pelo processo histórico, no sentido de superação dos limites impostos pela própria natureza. Neste caso, o termo “transcendência” não se refere a nenhum deus. É sob essa perspectiva que penso ser Marx um reducionista.

Mas como Marx *legitima* esse reducionismo? Nos *Manuscritos*, o modo de argumentar de Marx não parece convincente<sup>19</sup>. Ele simplesmente escamoteia a questão:

Quem engendrou o primeiro homem e a natureza em geral? Só posso responder-te: tua própria pergunta é um produto da abstração. Pergunta-te como chegaste a essa pergunta; pergunta-te se tua pergunta não provém de um ponto de vista a que não posso responder, porque é um ponto de vista absurdo. Pergunta-te se esse progresso existe como tal para um pensamento racional. Quando perguntas pela criação do homem e da natureza, fazes abstração do homem e da natureza. Tu o supões como *não-existentes*, e queres que eu os prove a ti como *existentes*. Digo-te apenas: abandona tua abstração e assim abandonarás também tua pergunta, ou, se queres aferrar-te à tua abstração, sê conseqüente, e, se ainda pensando o homem e a natureza como *não-existentes*, pensas, pensa-te a ti mesmo como não existente, pois tu também és natureza e homem. (...) No entanto, como para o homem socialista *toda a assim chamada história universal* nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem* (MEF: 15).

Mas o ateísmo, como negação de Deus, é, segundo Marx, dispensável pelo socialismo. A negação da religião não seria uma condição para o socialismo (MEF: 16).

Mas com isso permanece ambíguo, em Marx, o lugar de *legitimação* de seu reducionismo. Não é pela afirmação do socialismo que devemos ser ateus, mas, no confronto com Hegel, ele recorre a Feuerbach para afirmar a auto-alienação religiosa.

Em Karl Rahner, a concepção metafísica de homem é legitimada pela referência necessária ao Ser absoluto. É possível apresentar críticas ao modo como Rahner articulou essa referência.

---

<sup>19</sup> Marx extrapola os limites naturalistas que ele mesmo assume ao concluir (1), como um “ponto de vista absurdo”, o levantamento da pergunta sobre a criação transcendente do homem e da natureza, e (2) que há uma “prova evidente, irrefutável” de que o “processo de origem” do homem é o próprio homem, *pois isto pressupõe uma tese metafísica da não-existência da Transcendência*.

Mas não resta dúvida de que o homem é concebido como abertura à transcendência. Rahner, portanto, recupera a visão clássica de homem como *capax Dei* através do método transcendental.

De fato, Rahner aceitou o grande desafio da reflexão transcendental, na forma da reviravolta antropocêntrica. Sua tese central, neste contexto, consiste em afirmar que a descoberta do homem, enquanto subjetividade, não nega a referência fundamental ao Mistério absoluto, mas que, ao contrário, é sua condição de compreensão adequada. Assim, Rahner vê na perspectiva transcendental um progresso no nível de reflexão filosófica.

Uma possível crítica a Karl Rahner, que toca diretamente à sua recepção da filosofia transcendental, pode ser apresentada nos seguintes termos: embora Rahner pense que a historicidade exerça um importante papel em sua reformulação da filosofia transcendental, ela é examinada ainda sob a perspectiva da subjetividade<sup>20</sup>.

Isto significaria que Karl Rahner não pensou adequadamente a História como o lugar da emergência do homem. Rahner não assumiu, para si, a reviravolta historicocêntrica<sup>21</sup>. Em consequência, um problema central para a filosofia contemporânea permanece impensado adequadamente, isto é, a questão da *intersubjetividade*. À luz da filosofia transcendental de K.-O. Apel, por exemplo, Rahner tenderia a reduzir a linguagem a um instrumento de comunicação de algo pensável, em princípio, sem a mediação lingüística<sup>22</sup>. Assim, embora se refira constantemente à História e à linguagem, Rahner não teria sido capaz de articular o caráter transcendental da linguagem, e pensar o homem como um ser, de

---

<sup>20</sup> M. A. de OLIVEIRA, o. c., p. 181.

<sup>21</sup> M. A. de OLIVEIRA, o. c., pp. 201-259.

<sup>22</sup> M. A. de OLIVEIRA, o. c., p. 180. Entretanto, ver a crítica magistral de H. Vaz ao *linguistic turn* como marcando, em nossa civilização, a definitiva primazia da *representação* sobre o *ser*. Cf. H. VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, Ed. Loyola, São Paulo, 1997, 177-190.

fato, histórico. A perspectiva de Rahner permaneceria, em certo sentido, kantiana<sup>23</sup>.

Se essas considerações estiverem corretas, não apenas Marx, mas também Rahner, apresentam limites frente à superação da filosofia da subjetividade. Enquanto Rahner privilegia a dimensão da subjetividade, Marx privilegia a dimensão histórica – sem levar a sério, no entanto, a pergunta pela *legitimação* do homem como ser histórico.

Mas seria possível uma complementação nessas abordagens, a fim de superar os limites de parte a parte? É *possível*, embora não sem uma reconstrução conceitual, de tal modo que não seja simples justaposição de temas<sup>24</sup>. Uma análise projetiva sobre como Marx e Rahner enfrentariam a problemática comum acerca da concepção moderna de homem, portanto, pode apenas apontar possíveis pontos de contato.

A visão marxiana do homem nos possibilitaria uma atitude vigilante frente ao caráter alienante de nossas relações sociais, mas ela pode também se beneficiar de uma abordagem que levante a questão sobre o fundamento último da ação humana. Afinal, por que não explorar o outro e, portanto, manter a hegemonia do capital?

Por outro lado, Rahner poderia se beneficiar de uma abordagem que situa, já desde o início, o homem como ser histórico. O homem como espírito poderia assumir um maior nível

---

<sup>23</sup> Uma avaliação de Rahner, no contexto da própria tradição tomista, pode ser encontrada em C. FABRO, *Karl Rahner e L'ermeneutica Tomistica: La Risoluzione e Dessoluzione della Metafisica nell'Antropologia*, Piacenza, 1972; *La Svolta Antropologica di Karl Rahner: Problemi Attuali*, Milão, 1974.

<sup>24</sup> Entretanto, penso que a doutrina social cristã já é, em si mesma, suficiente para uma crítica à hegemonia do capital na vida humana, sem que haja necessidade de se recorrer a Marx. De fato, a perspectiva ateísta de Marx repercute sobre sua crítica social. Para uma avaliação contestatória das práticas comerciais e financeiras típicas do capitalismo, a partir de Tomás de Aquino, ver A. MACINTYRE, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Loyola, 1991, especialmente Capítulo XI.

de concretude quando visto em situação histórica determinada<sup>25</sup>. Um exame crítico sobre como o homem se situa historicamente no mundo, porém, não dispensa necessariamente sua referência ao Mistério absoluto.

## Conclusão

A comparação entre as concepções de homem em Marx e Rahner foi situada a partir de um problema específico: o homem pode ou não ser considerado um ser estruturalmente “religioso”, isto é, aberto ao Transcendente?

Uma forma de enfrentar problemas que, tradicionalmente, são tributados à Filosofia, consiste em levantar a pergunta prévia sobre como legitimar nossos argumentos. Assim, é permitido indagar sobre como podemos legitimar nossa concepção do que é ser homem. A questão acerca da relação entre homem e Deus foi pressuposta como decisiva. Certamente, tal questão não é assim considerada por quem já assumiu que o homem não mantém relações com Deus. Aquele que simplesmente pensa que uma concepção filosófica de homem não tenha que levantar tais questões foi excluído de nosso debate. Estive preocupado apenas em examinar duas posições excludentes quanto ao problema proposto. De fato, ou bem o homem é um ser religioso ou bem ele não é um ser religioso – *tertius non datur*.

As posições exemplificadas para a resolução desse problema foram as seguintes: uma concepção naturalista de homem e uma concepção metafísica de homem. Por “concepção naturalista” estive entendendo o modo de conceber o homem nos limites do mundo natural. Por “concepção metafísica” estive entendendo o modo de conceber o homem em sua necessária referência a Deus, no sentido de Mistério absoluto.

---

<sup>25</sup> Este ponto parece determinar a base de todas as tentativas de síntese entre cristianismo e marxismo que foram elaboradas, sobretudo, na América Latina. É preciso reconhecer, contudo, os limites desse projeto. Embora a crítica marxiana possa estimular amplamente o cristão em sua luta por justiça social, as concepções de homem que subjazem às duas perspectivas não são compatíveis.

Marx e Rahner assumem posições diferentes em muitas questões. No que se refere especificamente ao problema proposto, estive interessado, sobretudo, nos pontos de *convergência*. A questão sobre como legitimar as posições divergentes acerca do que é o homem exigiu que se recorresse a uma base comum.

Ao situar as duas concepções a partir da “reviravolta transcendental”, a questão sobre a legitimação de cada postura foi vinculada à emergência da compreensão moderna de homem e ao papel de instância de sentido que a subjetividade passou a exercer. Daqui foram examinadas as posições de Marx e de Rahner.

A negação, por parte de Marx, em conceber o homem como referência a Deus se revelou insuficiente. Por outro lado, mostrou-se também insuficiente, por parte de Rahner, o *modo* como é concebido o homem enquanto “espírito no mundo”.

\*Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa  
Mestre em Filosofia pela UFC/CE, Professor do ITEP.

## O PÃO NOSSO DE CADA DIA... Reflexões acerca da alimentação e do “comer bem”

*Profa. Ms. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa\**

**Resumo:** O alimento e o ato de comer são temas presentes na história do homem desde a sua criação, o que nos motivou às reflexões acerca da alimentação e do “comer bem” a partir de uma leitura que percorre os referenciais da sociologia, da antropologia e da gastronomia. As representações de alimentação apresentam diferentes conotações em contextos sócio-culturais diversos, caracterizando um processo que identifica as pessoas, seus hábitos e sua história.

**Palavras-Chave:** História da alimentação, hábitos alimentares, gastronomia, fome, gula.

**Abstract:** The food and the action of eating plows present themes in the history from the man's creation, what motivated us to the reflections concerning the feeding and of the “to eat well” starting from the reading that travel the references of the sociology, of the anthropology and of the gastronomy. The representations of feeding present different connotations in diverse partner-cultural contexts, characterizing a process that identifies the people, their habits and their history.

## Introdução

Refletir acerca da alimentação e do comer bem nos remete a um constructo que percorre caminhos de natureza biológica, emocional, social, econômica e espiritual. São diferentes universos que apresentam um mesmo tema sob ângulos que ora divergem, ora se complementam. As regras do banquete, a comensalidade, e a “invenção” da gastronomia representam o alimento de forma diferente daquela que denota a problemática da fome e da polêmica gula. Trata-se de um olhar curioso sobre diferentes caminhos da história da alimentação, seu percurso desde os primórdios da civilização até a atualidade, passando pela relação com o mundo da dietética e da glotonaria, ensejando encontrar o equilíbrio na idéia do “comer bem”.

A alimentação não reflete somente a satisfação de uma necessidade fisiológica, idêntica em todos os homens, mas também reflete a diversidade de culturas e tudo aquilo que contribui para modelar a identidade de cada povo: ela depende de suas técnicas de produção, de suas estruturas sociais, de suas representações dietéticas e religiosas e das receitas que delas resultam, de sua visão de mundo e do conjunto de tradições construídas lentamente no decorrer dos séculos. As relações entre estes aspectos da cultura e das maneiras de se alimentar sempre existiram, desde a conquista do fogo<sup>1</sup> à chegada do *fast-food*<sup>2</sup>.

No sistema de valores elaborado pelo mundo grego e romano, o primeiro elemento que distingue o homem civilizado das feras e

---

<sup>1</sup> FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 30-31: Há 500 mil anos, o homem teria dominado o fogo, diferenciando-se definitivamente de seus ancestrais hominídeos, superando assim o estado de animalidade. O gosto pela carne cozida é comum a praticamente todos os carnívoros, tendo sido procurada depois de incêndios naturais. Sugere ainda que os próprios animais carnívoros preferem o cozido ao cru e que comeriam assados todos os dias se soubessem cozinhar. Desta forma, logo que dominou o fogo, o homem mudou seu regime.

<sup>2</sup> Tendo partido da América para conquistar o mundo, o *fast-food* é a aplicação do taylorismo, ou seja, da divisão e racionalização do trabalho, à preparação de refeições servidas em restaurante.

dos bárbaros é a comensalidade: o homem civilizado come não somente (e menos) por fome, para satisfazer uma necessidade elementar do corpo, mas, também, (e sobretudo) para transformar essa ocasião em um momento de sociabilidade, em um ato carregado de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação: “Nós não nos sentamos à mesa para comer, mas para comer junto”<sup>3</sup>.

As refeições em comum não são desconhecidas pelos bárbaros, e até mesmo para algumas espécies animais. Mas são as regras que verdadeiramente definem a especificidade do banquete “civilizado”, ou seja, normas de comportamento que marcam as diferenças em toda sociedade : as “boas maneiras no banquete” servem, na sociedade grega, para distinguir os homens civilizados — os cidadãos — dos selvagens que não as praticam e dos semi-selvagens que as praticam apenas ocasionalmente<sup>4</sup>.

Roberto Damatta<sup>5</sup>, em “O que faz o Brasil, Brasil?”, apresenta os diversos percursos pelos quais a sociedade se manifesta, sendo o código da comida um dos mais expressivos de uma realidade. A metáfora do *cru e do cozido*<sup>6</sup>, do alimento e da comida classifica, segundo Damatta, as coisas, as pessoas e até mesmo ações morais importantes do nosso mundo:

Num plano mais filosófico e universal, sabemos que cru se liga a um estado de selvageria (a um estado de natureza), ao passo que o cozido se relaciona ao universo socialmente elaborado que toda sociedade humana define como sendo o de sua cultura e ideologia.

---

<sup>3</sup> FLANDRIN, Op.cit., p. 108.

<sup>4</sup> PANTEL, Pauline Schmitt. As refeições gregas, um ritual cívico. In: FLANDRIN, Op.cit., cap. 8.

<sup>5</sup> DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro:Rocco, 1984, p.55.

<sup>6</sup> DaMatta refere-se à obra “O cru e o cozido” do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, em que por trás de narrativas mitológicas de todo o continente americano, o autor apresenta uma estrutura de pensamento em que as categorias abstratas são substituídas por categorias empíricas, tais como cru, cozido, podre, queimado, silêncio, barulho. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas v.1) Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

Sabendo que o cru e o cozido exprimem mais que dois processos “naturais”, podemos agora entender por que falamos que “o apressado come cru”. É que, com tal metáfora (ou associação entre o cru e a pressa), estamos nos referindo a esse elo entre a selvageria ou sofreguidão da pressa e o lado selvagem, ruim ou cru das coisas e da vida. O calmo, pode-se dizer, complementando o provérbio revelador, come sempre cozido, pois quem tem calma possui um elemento da civilização e a civilização funda-se precisamente num saber esperar...<sup>7</sup>

Pondera ainda que a distinção entre comida e alimento é algo muito importante no sistema social brasileiro pois, para nós (brasileiros), nem tudo que é alimento é comida:

Alimento é tudo aquilo que pode ser ingerido para manter uma pessoa viva; comida é tudo que se come com prazer, de acordo com as regras mais sagradas de comunhão e comensalidade... O alimento é algo universal e geral..., mas a comida é algo que define um domínio e põe as coisas em foco. ... Comida se refere a algo costumeiro e sadio, alguma coisa que ajuda a estabelecer uma identidade, definindo, por isso mesmo, um grupo, classe ou pessoa<sup>8</sup>.

No entanto, de uma forma mais geral e abrangente, a comensalidade é percebida como um elemento “fundador” da civilização humana em seu processo de criação. Na história da alimentação observa-se que as necessidades meramente nutricionais foram acrescidas de um forte valor simbólico, tornando-se progressivamente expressão de opções culturais, reflexo de uma ideologia e até de relações de poder<sup>9</sup>. Portanto, é sobretudo a partilha que importa, mais do que a própria composição da refeição, pois no decorrer do banquete estabelece-se a comensalidade entre os participantes, que remete a uma das expressões da solidariedade básica do grupo familiar ou da comunidade.

---

<sup>7</sup> Da Matta, op.cit., p.52

<sup>8</sup> Idem, Ibidem. P.55.

<sup>9</sup> PERLÈS, Catherine. *As estratégias alimentares nos tempos pré-históricos*. In: FLANDRIN, op.cit., p.51.

Algumas características da sociedade humana são representadas através dos grandes banquetes que aconteciam ainda nas primeiras civilizações. Com efeito, tanto o espírito quanto a forma dessas reuniões ilustram, de maneira clara, a função social deste tipo de festejo em diversas culturas<sup>10</sup>.

Além dos rituais e das regras de comensalidade, o próprio alimento é um recurso constitutivo da identidade humana. O pão<sup>11</sup> caracteriza o exemplo absoluto de artifício, de produto totalmente “cultural” em todas as fases de sua complexa preparação posto que é o “alimento símbolo” da civilização<sup>12</sup>, demarcando a distinção entre o homem e o animal. O pão, e é preciso acrescentar a ele também o vinho e o óleo, é o sinal que distingue uma sociedade que não repousa sobre recursos “naturais”, mas que é capaz de fabricar, ela própria, seus recursos, de criar, com a agricultura e a criação de animais, suas próprias plantas e seus próprios animais<sup>13</sup>.

Os povos que não se dedicam à agricultura, que não comem pão nem bebem vinho, são, por conseguinte, selvagens e bárbaros: seu alimento é a carne, sua bebida, o leite, e não há nada que diferencie, neste aspecto, seu potencial criativo das habilidades do animal. A chave da questão, que nos permite entrar no espaço da civilização, é, em suma, o fato de que o homem fabrique seus próprios alimentos graças a um processo de domesticação e de superação da natureza<sup>14</sup>.

A ciência dietética favoreceu ainda a preeminência do pão na cultura antiga, colocando-o no ápice da escala de valores

---

<sup>10</sup> JOANNÈS, Francis. *A função social do banquete nas primeiras civilizações*. In: FLANDRIN, op.cit., p. 54-64.

<sup>11</sup> Cf. GROTTANELLI, Cristiano. *A carne e seus ritos*. In: FLANDRIN, op.cit.,p.121: “Durante toda a Antiguidade, da época dos poemas homéricos ao Império romano, a civilização mediterrânea é o mundo do pão ou, pelo menos, dos cereais e dos alimentos que servem para preparar as papas, o pão e os bolos”.

<sup>12</sup> MONTANARI, Massimo. *Sistemas alimentares e modelos de civilização*. In: FLANDRIN, op.cit., p. 110-120.

<sup>13</sup> Idem. Ibidem.

<sup>14</sup> Idem. Ibidem.

nutricionais. Os médicos gregos e latinos atribuem ao pão<sup>15</sup> o perfeito equilíbrio dos diferentes componentes (quente e frio, seco e úmido) que a dietética, conforme os ensinamentos de Hipócrates<sup>16</sup>, apresenta como elementos constitutivos de cada alimento em particular e, em geral, de tudo o que existe na natureza<sup>17</sup>.

## A Alimentação e a Saúde

A fisiologia dos humores, exercitada pelos médicos da Antiguidade, procurava nos alimentos e nas bebidas características semelhantes à bílis amarela, à atrabile, ao sangue e ao fleugma, ou seja, o seco-quente, o seco-frio, o úmido quente e o úmido-frio, respectivamente<sup>18</sup>. Sugerem que o conhecimento da natureza do próprio corpo favorece a dieta adequada, além de associar a boa alimentação às características do temperamento de cada um. Presumia-se que a diversidade dos apetites baseava-se em fundamentos naturais, características do temperamento do consumidor<sup>19</sup>. Conforme acreditava-se, os temperamentos não podiam ser modificados, e assim as preferências não podiam ser contrariadas<sup>20</sup>. No entanto, estas idéias foram progressivamente esquecidas. No início do século XVIII ainda procurou-se justificar o serviço à francesa pela diversidade das preferências dos consumidores, sem mais estabelecer relação com a diversidade de temperamentos.

---

<sup>15</sup> Cf. MONTANARI, Massimo. Sistemas alimentares e modelos de civilização. In: FLANDRIN, op.cit., p.116 : “O pão, escreve Cornelius Celsus no livro II de *De Medicina*, contém mais elementos nutritivos do que qualquer outro alimento”.

<sup>16</sup> Hipócrates nasceu no ano 460 a.C, na ilha de Cós, na Grécia, e é considerado o “Pai da Medicina”. Apresentou regras para o exercício da medicina que estabelecem respeito pela vida humana, seja a de homens livres, escravos, mulheres ou crianças.

<sup>17</sup> Idem

<sup>18</sup> MAZZINI, Innocenzo. A alimentação e a medicina no mundo antigo. In: FLANDRIN, op.cit., p. 256

<sup>19</sup> A predominância mais ou menos forte de um dos quatro humores: sangue, cólera, fleuma e melancolia.

<sup>20</sup> FLANDRIN, Jean-Louis. Da dietética à gastronomia, ou a liberação da gula. In: FLANDRIN, op.cit., p. 669.

Falar de dieta ou regime no mundo antigo nos remete além do conceito de alimentação propriamente dito. A dietética, junto com a cirurgia e a farmacologia, evidencia um dos três ramos fundamentais da medicina antiga. Seus campos de estudo e seus meios de intervenção dizem respeito à alimentação, assim como aos exercícios esportivos, à ginástica, ao trabalho, aos banhos, ao sono, à atividade sexual, ao vômito, à purgação que têm a função não só de curar, mas, também e principalmente, de conservar a saúde e prevenir as doenças<sup>21</sup>.

Observa-se que devido aos recursos médicos disponíveis na Antiguidade para prevenir doenças ou traçar um diagnóstico, a alimentação era tomada como um referencial tanto promotor quanto mantenedor da saúde. No entanto, apenas às elites era vedado usufruir dos benefícios da prescrição dietética:

A dieta, entendida em sua acepção mais ampla, designa uma parte da medicina reservada essencialmente às pessoas ricas ou abastadas, capazes de dedicar tempo e dinheiro à sua saúde. As pessoas menos afortunadas recorrem aos remédios e à cirurgia que, em menos tempo, restituem a saúde ou, na maioria dos casos, apressam a morte<sup>22</sup>.

Desta forma, aplicada à saúde, a alimentação toma como referencial uma série de convicções e de conhecimentos que lhes dá tal autonomia que fazem dela um dos ramos fundamentais da medicina: “Plenamente convencidos da importância da alimentação na vida do homem, são ou doente, os antigos preocupam-se com a relação de causalidade entre a alimentação e a saúde e com a relação entre a dietética e os outros ramos do saber médico<sup>23</sup>”.

Na Idade Média e até no início do século XVII, a alimentação das elites seguia muito de perto as prescrições médicas, desde a escolha dos alimentos, até a maneira de cozê-los, temperá-los e

---

<sup>21</sup> MAZZINI, Innocenzo. A alimentação e a medicina no mundo antigo. In: FLANDRIN, op.cit., 254 – 263.

<sup>22</sup> Idem.Ibidem, p.255.

<sup>23</sup> Idem,Ibidem.

comê-los<sup>24</sup>. Nos séculos XVII e XVIII, essas precauções higiênicas tendem a desaparecer e as referências à antiga dietética se apagam, sendo que cozinheiros e gastrônomos só enfatizam a harmonia dos sabores, em detrimento de uma indicação segura da natureza do alimento e de sua digestibilidade. Acredita-se ainda que esse “afrouxamento” dos laços entre cozinha e dietética tenha liberado a gulodice, pois os refinamentos da cozinha não visavam mais manter a saúde, mas “satisfazer o gosto dos glutões”<sup>25</sup>. Na verdade, o que foi pensado para proporcionar mais sabor acabou gerando infortúnios ao homem pois, atualmente, com a preeminência dos transtornos causados pelo sedentarismo e pelos hábitos alimentares inadequados, a medicina volta a se deter nos cuidados com a dieta.

Dentre estes transtornos, a obesidade tem ocupado a lista das grandes preocupações relacionadas à saúde pública, denunciando o quanto se tem descuidado daquelas orientações dos médicos da Antiguidade. Suas causas são as mais diversas, perpassando desde aspectos genéticos, sócio-culturais, emocionais até o sedentarismo e hábitos alimentares pouco salutares. No entanto, esta forma de entender as causas da obesidade difere daquela que a apresentava como consequência natural do “comer sem limites”, descontroladamente, apresentada por Gregório o Grande<sup>26</sup>, na tradicional versão dos sete pecados capitais<sup>27</sup> ao se referir à gula. Sob a mira do cristianismo, acreditava-se que o principal perigo da gula residia em sua natureza como uma espécie de idolatria, sendo no raciocínio dos primeiros teólogos, classificada em duas categorias<sup>28</sup>: Como culto dos sentidos (particularmente, o gosto), que desvia nossa atenção das coisas sagradas e substitui a veneração a Deus<sup>29</sup>, e como danosa às nossas defesas morais,

---

<sup>24</sup> FLANDRIN, J.L. Os tempos modernos. In: FLANDRIN, op.cit., p.548.

<sup>25</sup> Idem, Ibidem p. 549.

<sup>26</sup> PROSE, Francine. *Gula*. Trad. Sérgio Viotti. São Paulo: Arx, 2004, p. 7-8.

<sup>27</sup> Os sete pecados capitais, ou ainda, os pecados que levam a outros pecados, são: soberba, avareza, luxúria, inveja, gula, ira e preguiça. Idem.

<sup>28</sup> PROSE, op.cit., p.23-24.

<sup>29</sup> Rom. 16:17-18: “Rogo-vos, irmãos, que noteis bem aqueles que provocam divisões e escândalos, em desacordo com a doutrina que aprendestes; afastai-vos

preparando o caminho para a libertinagem e a devassidão, argumento este irrefutável quando gula referia-se tanto a comer demais quanto a beber demais. São Tomás de Aquino, ao discutir a inclusão da gula entre os pecados capitais, enumera as “seis filhas” que o excesso de comida e bebida provavelmente irá gerar: “Alegria excessiva e inconveniente, grosseria, impureza, loquacidade e um incompreensível embotamento do espírito”<sup>30</sup>. Desta forma, a indulgência excessiva seria convite fácil à luxúria, ira e preguiça, ou seja, as seis filhas surgem quando estamos embriagados ou empanturrados de comida. Aristóteles, por sua vez, aconselhava moderação no comer e no beber:

A bebida e a comida que estejam acima ou abaixo de certa quantidade destroem a saúde, enquanto a proporcional a produz, aumenta e preserva. E o mesmo acontece, portanto, no caso da temperança, da coragem e de outras virtudes. Porque o homem que foge de tudo e tudo teme, e não enfrenta as coisas, torna-se um covarde, e o homem que nada teme mas enfrenta todos os perigos torna-se ousado; e, igualmente, o homem que se entrega a todos os prazeres, como fazem os rústicos, torna-se, de certa forma, insensível; a temperança e a coragem são, portanto, destruídas pelo excesso e pelo vício, e preservadas pelo meio-termo<sup>31</sup>.

Considerando-se que a fome e o desejo sexual são instintos humanos básicos, não seria justo esperar que diante dos excessos (gula e luxúria), as estratégias de enfrentamento fossem as mesmas que as da ira, inveja e soberba. O pecado está caracterizado, todos concordam, pelo excesso, pela falta de limite e pela substituição da necessidade pelo prazer. Desta forma, para não “errar o alvo”, para não pecar contra Deus, podemos comer e fazer sexo, contanto que não gostemos e nos controlemos<sup>32</sup>.

---

deles, porque esses tais não servem a Cristo nosso Senhor, e, sim, a seu próprio ventre; e com suas palavras e lisonjas enganam os corações dos incautos”.

<sup>30</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*; a concise translation. MCDERMOTT, Timothy (ed.). Alex Tex., Christian Classics, 1991, apud: PROSE, op.cit., p. 24.

<sup>31</sup> ARISTOTLE. *The Nicomachean ethics*. Trad. David Ross. Nova York, Oxford University Press, 1998, apud. PROSE, op.cit., p.29.

<sup>32</sup> PROSE, op.cit., p.17.

A Fisiologia do Gosto<sup>33</sup> apresenta este sentido como sendo o que pode proporcionar mais satisfações. No entanto, alguns aspectos devem ser observados: O prazer de comer deve ser praticado com moderação; é um prazer de todos os tempos, de todas as idades e de todas as condições; pode se misturar a todos os outros (prazeres) e até mesmo nos consolar da ausência destes; e enfim, ao comermos experimentamos um certo bem-estar indefinível e particular, que vem da consciência instintiva, pois ao comermos reparamos nossas perdas e prolongamos nossa existência.

Santo Agostinho, ao falar sobre a intemperança em suas Confissões<sup>34</sup>, apresenta a comida e a bebida como um remédio que dá forças ao corpo, restaura suas necessidades, até o dia em que não mais existam o alimento e o estômago, quando só então tornar-se-á incorruptível. No entanto, percebe-se a grande luta em manter o equilíbrio entre a necessidade e o prazer: “É uma guerra cotidiana que sustento com jejum, reduzindo meu corpo à escravidão”<sup>35</sup>, o que se assemelha às tentativas de emagrecimento relatadas por pessoas que estão em dieta de restrição alimentar, a não ser pelos objetivos subjacentes nas Confissões e nos relatos destas pessoas. Verdadeiramente, é sutil esse limite, pois até que ponto apenas alimentam e a partir de qual ponto caracterizam o deleite do paladar? Cruel dilema o de Santo Agostinho, bem explícito em suas confissões: “A razão do beber e do comer é a conservação da saúde; mas um prazer insidioso acompanha como laçao essas funções, e sempre tenta tomar a dianteira, de modo que faço pelo prazer o que digo fazer por minha saúde”<sup>36</sup>. E, finalmente, um alívio para todos os pecadores:

E quem é, Senhor, que não se deixa arrastar às vezes além dos limites do necessário? Se existe alguém assim, é de fato grande, e

---

<sup>33</sup> SAVARIN, Brillat. *A Fisiologia do Gosto*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.50.

<sup>34</sup> SANTO AGOSTINHO. *Confissões de Santo Agostinho*. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 200., p.238.

<sup>35</sup> *Idem*

<sup>36</sup> *Idem*

deve engrandecer teu nome. Eu porém não sou desse número, porque sou pecador. Contudo, também eu engrandeço teu nome, e Aquele que venceu o mundo intercede junto a ti por meus pecados<sup>37</sup>.

No entanto, alcançar a abundância (espiritual e material) caracteriza-se como uma antiga busca do povo de Deus. Ao se referir à terra prometida, os hebreus utilizavam a expressão: “Uma terra onde corre leite e mel<sup>38</sup>”, concretizando nestes alimentos o desejo de paz e prosperidade. Durante quarenta anos, vagando na aridez do deserto, eles sonham com uma terra onde a água jorre<sup>39</sup>, o que tornaria o pasto abundante para os animais, e conseqüentemente, o leite para os homens, e ainda as abelhas produziriam bastante mel. Enfim, o que jorra não é leite nem mel, mas água, que conduz ao resto<sup>40</sup>.

O alimento é necessário, e desejado. Comer bem, na realidade, não é um pecado, mas um direito de todo ser humano<sup>41</sup>.

## Comer Bem

De aparente obviedade, “comer bem” tem se evidenciado uma das expressões que denotam mais significados nas diferentes manifestações alimentícias que caracterizam um indivíduo, um grupo de pessoas ou até mesmo uma nação ou civilização.

Brillat-Savarin<sup>42</sup>, ao apresentar a certidão de nascimento da gastronomia, traz algumas das características mais pertinentes do

---

<sup>37</sup> Idem

<sup>38</sup> Êxodo 3: 8.

<sup>39</sup> Deut. 8:7-10: “Porque o Senhor teu Deus te faz entrar numa boa terra, terra de ribeiros de águas, de fontes, de mananciais profundos, que saem dos vales e das montanhas; terra de trigo e cevada, de vides, figueiras e romeiras; terra de oliveiras, de azeite e mel; terra em que comerás o pão sem escassez, e nada te faltará nela; Comerás e te fartarás, e louvarás ao Senhor teu Deus pela boa terra que te deu.”

<sup>40</sup> SOLER, Jean. As razões da Bíblia: regras alimentares hebraicas. In: FLANDRIN, op.cit.,p.80.

<sup>41</sup> VALENTE, Flavio Luiz Schieck. *Direito humano à alimentação: desafios e conquistas*. São Paulo: Cortez, 2002.

<sup>42</sup> SAVARIN, Brillat, op.cit.

paladar e do ato de comer. Mesmo sendo um juiz de Direito, apresenta em sua obra um exercício anatômico-filosófico dos sentidos, detendo-se com maestria poética na sensação do Gosto, o que atinge o clímax no seguinte aforisma: “Os animais se repastam; o homem come; somente o homem de espírito sabe comer<sup>43</sup>”.

Meditando sobre a *gourmandise*, Savarin a define como uma preferência apaixonada, racional e habitual pelos objetos que agradam o paladar. Afirma que é inimiga dos excessos, sendo que todo homem que come até a indigestão corre o risco de ser cortado da lista dos gastrônomos<sup>44</sup>. Faz ainda o autor um elogio à mulher gastrônoma, que da maneira que a descreve, percebe-se o quanto o “comer bem” vai surpreendentemente além das regras nutricionais ou da gula:

Nada mais agradável do que ver uma bela gastrônoma em ação: seu guardanapo está colocado com elegância; uma de suas mãos apóia-se na mesa; a outra leva à boca pequenos bocados cuidadosamente cortados ou a asa de perdiz que ela irá morder; seus olhos brilham, seus lábios reluzem, sua conversação é agradável e todos os seus movimentos graciosos; não lhe falta aquele toque de coqueteria que as mulheres põem em tudo. Com tantas vantagens, ela é irresistível<sup>45</sup>.

Afirma ainda Savarin que a gastronomia é favorável à beleza, sendo que confere mais brilho aos olhos, mais frescor à pele, mais firmeza aos músculos. E arremata: “os que sabem comer são comparativamente dez anos mais jovens que os que ignoram essa ciência<sup>46</sup>”. Porém, continua, se se transforma em glotonaria, voracidade, devassidão, ela perde seu nome e suas vantagens, sendo a partir de então da alçada dos médicos e tratada com remédios. Com a função de conservar ou dar saúde, os alimentos e as bebidas têm suas especificidades, sendo que ao superar-se as carências e evitar-se os excessos é possível driblar o desequilíbrio e a doença.

---

<sup>43</sup> Idem, Ibidem, p.15.

<sup>44</sup> Idem, Ibidem, p.137.

<sup>45</sup> Idem, Ibidem, p.142.

<sup>46</sup> Idem, Ibidem, p. 172

“Comer bem” suscita ainda reflexões acerca das diferenças entre o prazer de comer e o prazer da mesa:

O prazer de comer é a sensação atual e direta de uma necessidade que se satisfaz.

O prazer da mesa é a sensação refletida que nasce das diversas circunstâncias de fatos, lugares, coisas e personagens que acompanham a refeição.

O prazer de comer, nós o temos em comum com os animais; supõe apenas a fome e o que é preciso para satisfazê-la.

O prazer da mesa é próprio da espécie humana; supõe cuidados preliminares com o preparo da refeição, com a escolha do local e a reunião dos convidados.

O prazer de comer exige, se não a fome, ao menos o apetite; o prazer da mesa, na maioria das vezes, independe de ambos<sup>47</sup>.

“Comer bem” é comer gostoso. É comer devagar, saborear... Para Savarin, comem bem os que “comem com lentidão e saboreiam com energia; o movimento de suas mandíbulas é suave, como se cada dentada tivesse um acento especial, e, se passam a língua em seus lábios lustrosos, isso significa glória imortal para o autor das delícias que estão sendo consumidas<sup>48</sup>”.

Comer bem é ainda, ter o direito à alimentação respeitado, devidamente explicitado na Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>49</sup> no Art. 25, I

Todo homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis (...)

## **A Fome**

Em contraposição àquela abordagem das tentações provocadas pelo alimento, o que pressupõe a existência (e até a fartura) do mesmo, a temática da fome apresenta o outro lado da moeda, ou seja, é também um grande problema o não ter o que

---

<sup>47</sup> Idem, p. 170

<sup>48</sup> Idem, p. 301

<sup>49</sup> [www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm) Acesso em 22/05/2006.

comer. Na Bíblia<sup>50</sup>, podemos encontrar referências à fome<sup>51</sup> desde o Gênesis (Gn 41:30<sup>52</sup>) até o Apocalipse (Ap 6:8<sup>53</sup>), e suas conseqüências mais evidentes são: febre e peste violenta (Dt 32:24<sup>54</sup>); tristeza e lamentações (Jl 1:11<sup>55</sup>); desgaste do corpo (Ez 4:17<sup>56</sup>) e finalmente a morte (Jr 11:22<sup>57</sup>). A fome tem sido um tema presente nas sagradas escrituras, e parece, neste contexto, ser conseqüência tanto da pobreza material quanto espiritual.

A poesia também resignifica a fome, nas palavras de Rubem Alves :

“Duas tristezas.

A primeira é não ter fome quando a comida está servida na mesa.

A segunda é ter fome quando não há comida na mesa.

Entre essas duas tristezas a vida acontece.

O encontro entre fome e comida tem o nome de alegria<sup>58</sup>”.

Na perspectiva de Josué de Castro<sup>59</sup>, a fome é mais

---

<sup>50</sup> As referências foram retiradas da Bíblia Vida Nova, Trad. Por João Ferreira de Almeida. São Paulo: Edições Vida Nova. 1985.

<sup>51</sup> Que podem ter como causas: o castigo como desobediência a Deus (Lv 26: 26, Dt 28:48); a repreensão pela infidelidade a Deus (Os. 2:8-9); os ataques de gafanhotos e a seca (Joel 1); dentre outras.

<sup>52</sup> “Seguir-se-ão sete anos de fome, e toda aquela abundância será esquecida na terra do Egito, e a fome consumirá a terra”.

<sup>53</sup> “E olhei, e eis um cavalo amarelo e o seu cavaleiro, sendo este chamado Morte: e o Inferno o estava seguindo, e foi-lhes dada autoridade sobre a quarta parte da terra para matar à espada, pela fome, com a mortandade e por meio das feras da terra”.

<sup>54</sup> “Consumidos serão pela fome, devorados pela febre e peste violenta [...]”

<sup>55</sup> “Envergonhai-vos, lavradores, uivai, vinhateiros, sobre o trigo e sobre a cevada; porque pereceu a messe do campo”.

<sup>56</sup> “Porque lhes faltará o pão e a água, espantar-se-ão uns com os outros, e se consumirão nas suas iniquidades”.

<sup>57</sup> “Sim, assim diz o Senhor dos Exércitos: Eis que eu os punirei: os jovens morrerão à espada, os seus filhos e as suas filhas morrerão de fome”.

<sup>58</sup> ALVES, Rubem; BAUER, Christian. *Está na mesa: Receitas com pitadas literárias*. Campinas, SP: Papirus, 2005.

<sup>59</sup> Médico brasileiro, nascido em Recife em 1908, foi Presidente do Conselho para Alimentação e Agricultura das Nações Unidas (FAO), entre 1952 e 1956, e da Associação Mundial de Luta Contra a Fome (ASCOFAM). Recebeu o “Prêmio Internacional da Paz”, em 1954. Foi membro de várias Associações e

consequência de uma má distribuição de recursos decorrente de abismos sócio-econômicos ocasionados por questões políticas que favorecem interesses de poucos grupos dominantes, do que de saturação dos recursos naturais devido ao aumento crescente do contingente demográfico<sup>60</sup>. Caracterizada como um fenômeno geograficamente universal, a fome sempre esteve presente na história da humanidade<sup>61</sup>. Seus efeitos deletérios atingem não só o corpo, mas também a alma de suas vítimas:

A fome age não apenas sobre os corpos das vítimas da seca, consumindo sua carne, corroendo seus órgãos e abrindo feridas em sua pele, mas também age sobre seu espírito, sobre sua estrutura mental, sobre sua conduta moral. Nenhuma calamidade pode desagregar a personalidade humana tão profundamente e num sentido tão nocivo quanto a fome, quando atinge os limites da verdadeira inanição. Excitados pela imperiosa necessidade de se alimentar, os instintos primários são despertados e o homem, como qualquer outro animal faminto, demonstra uma conduta mental que pode parecer das mais desconcertantes<sup>62</sup>.

A história das carências alimentares e nutricionais no Brasil tem início com a ocupação da nova colônia pelos portugueses em 1500<sup>63</sup>. A recusa dos nativos escravizados a comer em cativeiro os levava inevitavelmente à morte. São mais de 500 anos de história de fome e carências nutricionais atribuídos às graves desigualdades sociais, dentre elas, a extrema concentração da terra, da riqueza e da renda. A preocupação acerca da segurança alimentar<sup>64</sup> dos

---

Academias no Brasil e no Exterior. Exilado na França, faleceu em Paris em 1973. In: [www.josuedecastro.com.br](http://www.josuedecastro.com.br).

<sup>60</sup> “A fome é a expressão biológica de males sociológicos”: Entrevista concedida a Gonçalves de Araújo em 1969.

<sup>61</sup> Fome como força social: fome e paz. Trabalho publicado na revista *Pourquoi*, número especial, março de 1967, Paris. Incluído no livro: Fome, um tema proibido. Última Edição Civilização Brasileira, 2003. Org.: Anna Maria de Castro (filha de Josué de Castro).

<sup>62</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>63</sup> VALENTE, Flávio Luiz Schieck, op.cit., p.43.

<sup>64</sup> FAO, “The right to food in theory and practice, apud VALENTE, Flavio Luiz, op.cit., p.228: “A segurança alimentar é definida, correntemente, como o

brasileiros tem sido assunto discutido desde os protestos de Josué de Castro até os dias de hoje.

## **A História da Alimentação no Brasil**

A história da alimentação no Brasil nos leva inevitavelmente ao encontro com Luis da Câmara Cascudo<sup>65</sup>, advogado potiguar que investigou em suas andanças pelo Brasil, “sertão e praia, cidade e vila, Nordeste e Sul”, as diferentes relações do brasileiro com a comida, desde o alimento do dia-a-dia até aqueles dos dias festivos, a comida antiga, do ciclo religioso e pratos que tiveram fama e são recordados “como a mortos queridos”. Perguntando às cozinheiras da família, às cozinheiras afamadas dos idos de 1940, às damas dos antigos engenhos, aos mestres de farinha, aos ex-escravos e senhores de escravaria, ia avolumando a cada contato relatos sobre os costumes e receitas peculiares transmitidas de geração a geração, permeadas das influências estrangeiras, principalmente a européia.

Comenta Cascudo que travou grandes colóquios com Josué de Castro, sendo que enveredaram caminhos diferentes nessa jornada pois, segundo expressa: “Josué pesquisava a fome e eu a comida<sup>66</sup>”. Sua proposta nessa obra era elaborar uma investigação sociológica da alimentação de base histórica e etnográfica no transcorrer de quase quinhentos anos. Para isso, investigou acerca do cardápio indígena, a dieta africana e portuguesa, retratando de cada uma dessas culturas seus aspectos originais e conseqüentes transformações a partir da variedade decorrente da miscigenação do povo brasileiro. Pensando sociologicamente a feijoada completa e o peixe refogado, argumenta que

Verificaria a presença constante de todos os elementos colaborantes na cultura popular brasileira: carne de gado europeu, verduras e legumes africanos, asiáticos, ameríndios, fundidos na obra-prima,

---

acesso de todos, continuamente, ao alimento necessário para uma vida sadia e ativa”.

<sup>65</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

<sup>66</sup> Idem, *Ibidem*, p. 11.

contemporânea e secular. Peixe refogado. O peixe é brasileiro. O dendê veio do Congo. A técnica é portuguesa. A cebola do poente asiático<sup>67</sup>.

Ao falar em alimentação, Câmara Cascudo evidencia algo que denota um forte componente intrínseco à identidade de um povo, culturalmente inscrito e carregado de subjetividade, de um agente milenar, condicionador: “o paladar”. Afirma que a eleição de certos sabores que já constituem alicerce de patrimônio seletivo no domínio familiar, de regiões inteiras, são unânimes na convicção da excelência nutritiva ou agradável. Devido a esse visco não se transforma com a mesma relativa facilidade da mudança de trajes femininos ou aceitação de transportes mais velozes e de melhor capacidade de carga nos veículos.

É provável que este autor tenha respondido à pergunta de muitos profissionais que lidam em torno do tratamento da obesidade ou de transtornos que exigem uma obediência fiel às prescrições dietéticas: por quê as pessoas só querem comer o que não devem/podem? Por quê há tanta resistência em se seguir uma dieta balanceada prescrita por nutricionistas/nutrólogos/endocrinologistas? O que será que torna as pessoas dependentes deste ou daquele tipo de alimento?

A batalha das vitaminas, a esperança do equilíbrio nas proteínas, terão de atender as reações sensíveis e naturais da simpatia popular pelo seu cardápio, desajustado e querido. Falar das expressões negativas da alimentação para criaturas afeitas aos seus pratos favoritos, pais, avós, bisavós, zonas, seqüência histórica, é ameaçar um ateu com as penas do Inferno (*sic*). O *psicodietista* sabe que o povo guarda sua alimentação tradicional porque está habituado; porque aprecia o sabor; porque é a mais barata e acessível. Pode não nutrir mas enche o estômago. E há gerações e gerações fiéis a esse ritmo. É indispensável ter em conta o fator supremo do paladar. Para o povo não há argumento probante, técnico, convincente, contra o paladar...<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Idem, Ibidem, p.340.

<sup>68</sup> Idem, Ibidem, p. 15.

O “paladar” brasileiro tem então características que estão diretamente relacionadas ao processo de colonização da nossa terra. As primeiras experiências alimentares trocadas entre os portugueses e nossos índios foram, a princípio, de grande estranhamento, sendo no decorrer do tempo, incorporadas e transformadas conforme a necessidade e as possibilidades. A carta de Pero Vaz de Caminha<sup>69</sup>, de primeiro de maio de 1500, cita acontecimentos referentes a esses primeiros contatos, sendo um fato pitoresco o medo que os aborígenes tiveram de uma galinha, a repulsa ao vinho, o espanto diante do peixe condimentado.

No entanto a história da alimentação no Brasil é fortemente marcada pela cultura indígena. A mandioca, a macaxeira e o palmito são alimentos característicos do costume indígena. A forma como coziam, a utilização da trempa (três pedras típicas sobre as quais assavam os alimentos), o uso da *Iapuna* (forno para torrar farinha de mandioca) eram bem manuseados pelos nativos e ainda hoje são utilizados nos mais longínquos recônditos de nossa terra.

A mandioca, também conhecida como “A rainha do Brasil”<sup>70</sup>, vivia nos dois elementos inarredáveis da alimentação indígena: a farinha e os beijus. A farinha constituía o conduto essencial e principal que acompanhava todo tipo de alimento, da carne à fruta. Comprova-se no cardápio cotidiano brasileiro que há quase cinco séculos continua mantendo o prestígio no crédito popular, sendo apreciada como “comida de volume”, comida “que enche”, sacia, “faz bucha”, satisfaz.

Jean de Lery, historiador francês, em suas observações acerca dos costumes dos índios tupinambás, registrara a técnica de jogar farinha seca à boca sem desperdiçar um grão sequer:

Os tupinambás, tanto os homens como as mulheres, acostumados desde a infância a comê-la seca em lugar do pão, tomam-na com os quatro dedos na vasilha de barro ou em qualquer outro recipiente e a atiram, mesmo de longe, com tal destreza na boca que não perdem um só farelo. E se nós franceses os quiséssemos imitar, não

---

<sup>69</sup> Idem, Ibidem, p.73.

<sup>70</sup> Idem, Ibidem, p.90.

estando como eles acostumados, sujaríamos todo o rosto, ventas, bochechas e barbas<sup>71</sup>.

Há ainda a tradição do mingau e do pirão, este último ainda mais popular e convincente, pois a mistura da farinha com o caldo da galinha, da carne ou do peixe, e em alguns casos, até com açúcar, fornece força e vitalidade, sendo indicado inclusive para o restabelecimento de enfermos. Com tanto prestígio, o pirão é inspiração para um adagiário bem amplo: “Está na hora do pirão”; “Farinha pouca, meu pirão primeiro”; “Pega o pirão, esmorecido”; e ainda com um ar disciplinar, “Quem come do meu pirão prova do meu cinturão”.

As heranças da cultura portuguesa para a alimentação brasileira evidenciam a necessidade que tinham os colonizadores de criar um ambiente que lhes fosse familiar, já que intencionavam instalar-se definitivamente aqui. Recursos de curral, quintal e horta, vacas, bois, touros, ovelhas, cabras, carneiros, porcos, galinhas, galos, pombos e gansos foram todos trazidos de Portugal. Além da cana-de-açúcar, trigo, parreiras, figo, romã, laranja, lima, limão, cidra. Plantaram ainda o coqueiro ornamental, semearam o arroz, plantaram o melão e a melancia, além do pepino, coentro, alho, manjerição, cenoura, dentre outros, são heranças a nós legadas pelo colonizador português<sup>72</sup>.

Os doces finos, os pudins, o alfenim, todos de origem lusitana, pareciam nos tabuleiros com as brasileiríssimas cocadas, rapaduras, mungunzá, pamonha e tapioca seca ou molhada. O sarapatel, o português trouxe da Índia, além do sarrabulho, panelada e buchada, tão conhecidos no Nordeste brasileiro.

Os ciclos do açúcar, do ouro e do café formaram o caminho das iguarias e manjares africanos pelo Brasil. As culinárias portuguesa e indígena, integrada à cultura africana no Brasil originam o sabor tão peculiar dos pratos regionais brasileiros. A

---

<sup>71</sup> LERY, Jean. Viagem. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957, p 99.

<sup>72</sup> LIMA, Cláudia. *Tachos e Panelas: historiografia da alimentação brasileira*. Recife: Ed. Da Autora, 1999, p. 99.

escrava negra chegada ao Brasil já era cozinheira, competindo com as índias quanto aos segredos do bom gosto. Cozinhavam ainda para os senhores, aprendendo com as amas portuguesas e superando-as posteriormente quanto aos segredos dos temperos<sup>73</sup>.

Até mesmo o linguajar popular brasileiro é “recheado” de expressões que utilizam representações próprias do mundo da alimentação. “Descascar um abacaxi” imediatamente nos evoca aquela situação complicada de ser resolver; “Está um angu” nos remete a algo bagunçado, confuso. Se uma pessoa é “verde”, é imatura; se é uma “pamonha”, é sem iniciativa; se é um “pato”, é uma vítima, um crédulo; se é um “pão-duro”, trata-se de um avarento.

Finalmente, intencionando eliminar qualquer dúvida quanto ao exercício da boa mesa e do comer bem, Brillat-Savarin apresenta a descoberta que, em suas palavras, honrará o século XIX: os testes gastronômicos. Utilizam-se “iguarias de reconhecido sabor e de excelência tão inquestionável que sua simples apresentação deve despertar todas as capacidades gustativas”<sup>74</sup>. O método dos testes, variáveis conforme a classe social, versa que: “Sempre que for servida uma iguaria distinta e bem conhecida, os comensais serão bem observados, e serão classificados como indignos todos aqueles cuja fisionomia não anunciar o êxtase<sup>75</sup>”. E conclui com um exemplo que caracteriza bem um resultado plenamente satisfatório:

“Com efeito, todas as conversas cessaram, com a plenitude dos corações; todas as atenções se fixaram na habilidade dos trinchadores; e, quando os pratos foram servidos e distribuídos, vi sucederem-se em todas as fisionomias, um após outro, o fogo do desejo, o êxtase do gozo, o repouso perfeito da beatitude<sup>76</sup>”.

O ritmo das relações humanas mudou consideravelmente na atualidade, e como reflexo desse processo, a alimentação tem

---

<sup>73</sup> Idem, Ibidem.

<sup>74</sup> SAVARIN, Brillat, op.cit., p.161.

<sup>75</sup> Idem, Ibidem, p. 162.

<sup>76</sup> Idem, Ibidem, p.165.

sofrido variantes que para alguns constitui avanços, enquanto para outros é um grande retrocesso. Este é um tema de grande importância para a compreensão de alguns transtornos que temos sofrido, que transpassam o nosso corpo e a nossa alma. Mas este é um assunto para uma outra ocasião.

*Profa. Ms. Gardênia Maria de Oliveira Barbosa*

Psicóloga pela UFC.

Mestra e Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do

Ceará

Professora do ITEP.



## **ENEAGRAMA: UM MAPA DE AUTO-CONSCIÊNCIA E DE CRESCIMENTO**

*Prof. Pe. Domingos Cunha, CSh\**

Imagine... se tivéssemos um sistema que nos ajudasse a entender quem nós somos, como somos e por que somos assim. Imagine se esse sistema nos ajudasse a compreender por que temos determinadas reações e por que essas reações se tornam repetitivas. Imagine ainda que esse sistema nos ajudaria a compreender por que temos certas dificuldades em lidar com determinadas áreas da nossa vida e por que temos certas habilidades para administrar outras tantas áreas. Imagine ainda que esse sistema poderia nos ajudar a descobrir nossas potencialidades e os caminhos para desenvolvê-las...

Imagine que esse sistema nos ajudasse a descobrir de onde vem tudo isso e como isso se desenvolveu e estruturou ao longo de nossa vida. E que tal se esse sistema nos ajudasse também a desmontar todos esses mecanismos e máscaras? E imagine ainda que esse mapa nos poderia levar também a descobrir a nossa essência, escondida atrás dessas máscaras, ajudando-nos a resgatá-la e a cultivá-la.

E já pensou... se esse caminho nos ajudasse também a compreender melhor os outros, em sua sensibilidade diferente, em seus dons e dificuldades, e com isso nos ajudasse a melhorar os relacionamentos?!

E já que estamos nessa de imaginar... imagine ainda que esse sistema nos ajudaria a encontrar caminhos de crescimento, de integração pessoal e de maior harmonia nos relacionamentos interpessoais, de maior excelência no desempenho profissional, de

maior profundidade na caminhada espiritual e de intimidade maior com o Deus que nos habita.

E agora imagine que esse sistema é de fácil compreensão e muito prático em seu manejo, um instrumento acessível e simples, claro e fácil de ser aplicado no dia a dia das pessoas comuns... sendo ao mesmo tempo algo profundo, reconhecido pela ciência moderna e integrando suas descobertas num corpo harmonioso.

Pois imagine também que essa ferramenta respeita a singularidade da pessoa e a sua transcendência, a sua abertura ao infinito e a sua condição de ser em mudança e o seu dinamismo interno de crescimento permanente, além de colocar a pessoa no caminho da abertura aos outros, num movimento que impulsiona para a solidariedade universal, na tolerância e no respeito pela diferença, em busca do mais que o individualismo nega.

E agora, pode parar de imaginar! Esse sistema existe e chama-se Eneagrama!

Mas não pense que se trata de uma panaceia! É apenas um mapa, que pode guiar-nos nessa viagem pelo território misterioso que somos nós mesmos. Um mapa claro e preciso, elaborado a partir da observação e da experiência de quem pisa nesse chão, ao longo de milhares de anos... mas apenas um mapa, que não substitui nem o território nem o caminho... e muito menos o esforço pessoal de colocar os pés no caminho e fazer a caminhada! Essa caminhada, é dever inalienável de cada pessoa e, seja com a ajuda do Eneagrama ou de qualquer outra ferramenta, ninguém sobreviverá impune se não a fizer. Essa caminhada demora, pelo menos, pelo menos, a vida inteira!

*Anselm Grün conta a parábola de um rei que teve seu tesouro roubado. Procurou e mandou investigar, mas não encontrou os ladrões de seu precioso tesouro nem percebeu o rastro de suas riquezas usurpadas. Enviou seu filho pelo reino, acompanhado de um grupo de soldados fies e da mais pura elite. Passados alguns meses, o filho voltou. O brilho de expectativa nos olhos do pai logo se apagou, quando o filho falou que nada havia*

*encontrado. Decepcionado e irritado, o pai perguntou o que ele andou fazendo durante tantos meses, sem ter encontrado o tesouro. E o filho respondeu que a única coisa que conseguiu... foi aprender a linguagem dos cachorros. Aumentou a irritação do pai! 'Passar tantos meses fora de casa e em vez de encontrar o tesouro, a única coisa que faz é aprender a linguagem dos cachorros?!' Era demais para o ansioso rei. E, num acesso de fúria, expulsou o filho de casa e determinou que ele só poderia voltar quando encontrasse o tesouro. Sozinho no meio do mundo como cego no meio de tiroteio, o filho peregrinou errante por cidades e florestas e um dia acabou caindo nas mãos de um grupo de salteadores, que o prenderam no fundo de uma gruta escura. E lá no fundo da gruta, cães ferozes logo o assediaram raivosos. Valeu-se então o príncipe de ter antes aprendido a linguagem dos cachorros! Conversou com eles e assim os acalmou... e isso lhe permitiu perceber o porque de tanta agressividade manifestada no primeiro contato: eles estavam ali guardando nada mais, nada menos, que o tesouro de seu velho pai!*

Poderíamos dizer que o Eneagrama é a 'linguagem dos cachorros', que nos permite descobrir por trás de nossos fantasmas interiores o tesouro de nossa essência, ameaçada desde a infância e por isso bem guardada em nossos porões.

Trata-se de um sistema milenar de autoconsciência e de crescimento pessoal, que ajuda a pessoa a se entender e a descobrir caminhos pessoais de integração, além de facilitar a compreensão dos outros e melhorar o mundo dos relacionamentos interpessoais. Embora situando-se no plano da dimensão humana, vê a pessoa como um todo e por isso articula-se muito bem com a dimensão da espiritualidade, ajudando a pessoa nessa aventura em busca da sua verdade mais profunda, como partícipe do Deus de quem é imagem. Propõe nove Tipos de Personalidade e vê esses padrões de comportamento, não de modo fixista e determinista, mas como um conjunto de possibilidades à espera de orientação, abertas ao crescimento, num sistema dinâmico e interativo.

## 1. Como chegou até nós

A tradição do Eneagrama chega até nós como um rio caudaloso que ao longo se sua viagem pela história foi bebendo em várias fontes e aglutinando a energia de vários afluentes.

Babilônia, 2500 A.C. – é a pista mais remota que nos leva às origens do Eneagrama. Baseada em conhecimentos matemáticos da antiga civilização suméria, surge a ‘figura de nove pontos’ (Eneagrama), como sistema aplicável à explicação de várias dimensões da vida e do universo. Mais tarde, esse sistema é aplicado também à explicação do ser humano e do seu comportamento e evolução pessoal.

Pitágoras, na Grécia antiga, trabalha e desenvolve o sistema e seus discípulos o experimentam como caminho de abertura à dimensão da espiritualidade, no desenvolvimento do ser interior.

Outra fonte significativa onde o rio do Eneagrama bebeu, foi a experiência dos ‘Padres do Deserto’, aquele grupo de cristãos que a partir do século IV buscou os desertos do antigo Egito para fazer uma experiência radical do absoluto de Deus. Não era o autoconhecimento que procuravam... mas logo perceberam que para chegar ao conhecimento de Deus, precisavam passar pelo território misterioso que eles mesmos se constituíam. Por isso, uma das ferramentas por eles usada e desenvolvida, foi a tradição do Eneagrama. Em Evágrio do Ponto, encontramos a explicitação dessa sabedoria, consignada nos seus escritos que descrevem as paixões humanas, os movimentos interiores que impulsionam cada pessoa. Na descrição minuciosa dessas paixões, encontramos o relato belíssimo e profundo, daqueles mecanismos que hoje no Eneagrama chamamos ‘Pecados de Raiz’. Nos desertos, esses mecanismos não tinham caráter moralista. Eles se propunham apenas como um estudo terapêutico, embora mais tarde, dando origem à lista dos Pecados Capitais definidos por Gregório Magno, eles adquiriram uma vertente puramente religiosa.

No século X e XI, agora no mundo islâmico, encontramos o Eneagrama na prática dos sufistas – grupo religioso que do médio

oriente se ramificou depois pela Índia e por várias outras paragens do planeta até aos nossos dias. Eles o compreenderam e desenvolveram como instrumento de autoconhecimento, num clima de espiritualidade, para facilitar o crescimento dos discípulos e lhes permitir um acesso mais profundo ao sagrado.

Voltamos ao ambiente cristão em 1307 e encontramos o que se poderia considerar o primeiro tratado do Eneagrama, publicado por Raymond Lulle, um monge nascido espanhol, sob o título de *Ars Brevis*. Este tratado, junto com os escritos de Evágrio, constituem as raízes cristãs do Eneagrama.

E depois de vários séculos onde atravessados pelo Eneagrama como tradição oral, por volta de 1920, um pesquisador da região do Cáucaso, conhece a tradição no oriente e usa o sistema para compreender a trabalhar com seus discípulos, embora sem o explicar claramente. O contato do Eneagrama com o mundo ocidental recente, vai consolidar-se através da contribuição de Oscar Ichazo, um psicólogo boliviano que conhece a tradição no Afeganistão e, percebendo seu potencial de ajuda para os tempos hodiernos das sociedades ocidentais, faz a síntese da tradição oral aprendida no médio oriente, articulando-a com os conhecimentos da psicologia moderna que ele dominava. A ele devemos a compreensão atual do Eneagrama, como um corpo sistematizado e inclusivamente uma linguagem familiar aos conceitos da psicologia. Estamos no século passado, na década de sessenta e é na esteira de Ichazo que na década seguinte Cláudio Naranjo entra em contato com essa sabedoria aprofunda seu resgate, primeiro no Chile, sua terra natal, e depois em grupos ligados a várias universidades norte-americanas. Estamos numa fase inicial de pesquisa e resgate da tradição, conectando fragmentos e desenrolando aplicações. Nesses grupos encontramos pessoas de diferentes áreas do saber e com motivações diversas. Entre elas, dois padres jesuítas assumem lugar na história, desobedecendo às recomendações de Naranjo, ao escreverem as primeiras páginas acerca do Eneagrama, por volta de 1973.

Aí começa uma verdadeira e incontrolável correnteza que expande o Eneagrama pelo mundo ocidental e o torna acessível ao manejo popular, sendo experimentado em diversas áreas de aplicação, com objetivos diversos, numa progressiva escalada de reconhecimento, pelo seu potencial de ajuda.

## **2. Áreas de Aplicação**

Quando hoje se fala de Eneagrama, não podemos entender uma linguagem uniforme. Há um corpo comum, de onde derivam perspectivas bem diferentes, aplicações diversas e metodologias até contrastantes. Sendo uma ferramenta, o Eneagrama sempre vai ganhar enfoques diferentes conforme as mãos que o aplicam e as experiências de vida que o acolhem.

Ao longo da longa história que até nós percorreu, o Eneagrama se afirmou como um sistema de compreensão do ser humano, uma tradição que foi sendo enriquecida pela observação cuidadosa do comportamento humano. Richard Riso, um dos grandes pesquisadores deste tesouro da humanidade, afirmaria que quanto mais estudamos o Eneagrama, mais nos convencemos que ele não foi inventado e sim descoberto. Através do olhar atento da alma humana, se foi configurando este sistema tão simples e tão profundo, que se articula perfeitamente com o ser, o sentir e o agir de cada pessoa. Embora sendo um sistema situado na perspectiva do humano, o Eneagrama sempre se desenvolveu num ambiente de espiritualidade e aí ganhou força. Por isso hoje nele percebemos uma base tão favorável e fácil articulação com essa dimensão fundamental da pessoa, especificamente com a espiritualidade cristã. Esta é uma das vertentes que hoje ganham força na aplicação do Eneagrama, vendo-o como caminho para o encontro com Deus através da descoberta de si.

Mas hoje, no vasto mundo das aplicações do Eneagrama, encontramos muitos outros horizontes. A CIA (Inteligência Norte-americana), por exemplo, treina seus agentes na arte do Eneagrama, que o utilizam para identificar os padrões de comportamento de lideranças mundiais, o que lhes proporciona uma chave de leitura para aplicar suas estratégias políticas e diplomáticas. No universo

empresarial, o Eneagrama ganha força como ferramenta privilegiada na área de recursos humanos. Embora em algumas empresas sua aplicação seja deturpada para fazer seleção de pessoal, outras aproveitam sua riqueza para melhorar o crescimento pessoal de seus funcionários, o relacionamento interpessoal, a identificação da afinidade das pessoas com cada área de trabalho e inclusive na descoberta do perfil de cada empresa ou instituição que, sendo um organismo vivo, tem também o seu Tipo de Personalidade e a partir dele pode encontrar caminhos de crescimento interna e externamente.

No mundo universitário, o Eneagrama vai chegando e se afirmando progressivamente. A Fundação Getúlio Vargas já inseriu o estudo desta tradição nos cursos de Administração e Gestão de Empresas e as Faculdades Estácio de Sá o utilizam também num curso de formação de lideranças políticas. Muitas outras instituições de ensino superior aproveitam a riqueza deste trabalho, proporcionando cursos para seus corpos docentes e inclusivamente para seus alunos. O mesmo acontece em muitas escolas de ensino médio, onde o Eneagrama, além das aplicações expostas, é usado também como ajuda na orientação vocacional dos alunos.

Um dos campos emergentes de aplicação do Eneagrama é a educação de crianças e adolescentes, possibilitando aos pais e demais educadores uma chave de leitura clara para compreender comportamentos e uma ferramenta confiável para acompanhar o crescimento dos educados de forma personalizada, respeitando a individualidade e desenvolvendo potencialidades.

Várias experiências de terapeutas que usam o Eneagrama na abordagem clínica, demonstram resultados muito palpáveis na facilitação do processo de terapia, na medida em que este mapa permite uma localização clara dos núcleos centrais a serem trabalhados e aponta caminhos concretos de superação. No campo do acompanhamento espiritual, o Eneagrama constitui-se como ferramenta preciosa, na medida em que ajuda a tomar consciência e remover os obstáculos pessoais à caminhada espiritual, na busca de uma verdadeira integração que leva a pessoa a resgatar a Imagem

de Deus que é e que em si está desfigurada por tantos mecanismos que a recobriram ao longo da história pessoal. Neste campo, a ajuda desta tradição milenar, bebendo na mesma intuição que alimentou a experiência dos Padres do Deserto na elaboração de uma espiritualidade a partir do humano, ajuda aquele que faz a caminhada espiritual e aquele que dele se faz companheiro nessa aventura, a percorrerem trilhas de libertação pessoal. É de especial riqueza neste aspecto, a contribuição que o Eneagrama dá para identificar e desmontar as imagens inconscientes de Deus que cada Tipo de Personalidade tem tendência a formar.

Podemos que dizer que é, sem dúvida, no campo dos relacionamentos que o Eneagrama adquire seu mais amplo estatuto de auxiliar. Onde houver pessoas querendo se entender como gente, buscando formas de comportamento mais conscientes, pautadas por um desejo de maior qualidade de vida, onde houver pessoas perseguindo formas de relacionamento mais harmoniosas e onde os horizontes humanos clamarem por maior integração... aí o Eneagrama pode revelar-se como ferramenta útil e oportuna.

### **3. Caracterização do Sistema**

Nove Tipos de Personalidade: é a proposta do Eneagrama. Seria difícil aceitar que a humanidade inteira, com toda a diversidade de pessoas, iria se integrar em apenas nove Tipos... e isso realmente seria impossível, se entendêssemos Tipo de Personalidade como algo fixo, pronto, acabado. Cada Tipo de Personalidade se estrutura na infância. Podemos colocar como referência a idade de 5 a 7 anos para a configuração do Tipo, embora saibamos que os três primeiros anos de vida exercem papel determinante nesse processo e que o tempo de gestação pesa de maneira especial. A relação que a criança internaliza com a figura paterna e com a figura materna, os acontecimentos e experiências que vão acontecendo desde o tempo de gestação, o ambiente familiar, a relação com os outros adultos, a própria cultura envolvente... tudo isso vai criar um contexto favorável para que cada criança estruture um determinado tipo de personalidade, que se configura na vida como um padrão de comportamento. No

entanto, o fator determinante será sempre a maneira como cada criança sente, internaliza, reage e registra essas experiências. À volta de uma experiência dolorosa, que no Eneagrama chamamos de ferida central, cada criança experimenta uma sensação dolorosa e, para dela se proteger, vai desenvolvendo mecanismos que se vão articulando de forma inconsciente e vão formando a estrutura central da personalidade. Na vida adulta, isso transparece como um padrão de comportamento. No entanto, a diferença entre os tipos de personalidade no Eneagrama, não se baseia nas atitudes, mas sim nas motivações profundas que estão por trás e mobilizam o comportamento da pessoa. Cada pessoa, tendo desenvolvido na infância um determinado Tipo de Personalidade, vai ao longo da vida desenvolvendo características de outros tipos que, embora não constituindo o essencial de sua estrutura, ajudam também a entender e explicar muitos de seus comportamentos e tendências. Isso marca a pessoa para um dinamismo interno que a leva a movimentar-se através de vários outros Tipos do Eneagrama.

O Eneagrama caracteriza-se como uma tipologia dinâmica, que vê a pessoa num processo constante de mobilidade interior, o que possibilita a abertura ao crescimento. Não poderíamos aceitar sem constrangimento um sistema que nos falasse de tipos de personalidade rígidos e fixos, pré-determinados e aos quais estamos inevitavelmente escravizados para o resto da vida. O Eneagrama, embora nos ajude a perceber a estrutura psicológica que nos condiciona, também nos mostra, de modo talvez ainda mais cristalino, os caminhos que podemos percorrer para deles nos libertarmos. Se não podemos mudar muitas coisas daquilo que somos, sempre poderemos ser felizes com aquilo que somos. Somos aquilo que a vida fez de nós, com todos os seus contextos e circunstâncias... mas sempre podemos fazer alguma coisa com aquilo que a vida fez de nós. Nunca é tarde para termos uma infância feliz. O Eneagrama nos abre a porta desse processo e nos guia por esse dinamismo de crescimento e libertação. Ele vê o Tipo de Personalidade como um leque de possibilidades, como um ponto de partida para a busca da nossa essência, assim como a lagarta é o caminho para a borboleta. A riqueza maior do Eneagrama

configura-se na possibilidade de mudança que ele ajuda cada pessoa a enxergar. Mais que um caminho de autoconhecimento, trata-se de um caminho de crescimento.

Respeita a singularidade e a originalidade de cada pessoa, não a reduzindo a um rótulo nem a colocando dentro de uma caixa de dados. Dizer que duas pessoas têm, à luz do Eneagrama, o mesmo tipo de personalidade, não significa de jeito algum dizer que elas são iguais, mas nos diz apenas que elas, tendo um alicerce e colunas semelhantes na base de seu comportamento, podem sobre essa base comum construir e reconstruir de modo bem pessoal, conforme a orientação que dão às suas energias profundas. Assim entendemos que no mesmo Tipo de Personalidade, segundo o Eneagrama, podemos encontrar figuras humanas tão díspares, como Sadan Hussein e Gandhi, George Bush e Santa Teresa de Ávila, Dalai Lama e António Carlos Magalhães, Fidel Castro, Che Guevara, Lula, Leonel Brizola...

Carregando em sua história a sabedoria de 4.500 anos, o Eneagrama condensa uma sabedoria psicológica muito grande, hoje largamente estudada e fundamentada através de estudos que comparam este sistema com diversas escolas da psicologia moderna. Cada vez mais esses estudos vão evidenciando o Eneagrama como um sistema que se coaduna com a ciência moderna integrando aspectos de várias escolas. Encontramos conexões claras quando Freud explica o processo de formação da personalidade e quando Carl Jung caracteriza sua tipologia; vemos proximidade de abordagem com a Gestalt e sentimo-nos à vontade na Psicologia Transpessoal. Aliás, é sempre uma surpresa agradável percebermos como o Eneagrama se articula bem com outros sistemas que procuram explicar a alma humana, sejam eles modernos ou milenares, como por exemplo a tipologia da antiga medicina chinesa!

Embora tendo um pé bem assente no campo da psicologia, o Eneagrama situa-se também numa perspectiva de ponte em relação à espiritualidade, na medida em que abre a perspectivas de crescimento e horizontes de vida mais plena, o ‘para onde’ da

espiritualidade, na busca pelo sentido da vida. Assim, o Eneagrama pode encontrar um espaço alternativo, em relação àquelas linhas de psicologia que fecharam a pessoa no beco sem saída do imanente.

Trata-se de um processo fascinante, que consegue conjugar a seriedade profunda que a pessoa é chamada a experimentar quando se confronta com suas sombras e seus fantasmas, com a leveza de um método que facilita a aceitação dessas descobertas. Na medida em que entendemos a origem de nossos mecanismos e compulsões, percebendo que não somos culpados por eles – embora responsáveis, e percebendo também que isso é um padrão normal de comportamento que pode ser trabalhado, temos certamente mais facilidade em aceitar o que somos, parando de lutar contra nós mesmos e canalizando nossas energias a serviço de horizontes que se coadunem com o nosso desejo de uma vida mais integrada, harmoniosa e feliz. É fascinante também, esta aventura, porque nos lança em busca de nós mesmos e a cada dia nos traz a possibilidade de novas descobertas, instigando uma curiosidade que nos leva cada vez mais além. Podemos considerar este processo como uma porta que se abre e revela um caminho sem fim, ou como uma torre de observação que, instalada dentro de nós mesmos, nos possibilita descobertas progressivas e inesperadas. É algo que fica fermentando dentro da pessoa e cujo efeito perdura ao longo da vida, quando a pessoa se mantém atenta ao processo.

Mas não podemos falar ‘fascinante’ sem dizer atemorizante, como sempre é qualquer caminho que nos leva de encontro às nossas sombras. O Eneagrama não pode ser nunca confundido com uma panaceia mágica que resolve os problemas das pessoas de modo fácil e indolor, como tantas pessoas hoje buscam encarar suas vidas. Na realidade, este sistema não resolve problemas – ele nos ajuda a tomar consciência dos problemas e nos convoca a enfrentá-los de forma pessoal. Não promete milagres! Conheço gente que fez o processo do Eneagrama e ficou pior do que antes (por apegar-se ao tipo de personalidade como justificação para continuar seus comportamentos distorcidos, ou por usar o sistema para rotular e confrontar os outros); conheço gente que passou pelo processo e ficou do mesmo jeito (por não permitir-se entrar em

confronto com a sua realidade mais profunda...) e conheço gente, felizmente a maioria, que à luz do Eneagrama empreendeu uma aventura fascinante de libertação e transformação, tanto ao nível pessoal como no campo do relacionamento interpessoal e das decisões profissionais. Trata-se portanto de um mapa. Um mapa claro e preciso, muito prático para quem se aventura no mar do autoconhecimento. Mas apenas um mapa e não podemos pedir ao Eneagrama mais do que isso, pois ele nunca poderá substituir-nos na tarefa inevitável do caminho pessoal que o crescimento nos propõe.

Propondo nove Tipos de Personalidade, o Eneagrama não avaliza julgamentos morais acerca das tendências de cada perfil, tanto pelo fato de serem estes mecanismos inconscientes, como pelo dado sabido que ter a tendência não significa exercê-la. Assim, esta tradição nos convida a olharmos a pessoa aceitando-a e compreendendo-a. Não existem tipos melhores ou tipos piores: cada um carrega em si potencialidades e limitações, problemas e riquezas. Com Caetano Veloso, podemos dizer que ‘cada um sabe a dor e a alegria de ser o que é’ e Almir Sater nos lembra que ‘cada ser em si carrega o dom de ser capaz de ser feliz’.

#### **4. Esperando a descrição dos Tipos de Personalidade?**

Se você que nunca teve contato com a tipologia do Eneagrama, está curioso e esperando pela descrição dos Tipos...vou explicar o por que de não o fazermos aqui neste espaço. Segundo a metodologia adotada pela Comunidade Shalom para proporcionar às pessoas a experiência do Eneagrama, esse trabalho é feito em três etapas, que perfazem uma média de cinquenta horas de curso. É o tempo mínimo que a experiência nos diz ser necessário para que as pessoas tenham um conhecimento teórico e vivencial mínimo desta tradição e dela possam usufruir em suas caminhadas. Por isso, fica assim explicado o por que de não expormos aqui os nove Tipos de Personalidade do Eneagrama. Não o fazemos por respeito ao sistema, para não banalizar uma tradição que vale por sua profundidade. Não o fazemos por respeito aos leitores, que poderiam ficar com uma visão superficial e

panfletária dos Tipos de Personalidade, sendo assim privados de uma compreensão mais ampla do sistema. Não o fazemos ainda porque, na verdade mais profunda, os Tipos de Personalidade não são o mais importante na tradição do Eneagrama: eles são apenas o ponto de partida. Na realidade, descobrimos o nosso Tipo de Personalidade, para depois nos libertamos dele, por percebermos que podemos viver sem as máscaras e muletas que foram necessárias na infância, mas que hoje se tornam um peso desnecessário em nossas vidas, além de atrofiarem nossa essência e impedirem que ela aflore e expresse o melhor de nós mesmos.

## **5. A experiência da Comunidade Shalom com o Eneagrama**

Quando pela primeira vez ouvimos falar dessa tradição... simplesmente rejeitamos, pelo tom fixista e determinista com que nos foi apresentada. Mais tarde tivemos possibilidade de intuir que algo mais profundo havia nessa fonte. E fomos atrás. Encantados com as descobertas pessoais que essa ferramenta nos proporcionou, nosso entusiasmo cresceu quando percebemos sua ajuda na dinâmica comunitária e na vida de pessoas mais próximas que foram tendo acesso a esta riqueza. Pensando em tornar acessível às pessoas esta experiência, organizamos um cursinho intensivo, em dois módulos de final de semana. Assim nascia a primeira e a segunda etapa do Curso. Na primeira, proporcionamos elementos para que cada pessoa possa identificar seu Tipo de Personalidade. A partir daí, ela tem uma chave de leitura para se entender melhor e potencializar seu caminho de aceitação. Na segunda, criamos condições para que cada pessoa descubra suas pistas pessoais de crescimento. Aí está o corpo teórico da tradição do Eneagrama. Mas logo percebemos que isso não bastava: sentimos necessidade de integrar este processo num clima de espiritualidade e proporcionar às pessoas uma experiência vivencial, que ajudasse a trabalhar as questões descobertas a um nível mais profundo. E assim nasceu a terceira etapa do curso, como proposta de fazer a ligação vivencial do Eneagrama com a espiritualidade, entendendo esta como horizonte e sentido de nossas vidas, expresso no jeito como nos relacionamos conosco, com o outros, com a natureza e com Deus.

Acreditamos hoje que o Eneagrama, sendo um instrumento, sempre depende de como é acolhido e usado pelas pessoas. Constatamos que há duas condições fundamentais para que seu potencial de ajuda se manifeste com resultados na vida das pessoas: primeiro, que estas o busquem por sentirem-se necessidade verdadeira de se conhecerem mais profundamente e dispostas a se trabalharem, por terem já sentido a angústia de ser o que são; segundo, que cada pessoa dê continuidade ao processo iniciado nos três módulos do curso. Continuidade é, sem dúvida, a alavanca principal deste trabalho e foi perseguindo essa certeza, que mais tarde elaboramos um retiro de seis dias, à luz do Eneagrama. Anselm Grün diz que a mística não é apenas experiência de Deus, mas também a intuição para o verdadeiro ser. Poderíamos talvez dizer que a verdadeira mística é a intuição para o verdadeiro ser, que nos leva à experiência de Deus. O retiro bebe nessa intuição, propondo uma caminhada onde a pessoa, num clima de oração e reflexão individual, vai identificando suas máscaras e delas se libertando, para se reencontrar com sua essência, resgatá-la e dela cuidar, vivenciando o mistério pascal de morte e ressurreição.

Nestes dez anos assessorando cursos de Eneagrama em diversos lugares do Brasil e com pessoas provenientes de áreas bem diferentes...aprendemos a contemplar mais de perto o mistério para o qual este processo nos aponta: o ser humano. A cada ano, são cerca de quinhentas pessoas que passam pelos nossos cursos e com elas aprendemos a saborear a riqueza e a complexidade do humano e nos encantamos com as transformações pessoais as experiências de libertação de que se tornam sujeitas em suas vidas e em seus relacionamentos. Escutando a experiência partilhada por tantas pessoas diferentes, do ateu que acaba descobrindo a centelha de espiritualidade dentro de si, até ao mestre espiritual, do teólogo ao leigo, religiosas e religiosos de tantas congregações, do budista, do espírita e do espiritualista e do hindu, de psicólogos e professores de psicologia, dos profissionais liberais de tantas áreas distintas e tantas pessoas que na simplicidade de seu coração buscam caminhos de crescimento, como aquela pessoa analfabeta ou como aquela senhora de noventa e quatro anos que delira com as

descobertas que faz...escutando todos eles, cresce em nós a admiração e o respeito por este processo e é grande a alegria de presenciar o processo de tantas pessoas se descobrindo como gente e trilhando caminhos de maior consciência e realização.

*\*Domingos Cunha, padre da Comunidade Shalom, é autor de três livros sobre Eneagrama, publicados pela Paulus Editora (Quem é Você? – Construindo a Pessoa à Luz do Eneagrama; Que Imagem de Deus é Você? – O Eneagrama Potencializando a Espiritualidade; Crescendo com o Eneagrama na Espiritualidade); assessora cursos em diversos lugares do Brasil e Portugal.*





## Recensões

Szlezák, Thomas Alexander, *Ler Platão (Platon lesen)*, Loyola, São Paulo, 2005, 198 pp.

Após alguns anos de publicação chega ao Brasil a obra “Ler Platão” de Thomas Alexander Szlezák, filósofo alemão da escola de Tübingen sendo traduzida por Milton Camargo Mota.

A obra é uma coletânea de 27 artigos onde o autor faz uma introdução à nova interpretação de Platão e convida o leitor mesmo o não especialista a se aproximar dos “complexos problemas de hermenêutica” a fim de ele possa chegar a “uma interpretação dos escritos filosóficos de Platão que resista à sua crítica da crítica elaborada no Fedro” (p 10). Portanto, os platônicos e os filósofos brasileiros agora têm uma obra que na sua singularidade poderá ajuda-los a compreender porque a teoria dos Princípios é indispensável à compreensão da totalidade da filosofia de Platão.

A escola de Tübingen desde a década de 1950 vem aprofundando as “doutrinas-não escritas” (*ágrapha dógmata*) de Platão a fim de fazer emergir a totalidade da metafísica deste grande filósofo ocidental. Então, dentro deste quadro panorâmico no qual se constrói um novo paradigma hermenêutico, a obra “Ler Platão” é um marco pela sua simplicidade em abrir caminhos a fim de que o leitor possa penetrar neste novo horizonte interpretativo.

O autor situa a problemática afirmando que durante os séculos XIX e XX o paradigma interpretativo vigente foi elaborado pelo filósofo romântico e teólogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834) que querendo facilitar para o leitor moderno a compreensão da leitura dos escritos de Platão enfrentou o problema da “forma para o conteúdo” dentro de um parâmetro romântico de tal forma que relativou alguns aspectos fundamentais presentes nos Diálogos como “o tema da ocultação e a retenção intencional do saber” (p 29) que são fundamentais para a compreensão da filosofia platônica, bem como não se defrontou com a “crítica dos escritos” presente no Diálogo *Fedro*.

Ora, para Szlezák, esta postura schleiermacheriana só revela o preconceito moderno de *antiesoterismo* que dificulta a verdadeira e completa hermenêutica da filosofia platônica e ao mesmo tempo aponta para a necessidade de uma releitura que considere a crítica dos escritos presente nos próprios Diálogos.

Então, o autor passa a apresentar como a escola de Tübingen através dos estudiosos Leon Robin, Paul Wilpert, Hans Krämer e Konrad Gaiser aceitaram o desafio em propor “uma interpretação esotérica” que levasse em conta as deficiências da escrita como Platão fala no *Fedro* (274 b - 278 e) e que segundo eles é “a chave para compreender a estrutura do diálogo platônico em geral” (p 69) fazendo, assim, despontar um paradigma alternativo de interpretação platônica

Szlezák toma o Diálogo *Fedro* como fonte principal a fim de relatar as duas atitudes assumidas por Platão na exposição de sua filosofia: a de orador e a de escritor. A oralidade e a escrita são dois aspectos de “um contínuo filosofar sobre os mesmos problemas com uma elevação gradual do nível argumentativo” (p 106), de forma que através dele Platão conduz didaticamente o seu “aprendiz” a um nível cada vez mais alto de compreensão filosófica, sem queimar as etapas necessárias deste longo caminho dialético. Daí a íntima sintonia entre a escrita e a oralidade.

Todavia, como a escrita não consegue alcançar o nível mais alto de inteligibilidade, o *philosophos* deve recorrer à oralidade para comunicar as “coisas de maior valor” ou *Timiotera*, e, assim fundamentar oralmente os seus escritos nas “passagens de retenção” através da teoria dos Princípios que Platão não quis deixar por escrito, mas que a leitura atenta dos Diálogos e o testemunho de Aristóteles na *Metafísica* afirmam a sua existência e importância para a compreensão de sua filosofia, bem como a deliberação platônica em deixar para depois “muitas coisas” que não eram possíveis serem expostas no presente.

Então, Szlezák, através de numerosos exemplos mostra a presença da teoria dos Princípios subjacente aos escritos e procura esclarecer os “mal-entendidos” da interpretação schleiermacheriana afirmando a dependência da escrita em relação à oralidade. Afirma

que isto não é uma concorrência interna na interpretação platônica, mas um enriquecimento e um esclarecimento de que as obras escritas “estão incluídas na crítica de tudo o que é escrito” (p 130).

Em seguida, Szlezák analisa a forma escrita para mostrar como ela é essencial para a compreensão do conteúdo filosófico enfatizando vários aspectos literários como a “ação contínua”, a “interrupção do diálogo narrado”, a “troca de interlocutor”, a “ironia”, os “mitos”, a “passagem do diálogo ao monólogo” e os interpreta como meios educativos utilizados por Platão para conduzir o “aprendiz” à ascensão filosófica.

Por fim, ele mostra que a decisão platônica em não confiar tudo à escrita, mas em reservar para a oralidade as “coisas de maior valor”, ou sua teoria dos Princípios é uma expressão filosófica, pois “o esoterismo é um ditame da razão” (p 181). O *philosophos* conhecedor das Idéias, oscila entre as coisas divinas e as coisas humanas, portanto, o conhecimento não se dá de uma única vez, mas passa por etapas desiguais e níveis diferentes. Assim, os escritos não podem ser a “apresentação completa de toda a filosofia de Platão” (p 185), mas caminhos que devem ser percorridos por aquele que aspira a filosofia ou o conhecimento dos Princípios. Logo, “os diálogos devem ser lidos como fragmentos da filosofia de Platão que apontam para além de si mesmos” (p 185).

Concluindo, podemos afirmar que esta obra é uma reflexão atenta de um filósofo conhecedor da metafísica platônica presente não só nos escritos mais também na oralidade e, portanto, como um professor dedicado introduz o leitor do mais simples ao mais complexo a fim de que ele conheça o novo paradigma interpretativo e passe a ler os Diálogos com uma nova ótica. O leitor poderá conferir.

Maria Celeste de Sousa  
Doutoranda em Filosofia pela PUC-SP

