Dicionário Teológico Enciclopédico

Edições Loyola

Título original:
LEXICON – Dizionario Teologico Enciclopedico

© 1993 – Edizioni Piemme Spa
Via del Carmine 5
15033 Casale Monferrato (AL)
ITALIA
ISBN: 88-384-1975-2

EDIÇÃO BRASILEIRA

Preparação
Silvana Cobucci Leite
Marcos Marcionilo

Diagramação
So Wai Tam

Revisão
Maria de Fátima Cavallaro

Edições Loyola
Rua 1822 nº 347 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
Caixa Postal 42.335 – 04218-970 – São Paulo, SP
☎: (0**11) 6914-1922
℻: (0**11) 6163-4275
Home page e vendas: www.loyola.com.br
Editorial: loyola@loyola.com.br
Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-02487-X

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2003

Material com direitos autorais

A

Abbá

Expressão aramaica com a qual a criança identifica o pai. Teologicamente, é de suma importância porque remonta a Jesus de Nazaré que, com essa expressão, dirigia-se a Deus, ensinando seus discípulos a fazer o mesmo.

Na história das religiões, é facilmente encontrável o epíteto "pai" usado em relação à divindade; o Egito, de modo especial, mantém essa tradição. O faraó, com efeito, no momento de sua entronização, se torna filho do deus sol, tornando-se ele próprio deus. Também o AT, que teve historicamente fortes vínculos com o Egito, aderiu à mesma perspectiva. Muitas vezes, nas narrativas do Êxodo cria-se um paralelismo entre a progênie de Israel e a dos egípcios para contrapor as duas naturezas dessas mesmas progênies (Ex 4,22). Temendo um mal-entendido em sentido mítico, Israel usará com parcimônia o título aplicado a Iahweh. Em diferentes épocas históricas, diversos personagens serão qualificados de "filho" de Deus: o povo antes de tudo; seguem-se depois os anjos, porque formam sua corte e, finalmente, homens tomados individualmente quando conservam firme e pura sua fé. Será, de qualquer forma, principalmente o rei-messias quem manterá o privilégio de uma relação peculiar com Deus (2Sm 7,14). Pela primeira e única vez em toda a história de Israel, será a ele aplicada a expressão: "Tu és meu filho; eu, hoje, te gerei" (Sl 2,7). É evidente que, pela forte caracterização monoteísta, o interesse podia consistir só e exclusivamente em uma paternidade de caráter adotivo. De todo modo, jamais, no AT, o israelita ousa pronunciar uma oração dirigindo-se a Iahweh com o vocativo "abbá".

À parcimônia do AT contrapõe-se a abundância do uso desse mesmo vocativo no NT. A expressão ocorre mais de 250 vezes, a ponto de ser identificada como a fórmula típica com a qual os cristãos se dirigem a Deus. O fundamento disso é a maneira de agir do próprio Jesus. Desde os estratos mais primitivos e arcaicos da tradição, é possível individuar em "abbá" a linguagem peculiar com a qual ele se dirigia a Iahweh, mostrando que tinha com ele uma relação de filiação natural (Mc 13,32). Em diversos textos, evidencia-se o uso peculiar feito por Jesus não só da invocação "abbá", que Marcos sente o dever de transliterar do aramaico para o grego, acrescentando-lhe logo o equivalente grego (Mc 14,36), mas também da qualificação "meu pai" (Mt 11,27). Essa relação filial é única, tanto que é utilizada também a fórmula diferente "vosso pai" dirigida aos discípulos (Lc 11,13). O uso de "pai nosso" é só para os discípulos, sendo essa uma oração que Jesus ensina a eles (Mt 6,9).

Abbá lembra, portanto, as notas de intimidade, de confiança e de amor, mas exprime também claramente o motivo da condenação de Jesus: "Não é por uma bela obra que queremos te apedrejar, mas por uma blasfêmia, porque tu, sendo homem, te fazes Deus" (Jo 10,33); essa pretensão era de tal forma absurda para seus contemporâneos que estes jamais teriam podido pensar a relação com Deus nesses termos.

Bibl.: J. Jeremias, *Abba*, Brescia 1968 (trad. de *Abba*, Göttingen 1966); W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963; S. Sabugal, *Abba!... La oración del Señor*, Madrid 1985.

R. FISICHELLA

Abdias

A respeito desse que é o livro mais breve do AT (conta 21 vv.), os críticos escreveram muito. Exceto o nome, nada sabemos a respeito de Abdias. Ele fala de uma época em que "estrangeiros" conquistaram Jerusalém e destruíram o templo do Senhor (v. 17). Edom, o povo irmão, uniu-se ao invasor, aproveitou-se da derrota, alegrou-se com a destruição, cometeu inúmeros delitos. Semelhante descrição corresponde muito bem à situação criada em 587 com a invasão babilônica. Duas são as partes em que se divide o

Material com direitos autorais

livro: os versículos 1-15 são um oráculo contra Edom; os versículos 16-21, um oráculo contra as nações em relação com o "dia de Iahweh". O livrinho é um grito apaixonado de vindicta, cujo espírito nacionalista contrasta com o universalismo do Dêutero-Isaías. Mas o trecho exalta também a justiça terrível e o poder de Iahweh, que age como defensor do direito.

Bibl.: G. BERNINI, *Gioele, Abdia*, Roma 1972; H. SRAUMANN-SCHÜNGEL, *Sofonia, Naum, Abacuc, Abdia, Giona: Israele e gli altri?*, Assisi 1989.

G. LORUSSO

ABORTO

É toda e qualquer interrupção da gravidez. Isto se dá mediante a expulsão do útero materno de um feto vivente imaturo, que não está em condições de viver autonomamente. O aborto pode ser espontâneo ou provocado: o primeiro é determinado por diversas causas; o segundo comporta um ato positivo da pessoa com o objetivo de conseguir a interrupção da gravidez. A Igreja sempre condenou o aborto. A *Gaudium et Spes* afirma no n. 51: "O aborto e o infanticídio são crimes nefandos". A Congregação para a Doutrina da Fé publicou em 18 de novembro de 1974 a Declaração *Quaestio de abortu procurato*, relativa à defesa do embrião: "O mínimo que se pode dizer é que a ciência hodierna, em seus estratos mais evoluídos, não fornece nenhum apoio substancial aos defensores do aborto. Aliás, não compete às ciências biológicas pronunciar um juízo decisivo a respeito de questões propriamente filosóficas e morais, como a do momento preciso em que se forma a pessoa humana e a da legitimidade do aborto. Ora, do ponto de vista moral, uma coisa é certa: ainda que houvesse alguma dúvida relativa ao fato de que o fruto da concepção seja já uma pessoa humana, é objetivamente um grave pecado ousar assumir o risco de um homicídio. Já é um homem aquele que o será". Do mesmo modo afirma a posterior Instrução *Donum Vitae*, da mesma Congregação (22 de fevereiro de 1987): "O ser humano deve ser respeitado já desde o primeiro instante de sua existência, quer dizer, desde a concepção". Portanto, mesmo prescindindo da discussão teórica sobre a hominização, o Magistério adota a solução rigorista, aliás bastante recente.

O Código de Direito Canônico de 1983 manteve a pena de excomunhão para aqueles que provocam o aborto. O cânone 1398 diz: "Quem procura o aborto, uma vez conseguido o efeito, incorre em excomunhão". Trata-se de uma pena *latae sententiae*, na qual se incorre logo que se comete o "delito". No caso em que a gestante tenha agido em um estado de forte emotividade causada por pressões externas ficaria talvez excluída uma plena imputabilidade.

Bibl.: G. PERICO, *Aborto e temi connessi*, in ID., *Problemi di etica sanitaria*. Milano 1992², pp. 223-302; P. BENCIOLINI & A. APRILE, *L'interruzione volontaria della gravidanza*, Padova 1991; X. THÉVENOT, *L'aborto*, in B. LAURET & F. REFOULÉ, *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. IV, *Morale*, Brescia 1986, 496-504.

B. MARRA

ABRAÃO

Segundo a tradição sacerdotal, que comprova a mudança de nome de *Abrão* para *Abraão*, Abraão significa "pai de uma multidão" (Gn 17,5). As diversas tradições presentes no livro do Gênesis falam dele seja como de um homem de fé que é posto à prova (E), seja como destinatário da aliança expressa na circuncisão (P), seja finalmente, como repleto das bênçãos de Iahweh (J).

Abraão é uma figura-chave de toda a história da salvação. Ele é antes de mais nada o homem escolhido e eleito por Deus que deixa claro, desse modo, sua primeira intervenção de amor na história de seu povo; por isso, Abraão deve abandonar sua casa e sua terra para pôr-se à frente de um novo povo (Gn 12,1-2). É a ele, além disso, que é feita a primeira promessa de uma descendência numerosa como "as estrelas do céu" e a "areia na orla do mar" (Gn 22,17); finalmente, a prova que ele sofre, isto é, a exigência de oferecimento do filho Isaac (Gn 22,1-15), fará com que ele seja considerado protótipo da fé que tudo sabe receber e que tudo espera. Abraão, entretanto, é considerado principalmente em seu chamamento a ser pai. É em sua "paternidade" que se manifesta sua eleição e missão. Uma paternidade que não se restringe ao nascimento de Isaac da sua mulher Sara, mas que se abre também para o outro, voltado para todos os que crêem em Deus.

O NT, por diversas vezes, exprime claramente essa paternidade sob dois aspectos: o mais tipicamente humano, que diz respeito ao nascimento do messias, como em Mt 1,1: "Livro das origens de Jesus Cristo, filho de David, filho de Abraão"; e o mais espiritual, explicitado sobretudo pela teologia paulina, que o define como sendo "pai de todos os crentes" (Rm 4,11). Abraão representa a permanência da promessa de Deus e ao mesmo tempo a verificação da sua realização. É sua fé que o torna exemplar para todos, judeus e cristãos, porque é nele que se descobre que tudo vem da graça de Deus, que ninguém, pois, deve gloriar-se das próprias obras (Gl 3,6; Rm 4,3). Nele, todos nos tornamos herdeiros da promessa feita: pertencemos certamente a Cristo mas, como diz o Apóstolo, "se somos de Cristo, então somos também descendência de Abraão".

R. FISICHELLA

Material com direitos autorais

Absolvição

Deriva do latim *absolutio* (do verbo *absolvere* = desatar). Na práxis do sacramento da penitência, a absolvição é a "sentença" pronunciada pelo sacerdote competente (que tem a faculdade) para conceder a remissão dos pecados. É, pois, uma palavra eficaz de perdão e de reconciliação, que leva a bom termo o itinerário penitencial do pecador.

Em Jo 20,22-23, é Jesus Ressuscitado que dá o Espírito Santo aos apóstolos e lhes diz: "A quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados. A quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos". Esse texto (que está relacionado com Mt 18,18: "Tudo o que ligardes na terra será ligado no céu, e tudo o que desligardes na terra será desligado no céu") foi sempre interpretado pela tradição católica como "instituidor" do sacramento da penitência, no qual o ato do confessor que "absolve" concorre com os três atos do penitente (contrição, confissão, satisfação).

No período da penitência canônica da Igreja (até o século VI), a *absolutio paenitentiae* significava a reconciliação do pecador no término do seu período penitencial (podia ser feito na forma solene pública somente uma vez na vida). O pecador era reconciliado mediante um solene rito litúrgico que comportava a imposição das mãos por parte do bispo, seguida de uma oração. Com a mudança de práxis penitencial, a partir do século VI, na chamada "penitência tarifada" (reiterável várias vezes), absolvição indicava sempre a conclusão (*absolutio*) das obras penitenciais impostas pelo confessor. Mas em casos excepcionais as orações de absolvição podiam ser recitadas também imediatamente após a confissão, antes mesmo que se cumprisse a "penitência". Esse foi o uso comum no final do século XII. Em relação a isso, por muito tempo discutiu-se também se os pecados eram perdoados mediante a dor e as obras penitenciais do fiel penitente, e, no caso afirmativo, que significado tinha a absolvição (apenas uma função declarativa?). É significativo o fato de que desde o século XI a fórmula de absolvição não foi mais deprecatória (suplicatória e optativa: "Deus te absolva"), mas indicativa: ("Eu te absolvo").

Tomás de Aquino tentou uma síntese das várias posições teológicas: os atos do penitente são a "quase-matéria" do sacramento; a absolvição é a forma, o elemento determinante, sem o qual os atos do penitente continuariam privados de eficácia salvífica. A contrição perfeita já justifica o pecador, mas não sem a sua intenção (pelo menos implícita) de receber na sua plenitude o sacramento da penitência e, portanto, a absolvição. Os atos do penitente e a absolvição formam uma unidade moral. Mas a absolvição é decisiva, enquanto forma sacramental, pela causalidade eficiente. Foi o que ensinou mais tarde o Concílio de Trento (DS 1673). Ele condena a afirmação segundo a qual "a absolvição sacramental do sacerdote não seria um ato judicial, mas o simples ministério de pronunciar e declarar que ao penitente foram perdoados os pecados" (DS 1709). "Ato judicial" é uma categoria que evidentemente deve ser entendida em sentido analógico, devendo ser relacionada ao conceito bíblico do juízo divino de salvação. De fato, o sentido verdadeiro e profundo da absolvição que o ministro pronuncia é o de acolher o irmão, em nome de Deus que o perdoa, e decidir a sua readmissão na Igreja. Portanto, a absolvição indica a libertação pascal e é um discernimento respeitável, enquanto juízo, da situação do cristão arrependido que, na força de Cristo Jesus, é subtraído ao mal, recebendo o dom da graça.

Bibl.: Vv.Aa., *Presbiteri e riconciliazione. Il presbitero ministro del sacramento della Riconciliazione*, Milano 1986; G. Koch, *Assoluzione*, in *LTS*, pp. 44-45.

R. GERARDI

Action

L'Action, ou seja, *Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência prática*, é a obra com a qual Maurice Blondel repropunha em termos novos e inovadores o tema fundamental da existência: "Tem a vida humana um sentido e o homem um destino? Sim ou não?" (A, VII). Escrita como tese de licenciatura em 1893, suscitou um longo debate tanto no âmbito filosófico como no teológico, mas finalmente a tese se impôs como uma obra que antecipava de longe os caminhos renovadores percorridos mais tarde pelo Concílio Vaticano II.

A intuição fundamental de *L'Action* consiste em afrontar a dialética da existência que se encontra em uma ação dinâmica que deixa perceber uma "fenda aberta" e uma "desproporção" em cada um. Esse vazio não pode ser preenchido pelo sujeito, mas somente por uma intervenção sobrenatural à qual se deve estar sempre aberto. O ponto de partida de Blondel é a verificação de uma dialética permanente ínsita em toda ação pessoal que deixa transparecer uma dupla ordem de vontade: uma vontade *que quer*, que indica a tensão dinâmica do espírito e sua abertura ilimitada; e a vontade *querida*, que permite registrar a realização concreta da ação.

A obra está dividida em cinco partes que progressivamente deixam entrever a necessidade, ínsita na própria ação, de compreender que a realização definitiva do homem não pode estar nele mesmo, mas somente na abertura a uma ação diferente da própria ação, uma ação que exige, precisamente, a intervenção de Deus. A primeira parte, intitulada "Existe um problema da ação?", estabelece as premissas necessárias para que se possa considerar o tema da ação

Material com direitos autorais

com sensatez. Blondel exclui a atitude do "diletante" e do "esteta" que denota uma contradição incurável, que é a de não querer empenhar a si mesmo de maneira decisiva na procura do sentido.

A segunda parte, "A solução do problema da ação é, talvez, negativa?", parte da crítica do pessimismo e do niilismo que, de um modo diferente, chegam à mesma conclusão, e responde que querer o nada é uma ilusão, pois o nada não pode ser concebido nem desejado. A vontade que nega o nada é de qualquer forma uma vontade positiva da afirmação do ser e não a sua negação. Entra-se, então, na terceira parte de *L'Action*: "A orientação natural da vontade". Em cinco etapas, Blondel mostra que "em meus atos, no mundo, em mim, fora de mim, existe algo: porém não sei nem onde, nem como, nem o que seja" (A., 41). Cada etapa manifesta claramente a inadequação entre aquilo que a ação concreta alcança e aquilo que a vontade deseja alcançar. Abre-se, nesta altura, a quarta parte: "O ser necessário da ação", que chega a uma primeira conclusão acerca da afirmação do "único necessário" como uma verdade que vive no interior da ação desejada; para a pessoa, isso se torna o momento "do absolutamente impossível e absolutamente necessário". A quinta e última parte de *L'Action*, "A realização da ação", vê o sobrenatural presente no cristianismo como religião revelada.

Com *L'Action*, a reflexão filosófica e teológica recupera uma conotação anteriormente esquecida, que permite mostrar com clareza a realização da pessoa à luz de uma responsabilidade pessoal que não deixa de tentar tudo no seu livre abandonar-se à graça.

Bibl.: M. Blondel, *L'Action* (1893), Paris 1973; Id., *Lettera sull'apologetica*, Brescia 1991; H. Brouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961; Id., *La logique de la foi*, Paris 1964.

R. FISICHELLA

Adão

Segundo a Bíblia, é o primeiro homem criado por Deus e o mais antigo antepassado da humanidade. O nome *Adão* indica tanto a espécie humana como o indivíduo do qual descendem todos os outros homens. De acordo com a narrativa bíblica, Adão é posto por Deus no vértice da criação; ele se distingue de todos os outros seres criados por ser "imagem e semelhança" de Deus, cultivador e guarda do ambiente em que vive, senhor dedicado em relação às outras criaturas, objeto da benevolência divina, *partner* de um diálogo com Deus, aberto ao encontro e à comunhão com os demais homens, dotado de uma dimensão material ou corpórea e ao mesmo tempo de uma dimensão espiritual.

Em Gn 3, diz-se que Adão é submetido a uma prova, que ele não supera, atraindo assim para si e para os seus descendentes uma série de conseqüências negativas, que podem ser assim resumidas: perda da harmonia e da paz com Deus, com os outros homens e com as outras criaturas. A última palavra de Deus para Adão, porém, não é a condenação; juntamente com o *não* ao pecado, o Criador pronuncia também o *sim* da misericórdia e da salvação, que chegarão por meio de um descendente do próprio Adão: é a promessa de um redentor, que restabelecerá a harmonia e a paz perdidas (cf. Gn 3,15).

O NT, a exemplo do AT, fala de Adão como do primeiro homem (cf. 1Tm 2,13-14), mas sobretudo como *antecipação de Cristo* nas seguintes passagens: Mc 1,13; Rm 5,12-21; 1Cor 15,22.45-49. Em Mc 1,13, afirma-se que Cristo é o novo Adão que, tendo sido submetido à tentação, superou a prova, tornando-se cabeça da nova humanidade. Em Rm 5,12-21, Paulo se serve da oposição Adão-Cristo para pôr à mostra a universalidade da graça. Em 1Cor 15,22 a antítese tipológica Adão-Cristo é utilizada por Paulo para indicar a universalidade da ressurreição. Em 1Cor 15, 45-49, a figura de Adão é evocada em oposição à de Cristo para afirmar a glória e a incorruptibilidade dos ressuscitados. É muito provável que essa idéia paulina tenha como pano de fundo cultural e religioso algumas concepções judaicas, a saber: a) o primeiro homem como modelo da humanidade; b) a recuperação da perfeição das origens, perdida com o pecado, graças à obra do Messias.

Bibl.: J. Jeremias, Ἀδάμ, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, pp. 377-386.

G. M. SALVATI

Adivinhação

É a arte de adivinhar e predizer o futuro por meio de várias técnicas (sinais externos ou premonições interiores ou comunicações diretas por parte da divindade), institucionalizada em muitas culturas e religiões, sobretudo antigas.

Tradicionalmente proibida na religião judeu-cristã, volta à baila na problemática teológico-moral relativa ao mágico e ao supersticioso.

Em termos morais, o aspecto mais reprovável da adivinhação pode ser reconhecido, por um lado, na recusa a "confiar em Deus" e, por outro, no desconhecimento da importância do esforço humano na construção da própria circunstância, seja pessoal seja coletiva. Deve-se ainda levar em conta o dano que a difusão de tais práticas e mentalidades acarreta para a opinião pública e para as pessoas menos evoluídas em sentido intelectual e espiritual.

Um elemento de explicação e de possível "atenuação" moral subjetiva do fenômeno pode ser encontrado na angústia e na insegurança que oprimem o ho-

Material com direitos autorais

mem nas diversas épocas e que parecem ter sido hoje exacerbadas, fundindo-se além disso com as várias formas de *revival* do sagrado e do mistério que se podem observar em nossos dias, em formas às vezes interessantes, mas não raro estéreis ou aberrantes.

Bibl.: F. Compagnoni, *Giuramenti, magie e bestemmie*, in T. Goffi & G. Piana (org.), *Corso di Morale*, vol. V: *Liturgia (Etica della religiosità)*, Brescia 1986, pp. 483-498.

L. SEBASTIANI

Adoção

É uma forma de intervenção, hoje juridicamente configurada, que torna possível o crescimento e a educação de uma criança gerada por outros pais que, por razões diversas, estão impossibilitados de exercer suas tarefas. O adotado é integrado em plenitude na família que o adota, com todos os direitos civis concernentes a esse ato.

A adoção tem origem antiga, orientando-se por duas diferentes concepções: a primeira privilegia os interesses dos adultos, os quais pretendem, por meio da adoção, realizar seus desejos, preencher vazios e frustrações e, assim, auto-realizar-se. A segunda tem por base as exigências do menor e visa fornecer-lhe um ambiente familiar e educativo estável, capaz de satisfazer seu direito a um desenvolvimento harmônico e completo.

As profundas mudanças quantitativas, qualitativas e culturais da família contemporânea incrementaram o número de menores abandonados tardiamente, isto é, muito depois do nascimento. Sob o aspecto ético-teológico, à luz das perspectivas magisteriais, que, na *Gaudium et spes* (n. 48) e na *Familiaris consortio* de João Paulo II, reconhecem na família uma "íntima comunidade de vida e de amor", e na relação esponsal o sinal de aliança entre Deus e a humanidade, e das novas posições em termos de solidariedade ética, cristãmente inspirada, a adoção encontra motivações vigorosas e pleno direito de cidadania, dado que voltada desinteressadamente para o bem e para o desenvolvimento integral do menor. É, portanto, aconselhada pela moral e pela pastoral aos casais estéreis e a outros, disponíveis e preparados, como exercício exemplar e coerente de hospitalidade e acolhimento solidário.

Bibl.: G. Perico & F. Santanera, *Adozione e prassi adozionale*, 1972; M. Pavone; F. Tonizzo; M. Tortello, *Dalla parte dei bambini. Guida pratica per l'adozione e l'affidamento familiare*, 1986.

G. MATTAI

Adocionismo

A heresia trinitária monarquiana (ou monarquianismo) difundida nos séculos II e III, e que consistia em negar às três Pessoas divinas uma existência própria e distinta em favor de um monoteísmo radical, busca suas origens no judeu-cristianismo heterodoxo. Tal erro doutrinal teve uma dúplice conformação: modalista (Deus se transforma em três "modos" diversos) e adocionista. Segundo o monarquianismo adocionista ou adocionismo, Cristo seria — conforme as orientações — um anjo ou até mesmo um mero homem admitido por Deus à categoria de Filho de Deus no momento do batismo ou, para outros, da ressurreição.

A versão mais antiga do adocionismo parece ser expressa na *Engelchristologie* (anjo adotado por Deus como Cristo, Filho de Deus).

A outra forma de adocionismo, que consiste na livre adoção por parte de Deus de um mero homem, encontrou um promotor em Teodoto de Bizâncio, cognominado o "coureiro", o qual, em fins do século II, difundiu tal doutrina em Roma. Segundo o que escreve Hipólito a respeito do pensamento de Teodoto, "Jesus é um homem, nascido da Virgem por desígnio do Pai; viveu como todos os homens, tendo sido sobremaneira timorato de Deus; mais tarde, no batismo, Cristo o assumiu, descendo do alto em forma de pomba; portanto nele os poderes antes não eram postos em ato enquanto o Espírito — por ele (Teodoto) chamado de Cristo — não desceu e nele se manifestou.

Alguns não querem admitir que ele se tenha tornado Deus mediante a descida do Espírito; outros, ao invés, o admitem depois da ressurreição dos mortos" (*Elenchus*, VII 35).

Teodoto foi excomungado pelo papa Vítor (186-198). Mesmo assim, o grupo que a ele se reportava continuou a difundir o pensamento adocionista sobretudo por obra de um outro Teodoto chamado de o "banqueiro", Asclepiodoto e Artemão ou Artemas.

No tempo deste último, em meados do século III, o adocionismo começou a vangloriar-se de pretensas origens "apostólicas", aliás facilmente refutadas por Hipólito (*Contra Artemonem, seu parvus labyrinthus*, in Eusébio, *História Eclesiástica*, 7, 27-30).

Encontrar-se-ão formas posteriores de adocionismo em Paulo de Samosata (c. 260-270 ca.), Fotino de Sírmio (meados do século IV) e em Marcelo, bispo de Ancira († c. 375), cujo monarquianismo adocionista será adaptado às exigências da controvérsia ariana.

Bibl.: J. N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, pp. 144-149; M. Simonetti, *Adozionisti*, in *DPAC*, I, pp. 53-54; A. Orbe (org.), *Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV sec.*, Milano 1987.

L. PADOVESE

Adoração

Parece indicar um gesto de prostração diante de uma pessoa, levando as mãos aos lábios e depois voltan-

Material com direitos autorais

do-os ao beijo do pé ou das vestes; relacionada quase sempre com a divindade, pode também referir-se a pessoas como reis, sacerdotes e profetas. Desde a antiguidade até a Idade Média, a adoração, mesmo em ambiente não sacral, configura-se com a gestualidade da genuflexão, da prostração total ou parcial, até o beijo do solo, inclinação da cabeça. No cristianismo a adoração é sempre referida a elementos religiosos, como Deus, Cristo e os seus mistérios. O conceito e a práxis são conhecidos tanto no AT como no NT. Em teologia ela é considerada sob o aspecto dogmático (natureza, termo, conteúdo, motivações), no âmbito do conhecimento moral (dever, ato, realizado na estrutura religiosa do ser humano), na gestualidade litúrgica (lugares e pessoas), mas sobretudo como elemento significativo da tensão do homem em direção à relação unitiva com a divindade, feita de aprofundamento da vida espiritual.

A adoração, no dizer de Sto. Tomás, constitui um elemento interior/exterior da virtude da religião, que se segue ao da devoção e da oração (*S. Th*, 2/2, 84). Mais do que o elemento externo, a adoração deve ser avaliada como elemento interno, por isso mesmo inerente ao culto de latria reservado a Deus, do qual exprime o reconhecimento da transcendência e da infinita santidade: donde o caráter teologal fundamental da adoração, quer como gesto, quer como compreensão consciente do mistério.

Como atitude interior permanente, a adoração pode ser identificada, de alguma forma, com o êxtase do amor, quando a alma, tendo saído da noite escura e assumindo o caráter de tensão que lhe é essencial, reassume mais simplesmente suas aspirações, transformando-se em estado de contínua oração e adoração pura. Mais recentemente, a adoração esteve particularmente orientada para os temas cristológicos, especialmente a eucaristia (SC 10), repisando intervenções magisteriais como as de Pio XII com a *Mediator Dei* 1947 (*AAS* 39, 1947, 566-77), a alocução ao Congresso de liturgia pastoral de Assis 1956 (*AAS* 48, 1956, 718-723), e o Discurso aos sacerdotes membros da adoração noturna 1953 (*AAS* 45, 1953, 416-418); de Paulo VI com a encíclica *Mysterium fidei* 1965 (*AAS* 57, 1965, 769-774), e a *Instructio de cultu mysterii eucharistici* 1967, emanada da Sagrada Congregação dos Ritos (*AAS* 59, 1967, 566-573), e outros documentos igualmente importantes até as alocuções de João Paulo II para os vários congressos eucarísticos e as cartas pastorais aos sacerdotes da Igreja por ocasião da Quinta-feira Santa. Ritualidade, gestualidade, teologia se entrecortam em níveis de diversas profundidades de compreensão e doutrina, em busca das raízes e das motivações de um gesto que representa uma atitude e um estado interior da alma, materializado em expressões diversas, mas sempre convergindo para a união com a divindade ou para a profunda adoração e reconhecimento dessa mesma divindade.

Bibl.: E. Beurlier, *Adoration*, in *DTC*, I, pp. 271-303; F. Guilloré, *L'adoration. Progrès de la vie spirituelle*, in "La vie Spirituelle", 38 (1934), pp. 76-79, 187-91, 292-297; A. G. Martimort, *La Chiesa in preghiera*, Roma 1963; I. Hauscheer, *Adorer le Père en esprit et en vérité*, Paris 1967; R. Moretti, *Adorazione*, in DES, I, pp. 27-30.

G. BOVE

Adventistas

A palavra "adventistas" refere-se às igrejas cristãs que acentuam de maneira toda especial a segunda vinda ou "advento" de Cristo. Mais especificamente, as Igrejas adventistas tiveram origem nos Estados Unidos por volta de 1850 graças ao ministério do pregador leigo batista William Miller (1772-1849). Miller convenceu-se de que as 2.300 tardes e manhãs antes da "restauração do santuário" (Dn 8,14) diziam respeito a um período de 2.300 anos contados a partir de 457 a.C. Em 1836, ele publicou um livro intitulado *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ above the year 1843 (Provas, tiradas da Escritura e da história, da segunda vinda de Cristo por volta do ano de 1843*) e conquistou milhares de seguidores. Quando isso não aconteceu, a maioria dos seus convertidos o abandonou e ele morreu em 1849, desacreditado e quase esquecido.

Alguns pequenos grupos resolveram, então, continuar crendo numa iminente segunda vinda, entre os quais o mais importante foi o dirigido por Ellen G. White (1827-1915). A senhora White afirmou que não era verdade que Miller tivesse errado o ano; ele simplesmente não compreendera que em 1843 Cristo começou a purificação do "santuário celeste" (ver Hb 8,1-2). Neste primeiro período Cristo realiza o "juízo investigador", examinando as intenções dos vivos e dos mortos para determinar quem será digno de reinar com Ele durante o milênio de paz sobre a terra que virá depois da sua segunda vinda (Ap 20,1-3). A segunda vinda de Cristo acontecerá quando o "juízo investigador" tiver sido completado, o que se dará em breve, embora não se possa determinar com certeza a data precisa.

As visões e as profecias da senhora White foram registradas em cerca de vinte livros e em milhares de artigos. Uma dessas visões confirmava que Ex 20,8 ("Que se faça do dia de sábado um memorial, considerando-o sagrado") era a expressão da vontade de Deus segundo a qual os cristãos devem praticar seu culto no sábado, justamente como o fez Jesus e como ele mesmo esperava que os discípulos fizessem (Mt 24,20). A observância do domingo como dia do Senhor foi uma inovação erroneamente imposta aos

Material com direitos autorais

cristãos pelo papa. A senhora White e seus seguidores fundaram, pois, a Igreja Adventista do Sétimo Dia em 1863. Os adventistas do sétimo dia aderem a muitas verdades tradicionais de fé cristãs relativas à Trindade, à criação, ao pecado, à encarnação, à redenção, à inspiração divina das Escrituras e à justificação pela fé. Praticam o batismo dos crentes adultos, o lava-pés (Jo 13,1-11) e a ceia do Senhor, como sendo os três "ritos" instituídos por Cristo. E sendo o corpo o templo do Espírito Santo (1Cor 6,19), os adventistas se abstêm do fumo e do álcool e criaram clínicas médicas por todas as partes do mundo. Administram muitas instituições educacionais, publicam vários escritos em numerosas línguas, além de evangelizar por meio do rádio e da TV. Como conseqüência de um vigoroso esforço missionário, a maioria dos adventistas do sétimo dia é proveniente de fora dos Estados Unidos.

W. HENN

Aeterni Patris

Trata-se de uma encíclica escrita por Leão XIII e promulgada em 4 de agosto de 1879. Objeto da *Aeterni Patris* é o estudo da filosofia cristã à luz do pensamento de Tomás de Aquino e a sua inserção no organograma das disciplinas teológicas. A partir da *Aeterni Patris*, inicia-se para a teologia um período de dependência da filosofia tomista que dela será impregnado em todas as suas caracterizações.

A encíclica compõe-se de quatro partes: na primeira, justifica-se o recurso à filosofia como sendo o remédio necessário para fazer frente às diversas manifestações de ateísmo presentes na sociedade; exprime-se a convicção de que uma filosofia separada da fé, em qualquer hipótese, é insuficiente para responder às verdadeiras exigências da própria busca da verdade. De fato, a razão está de per si a caminho para a fé e é, antes, de válida ajuda para defender do erro a própria fé.

A segunda parte versa sobre a problemática do verdadeiro modo de filosofar. A razão, embora tenha de usar métodos, princípios e argumentos próprios, não pode e não deve, entretanto, estar separada da autoridade divina. Com efeito, a fé pode exercer, em relação à razão, o papel de libertação e tutela diante dos erros; ela é como uma estrela que orienta a razão para o seu fim último. Os Padres e os escolásticos, afirma a encíclica, souberam executar coerentemente essa tarefa. Tomás de Aquino, sobretudo, mostrou que quando a razão é levada sobre as asas da fé, alcança os cumes mais altos da própria especulação; por isso, ele é apresentado como modelo de todo verdadeiro filosofar.

Na terceira parte, a encíclica fala da necessidade de restaurar a reta filosofia porque dela derivam benefícios incalculáveis: antes de tudo para a fé, pois, desse modo, ela saberá defender-se dos ataques dirigidos contra ela pelas diversas filosofias; além disso, para a sociedade, que se sentirá mais segura contra as interpretações arbitrárias da liberdade; finalmente, para a própria ciência porque, ao ter como ponto de referência essa filosofia verdadeira, poderá encontrar mais facilmente o objetivo primário da sua pesquisa.

A última parte da *Aeterni Patris* traz disposições práticas a fim de que o ensinamento pontifício seja acolhido e praticado nas universidades e nos centros de estudos teológicos. Até hoje encontram-se ainda abertas as hipóteses de trabalho a respeito da redação da encíclica; pode-se verificar, de qualquer forma, com certo grau de certeza, que ela contém idéias que eram patrimônio peculiar de Leão XIII. Seja como for, a *Aeterni Patris* marcou uma época teológica influenciando-lhe os conteúdos e os métodos, que hoje parecem algo limitadores, até a grande reforma que se imporá com a nova perspectiva aberta pelo Concílio Vaticano II.

Bibl.: P. Rodriguez (org.), *Fe, razón y teología*, Pamplona 1979; A. Piolanti (org.), *L'enciclica Aeterni Patris*, Città del Vaticano 1982; R. Aubert, *Die Enzyklika Aeterni Patris und die weiteren päpstlichen Stellungsnahmen zur christilichen Philosophie*, in E. Coreth (org.), "Christliche Philosophie im XIX und XX Jahrhundert" I, Freiburg 1987, 310-332.

R. FISICHELLA

Agape

Tanto no AT como no NT, o agape (amor) indica a força espiritual ou sentimento que leva uma pessoa a fazer um dom de si mesma ao amado, ou então a apropriar-se da realidade amada, ou ainda a realizar aquilo em que se experimenta prazer ou deleite. O agape não se limita à esfera profana ou natural da experiência humana, mas conota também a relação homem-Deus. Segundo o AT, o amor de Deus pelo homem se caracteriza pela espontaneidade, pela gratuidade, pela força, pela virtude unitiva, pelo impulso a compartilhar a vida, a fidelidade, a tendência a ser exclusivo, a capacidade de renovar-se no perdão; e o agape do homem para Deus é conotado pela alegria, pela abnegação de si mesmo, pela fidelidade, pela observância da lei.

Jesus de Nazaré, com a sua práxis, mostra concretamente a profundidade, a imprevisibilidade e a imensidão do agape de Deus. Falando do agape do homem para Deus, o Nazareno lhe sublinha o radicalismo, que induz o crente a não se deixar seduzir pelas riquezas e pelas ambições e a não se deixar amedrontar pelas perseguições. Do agape para com o próxi-

Material com direitos autorais

mo, Cristo sublinha tanto a disponibilidade a inclinar-se para aquele que está em necessidade, como a necessidade de estendê-lo até aos inimigos. O agape é uma espécie de "unidade de medida" da vida presente do crente; e é também o que permite (e permitirá no fim dos tempos) discriminar seriamente entre os filhos dignos e os indignos do Pai celeste, que ama sem limites e sem medida.

Também Paulo é um cantor do agape de Deus, que se manifesta no envio do Filho e do Espírito, na morte de cruz de Cristo e na eleição universal; para o Apóstolo, o agape é a antecipação do futuro, é a virtude que permanece mesmo depois da morte. Na carta de Tiago lembra-se que o agape é a lei do Reino, que se traduz em fidelidade aos mandamentos e em obras de misericórdia para com os irmãos. Em João o agape tem sempre um caráter "descendente": do Pai ao Filho, do Filho aos homens, do homem a outro homem.

Resumindo todo o ensinamento bíblico, a Igreja primitiva considera o agape "a quintessência do modo de agir de Deus para com o homem e da redenção de Cristo" (E. Stauffer) e, por isso mesmo, a regra principal da práxis do crente, sobretudo na relação com os outros. Não é por acaso que agape é o nome dado pela Igreja primitiva ao banquete eucarístico, que constitui o momento em que com maior clareza se tornam presentes tanto o amor de Deus pela humanidade, que se concretiza no dom do Filho e no mistério pascal, como a comunhão profunda que, em virtude da fé, da esperança e do batismo, se estabeleceu entre os eleitos de Deus.

Bibl.: G. Quel & E. Stauffer, ἀγαπάω, ἀγάπη, in *GLNT*, I, pp. 57-146; Nygren, *Eros e agape*, Bologna 1972 (ed. or. 1937).

G. M. SALVATI

Ageu

Ageu, um dos doze profetas menores, é o primeiro dos chamados "profetas da reconstrução", juntamente com Zacarias e Malaquias. Cronologicamente as breves seções do livrinho datam do mês de agosto ao de dezembro de 520. De Ageu sabemos muito pouco. No ano 538, o édito de libertação de Ciro permitira aos judeus prisioneiros na Babilônia retornar à pátria. Mas nela só encontraram destruição. Na mesma época, de 529 a 520, rebentaram na Pérsia violentas desordens que terminaram somente com Dario. O tema predominante do livro é a reconstrução do Templo. Em 1,1-15, temos a exortação a Zorobabel e a Josué (respectivamente governador da Judéia e sumo sacerdote); em 2,1-9, um anúncio escatológico de salvação: a promessa da futura glória do Templo; em 2,10-19, promessas de prosperidade agrícola; em 2,20-23, encontramos uma clara expectativa escatológica relacionada com a pessoa de Zorobabel. Ageu é o incansável defensor da necessidade de reconstruir o Templo onde receber a bênção do Senhor e permanecer fiéis à aliança que Iahweh jamais renegou; é a sentinela que mostra as exigências da coerência: o homem da confiança inabalável.

Bibl.: G. Bernini, *Aggeo, Zaccaria, Malachia*, Roma 1974; M. Schwantes, *Aggeo*, Roma 1987.

G. LORUSSO

Agnosticismo

Etimologicamente a palavra deriva do grego *a-gnostos* (não-cognoscível), tendo sido cunhada pelo escritor positivista R. H. Huxley em 1869 (cf. dele o ensaio *Agnosticisme*, nos Collected Essays, V, London 1898). Mas, embora apoiando-se em uma doutrina formulada no âmbito do positivismo do século XIX, abrange, de maneira geral, toda teoria do conhecimento que afirme a incognoscibilidade de tudo aquilo que transcende o nível do conhecimento fenomênico e empírico. Distingue-se, pois, tanto do ceticismo como do ateísmo, os quais, mais do que abster-se de afirmar a cognoscibilidade daquilo que é supra-sensível e de Deus, negam a existência de ambos. Pode-se comprovar a presença do agnosticismo no âmbito tanto filosófico como teológico.

1. Filosoficamente, podem-se distinguir três formas fundamentais de agnosticismo.

a) Antes de tudo, a que se vincula, de forma geral, a uma concepção do conhecimento que não reconhece a capacidade de penetração metafísica da razão: por isso só é objeto de verdadeiro conhecimento aquilo que cai no domínio das ciências exatas (fatos físicos) ou das ciências históricas (fatos humanos).

b) Programaticamente, como teoria geral dos âmbitos e dos limites do conhecer, o agnosticismo se afirma no século XIX sobretudo na corrente positivista.

c) Um antecedente notável — mas que deve ser cuidadosamente distinguido das formas precedentes — é o representado pelo criticismo kantiano como formulação da impossibilidade (teorética, não prática) de alcançar o supra-sensível. Finalmente, pode-se lembrar um agnosticismo vulgar que se refugia em uma afirmação genérica da não-cognoscibilidade de Deus, principalmente para não tirar as conseqüências existenciais e práticas que daí derivariam.

2. Pode surgir — como de fato historicamente surgiu — uma *versão teológica* do agnosticismo pela qual se conclui, a partir da incapacidade da razão de chegar à existência de Deus, a necessidade da fé como único conhecimento válido do supra-sensível (fideísmo). O agnosticismo *teológico* não deve ser confun-

Material com direitos autorais

dido com o apofatismo, segundo o qual o cume do conhecimento de fé que pressupõe a razão acontece, mas passando por um momento essencial de silêncio e de noite da própria razão, através do qual Deus pode infundir na criatura o seu próprio modo de conhecer (no Espírito).

3. Na *tradição bíblico-cristã* não há lugar para uma concepção do conhecimento de tipo agnóstico. Nela, de fato, a revelação de Deus, acolhida com a fé, pressupõe a capacidade da razão de chegar à existência de Deus e das suas perfeições, como também de reconhecer como proveniente do próprio Deus o ato com que Ele se revela. Foi o Concílio Vaticano I, na Constituição *Dei Filius*, com base no testemunho bíblico (cf. Sb 13,1-9; At 17,22-28; Rm 1,18-21), que afirmou que "Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser certamente conhecido com a luz natural da razão humana a partir das coisas criadas" (DS 3004). Teologicamente, o fundo de verdade do agnosticismo deve ser procurado no apofatismo: quer dizer, em reconhecer que Deus, mesmo na sua revelação, continua sempre além de uma exaustiva tomada por parte do conhecimento humano (cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes*, XIV).

Bibl.: L. ARMSTRONG, *Agnosticism and Theism in the 19th Century*, London 1905; H. R. SCHLETTE (org.), *Der moderne Agnostizismus*, Düsserldorf 1979.

P. CODA

AGOSTINISMO

Em sentido lato, o termo indica a perspectiva teológico-filosófica típica de santo Agostinho; em sentido estrito, conota a particular visão do bispo de Hipona a respeito do problema da graça. Foi graças a Agostinho que o pensamento filosófico em geral, e o platônico em especial, adquiriu "direito de cidadania" na teologia ocidental, no sentido em que foi usado serenamente, depois de oportunas correções, para aprofundar o mistério cristão. Os escritos de Agostinho haveriam de tornar-se o instrumento privilegiado tanto para o desenvolvimento do pensamento teológico como para a solução de controvérsias especiais. Embora sem representar jamais um sistema orgânico e rigoroso, como o será o tomismo, o agostinismo constitui, até o séc. XIII, a alma e o ponto de referência principal do pensamento teológico ocidental.

Com relação ao problema da graça, o agostinismo constitui antes de tudo a superação dos limites do *maniqueísmo*, que nega a existência da liberdade, e do *pelagianismo*, que nega a necessidade da graça. De maneira especial contra Pelágio, que nega a ordem sobrenatural, afirma a independência absoluta da liberdade humana diante de Deus, a autonomia do homem no exercício do bem, a sua capacidade de salvar-se graças ao uso correto e rigoroso da liberdade, a possibilidade de se alcançar a perfeição sem a ajuda de Deus, a gravidade absoluta até do menor pecado e a condenação à perdição de todos os pecadores, Agostinho sustenta os seguintes princípios (adotados pela fé eclesial): *a)* o pecado original, que provocou a perda da imortalidade no primeiro homem, a partir dele é transmitido a todos os seus descendentes, que precisam do batismo para a remissão dos pecados; é impossível, para as crianças não-batizadas, a entrada no Reino dos céus e a posse de uma autêntica bem-aventurança; *b)* a graça não é necessária apenas para a remissão dos pecados; ela é uma ajuda *necessária* para não se tornar a cometê-los; *c)* não existe impecabilidade humana, como afirmam os pelagianos: a santidade é puro dom de Deus, como também a graça.

Na visão agostiniana têm capital importância os seguintes princípios: dá-se uma prioridade absoluta a Deus diante das ações virtuosas do homem; contra toda emancipação da liberdade em relação à ação divina, é preciso reconhecer a soberania absoluta de Deus sobre a vontade do homem: sem a graça, não existe nenhuma bondade, nenhuma virtude, nenhuma perseverança, nenhuma salvação.

Bibl.: E. PORTALIÉ, *Augustinisme (Développement historique de l')*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I/II, pp. 2501-2561; ID., *Augustin (Saint)*, pp. 2268-2472, espec. as pp. 2375-2408.

G. M. SALVATI

ÁGRAFA

São denominados *Agrapha* (gr.) os ditos e os fatos de Jesus que não estão contidos nos quatro evangelhos canônicos: donde o termo *a-grapha* (não escritos).

O quarto evangelho (Jo 20,30; 21,25) atesta que nem tudo o que Jesus disse e fez foi escrito; e as ciências bíblicas recolheram, aos poucos, com diligência, os ditos e os fatos de Jesus referidos pelas fontes antigas, fora da Bíblia. As primeiras coleções fundamentais foram as de A. Resch, respectivamente em 1889 e 1906.

As fontes dos *agrapha* pertencem a três grupos pelo menos.

1. Os ágrafa contidos nos livros canônicos do NT, obviamente fora dos quatro evangelhos (por ex., At 20,35).

2. Os citados pelos Padres subapostólicos (por ex., a *Epist. Barnabae* 12,1) e os contidos nas variantes dos códices do NT.

3. Finalmente, os ágrafa reconhecidos em fontes apócrifas; e também em fontes judaicas mais depen-

Material com direitos autorais

dentes dos evangelhos canônicos; e em fontes muçulmanas, embora tardias.

Bibl.: G. Faggin, *Logia. Agrapha. Detti extracanonici*, 2 v., Firenze 1951; J. Jeremias, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1975².

L. PACOMIO

Aids

É uma doença infecciosa — denominada *Síndrome de Imunodeficiência Adquirida* — transmissível, com taxa de elevada mortalidade. Notificada pela primeira vez em maio de 1981, quatro anos depois era atribuída ao vírus HIV (*Human Immunodeficiency Virus*), que ataca as células do sistema imunológico, expondo o indivíduo a numerosas infecções e a alguns tipos de tumores. O mesmo vírus causa uma infecção responsável por diversos quadros clínicos (que precedem a manifestação da Aids), ou pode também não dar lugar a nenhuma sintomatologia: é o caso dos soropositivos, ou melhor, portadores assintomáticos.

A rápida difusão da Aids no mundo e a ausência ainda hoje de métodos terapêuticos capazes de derrotá-la levou a mídia a denominá-la "peste do século" e a espalhar psicoses e tendências marginalizadoras, sobretudo pelo fato de que a doença surge principalmente entre os homossexuais. Os veículos principais através dos quais a doença se propaga são a relação sexual (tanto homo- como heterossexual), a "via do sangue" e também a "transmissão vertical" entre mãe (soropositiva ou doente) e os filhos. Além do caso dos dependentes de drogas (por causa do compartilhamento de seringas contaminadas) e dos homossexuais, a Aids é encontrável também entre as pessoas que tenham feito transfusão de sangue e, em particular, entre pacientes que, por toda a vida, são obrigados a fazer hemodiálise.

Grandes problemas jurídicos, psicológicos, sociais e éticos se entrelaçam em torno da Aids, que, portanto, constitui um formidável desafio também para a reflexão ética e a prática da caridade cristã. A moral teológica encontra-se diante do desafio de encontrar chaves interpretativas da doença e de rever conceitos como os de sexualidade e morte; a práxis caritativa está também diante do desafio de intervir, sem ceder a tentações de atribuir o mal ao demônio, marginalizando o aidético. A prioridade consiste em exercer a solidariedade e a partilha, sobretudo em relação aos doentes terminais.

Bibl.: G. Concetti, *Aids: Problemi di coscienza*, 1987; G. Visco & E. Giardi, *Aids, epidemia del secolo? Il punto sulla situazione in Italia e nel mondo*, 1989; Vv.Aa., *Aids: una questione dalle molte facce*, in "Rivista di teologia morale" 80 (1988).

G. MATTAI

Albigenses

Com o termo albigenses são indicados os hereges do Languedoc que viviam no triângulo formado pelas cidades de Toulouse, Albi e Carcassonne. Encontramo-los nos séculos XII e XIII principalmente no sul da França, mas também na Espanha e na Itália. Eram levados por uma necessidade de austeridade e de perfeição e, diante do luxo dos clérigos, escolhem uma vida de pobreza e de ascese, afastando-se porém da doutrina católica.

No começo sustentavam um dualismo moderado baseado na crença em dois princípios, dos quais um, o Bem, é superior ao outro, o Mal. Mas por volta de 1170, sob a influência de Niceto de Constantinopla, acabam aceitando um dualismo radical, que opõe os dois princípios criadores igualmente poderosos do Bem e do Mal. Sobre esta base metafísica, os albigenses lucubram vários mitos, negando, por exemplo, a encarnação de Cristo. Organizam-se em comunidades ou Igrejas distintas, com bispos e ministros próprios, aceitando como único sacramento o *consolamentum* ou batismo do Espírito conferido somente aos adeptos mais engajados, os "perfeitos".

Para combater essa heresia, são enviados para a região de Toulouse monges cistercienses como legados. Depois do assassínio de um deles, Pedro de Castelnau, o papa Inocêncio III convoca uma cruzada contra os albigenses, que dura de 1208 até 1229. Tendo tomado conhecimento da situação deplorável provocada pelos albigenses, S. Domingos inicia um apostolado para reconciliar os hereges, dando assim início à Ordem dos Frades Pregadores. Os albigenses tiveram, em seu tempo, uma grande influência na Igreja, mas no século XIV desaparecem sem deixar vestígios.

Bibl.: C. Thouzellier, *Albigesi*, in *DIP*, Roma 1974, pp. 464-470; R. Manselli & Y. Dossat, *Albigenser*, in *Lexikon des Mittelalters*, I, München-Zürich 1980, pp. 302-307.

T. JANSEN

Alcorão

Do árabe *al-qur'ān*, que provavelmente deriva do aramaico *qeryānā*, significando "leitura dos escritos sagrados". É o nome da sagrada escritura islâmica, que contém as revelações recebidas pelo profeta Maomé. É também chamado de *al-kitab*, "o Livro". Na concepção islâmica ortodoxa, o texto do Alcorão contém as próprias palavras divinas, idênticas a um protótipo do Livro que existe junto de Deus, que é a origem de todas as revelações escriturísticas, inclusive da Torá e do Evangelho. O Alcorão, manifestação definitiva desse Livro, é tido, assim, como o critério da autenticidade das revelações anteriores.

Material com direitos autorais

O texto do Alcorão consta de 114 capítulos (*sūra*), dispostos segundo uma ordem de extensão decrescente (salvo duas exceções, as *sūra* 1 e 9). A exegese islâmica tem tentado restabelecer a ordem cronológica das revelações; há tentativas semelhantes também por parte dos orientalistas. Uma classificação precisa parece ser a que distingue entre revelações recebidas em Meca (entre os anos 610-622) e as *sūra* reveladas em Medina (622-632).

A história do texto do Alcorão é longa: a partir de diversas coletâneas que existiam já durante a vida de Maomé procedeu-se a várias redações posteriores, das quais a mais importante é aquela estabelecida sob o califado de Uthman (644-655). Em 1923, a Biblioteca Nacional do Egito publicou um texto do Alcorão que conseguiu impor-se como texto único e oficial, levemente retocado na segunda edição de 1952. O Alcorão contém textos de vários gêneros literários: exortações à conversão, narrações de eventos acontecidos a profetas anteriores, descrições da criação e do fim do mundo, prescrições rituais, ordenações jurídicas e fórmulas de oração, como também indicações a respeito daquilo que aconteceu durante os anos da revelação do Alcorão. Não poucos textos contêm elementos da Bíblia e também dos evangelhos apócrifos. Já desde o início da difusão do Islã, o pensamento teológico cristão ocupou-se da avaliação da revelação do Alcorão.

Depois de séculos, em que polêmica e serenidade se alternavam, o Concílio Vaticano II deu um sinal claro para promover uma reflexão objetiva. As seguintes aproximações podem ser encontradas entre os teólogos hodiernos: 1) Tentativa de estabelecer uma ligação entre a mensagem do Alcorão e a fé de Abraão, à qual se refere a fé do Alcorão. 2) Tendência a identificar elementos comuns na revelação do Alcorão e na revelação cristã. 3) Tentativas de definir o modo como o carisma profético atuou na pregação de Maomé.

Bibl.: A. BAUSANI, *Il Corano: Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1961; R. BLACHERE, *Introduction au Coran*, Paris 1959.

A. ROEST CROLLIUS

ALEGORIA

"Procedimento expressivo pelo qual se diz uma coisa para significar outra" (M. Simonetti).

Assim se define a alegoria. Ignora-se quem tenha introduzido este vocábulo, cujo aparecimento se deu em meados do século I a.C., seja como termo técnico da retórica, seja com relação à interpretação dos mitos. Anteriormente, para exprimir um significado oculto na poesia mítica usava-se o termo *hyponoia*.

Se a expressão "alegoria" se afirma no século I a.C., o uso do método alegórico se encontra já no século VI a.C. com Teágeno de Reggio. No âmbito da cultura literária helênica, tanto Homero como Hesíodo eram interpretados em chave alegórica. Mesmo no âmbito filosófico é conhecida tal utilização. Já Platão advertia que os mitos não fossem tomados ao pé da letra, mas apenas na sua capacidade alusiva e explicativa de conteúdos mais profundos. Assim, no *Fédon* 114D, depois de ter apresentado os lugares que as almas ocupam depois da morte e a sorte de cada uma delas, explica: "É claro que sustentar que as coisas se passem realmente assim como as expus não fica bem para uma pessoa dotada de bom senso; mas sustentar que ou isto ou algo semelhante deva acontecer às nossas almas ou à sua morada, uma vez que ficou provado que alma é imortal, ora, isso me parece convir...".

No emprego da alegoria, um papel de capital importância foi exercido pelos filósofos estóicos que, ao interpretar os deuses do Olimpo como símbolos dos elementos naturais, superando assim formas de um antropomorfismo grosseiro, souberam conciliar o politeísmo tradicional com o monoteísmo filosófico.

Um âmbito de aplicação do método alegórico deve ter sido proporcionado também pelos cultos de mistérios que nas suas iniciações implicavam um conhecimento e uma participação nos mitos celebrados, unidos a uma penetração do seu significado mais profundo.

De toda forma, o uso da alegoria permanece ligado ao nome do judeu alexandrino Fílon (20 a.C.-45 d.C.), que o aplicou ao AT na tentativa de tornar o livro sagrado do judaísmo compatível com a sensibilidade moral e filosófica do mundo grego. Se na aplicação do método alegórico Fílon dá indício da influência do estoicismo, esse mesmo método encontra também fontes de inspiração hebraica em Aristóbulo e na *Carta de Aristéias*. Mas também os essênios e a comunidade hebraica dos terapeutas presente no Egito já aplicavam o método alegórico à leitura da Bíblia. O próprio Fílon declarava haver conhecido "homens inspirados" que nas realidades contidas nas Leis reconheciam em boa parte "símbolos exprimíveis de realidades inexprimíveis", "símbolos visíveis de coisas invisíveis" (*De specialibus legibus*, III 178). Por sua vez, ele dirá que "a maior parte da legislação (mosaica) é expressa de forma alegórica" (*De Joseph*, 28). Nesse caso, para compreendê-la retamente torna-se necessária a interpretação alegórica.

O mais antigo documento que atesta a assunção da alegoria em âmbito cristão nos é oferecido por Paulo na carta aos Gálatas 4,24, onde aparece o verbo *allegoreuein*. A utilização de tal expressão tornou-se decisiva para a exegese cristã posterior, uma vez que Clemente, Orígenes e os outros autores alexandrinos haveriam de reportar-se justamente a Paulo

Material com direitos autorais

para legitimar em base "apostólica" a aplicação do método alegórico. Pelo fato, aliás, de ter Paulo usado o termo *allegoreuein* no contexto de uma exegese tipológica, no período posterior a exegese "alegórica" da Bíblia compreenderá também a tipologia.

Entre os Padres apostólicos não aparece o termo "alegoria". Algumas vezes é encontrado entre os Apologistas do século II (Aristides, *Apol.* 13,7; Taciano, *Orat.* 21) na sua contestação à interpretação grega dos mitos. Serão os gnósticos que no século II farão amplo uso da alegoria.

Na Igreja do século III, o mestre da alegoria será Orígenes, originário de Alexandria, como Fílon. É necessário dizer que o cristão Orígenes vê na exegese alegórica da Bíblia apenas um meio para desenvolver a riqueza do anúncio da Escritura e para interpretar os textos que no seu sentido literal apresentam dificuldade.

A polêmica posterior que dará origem à oposição entre a escola teológica antioquena e a exegese "alegórica" dos teólogos alexandrinos não chegou a comprometer o uso da exegese alegórica na Bíblia. Ao contrário, séculos mais tarde, a exegese medieval latina da Bíblia utilizará o termo "alegoria" para exprimir — dentro dos quatro sentidos da Sagrada Escritura — o conteúdo de fé, como atesta o seguinte dístico citado por Nicolau de Lira por volta de 1330: "Littera gesta docet, *quid credas allegoria*, moralis quid agas, quo tendas anagogia" (Nicolau de Lira).

Bibl.: H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978, pp. 33-72; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

L. PADOVESE

Alegria

Trata-se de uma das experiências mais difíceis de definir. Sabemos o que é porque todos nós já tivemos experiência de alegria em nós mesmos ou a observamos nos outros, estabelecendo-se assim uma empatia. Identifica-se com um sentimento de plenitude, de harmonia, de estar de bem com a vida. Talvez seja mais fácil tentar descrevê-la e ressaltar as causas que levam à verdadeira alegria. Para muitos é o resultado da posse de algum bem que produz satisfação interior. Identifica-se também como conseqüência de equilíbrio entre todas as facetas humanas: interioridade, exterioridade; corporeidade e espiritualidade; o mesmo se dá no campo afetivo, sensível e intelectual. Uma visão mais psicológica vê a alegria como um efeito da dinâmica da realização pessoal, pela qual o homem maduro aceita sua própria realidade e vive experiências de plenitude em sua atividade, em suas relações e desejos. Há finalmente aqueles para quem a alegria só pode ser descrita em termos negativos, pelo que a reconhecem nas situações de ausência de sofrimento, de ansiedade, de preocupações ou de solidão.

Conhecer a alegria, a felicidade ou a plenitude é difícil por causa do caráter específico dessa idéia que só pode ser compreendida em si mesma, não sendo um meio, mas o fim de toda ação e de todo conhecimento: sabemos mais ou menos quais são as coisas ou as experiências que nos conduzem à alegria, mas sabemos também que não podemos reduzir a alegria a nada de tudo isso, pois ela vai além das realidades parciais. Representa, antes, a meta da nossa ação, do nosso ser. É por isso que a alegria, como todas as realidades centrais da realização humana, é um sentimento profundamente religioso, porque é um dom de Deus, um fruto da sua relação de amor conosco, e porque esta experiência vivida em plenitude nos conduz ao encontro com Deus. A alegria ocupa o centro da mensagem bíblica e tanto no Novo como no Antigo Testamento está sempre associada à experiência da salvação, ou pelo menos à sua promessa, e também ao encontro com Deus, à relação que o homem piedoso estabelece com Ele. Na mensagem da Nova Aliança a causa da alegria está em primeiro lugar no anúncio do Reino de Deus, depois na ressurreição de Cristo entre os mortos, e por fim na vida de uma comunidade fundada no amor e no dom do Espírito. É comum encontrar nos escritos mais significativos do NT — João e Paulo — referências a esta alegria que brota da aceitação da mensagem de salvação, da adesão a Cristo, do sucesso da pregação ou da experiência de comunhão entre os primeiros grupos de cristãos. O contexto bíblico nos proporciona, pois, uma visão da alegria que é um dom do amor de Deus, e que pode ser identificado com a salvação que Ele opera através de Cristo e de seu Espírito.

A espiritualidade cristã não pôde prescindir dessa idéia na hora de exprimir a essencialidade da vida dos crentes. Não é fácil recompor uma linha ou tradição na Igreja que se tenha referido à alegria como motivo central. Seria pois necessário servir-se, antes, das experiências dos grandes santos e dos mestres de espiritualidade. Esta alegria foi compreendida de vários modos: como conhecimento profundo dos mistérios de Deus em Orígenes, como experiência de salvação e de contraste com o mundo em Sto. Agostinho, como realidade amorável em S. Bernardo, como experiência de simplicidade e de fraternidade em S. Francisco de Assis; como disposição da alma à graça em Sta. Teresa d'Ávila; como sentimento afetivo em S. Francisco de Sales, e como experiência da ternura de Deus em santa Teresa de Lisieux. A lista poderia estender-se indefinidamente. Mas o ponto comum a todos esses homens e mulheres é o fato de terem eles encontrado a sua alegria em Deus; e em uma forma

Material com direitos autorais

que às vezes contrastava com as alegrias do mundo e que não raro era alegria em meio ao sofrimento; alegria que resiste aos ataques do maligno, às variações de humor e também aos momentos mais negativos da existência.

L. OVIEDO

Aliança

Nas culturas e nas religiões do antigo Oriente Médio, a aliança indica o pacto estipulado entre pessoas ou grupos, com o qual ambas as partes se comprometem à fidelidade recíproca e a uma relação de benevolência, de paz, de solidariedade, de concórdia. Nas relações humanas, a aliança tem como conseqüência o surgimento de certa familiaridade entre os contraentes, semelhante à existente entre pessoas ligadas por vínculo de parentesco. Ao mesmo tempo que a igualdade entre os contraentes não é um elemento essencial da aliança, muito importante, todavia, é o *juramento*, com o qual se invoca o próprio Deus como testemunha e fiador daquilo que está para realizar-se. Daí provém certa sacralidade da própria aliança, que introduz os contraentes em uma condição nova e os impele a compromissos recíprocos moralmente obrigatórios.

Também a relação entre Deus e Israel é entendida na Bíblia mediante o recurso ao conceito de aliança; este se mostra tão idôneo que se torna deveras a categoria que exprime todo o conjunto da história da salvação e dos livros que a testemunham (Antigo e Novo Testamento ou *Aliança*).

No AT, a aliança (*berit*) surge claramente como o fundamento da vida social, moral e religiosa do povo de Israel. Os profetas fazem indiretamente referência a ela para exprimir a singularidade dos vínculos que unem estreitamente Deus ao seu povo e com a imagem da *nova* aliança alimentam a esperança e a expectativa de um futuro de bem, de paz e de familiaridade profunda entre Iahweh e Israel. À luz do AT, pode-se muito bem dizer que "Israel viveu de aliança" (A. Gonzalez Lamadrid) e que Deus é "o Deus da aliança que pronuncia palavras de aliança ao povo da aliança e faz culminar estas relações pactícias em uma suprema aliança" (J. Muilenburg). O AT insiste contínua e fortemente seja na *gratuidade* da aliança, que tem como fundamento exclusivo a benevolência divina, seja em seus *efeitos salvíficos* (redenção, perdão, solicitude, providência, misericórdia), seja, ainda, na necessidade da *adesão livre* do homem a ela. Do encontro entre a liberdade de Deus e a de Israel (do homem), brotam frutos de bem, de paz, de harmonia, em uma palavra, a *salvação*.

Segundo os autores do NT, a aliança (διαθήχη) assume um caráter de novidade, de plenitude e de definitividade, graças ao dom do Filho e do Espírito, feito pelo Pai à humanidade. No sangue de Cristo é estipulado o novo e eterno pacto, que liga os homens a Deus, fazendo deles um *novo povo*, chamado a viver na comunhão com seu Senhor. Por esse motivo, a realidade da aliança encontra sua manifestação histórica na Eucaristia, sacrifício agradável que elimina o pecado e restabelece a comunhão perdida.

Na Bíblia, estreitamente relacionado com o conceito de aliança, está o de *criação*, porque esta não constitui um mero "dar a existência às coisas", mas o começo de um *vínculo* de benevolência entre Deus e as criaturas. Além disso, criação e aliança têm a mesma raiz: o amor; é dele que procede a aliança e é ele também a razão suficiente da criação, entendida como chamamento gratuito à existência de seres, pessoais ou impessoais, diferentes de Deus. É natural, pois, afirmar que, segundo a Bíblia, Deus cria tendo em vista a aliança; é graças a ela que a criação alcança a sua plenitude. A aliança, por sua vez, pode ser entendida como uma "nova criação" dos seres existentes ou como vocação à comunhão mais profunda desses mesmos seres com o Criador.

A estreita conexão entre criação e aliança surge ainda mais evidente à luz de Cristo; com efeito, o Filho eterno do Pai, tendo se tornado criatura na plenitude dos tempos (Jo 1,14; Gl 4,4), é *centro* da realidade justamente porque ele é o *princípio e modelo* à imagem do qual tudo foi feito (Cl 1,15) e o *fim* para o qual tudo tende (Cl 1,16). O Filho criador, além disso, é também aquele que fez novas todas as coisas por meio do próprio sacrifício: nele, todo existente vive, pelo poder do Espírito, em comunhão com o Pai da misericórdia.

Bibl.: I. Krinetzki, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem AT und NT*, Düsseldorf 1963.

G. M. SALVATI

Alienação

É um dos conceitos-base, de origem filosófica, largamente empregado para caracterizar a condição do homem moderno, estranho a si mesmo e incapaz de captar o sentido da vida e das coisas. Na filosofia hegeliana, a alienação coincide com o momento em que o espírito sai de si mesmo, objetivando-se no mundo da natureza e da história. Na ótica marxista — que, entretanto, conheceu vários desenvolvimentos e importantes variações — a alienação tem lugar na sociedade capitalista quando o operário, separado da propriedade dos meios de produção (terra, empresa, fontes energéticas...), fica alheado de toda a sua atividade produtiva e da própria natureza. A essa alienação fundamental, de caráter econômico, Marx associa todas as outras alienações que dela derivam: religiosas, políticas, sociais, jurídicas e ideológicas. Apenas

Material com direitos autorais

pela superação da propriedade privada dos meios de produção e da subversão da sociedade capitalista será possível chegar a uma sociedade não-alienada.

Encontram-se desenvolvimentos animadores sobre o caráter alienado e alienador da sociedade moderna em Fromm, Lukács, Marcuse e outros autores que se apóiam nas análises da escola de Frankfurt.

A reflexão teológica foi provocada pelas acusações de alienação que Feuerbach faz à religião (considerada como infância da humanidade, na qual o homem "abre mão do seu ser *fora de si*, antes de encontrá-lo *em si*") e pelas ainda mais radicais de Marx, para quem a religião é um narcótico, um sol ilusório, um ornamento feito de cadeias, não passando de um "suspiro" e de um vão "protesto" diante do mundo alienado.

O magistério social da Igreja, embora não compartilhando a análise marxista da alienação, observa que ela está presente ainda no terceiro mundo em miríades de pessoas marcadas pela ausência de poder e de significado, pelo isolamento e pela estranheza em relação a si próprias. Mesmo nas sociedades hiperdesenvolvidas encontra-se a alienação, quer dizer, a recusa a transcender a si mesmo e viver a experiência do dom de si e da solidariedade (cf. CA 41).

Bibl.: R. B. Launer, *Alienazione e libertà*, 1970; A. Izzo, *Alienazione e sociologia*, 1972; I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, 1974.

G. MATTAI

Alma

Embora "na filosofia o problema da alma se tenha revelado sempre dos mais contestados e complicados" (C. Fabro), e não obstante a constatação de que "é dificílimo saber o que é a alma" (Tomás de Aquino), não é possível pensar o homem numa perspectiva teológica prescindindo dessa realidade. Reconhece-se a sua existência a partir do fluir concreto da vida, dos atos realizados pelos viventes, que são testemunho tanto do *princípio* que os produz, como da *natureza* ou *qualidade* do próprio princípio.

Etimologicamente, o termo alma está sempre relacionado com a *respiração*, com o *hálito*, entendidos como manifestação de vitalidade. Por isso ela indica genericamente o princípio da vida dos seres viventes. Tomás de Aquino afirma que a existência da alma torna-se evidente, se se considera que entre as criaturas, algumas têm em si mesmas o princípio vital, como as plantas, os animais e os homens, que se diferenciam imediatamente das coisas artificiais ou *inanimadas*; de modo especial o homem possui a evidência da existência da alma em si a partir da experiência pessoal de *sentir e entender*, quer dizer, da vida sensitiva e da intelectiva. Por isso "se dizem *animados* os corpos que parecem realizar as operações da vida (imanentes) em algum dos seus graus (vegetativo, sensitivo, intelectivo). (...) A alma é, pois, aquilo que dá ao vivente a natureza de ser e de agir de certo modo: é o primeiro princípio que especifica o corpo e o move às funções vitais" (C. Fabro). Na Bíblia, a alma indica a vida ou o homem vivente; não é nunca pensada como parte ou elemento separado; o termo indica principalmente "o sujeito das manifestações vitais, especialmente das conscientes e espirituais" (G. Langemeyer); é por isso que ela pode ser objeto de juízo por parte de Deus, podendo receber dele um castigo ou uma recompensa. A sobrevivência da alma é pensada pela Escritura como dom de Deus e está sempre ligada à ressurreição corporal.

O pensamento grego, juntamente com a acentuação da diferença entre dimensão corpórea e dimensão espiritual, propõe uma visão *dualista* do homem: uma realidade em que se unem os dois diferentes campos do ser que é composto de um corpo marcado pela finitude, pelo limite, pela tendência àquilo que é baixo e para a morte, e de uma alma que tende para o infinito, para o alto, feita para a eternidade, sendo imortal. Eis aí por que, freqüentemente, a realização máxima do homem é compreendida como neutralidade ou libertação da matéria.

Os teólogos dos primeiros séculos não se esquivarão completamente das sugestões da visão antropológica grega, embora sempre se tenham preocupado com deixar claro que: *a) todo* homem foi criado bom por Deus; *b)* também o corpo está destinado à salvação. Boa parte da antropologia patrística aceitará "a distinção conceptual entre alma e corpo como duas substâncias parciais de que é composto o homem" (G. Langemeyer). Com Tomás de Aquino, a alma será pensada como *forma corporis*, ou seja, como princípio que confere vitalidade a todo homem. A partir de Descartes, voltam a ser acentuados a diferença e o contraste entre alma e corpo, com inevitáveis reflexos também na teologia cristã.

O Magistério eclesial, com o passar do tempo, além de repelir algumas afirmações errôneas a respeito da alma (por exemplo, a negação da existência da alma individual e da sua imortalidade individual: DS 1440), adotou a visão da alma como *forma corporis* (DS 902) e como realidade imortal (cf., por exemplo, DS 1440). A respeito dela afirma-se que é criada diretamente por Deus (DS 3896), a partir do nada (DS 685), que é distinta da substância divina (DS 281), que é o princípio vital do homem (DS 2833), que é superior ao corpo (DS 815) e de natureza espiritual (DS 2766; 2812).

A teologia contemporânea tende a conferir um lugar secundário ao conceito de alma, preferindo falar de *homem*, de *pessoa*. Continua sendo entretanto indiscutível a distinção no homem entre pensamento,

Material com direitos autorais

vontade e sensibilidade, que remete a uma realidade ontologicamente rica, que confere ao sujeito humano a sua singularidade e grandeza.

Bibl.: Vv.Aa., *L'anima*, Bologna 1979; A. Rigobello, *L'immortalità dell'anima*, Brescia 1987.

G. M. SALVATI

Alma e corpo

Adotando uma perspectiva mais descritiva e empírica que metafísica, a Bíblia desconhece uma divisão corpo-alma do homem; as duas dimensões, espiritual e corpórea, estão em total simbiose. A distinção entre alma, espírito e carne destina-se a acentuar esse ou aquele aspecto do único ser que é o homem. Como possuidor da *nefesh* (alma), o homem é um vivente que deve a sua existência a Deus e é capaz de relações interpessoais e de sentimentos; por causa do *ruah* (espírito), o homem é o testemunho vivo do poder de Deus, sendo a expressão mais elevada de sua força criadora. *Nefesh* e *ruah testemunham* mais claramente a "proximidade" existente entre Deus e o homem; mas enquanto *basar* (carne), o homem é o ser vivente que, como outras criaturas, tem um corpo, uma dimensão "material" que embora conferindo-lhe certa caducidade não é menos digna e boa aos olhos de Deus. Em virtude da sua singular constituição ontológica ou "condição", o homem transcende o mundo, mesmo pertencendo a ele; possui "afinidade" com o céu e a terra e, assim sendo, é "uma coisa muito boa" (Gn 1,31), estando destinado à ressurreição final. A Bíblia, mesmo excluindo uma visão dualista do homem, faz indubitavelmente referência à presença simultânea de duas dimensões do ser humano: corpórea e espiritual e que, sobretudo em virtude desta última, ele é "imagem e semelhança de Deus".

O encontro entre o cristianismo e a cultura helenística terá um duplo efeito. De um lado, a visão unitária bíblica dará lugar a uma perspectiva predominantemente dualista: corpo e alma são as duas *substâncias* que compõem o homem; de outro, será acentuada a superioridade da alma humana. Os Padres, porém, rejeitarão a concepção da alma como parte ou emanação da divindade e a da união alma-corpo como resultado de uma espécie de punição; para eles, o homem todo, alma e corpo, é destinado à glória futura.

Uma notável mudança de perspectiva se verificará a partir do século XII, graças à acolhida do pensamento aristotélico, que levará a uma nova visão antropológica. Tomás de Aquino, o mais lúcido representante da nova orientação filosófica e teológica, afirmará que a união entre alma e corpo é semelhante à existente entre matéria e forma substancial; embora ontologicamente diferentes, alma e corpo do homem não possuem autonomia própria antes da união; mas a partir dela, a alma torna-se *forma*, quer dizer, atua, vivifica a matéria, que então recebe a existência, a perfeição e as determinações essenciais. Disso resulta a profunda compenetração de alma e corpo no homem; a sua união não é acidental, mas substancial, profunda; nesta perspectiva, todas as ações do homem são fruto do concurso de uma e outra "dimensão". A unidade corpo-alma leva a conceber a morte como dissolução provisória e quase inatural da própria unidade, enquanto permite dar um sentido profundo à promessa bíblica da ressurreição da carne. Além disso é ela que justifica profundamente a dimensão social e histórica do homem. "O corpo é ao mesmo tempo o lugar da comunhão e da abertura ao encontro" (F. P. Fiorenza-J. B. Metz).

O magistério da Igreja, além de rejeitar algumas propostas teológicas que tendem a ver na corporeidade o demoníaco (Concílio de Braga, 561: DS 455ss.), ou a fazer da alma uma parte de Deus e a negar a ressurreição corporal (I Concílio de Toledo, 400: DS 188) ou a considerar as almas humanas como espíritos preexistentes e exilados nos corpos (Sínodo de Constantinopla, 543: DS 403) e depois de ter afirmado a unicidade da alma (IV Concílio de Constantinopla, 870: DS 657), utilizará as fórmulas e a perspectiva antropológica de Tomás para condenar a opinião segundo a qual a alma não se une diretamente ao corpo (Concílio de Viena, 1312: DS 902) e ainda outra segundo a qual a alma é mortal ou única para todos os homens (V Concílio de Latrão, 1513: DS 1440).

Entre as intervenções do Magistério a respeito da relação alma-corpo, merece ser lembrada a *Gaudium et spes* do Concílio Vaticano II, na qual, segundo a perspectiva tipicamente bíblica, fala-se do homem como unidade de alma e corpo que "por sua própria condição corporal sintetiza em si os elementos do mundo material" (GS 14) e lembra-se que "não é lícito ao homem desprezar a vida corporal, devendo, ao contrário, estimar e honrar seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia" (ib.). Juntamente com isso reafirma-se a convicção de que o homem transcende o mundo material em virtude da própria espiritualidade e da posse de uma alma imortal.

Bibl.: F. P. Fiorenza-J. B. Metz, *L'uomo come unità di corpo e anima*, in J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium salutis*, IV, Brescia 1970, pp. 243-307; J. Seifert, *Das Leib-Seele Problem in der gegenwärtigen Diskussion*, Darmstadt 1979.

G. M. SALVATI

Alucinação

Termo técnico da psiquiatria e da parapsicologia, assumido em determinados casos pela teologia com relação à problemática das visões e das aparições.

Material com direitos autorais

Dentro de uma criteriologia que estabelece as regras para a verificação da veracidade das visões, distingue-se entre visão e alucinação. Na alucinação, um indivíduo representa mentalmente para si uma realidade e julga vivê-la como verdadeira, iludindo-se quanto ao fato de perceber efetivamente o real, inclusive através dos sentidos. Mediante um processo de projeção da realidade, ele constrói mentalmente imagens mentais e representações que não reconhece mais como fruto do próprio eu, mas como atos que provêm do exterior e de outros indivíduos. Esse estado de alucinação não comporta necessariamente um estado patológico esquizofrênico; de fato às vezes poderia tratar-se do efeito de drogas que provocam a projeção mental do sujeito.

Na parapsicologia, alucinação tem um significado muito diferente; fala-se de alucinação nos casos em que um sujeito percebe no plano visual ou auditivo a presença de pessoas ou acontecimentos e situações que têm uma realidade peculiar, mas que estão distantes tanto no espaço como no tempo (por exemplo, pode-se presenciar a morte de uma pessoa querida que se encontra em um espaço longínquo e diferente daquele em que o sujeito está). Assegura-se que casos como esses podem acontecer a qualquer pessoa sem que isso signifique que ela sofra de alguma patologia particular.

E como a mente humana guarda ainda consigo muitos espaços de mistério, deve-se deixar o campo livre para a pesquisa de assuntos desse tipo; mas isso não implica nem a identificação nem a assunção de tais formas no horizonte da visão.

R. FISICHELLA

Ambiente

É "aquilo que envolve por todos os lados"; por isso pode indicar o conjunto das realidades ou das condições em que se desenvolve a vida do homem e que tem ligação e também certo influxo sobre sua vida. De maneira genérica, o termo ambiente significa "esfera histórico-social, clima de condições econômicas, naturais, jurídicas, de hábitos humanos e de atitudes espirituais em que o homem vive" (M. T. Antonelli); ambiente é a *situação* em que se desenvolve a existência individual e coletiva ou o conjunto das condições de vida.

Na cultura ocidental contemporânea, com o desenvolvimento da sensibilidade ecológica, o termo acabou assumindo um sentido predominantemente naturalista, isto é, identificação quase exclusiva com o conjunto das realidades físico-naturais dentro das quais se desenvolve a vida humana. O ambiente não pode ser pensado apenas como "espaço vital plasmado pelo homem" (H. D. Engelhardt), mas também como realidade que por sua vez "plasma" o homem.

O ambiente de cada ser vivo pode ser considerado quase como célula de um organismo, o *ecossistema*, que resulta da soma e da interconexão entre numerosos ambientes; o conjunto dos ecossistemas forma a biosfera.

A sociedade do terceiro milênio tomou consciência das dependências recíprocas existentes entre ambiente, cultura e sociedade e sente-se cada vez mais responsável pela recuperação do equilíbrio perdido no ecossistema. As ciências são convidadas a "pensar ecologicamente" (H. Schipperges) e a favorecer a redescoberta do chamado "nicho ecológico" por parte do homem, que deve necessariamente abandonar a atitude indiferente e predatória que durante séculos caracterizou sua relação com a natureza, que não é apenas um mero objeto de que se possa dispor a bel-prazer; o homem não pode continuar a considerar-se o senhor absoluto da natureza. À medida que cresce a consciência do nosso estar "inclusos no sistema" e do estar "em uma relação ecológica com a natureza" (Id.), delineiam-se no horizonte do século XXI "os traços de uma sociedade pós-industrial que não será mais administrada e dirigida pela economia, mas, antes, projetada ou ordenada de acordo com princípios ecológicos. Nós nos encontramos no momento de transição de um princípio econômico para um princípio de responsabilidade universal" (Id.).

No plano moral, nasce hoje para as pessoas a tarefa da proteção e da promoção do ambiente, quer dizer, a necessidade de dar vida a uma série de iniciativas (científicas, técnicas, econômicas e políticas), pelas quais principalmente devem ser suspensas as devastações e a desfiguração do ambiente e "por meio das quais o conjunto do espaço vital confiado à responsabilidade do homem deve ser ordenado da melhor forma possível" (A. Auer).

Bibl.: A. Auer, *Umweltethik: Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984; O. H. Steck, *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1988.

G. M. SALVATI

Amizade

Deus, sendo amor do Pai e do Filho na unidade do seu Amor comum, o Espírito Santo, deseja desde todo o sempre participar fora de si seu amor de benevolência e de amizade. É este amor de Deus que está na origem da criação e da redenção dos homens, tornados capazes de retribuir o amor com que Deus os ama.

Para fazer-nos compreender e provar seu amor, na revelação Deus se mostra sob as formas de amigo,

Material com direitos autorais

pai, mãe, esposo, com o objetivo de garantir assim sua fidelidade.

A aliança selada por Deus no Calvário é expressa pelo envio do Espírito Santo a nossos corações (cf. Rm 5,5), princípio de diálogo, de comunhão e de oração.

A evocação desse "dom" que age nos cristãos e nos homens de boa vontade é indispensável para se descobrir a importância vital do amor de amizade ou de benevolência também fora do âmbito familiar natural.

São conhecidas amizades históricas famosas como, por exemplo, a de Jerônimo e Eustóquia, Abelardo e Heloísa, Bonifácio e Líobe, Jordão da Saxônia e Diana de Andaló, Francisco de Assis e Clara, Jerônimo Graciano e Teresa de Ávila, Francisco de Sales e Joana de Chantal, H. U. von Balthasar e Adriana von Speyer. Conhecem-se, porém, igualmente os problemas e as discussões críticas a respeito do valor e da prática concreta de tais ou semelhantes amizades chamadas freqüentemente de amizades "espirituais". De regra, não pode haver dúvida a respeito do valor objetivo dessa amizade. A pessoa humana, criada e redimida como imagem e semelhança de Deus-amor, é chamada a ser amada e a amar com um amor de benevolência e de amizade, quer dizer, gratuitamente, para seu próprio bem. Este amor puro e perfeito ajuda a pessoa a realizar-se, sem se tornar necessariamente força sexual-genital. É de importância capital tomar consciência de que o homem e a mulher, antes de serem tais em profunda reciprocidade inter-humana e interpessoal, participam ambos da única e mesma natureza de pessoa humana livre, capaz de amar livremente e também ser amada livremente com todo o coração.

Bibl.: T. Goffi, *Amicizia*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1978, pp. 1-19; T. Alvarez, *Amicizia* in *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, I, org. por E. Ancilli, Roma 1990, pp. 112-117.

O. VAN ASSELDONK

Amor

É a palavra-chave da fé cristã e seu conteúdo crível. Sem o amor, o cristianismo cessaria de existir, tornando-se mera gnose. A compreensão teológica do amor não parte da experiência humana dele, pois ela é considerada demasiado limitada porque sujeita ao limite e à contradição típica da natureza criada; parte, isto sim, do próprio evento da revelação que em si é amor. A revelação de Deus só pode ser efetivamente compreendida à luz do amor misericordioso com que Deus se dá à humanidade sem nenhuma outra razão a não ser a de amar totalmente sem possibilidade de receber em troca nada que se possa equiparar a seu amor. Toda a história da revelação de Deus pode ser percorrida à luz de um amor que se exprime e se revela progressivamente até o pleno e total dom de si.

O centro da concepção cristã do amor é o mistério pascal. Somente a partir desse centro é possível perceber a história do amor divino. A cruz deixa transparecer ao mesmo tempo a liberdade de Deus no seu doar-se por amor e o dom pleno e total que ele realiza de si: "Ninguém me tira a vida, mas por mim mesmo eu dela me despojo; eu tenho o poder de me despojar da vida e tenho o poder de a retomar: este é o mandamento que eu recebi de meu Pai" (Jo 10,18). Na morte do Filho, Deus permite que se conheça o mistério do seu amor dentro da própria vida trinitária. A natureza de Deus, com efeito, é somente amor. Entre os numerosos atributos que na Escritura são aplicados a Deus, pela primeira e única vez, a carta de João dirá que "Deus é amor" (1Jo 4,8). O valor dessa expressão, para a fé, é sumo; de fato, toca-se no ápice da revelação à medida que se afirma que esse amor é a origem e o fim da vida trinitária de Deus e a forma mediante a qual ele se dirige à humanidade.

É a partir desse centro que tomam corpo as diversas expressões de amor que pertencem à história da revelação. Antes de mais nada, a *criação* é vista como sendo o fruto de um Deus que ama. Mediante a criação, qualquer um pode reconhecer o amor com que Deus se exprime (Rm 1,20) e compreender sua existência. Os eventos que levam Israel a constituir-se como povo devem ser lidas à luz de um amor que escolhe e elege, que defende e liberta, que promete e cumpre a promessa. Apesar das repetidas infidelidades do povo, Deus corresponde sempre por meio do perdão e da proteção que exprimem a práxis do seu amor. Os profetas, repetidas vezes, falarão do amor de Deus para com Israel usando como termo de comparação a própria experiência do amor conjugal. Oséias pode ser considerado o autor que mais utiliza esse recurso. Ele será chamado por Iahweh para imprimir em fatos de sua vida matrimonial o drama do amor genuíno de Deus para com seu povo e as repetidas infidelidades desse mesmo povo. Outros profetas, como Ezequiel e Jeremias, não se distanciam dessa perspectiva. O primeiro utiliza principalmente a categoria da fidelidade de Iahweh à promessa dada e à sua intenção de renovar a aliança com o povo; o segundo, recuperando a mesma linguagem metafórica, afirmará: "Eu te amo com um amor de eternidade; é, pois, por amizade que te atraio para mim" (Jr 31,3). Sob muitos aspectos, esta etapa da revelação do amor é ainda marcada por uma forte conotação que poderia ser definida como "contratual". O Deus que ama é o mesmo que faz uma aliança e que dá uma lei a ser observada sob pena da perda de sua proteção.

Material com direitos autorais

Será o evento da encarnação que, manifestando claramente o próprio empenho de Deus em primeira pessoa, garantirá a plena expressividade do seu amor. Aqui não há mais mediações, e sim Deus que se revela diretamente a si mesmo. À luz do acontecimento da Páscoa a comunidade cristã verá a si mesma como objeto de um amor todo especial por parte do Pai. Os crentes, com efeito, por força do amor com o qual são amados, podem superar toda e qualquer dificuldade e vencer até o último inimigo que se lhes apresenta, ou seja, a morte: "Se Deus é por nós, quem será contra nós? ... Quem nos separará do amor do Cristo?" (Rm 8,31-39).

O amor de Deus torna-se princípio para a comunidade viver do mesmo amor com o qual fomos amados. Torna-se, portanto, o sinal expressivo que, pelos séculos afora, haverá de caracterizar a vida dos cristãos. Esse constitui o "mandamento antigo, que tendes desde o princípio" (1Jo 2,7-8), posto como condição para serem reconhecidos como cristãos. "Vede como se amam!": eis o que era dito pelos pagãos nos primeiros tempos da Igreja para reconhecer os crentes; esse convite deveria voltar a ser ouvido também em nossos dias.

O amor constitui ainda critério para julgar a verdadeira fé. A partir das palavras claras da carta de Tiago: "Tu tens fé; eu também tenho obras. Prova-me tua fé sem as obras, que eu tirarei das minhas obras a prova da minha fé" (Tg 2,18), e por toda a história da teologia até chegar à encíclica de João Paulo II *Dives in misericordia*, o amor é tido como norma última do agir cristão e como o fundamento da fé. Existe, com efeito, uma circularidade entre fé e amor que permite verificar sempre tanto a dinâmica da fé como o testemunho dos crentes.

Foi Tomás de Aquino quem mais do que outros, teve o mérito de organizar harmonicamente a relação entre fé e amor; com efeito, ele escreve, que "o amor é forma da fé porque é através do amor que a fé atinge sua perfeição" (II, II, 4, 4). Como quer que seja, toda a teologia de João e Paulo constitui fundamento para se compreender essa circularidade em que o amor tem prioridade incondicional.

A expressão mais significativa pode ser extraída do chamado "hino à caridade" (1Cor 13,1-13): "Se me falta o amor, nada sou". O apóstolo descreve aqui o amor como a condição constitutiva do ser crente e vê esse amor na pessoa do próprio Jesus. Tudo será inútil na vida do crente, até mesmo o ato supremo com o qual se decide oferecer a própria vida com o martírio, se praticado fora do horizonte do amor. Em suma, quem não ama, não pode crer que Deus se revelou, não podendo, portanto, realizar-se a si mesmo.

O amor, do ponto de vista cristão, continua sendo o centro do mistério. Isso significa que só poderá ser compreendido à luz de uma revelação que, ao mesmo tempo, seja capaz de exprimi-lo e de protegê-lo. De fato, o amor não poderá jamais ser definido por uma linguagem capaz de exprimi-lo totalmente, pois no momento em que isso acontecesse seria destruído por completo. Só pode ser concebido e compreendido à medida que se mantém dinâmico e capaz de exprimir tudo a respeito da pessoa, numa condição tal que saiba evidenciar em si a presença da gratuidade e do dom. Um amor que não fosse dom não seria digno nem de Deus nem da pessoa e, portanto, estaria sempre sujeito ao equívoco do egoísmo em suas formas mais sutis. Só quando se chega ao amor dentro da perspectiva de ser amados é que será possível descobrir que se está também em condições de amar.

Bibl.: H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Torino 1965; A. PENNA, *Amore nella Bibbia*, Brescia 1972; R. FISICHELLA, *H. U. von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1980; VV.AA., *La carità*, Bologna 1988.

R. FISICHELLA

AMOR AO PRÓXIMO

1. O vocabulário. A expressão *amor ao próximo* circunscreve o grande tema do amor a um referente concreto: o "próximo". O termo "próximo" (em hebraico *rea'*) aparece no mandamento do amor em Lv 19,34, retomado mais tarde por Jesus em Mc 12,29-33 (Mt 22,37-39; Lc 10,27). O termo *rea'* pode significar *amigo, companheiro, compatriota* ou simplesmente *o outro*, ou seja, qualquer pessoa (Ex 20,16; Lv 19,13.18; 20,10). Nesse sentido amplo Jesus o entendeu e assim o entendeu também a moral cristã.

Para exprimir a idéia de *amor* a Bíblia emprega numerosos termos. No AT o termo mais freqüente é *'ahab 'ahabâ* (amar-amor), que pode significar tanto o amor entre pessoas humanas quanto o amor pelas qualidades humanas ou pelas coisas concretas, ou finalmente o amor da pessoa para com Deus e de Deus para com a pessoa. Na tradução grega dos LXX o termo predominante para traduzir *'ahab* é *agapân* (*agapê*). Em forma mais limitada encontra-se também *phileîn*, ao passo que *erân*, pelas suas conotações erótico-sexuais, ocorre somente em raras ocasiões. No NT predominam os verbos *agapân* e *phileîn* (com os termos dos respectivos grupos semânticos). O grupo *erân* está totalmente ausente.

2. Fundamento antropológico-teológico. O fundamento do amor ao próximo é o mesmo do amor a Deus, seja no nível ôntico-antropológico, seja no nível teológico e cristológico. O homem, como pessoa, é um ser "relativamente absoluto" (X. Zubiri). Essa "relatividade" apóia-se sobre o fato da sua ligação formal com a realidade, em relação à qual ele compreende a si mesmo como um "eu-diante-de". Imersa no real, a

Material com direitos autorais

pessoa compreende que seu "eu" não é único, mas existem também "outros", nos quais se desenvolve a mesma forma de poder do real e age a mesma potência fundamental (Deus). É a "união" com a realidade última que põe a pessoa em relação com todos aqueles com os quais ela está unida de forma "fundamental". O dinamismo do real se torna assim dinamismo circular: dos outros o sujeito recebe o fundamento de "realidade", e em referência aos outros ele atua as potencialidades da sua personalidade.

No plano teológico e na atual economia da salvação, essa circularidade insere-se no dinamismo da vida trinitária. O amor ao próximo não é expressão isolada do comportamento moral, mas atuação do ser moral do homem fundado constitutivamente no Deus da vida imortal, da qual nos tornamos partícipes mediante a redenção operada em Cristo (Rm 3,24; 1Cor 1,30; Ef 1,7).

Convergem para esse ponto os grandes temas da criação (o homem criado à imagem de Deus, Gn 1,27) e da redenção. A inserção em Cristo leva à comunhão (*koinônía*) vital com o Filho de Deus e com todos aqueles que se tornaram filhos no Filho (Rm 8,15-17).

3. O primeiro e o maior dos mandamentos. O ensinamento de Jesus, retomando com características novas a doutrina sobre o amor formulada de diversas maneiras no AT (Lv 19,18; Dt 6,5), evidencia a posição específica do amor ao próximo em relação aos outros preceitos (Mt 22,40; Mc 12,31). Jesus salienta que tal preceito deve estar inseparavelmente unido ao do amor a Deus e, como tal, participa da condição de "primeiro e maior" dos mandamentos. De ambos, como raiz de origem, "depende" toda a lei e os profetas. De fato o ato concreto de amor ao próximo visa sempre, implícita e atematicamente, a dirigir-se a Deus como, vice-versa, todo ato de amor a Deus implica a abertura ao amor ao próximo, podendo-se afirmar que "a categoria do amor ao próximo é o ato primário do amor a Deus" (K. Rahner).

O amor não é uma categoria de caráter jurídico, e portanto não pode, rigorosamente falando, ser objeto de regulamentação legal. Essa doutrina, afirmada de modo implícito no AT, será explicitamente revelada por Jesus, embora conservando a formulação imperativa veterotestamentária. Com a nova relação lei-amor não se trata, portanto, de uma "redução" ou "simplificação" de caráter legal, mas antes de um "reposicionamento" da lei e da moral no novo contexto do amor.

4. Características da ética do amor. Paulo nos oferece um elenco das características do amor em seu hino à caridade (1Cor 13). Enumeraremos algumas de caráter geral que destacam de modo especial a incidência do amor na vida pessoal e social.

a) Universalismo. A idéia de universalidade, já acenada no AT, torna-se explícita na doutrina de Jesus, como se nota a partir do imperativo de amar também os inimigos (Mt 5,43-46; Lc 6,27-35; cf. Rm 12,20-21). João, que põe no centro do seu Evangelho o tema do amor (ele usa o verbo *agapân* 35 vezes no Evangelho e 28 na primeira carta, e o substantivo *agapê* 7 vezes no Evangelho e 18 na primeira carta), enquanto dirige seu discurso aos "irmãos" da própria comunidade, dá-nos a razão última da universalidade do amor: "Deus, com efeito, amou tanto o mundo que deu o seu Filho, o seu único, para que todo homem que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (Jo 3,16).

b) Interioridade. Diferentemente da ética judaica, centrada na prática exterior das observâncias legais, Jesus propõe uma ética fundada no amor, que brota do íntimo profundo do homem (Mt 5,23-24; cf. 15,17-20). João coloca como modelo da profundidade do amor ao próximo a do amor com que Jesus nos amou (Jo 15,12). É para esta realidade profunda que aponta também a expressão joanina: "amar em verdade" (1Jo 3,18; cf. 2Jo 1).

c) Compromisso inquiridor e solidário

— *Inquiridor.* Amar, no pensamento agostiniano, é "procurar" (*quaerere*; cf. em português *querer* = amar). Isso implica uma atitude de "tensão" contínua em direção à pessoa amada, para identificar seus problemas, acompanhá-la e ajudá-la de maneira afetiva e efetiva. Amar supõe, de modo especial, atenção para com o próximo necessitado que interpela o sujeito a tornar-se "próximo", a ir ao encontro do outro com amor. A parábola do Bom Samaritano (Lc 10,29) proclama a reviravolta da estrutura do humanismo filantrópico, instaurador de um movimento de amor em perspectiva unidimensional (do eu para o outro). A parábola explica a "proximidade" em perspectiva relacional de "inclusão" afetiva e efetiva por parte do sujeito "interpelado". Assim, a pergunta inicial sobre "quem é o meu próximo" é substituída por outra sobre "quem dá uma resposta de próximo" ao olhar interpelador do necessitado, mesmo quando ele é um inimigo (cf. Mt 5,43ss; Lc 6,32ss).

— *Solidário.* A solidariedade surge como categoria basilar das primeiras comunidades cristãs. O termo usado por Paulo e pelo autor dos Atos para exprimir essa idéia é "koinônía". Os primeiros cristãos punham em prática sua "comunhão" de fé mediante a "comunhão" eficaz em nível horizontal ou social, mediante a comunhão dos bens (At 2,41-46), o serviço de "mesa comum" (At 6,1-6), as coletas (At 11,27-30; Gl 2,10; 1Cor 16,1s; 2Cor8-9; Rm 15,25s), a hospitalidade (At 9,43; 28,7).

5. Compromisso histórico do amor: a caridade política e social. A chamada "caridade política e social" (GS 88; QA 137) tenciona pôr em relevo o compromisso do cristão na construção da sociedade. A di-

Material com direitos autorais

mensão escatológica do amor cristão não anula a realidade histórica, mas confere-lhe um novo sentido, orientando-a e guiando-a, portanto, de acordo com uma escala de valores nova e integradora. Uma conseqüência importante desse impulso integrador é a superação das dicotomias entre caridade e justiça. O amor implica exigência absoluta de justiça, e a justiça, por sua vez, só alcança sua plenitude na caridade que faz ver em todo homem a presença do amor criador e redentor de Deus.

Nesse contexto destaca-se a dimensão teologal do compromisso social e político do cristão. O caráter unitário da vida cristã faz com que em tal compromisso seja posto em jogo todo o dinamismo da vida cristã. Isso se destina não só a enfrentar as deficiências existentes, especialmente no campo da justiça, mas a introduzir no dinamismo da vida social um impulso transformador e "utópico". A utopia escatológica revela o caráter meta-histórico da meta final que, se de um lado relativiza as metas históricas, de outro lado, fecunda-as, inserindo nelas uma relevância de caráter transcendental. Compreende-se assim a sem-razão daqueles que vêem no radicalismo do mandamento do amor ao próximo proposto por Jesus a utopia geradora de uma "ética provisória" válida somente para a emergência do "tempo final" (A. Schweitzer). O amor *(agápê)* é a única energia vital pela qual, no mundo presente, o homem sujeito ao mal e à morte pode de algum modo viver a vida futura, imortal (E. Stauffer). Por isso mesmo pode ser chamado com toda a razão de "mandamento novo" (Jo 13,34), destinado a ser sempre, também hoje, a chave de atualização da fé. João definiu os cristãos como aqueles que "creram no amor" (1Jo 4,6). Sem dúvida, para João é a fé (crer em Jesus, ir até Ele, conhecê-Lo) o fator operativo do "novo nascimento" (3,3ss). Mas o aval da missão de Jesus, e portanto a chave de leitura da fé dos discípulos, é o amor: "E, assim, o mundo possa conhecer que tu me enviaste" (17,23). O mundo só conhecerá Jesus e crerá nele quando o cristão se apresentar realmente como aquele que "crê no amor", isto é, como aquele que ama crendo e crê amando.

A reflexão teológico-moral atual, seguindo as normas dos grandes Padres da Igreja e dos grandes teólogos escolásticos (S. Boaventura, Sto. Tomás e outros) e sob o impulso dos ensinamentos do Concílio Vaticano II, fez já uma opção clara pelo que constitui elemento básico do ser cristão — sem incorrer em atitudes fundamentalistas — pondo em relevo a importância da opção radical pelo amor na postura diante dos problemas prementes do nosso tempo, como os da justiça, da violência e da guerra. O amor não entra na moral como um preceito a mais, mas como raiz e horizonte de compreensão de todo discurso ético.

Bibl.: F. Martinelli-L. Baronio (orgs.), *Carità e politica*, Bologna 1990; A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971; G. Quell-E. Stauffer, *"agapáô"*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, pp. 58-146; K. Rahner, *Über die Einheit von Nachsten — und Gottesliebe*, in *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, pp. 385-414; C. Spicq, *Agàpe dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Gabalda, Paris 1966³.

L. ALVAREZ

Amós

O livro se insere no cânon entre os doze profetas menores. Amós é o mais antigo dos profetas escritores. Embora nascido em Técua, vilarejo do reino de Judá, não longe de Belém, desenvolveu sua breve atividade no reino do Norte, sobretudo no santuário cismático de Betel, no tempo de Jeroboão II (783-743). Cuidava de seu rebanho e de seus sicômoros quando o Senhor lhe deu a missão de profeta para o reino do Norte. Exerceu seu ministério profético na Samaria, em Betel e em outros centros. Um desencontro com o rei obrigou-o a permanecer de novo na sombra depois de uma intervenção ocorrida entre 760-750 a.C. O livro está assim dividido: 1,1-2 introdução; 1,3–2,15 juízo divino sobre as nações, sobre Judá e Israel; 3,1–6,14 advertências e ameaças; 7,1–9,10 as visões e os oráculos.

Pregador popular de linguagem colorida, impressiona-se com o luxo das moradias (3,13–4,3), mas sobretudo com a injustiça dos ricos (2,6-15; 8,4-8). Narra sua vocação (7,10-17) e em 3,3-8 tenta indicar-lhe o sentido: um profeta é alguém que, tendo entrado no projeto de Deus, vê tudo sob essa luz e procura decifrar tal projeto na vida e nos acontecimentos. Amós não prega explicitamente a conversão; convida, porém, a procurar o Senhor e a romper com a recusa da adesão a ele, entregando-se à misericórdia daquele que pode dar de novo a vida. A verdadeira aliança (não obstante esse termo jamais apareça) é o fundamento do ensinamento social: não é uma certeza que permite viver de qualquer maneira, mas uma responsabilidade: "Só a vós eu conheci, entre todas as famílias da terra; por isso pedirei contas a vós de todas as vossas iniqüidades" (3,2). Se Deus pune, é para levar à conversão. Amós prevê que haverá alguns remanescentes, e isso permite conservar a esperança. Entre ameaças e esperanças, o Deus de Amós se apresenta como sendo o Deus grande, cujo poder e justiça governam todas as nações e a todas elas dizem respeito. E ele pode fazer isso, pois é o criador (4,13).

Bibl.: J. A. Soggin, *Il profeta Amos: traduzione e commento*, Studi Biblici 61, Brescia 1982; H. W. Wolff, *Joel and*

Material com direitos autorais

Amos. A Commentary on the Books of the Profets Joel and Amos, Philadelphia 1977.

G. LORUSSO

Anabatistas

Os anabatistas são conhecidos como os "radicais" da reforma; e isso porque imaginavam uma reforma da Igreja muito mais profunda do que a exigida por Lutero, Zwínglio e os outros primeiros reformadores. A palavra *anabatistas* designa aqueles que batizavam pessoas já batizadas quando crianças — donde o nome de "rebatizadores". Jamais existiu uma só comunidade homogênea que pudesse ser identificada como *os* anabatistas. Antes, a palavra se referia a muitos grupos diferentes que davam importância ao batismo dos crentes e à necessidade de uma mudança radical na Igreja, segundo o modelo que se encontra no NT.

Alguns anabatistas proclamavam a proximidade do fim do mundo e, baseando-se nas interpretações de Daniel e do Apocalipse, induziram seus seguidores a pegar em armas para exterminar os ímpios. Um destes, Thomas Müntzer (1488-1525), conduziu a revolta camponesa em 1524-1525. Essas ações violentas foram, em parte, o motivo pelo qual tanto os católicos como os protestantes perseguiram os anabatistas.

A maioria dos anabatistas era pacifista, como os seguidores de Conrad Grebel (1498-1526). Foi ele quem batizou, no início de 1525, um ex-padre chamado George Blaurock (1491-1529) depois que este último fez uma profissão de fé. Grebel e Blaurock tornaram-se pregadores itinerantes nas vizinhanças de Zurique, batizando homens e mulheres adultos e prestando serviços simples em casas e campos. Em 1526 o conselho municipal de Zurique decretou que todos os anabatistas deviam ser afogados.

Um pequeno grupo de anabatistas estabeleceu-se na Morávia sob a influência de Jacob Hutter († 1536). Esses "hutteritas" acreditavam que a comunidade cristã devia ser modelada de acordo com a repartição dos bens a que se refere At 4,32-35 e organizaram-se em "casas-irmãs" (*Bruderhofen*). Os hutteritas eram pacifistas e recusavam-se a prestar serviço militar ou a pagar taxas destinadas especificamente a fins militares. Seu trabalho duro e seu estilo de vida austero levou-os a certo grau de prosperidade, mas a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) obrigou-os a se transferir para vários países da Europa Oriental antes de emigrarem finalmente para os Estados Unidos por volta de 1880. Os hutteritas praticavam o batismo dos adultos, compreendiam a santa comunhão como memorial e geralmente continuavam isolados de todos aqueles que não partilhavam suas posições. Um grupo semelhante de anabatistas que dava importância à vida comum foi fundado por Meno Simons (1496-1551) na Holanda e na Alemanha setentrional (ver Menonitas).

Bibl.: U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, Torino 1982.

W. HENN

Anacoretismo

"São anacoretas todos quantos moram sozinhos nos desertos e tiram seu nome do fato de se haverem retirado para longe dos homens" (*Carta* 22, 34). Com esses breves traços Jerônimo define o fenômeno anacoreta, assim chamado pelo grego ἀναχωρεω (eu me separo, me retiro) e que indica, na acepção original, a fuga de devedores insolventes para o deserto. Se bem que vestígios de anacoretismo sejam já encontráveis por volta da metade do século III, parece que para determinar o desenvolvimento dessa forma ascética tenham concorrido as conversões em massa para o cristianismo típicas do século IV, com o conseqüente arrefecimento do fervor espiritual e a necessidade de esquivar-se das seduções de uma sociedade que a nova religião não conseguira transformar. Há, pois, no surgimento da vida cristã do anacoreta uma tendência de reação e uma necessidade de fuga da cidade, considerada como lugar de pecado.

Os anacoretas caracterizavam-se por seu isolamento quase total, abstinência sexual, penitências, trabalho manual e pela ausência de um superior. Na opinião de Jerônimo, "quem instituiu este tipo de vida foi Paulo, quem lhe conferiu certo brilho foi Antão e, remontando a tempos anteriores, seu promotor foi João Batista" (*Carta* 22,36). Afora essas afirmações, a questão a respeito da origem do anacoretismo continua insolúvel por falta de fontes. Demonstrável, ao contrário, é a rápida difusão dessa forma ascética no Egito, na Palestina, na Síria e na Ásia Menor.

Fase primitiva do monaquismo cristão, ao qual se seguirá a forma de vida comunitária ou cenobítica, o anacoretismo traz a marca da terra de origem e assume formas de comportamento diversas. Basta pensar no fenômeno dos "estantes" ou estacionários, que impunham a si próprios a imobilidade absoluta; dos "dendritos", que tinham por habitação as árvores; dos "insones" ou os que não dormiam, para garantir o louvor perene a Deus; os "boscarejos", que viviam como animais comendo a relva; os "loucos" por Cristo, os "estilitas", que passavam a vida toda em cima de uma coluna; os "reclusos", que se deixavam tapar com muros em grutas, sepulcros ou casinhas para isso construídas.

Os diversos gêneros de anacoretismo aqui lembrados encontraram adeptos não só entre os homens, mas também entre as mulheres. Teodoreto de Cirro, na *História dos monges da Síria*, 29-30, lembra três: Marana, Cira, Donina.

Material com direitos autorais

O fato é que o anacoretismo exerceu forte influência sobre a espiritualidade posterior também pelo caráter "heróico" de suas expressões. A fundação de ordens e congregações de caráter eremítico a partir do século XI garantiu e regulou a sobrevivência dessa forma de ascese na Igreja.

Bibl.: *DSP*, 10, pp. 1524-1617; G. M. Colombás, *Il monachesimo primitivo*, I-II, Milano 1984-1990; I. Peña, *La straordinaria vita dei monaci siri — secc. IV/VI*, Milano 1990.

L. PADOVESE

Anagogia

O termo grego (ἀναγωγή = ανα, "sobre" + ἄγω, "conduzo") significa "elevar". Nessa acepção ele aparece já em Homero, Tucídides e Xenofonte. Ao lado desse primeiro significado, o verbo *anaghein* exprime também o ato de "trazer de novo", "restituir" ou — de maneira mais geral — "reduzir a". Nesse sentido está presente em Platão ("reduzir alguma coisa ao essencial", *Leis* 626D), em Aristóteles e nos estóicos, que o utilizavam no âmbito da interpretação dos mitos.

Apesar desses usos, o substantivo "anagogia", entendido como termo técnico de determinada forma de exegese cristã, não é encontrável antes de Orígenes. O verbo, porém, aparece na Septuaginta, onde indica na maioria das vezes a libertação de Israel da escravidão do Egito (Nm 14,13; 16,13; Lv 11,45 etc.) ou a subida de volta do reino dos mortos (Sl 29,3; 39,2; 71,20s). No NT a acepção mais comum de *anaghein* é a de "conduzir para o alto" ("o diabo o conduziu mais alto..." Lc 4,5), ou o de "navegar" (cf. At 13,13; 16,11 etc.). Nos Padres apostólicos *anaghein* aparece uma ou duas vezes para exprimir a subida da pessoa a Deus (cf. *1 Clem.* 49, 4; *2 Clem.* 17,2). O texto-chave para entender o uso que *anagoghé* e *anaghein* assumirão em Orígenes se encontra no seguinte texto dos *Stromata* (VI 126, 3), de Clemente de Alexandria: "O caráter típico das Escrituras é parabólico, porque também o Senhor, que não é do mundo, veio entre os homens como se fosse do mundo. De fato, revestiu todas as virtudes e devia transferir (*anaghein*) o homem criado no mundo às verdadeiras realidades inteligíveis: de um mundo para outro mundo".

Mas é com Orígenes que "anagogia" se torna um termo técnico na interpretação da Escritura e é presumivelmente assumido, pois — tomado no duplo significado de "elevar" e "trazer de novo" — exprime melhor o caráter peculiar de sua exegese. Ele prefere a anagogia à alegoria porque parece querer assim acentuar a diferença entre o procedimento técnico de fazer exegese, como se encontra por exemplo em Fílon, e o sentido propriamente cristão de aproximar-se da Bíblia. Uma vez que o aprofundamento do conhecimento da Escritura é por ele entendido como um "subir", entende-se por que ele denomina "anagogia" seu método interpretativo.

A partir do doutor alexandrino, o termo "anagogia" entrará na linguagem exegética da Igreja antiga para significar o sentido espiritual da Escritura. Com o tempo, porém, a distinção entre anagogia e alegoria ficará cada vez mais reduzida, até passarem os dois termos a ser entendidos como aspectos da única exegese espiritual da Escritura. Somente Dídimo Cego parece ter respeitado a distinção origeniana. Com João Cassiano (inícios do século V), "alegoria" e "anagogia" serão usados para exprimir dois aspectos diversos do quádruplo sentido da Escritura e, como tais, permanecerão também na exegese medieval.

Bibl.: H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978, pp. 33-72; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

L. PADOVESE

Análise estruturalista

É um novo método exegético surgido a partir dos anos 1970, quando um grupo de exegetas adota a pesquisa semiótica e se encontra sobretudo com a "Escola de Greimas". A peculiaridade dessa análise é a de considerar a linguagem não apenas como um sistema de sinais, mas sobretudo como um sistema de significação. Semiótica, nessa perspectiva, indica mais uma teoria geral dos sistemas de significação do que uma teoria geral dos signos lingüísticos.

Mais diretamente, a análise estruturalista aproxima-se do texto bíblico, preferindo a leitura sincrônica à diacrônica; de fato, a escolha prioritária a respeito do texto leva a ressaltar uma sincronia de todos os componentes lingüísticos e literários como forma privilegiada para a sua compreensão. Essa análise qualifica-se, pois, por uma escolha que privilegia o enunciado em relação ao ambiente em que ele é comunicado, e sua referência significante mais que a própria transmissão. Isso implica que a análise estruturalista, diferentemente da histórico-crítica, não levará tanto em consideração o autor, as tradições históricas e eclesiais ou a comunidade, e sim a redação final do texto escolhido, porque é ali que vê realizados os significados últimos que ele pode exprimir.

Até hoje já foram submetidos a essa análise os textos da paixão (L. Marin, *Sémiotique de la passion*, Paris 1972), e algumas narrativas evangélicas (C. Chabrol, *Lé récit évangélique*, Paris 1974), mas alguns resultados foram alcançados também para os textos apocalípticos e proféticos; todavia continua inexplorado o âmbito sapiencial. O programa da análise estruturalista teve o mérito de apresentar uma valorização da Escritura, à luz das diversas análises

Material com direitos autorais

lingüísticas, como um texto que leva constantemente à pergunta sobre o sentido e sobre os sentidos que produz. De qualquer forma, semelhante metodologia deve ser vista como complementar de outras análises.

Bibl.: A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966; Id., *Su sens* I-II, Paris 1970-1983; O. Genet, *Analisi Strutturalistica*, in DTF 20-29.

R. FISICHELLA

Analogia

Em seu significado etimológico, indica uma "correspondência", ou melhor, uma "proporção". Está presente na linguagem filosófica a partir sobretudo de Platão e Aristóteles, que costumava distinguir entre conceitos "unívocos", "equívocos" e *análogos*, quer dizer, conceitos que se baseiam na semelhança de uma relação.

Com analogia indica-se, principalmente hoje em dia, um uso peculiar dos termos que, sem nada perder do seu significado originário, são capazes de indicar proporcionalmente a realidade a que se referem. A analogia torna-se necessária sobretudo quando o sujeito quer exprimir sua abertura para o transcendente partindo da própria condição de ser histórico e finito. Deve-se principalmente a E. Przywara o ter demonstrado que a analogia não é uma mediação secundária no conhecimento e na expressividade do transcendente, mas a condição necessária e originária se se quer exprimi-lo em linguagem humana. Teologicamente, a analogia encontrou no IV Concílio de Latrão a sua codificação definitiva. O Concílio, em 1215, achava-se em condições de corrigir duas posições extremas, lideradas de um lado por Joaquim de Fiore — que defendia uma identidade mística entre Deus e a criatura — e, de outro, por Pedro Lombardo — que via entre as duas uma mera distinção de razão. Tomando como ponto de partida a analogia, o Concílio afirma que "inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (DS 806).

É necessário distinguir entre uma *analogia entis* e uma *analogia fidei*. Por *analogia entis* entende-se o papel essencial desempenhado pela linguagem humana em relação ao ser que constitui, ao mesmo tempo, o termo mais significativo e mais genérico de nossa linguagem. A analogia, nessa perspectiva, indica que toda realidade existente participa do ser, cada qual de modo diferente. Tanto é verdade que nosso conhecimento, ao afirmar-lhe a existência, o faz de modos diferentes. No pensamento filosófico, a *analogia entis* não teve vida fácil. Kant e Hegel, por motivos completamente diversos, negam sua existência; Heidegger, ao contrário, a vê como um componente essencial no momento em que se deve superar o esquecimento do ser. Uma forte contestação partiu também de K. Barth, que a definia como sendo "invenção do Anticristo" e como motivo último de sua impossibilidade de se tornar católico.

De qualquer forma, o conceito de *analogia entis* funda-se no de criação e é por ele sustentado. Se Deus cria, então pode ser também conhecido e "pronunciado" pela criatura; de outro modo, seria inútil a própria razão da criação. O que se deve notar bem, quando se fala de analogia, entretanto, é que entre os dois sujeitos, embora havendo uma grande semelhança, a dessemelhança é sempre maior quando se trata de defini-los.

A *analogia fidei* tem seu fundamento na própria Escritura, na qual Paulo afirma que quem tem "o dom da profecia deve exercê-lo de acordo com a analogia da fé" (Rm 12,6). O Apóstolo está querendo dizer que aquele que possui um dom, e principalmente os que têm o da profecia, não devem agir superestimando-se em comparação com os outros crentes; devem, antes, viver "de acordo" com a fé, e conforme a sua "medida". A fé é, pois, vista pelo Apóstolo como sendo o princípio em torno do qual deve girar toda a existência do crente. Foi a partir dessa perspectiva que, na história da teologia, o conceito de *analogia fidei* assumiu significações mais vastas. No período patrístico, indicava a coerência ou a relação que se criava entre o AT e o NT: Agostinho falará de "*regula*", como sinônimo de analogia. Anselmo, no *Proslogion*, querendo exprimir a circularidade do *credo ut intellegam*, entenderá por *analogia fidei* sobretudo a correspondência entre conhecimento divino e conhecimento humano no interior da fé. O Concílio Vaticano I, falando em *Dei Filius* a respeito da relação entre fé e razão, afirma que mediante a analogia é possível ter uma compreensão cada vez maior do mistério revelado, pois ela indica o caminho que permite ver a concordância dos mistérios entre si e o fim último da criatura (DS 3016).

Enfim, o Concílio Vaticano II parece recuperar o sentido patrístico da expressão quando, em DV 12, coloca a *analogia fidei* como um dos critérios fundamentais segundo os quais se deve proceder na interpretação da Escritura: "Para apreender com exatidão o sentido dos textos sagrados, deve-se atender com não menor diligência ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura, levando em conta a Tradição da Igreja toda e a analogia da fé". A *analogia da fé*, portanto, serve à teologia não só como seu princípio constitutivo no momento em que se sente obrigada a dever "falar a respeito de" Deus, mas também como princípio que permite ter do mistério da fé uma compreensão cada vez maior no curso da história.

Bibl.: E. Przywara, *Analogia Entis*, Einsiedeln 1962; Id., *Analogia entis come concetto metafisico centrale*, in SM I, 99-103; H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, Milano 1985,

Material com direitos autorais

100-186; Vv.Aa., *Metafore dell'invisibile*, Brescia 1984; Vv.Aa., *Origini e sviluppi dell'analogia*, Vallombrosa 1987.

R. FISICHELLA

Analysis Fidei

É uma expressão técnica, usada sobretudo em teologia fundamental, para indicar a estrutura do ato de fé em sua relação com a revelação.

O ato de fé que o crente realiza deve respeitar um duplo caráter, peculiar à própria fé: o da transcendência da graça e o da liberdade pessoal; desse modo salvaguardam-se tanto a liberdade de Deus em seu revelar-se como a identidade pessoal do próprio crente que, conhecendo, aceita sua revelação.

A *analysis fidei* procura, pois, construir uma reflexão teológica que analisa o duplo referencial da fé: a graça de Deus e a liberdade do sujeito. Vêm a encontrar-se nesse único ato dois âmbitos que precisam permanecer em forte equilíbrio, sob pena de destruir o próprio ato. É por esse motivo que a *analysis fidei* foi batizada como sendo a "crux theologorum"; representa, com efeito, uma das questões certamente mais difíceis de toda a teologia.

De forma mais direta, a *analysis fidei* deve responder à pergunta: de que modo é possível que o ato de fé que o crente realiza seja um ato plenamente livre, uma vez que ele deve responder à auto-apresentação de Deus, que com a sua autoridade garante a verdade do conteúdo de sua revelação? Como se relacionam, em outras palavras, a evidência da verdade da revelação e a liberdade do sujeito que crê que tem necessidade de conhecer o objeto da própria fé? Em resumo, que lugar ocupa a razão no ato de fé? Se se faz apelo à evidência da revelação, obviamente falha a livre escolha pessoal; mas se o centro se desloca para a liberdade pessoal, corre-se o risco de reduzir a transcendência.

Toda a reflexão medieval a respeito desse assunto sustentou sempre que o objeto formal da fé — seu fundamento — não depende do conhecimento pessoal, mas funda-se no próprio ato com o qual Deus se revela. O que garante a credibilidade do objeto de fé, portanto, não é o conhecimento do sujeito, mas a autoridade de Deus que se faz fiador da verdade. Dada essa convicção, diversas soluções foram propostas no decurso da história da teologia: a partir do período pós-tridentino podem ser lembradas, sobretudo, as teorias de Suarez e De Lugo, que continuam sendo as mais significativas. Posteriormente, o Concílio Vaticano I afirmou dogmaticamente em *Dei Filius* que "revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest" (DS 3008). Em seguida, particularmente as reflexões teológicas de Newman, Gardeil e Rousselot procurarão mostrar, de modo diferente, caminhos sucessivos.

A recuperação do senso de verdade unida a uma visão teológica que saiba levar em consideração tanto a dimensão trinitária como o componente eclesiológico da fé são os elementos que hoje em dia se impõem para uma renovada teologia da *analysis fidei*.

Bibl.: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Leuven 1950; J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso*, Milano 1980; P. Rousselot, *Gli occhi della fede*, Milano 1977 (or. 1910); R. Fisichella (org.) *Crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993.

R. FISICHELLA

Anamnese

Do grego *anámnesis*, significa memória, recordação. O termo se encontra em Lc 22,19 (cf. também 1Cor 11,24-25), no mandamento dado por Jesus: "Fazei isto em memória de mim" durante a última ceia. Obedecendo a essa ordem, a Igreja celebra na eucaristia a memória de Cristo, recordando sua bem-aventurada paixão, sua gloriosa ressurreição e a ascensão ao céu.

Sobretudo a partir do final do século passado o termo anamnese tem sido usado por teólogos e liturgistas para indicar a parte do cânon/oração eucarística que segue a narrativa da instituição, e exprime justamente a intenção de celebrar a eucaristia segundo a ordem do Senhor, em sua memória. Não se trata de mera recordação subjetiva, intelectual/espiritual, mas de um ato litúrgico que relembra em memorial, diante do Pai, o sacrifício único do Filho, tornando-o presente no sinal sacramental em virtude do Espírito Santo. Há, pois, uma presença sacramental objetiva da ação salvífica de Cristo.

O contexto para compreender adequadamente o sentido da anamnese é o do culto e da oração dos hebreus. Na *berakah* (bênção hebraica) agradece-se e louva-se a Deus pelos atos salvíficos (*mirabilia Dei*) por ele realizados na história. Louvor e agradecimento tornam-se memória: recorda-se aquilo que Deus fez. Que seja Deus ou então o homem o sujeito de tal recordação, trata-se sempre de uma memória cheia de realidade. Deus, que é lembrado, entra em ação e concede salvação e graça. Para o homem, recordar-se significa o próprio voltar-se para Deus, ou então o cumprir-se das promessas: o homem que se recorda pode ter confiança, porque — recordando-se — abre-se à atualidade da ação histórica de Deus. Tal ação se faz sentir especialmente na recordação atualizadora do culto: na festa dos tabernáculos ou das tendas (Lv 23,33ss), na festa de Purim (Est 9,28), e sobretudo na de Páscoa (Ex 12). Na noite de Páscoa Deus se recorda de Israel, e da parte de Deus isso significa de certa maneira um fazer-se presente, certa atualização

Material com direitos autorais

de sua salvação. E Israel não deixa de lembrar-se de Deus e de suas ações salvíficas. "Este dia vos servirá de memorial. Fareis esta peregrinação para celebrar o Senhor. Vós o celebrareis de idade em idade — lei perene" (Ex 12,14).

No "hoje" da celebração, pois, faz-se memória do passado, e o sinal com que é celebrado aponta para o futuro, antecipando a salvação final. É esse entendimento e essa experiência bíblica que permitem compreender adequadamente a ordem de Jesus de realizar o gesto sobre o pão e sobre o vinho "em memória" dele. E é assim que sempre o compreendeu a Igreja: celebrando a eucaristia, o ministro pronuncia sobre o pão e o vinho a oração que santifica, para distribuir depois aos fiéis como alimento os dons transformados no corpo e no sangue do Senhor. Não se trata de uma "*nuda commemoratio*", como especificou o Concílio de Trento contra Lutero (DS 1753). Conteúdo do memorial é a ação salvífica de Cristo. A celebração litúrgica é anamnese da Páscoa de Cristo, realizada historicamente uma vez por todas. Ela não é repetida, mas tornada de novo atual no sinal litúrgico-sacramental. Eis o que escreveu a esse respeito N. Füglister: "O culto eucarístico é essencialmente uma anamnese. Antes de mais nada se refere ao passado... A realização objetivo-cultual do rito, instituído outrora, torna presente a salvação. Essa representação se torna por sua vez um olhar para o futuro da salvação, da qual é penhor a ação salvífica comemorada, e que nessa representação é de certo modo também antecipada" (*Il valore salvifico della Pasqua*, Brescia 1976, p. 339).

No prefácio que introduz a oração eucarística há vários elementos de ação de graças com caráter anamnésico: louva-se a Deus por sua grandeza, pela criação, pela redenção. Na anamnese propriamente dita o acento recai, porém, sobretudo nos fatos salvíficos de Cristo: depois da narrativa da instituição, explicita-se o sentido daquilo que na celebração se realiza, isto é, a memória da morte e ressurreição do Senhor. A anamnese indica que o sacrifício é o mistério pascal de Cristo. Mas o conteúdo da anamnese não é apenas a memória da Páscoa: abre-se a todos os mistérios de Cristo, ao mistério que é Cristo. A anamnese é, portanto, substancialmente cristocêntrica, e tem como conseqüência uma clara conotação escatológica. Jesus não exortou simplesmente os discípulos a repetir o gesto da fração do pão para manter sua lembrança e não esquecer-se dele. Nele é proclamada a nova aliança: a nova e eterna, selada pelo sangue derramado pelo Senhor Jesus.

Bibl.: J. Behm, *Anámnesis*, *ThWNT* I (1933), pp. 351ss; B. Neunheuser, *Memoriale*, *NDL*, pp. 820-838.

R. GERARDI

Anátema/Anatematismos

O termo anátema deriva do grego *anáthema* (propr. "oferta votiva", depois maldição, lat. *anáthema*), que na Septuaginta traduz habitualmente o hebraico *herem*. Este designa de maneira geral a subtração de uma realidade ao uso profano e sua total e irreversível destinação, mediante destruição, à divindade. No AT deve ser aproximado da noção de "guerra santa", terrível operação na qual Deus se mostra como o "santo" (cf. Lv 27,28-29; Dt 7,26 etc.). No NT (cf. 1Cor 12,3; 1Cor 16,22; Gl 1,89; Rm 9,3 etc.) indica o ser objeto de maldição, o ser banido da comunhão com Cristo. Na linguagem da Igreja o anátema aparece pela primeira vez no cânon 52 do Concílio de Elvira (c. 306). No sínodo de Gangra (343) aparece a fórmula "se alguém... seja anátema", que se tornará a conclusão normal dos cânones conciliares. "Anatematismo", por conseguinte, é chamada a fórmula com a qual se atinge alguém ou alguma coisa com o anátema. São famosos os doze anatematismos de Cirilo contra Nestório (431). A expressão e o termo estão ainda presentes nos cânones das duas constituições dogmáticas do Vaticano I, mas estão completamente ausentes na linguagem do Concílio Vaticano II. O seu significado varia um tanto na história da Igreja, devendo, pois, ser interpretado de acordo com os critérios da interpretação teológica. Nos cânones dogmáticos, o anátema é a censura relativa à qualificação teológica "de fide divina et catholica". O Código de Direito Canônico de 1917 chamará de anátema a excomunhão, especialmente quando aplicada com as especiais solenidades descritas no Pontifical Romano (cf. cân. 2257/2). No Código atual não consta sua definição.

Bibl.: A. Vacant, *Anathème*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I (1903), pp. 1168-1171; H. Vorgrimler, *Anathema*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, I (1957), pp. 494-495.

M. SEMERARO

Anglicanismo

O anglicanismo surgiu na Inglaterra depois do ato de supremacia (1534) que proclamou Henrique VIII chefe supremo da Igreja dentro de seu reino. Nos séculos seguintes, o anglicanismo se espalhou por todo o Império Britânico. A Comunhão Anglicana compreende cerca de 25 Igrejas nacionais independentes unidas entre si pela comunhão com o arcebispo de Canterbury. Cerca de metade dos anglicanos do mundo vive nas Ilhas Britânicas.

Teologicamente falando, o anglicanismo deve ser distinguido da reforma iniciada por Lutero e Calvino. Henrique VIII opunha-se fortemente ao protestantismo e manteve a maior parte dos elementos da tradi-

Material com direitos autorais

ção, de modo que, afora o reconhecimento do papa como chefe da Igreja, o anglicanismo, na sua origem pouco se diferenciava do catolicismo romano. Entretanto um número cada vez maior de líderes da Igreja da Inglaterra demonstraram muita simpatia para com o pensamento dos reformadores continentais, especialmente o de Calvino. Conseqüentemente, o anglicanismo evoluiu gradualmente para um misto que preservava elementos da tradição católica juntamente com o apreço por certos aspectos da Reforma protestante. Destarte, o anglicanismo foi denominado *via intermédia*. A Comunhão Anglicana caracterizou-se também pela "compreensão", ou seja, por tolerar uma diversidade de doutrina e de disciplina mais ampla, uma vez verificada a aceitação dos elementos fundamentais do cristianismo. Esses elementos fundamentais ganharam a sua expressão clássica no chamado *Quadrilátero de Lambeth* (1888), elaborado pela Conferência de Lambeth, ou seja, a reunião dos delegados de toda a Comunhão Anglicana, iniciada em 1867 e posteriormente convocada a cada dez anos. De acordo com o *Quadrilátero*, quatro são os elementos necessários ao cristianismo: a fé nas Escrituras como Palavra de Deus, a profissão dos antigos credos, a celebração do batismo e da eucaristia como sendo os dois sacramentos instituídos por Cristo, e o episcopado histórico. Entre os documentos mais importantes da história anglicana estão o *Livro de oração comum* (1549) e os *Trinta e Nove Artigos* (1571). O *Livro de oração comum* sublinha a importância que os anglicanos costumam dar à liturgia e à tradição. Já os *Trinta e Nove Artigos* ilustram o modo como doutrinas protestantes, como a justificação pela fé, foram integradas na apresentação tradicional da fé cristã a respeito da Trindade, Jesus Cristo, Igreja e sacramentos.

Do ponto de vista ecumênico, os anglicanos foram de grande ajuda na fundação do Movimento *Fé e Constituição* (1927) e do *Conselho Ecumênico das Igrejas* (1948). As *Conversações internacionais anglicanas-católico-romanas* (ARCIC) produziram importantes documentos sobre a eucaristia, o ministério, a autoridade, a salvação e a Igreja. A ordenação das mulheres veio a complicar as relações anglicanas com católicos e ortodoxos.

W. HENN

Animismo

O termo foi usado pela primeira vez por E. B. Tylor em seu *Primitive Culture* (London 1871). Para explicar o fenômeno da religião em perspectiva evolucionista, Tylor formulou a hipótese segundo a qual, no nível inferior de seu desenvolvimento cultural, os seres humanos viam-se confrontados com dois problemas: a diferença entre um homem vivo e um cadáver, e a aparição de figuras humanas nos sonhos. Foi para explicar tais fatos que o homem criou a idéia de uma *alma*, simultaneamente princípio vital, que deixa o corpo vivente na morte, e a "sombra" do ser vivente, que pode também temporariamente separar-se do corpo para manifestar-se nos sonhos de outros. Posteriormente a idéia de *alma* foi ampliada, à medida que os seres humanos assumiam também a existência de espíritos independentes do corpo. Foi a partir daí, sempre segundo Tylor, que se desenvolveu a idéia das divindades: essas eram espíritos independentes da existência corpórea, especialmente poderosos, que depois se tornaram objeto de culto.

O racionalismo dessa opinião foi criticado, sempre de forma evolucionista, por R. R. Marett (*The Threshold of Religion*, London 1900), que dizia que o homem começou a agir (por ex., ritos fúnebres) antes de formular quaisquer convicções. Ele usava o termo *mana* para indicar o poder misterioso que o homem "primitivo" percebia nos fenômenos naturais que ele não conseguia explicar, e que devia ser mantido à distância (*tabu*). O comportamento humano nesse estágio foi chamado por Marett de "*animatismo*", depois animismo, daí mudando para teísmo.

Hoje em dia, a hipótese evolucionista é geralmente descartada, tendo-se como núcleo originário da religião a fé em Deus e não em um poder impessoal.

Bibl.: G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969.

A. ROEST CROLLIUS

Anipóstase/Enipóstase

Doutrina teológica que pretende exprimir a situação em que se encontra a natureza humana assumida pelo Verbo na Encarnação, segundo a qual ela não tem um princípio de subsistência pessoal em si (*hipóstase*), sendo, pois, *anipostática*, unida à Hipóstase do Verbo e, portanto, subsistindo nela *enipostaticamente*.

1. O termo *enipóstase* foi introduzido no século VI para esclarecer o problema teológico deixado pela síntese teológica de Calcedônia: união hipostática das duas naturezas. Nesse contexto ele é usado primeiro por Leôncio de Bizâncio (*Contra Nest. e Eut.*: PG 86, 1277 D) para superar o princípio tanto dos nestorianos como dos monofisitas segundo o qual não existe natureza sem hipóstase, introduzindo uma noção nova: a de "subsistência em" (*enhypóstaton*). O conceito foi mais tarde definido teologicamente pelo contemporâneo Leôncio de Jerusalém: "Nos últimos tempos o *Logos*, tendo revestido de carne a sua *hypóstasis* e a sua *physis*, que existiam antes da sua natureza e que, antes do mundo, eram sem carne, hipostatizou a sua natureza humana na sua hipóstase" (*Adv. Nest.* 5,28; PG 86, 1748 D). O II Concílio

Material com direitos autorais

de Constantinopla (553) fez sua essa interpretação, falando de união do Verbo à humanidade "segundo subsistência" (*katà hypóstasin*), sublinhando entretanto que o fato de ser a natureza humana "enipostatizada" no *Logos* não impede que suas ações e energias sejam plenamente humanas. Foi essa posição que levou ao aprofundamento metafísico da Escolástica do dogma da Encarnação (cf., por ex., Tomás de Aquino, *S. Th*, III, q. 2, a. 3).

2. Alguns teólogos contemporâneos, como por ex. P. Schoonenberg, chamaram a atenção, nessa doutrina, para o risco de uma "despersonalização da humanidade de Jesus", chegando a sustentar que se deveria antes dizer que é a natureza divina que existe "aniposticamente" na pessoa humana de Jesus. Mas a Congregação para a Doutrina da Fé, com a Declaração *Mysterium Filii Dei* de 22 de fevereiro de 1972, rejeitou semelhantes posições (cf. n. 3); ao passo que outros teólogos, como W. Kasper, referindo-se ao II Concílio de Constantinopla e à afirmação de Sto. Tomás segundo a qual "Verbum caro factum est, id est homo; quasi Verbum personaliter sit homo" (*Quaest. Disp. V, De Unione Verbi Incarnati*, a. 1), esforçam-se por interpretar dinamicamente a ontologia da Encarnação, mostrando que na pessoa do Verbo a humanidade de Jesus Cristo alcança a sua plena realização.

Bibl.: A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli 1984, pp. 189-207; M. Bordoni, *Gesù di Nazreth, Signore e Cristo*, III, Roma 1986, pp. 847-849, 918-919.

P. CODA

Anjos

Os anjos (em hebr.: *Mal'ak*; em grego: *Agghelos*) são seres espirituais, finitos e incorpóreos, criados por Deus e postos a seu serviço como mediadores de sua vontade em relação ao homem. São personagens secundários, mas não marginais, da história da criação e da salvação. Podem ser também definidos como sendo criaturas paralelas ao homem, a ele superiores, com uma origem, prova e pecado de alguns deles, e destinados à elevação à ordem sobrenatural, em comunhão com o homem e com Deus. A crença na existência dos anjos é muito difundida nas culturas e religiões orientais tanto extra quanto pré-bíblicas. Essas crenças influíram no nascimento das tradições bíblicas sobre os anjos, que não são, porém, sincretistas mas críticas no utilizá-las, purificá-las e demitizá-las dos aspectos fantasiosos e antitéticos ao monoteísmo. A Bíblia defende de modo absoluto a transcendência e o domínio de Deus sobre os anjos. Nas tradições patriarcais e do êxodo, o anjo é aquele que, por vontade de Deus, executa uma tarefa ou função (cf. Gn 16,7-12; 19,1-15; 22,11-15; 28,12; 31,11; Ex 3,2; 14,19; 23,30; Nm 22,22ss), tornando presente sua vontade, mas demonstra ter uma identidade. Gn 3,24 fala de um grupo angélico: os *Querubins*, guardiães do paraíso. Nas tradições seguintes, em que Iahweh é apresentado como rei universal, os anjos são parte da sua corte e estão ao redor do trono de Deus: os *Serafins* (Is 6). Um dos nomes bíblicos de Deus: *Iahweh Tsebaot*, Senhor das fileiras ou exércitos, faz provavelmente referência às fileiras angélicas a serviço de Deus (cf. Jz 5,13ss; 1Rs 22,19; Am 3,13; Sl 24,10; 1Sm 1,3.11; Os 12,6; Is 1,9; 6,3).

Nas épocas exílica e pós-exílica, torna-se mais intenso o contato do anjo com a história de Israel: o anjo é mediador de salvação entre Deus e o homem (cf. Zc 1–6; Ez 9,2ss; Dn 9,21; 14,31ss) e, nesse contexto, são revelados também alguns nomes de anjos (Miguel, Gabriel, Rafael), dado singular que remete para a consistência individual e diferenciada dos anjos (cf. Dn 8–12; como também o livro de Tobias). Um caso à parte vem a ser o do anjo de Iahweh, freqüentemente citado no AT, a meio caminho entre a teofania, a personificação do agir do próprio Deus, a função representativa de Deus e a identidade do anjo (cf. os textos de Gn cit. e Ex 3). A literatura apocalíptica fala dos anjos de maneira muito rica, ilustrativa e, não raro, fantástica, quase autônoma. Deles se diz praticamente tudo; origem, prova, pecado e juízo divino; seus nomes hierárquicos, muitos nomes de anjos individuais, como também suas tarefas cósmicas e antropológicas. Essa exuberante angelologia talvez tenha influenciado o NT, o qual porém é completamente alheio a esoterismos cognoscitivos a respeito dos anjos, e mais contido que o próprio AT. O princípio crítico básico da angelologia do NT está no fato de que ela é formulada em dependência absoluta da cristologia, jamais autônoma, mas orientada para Cristo. A presença dos anjos é qualitativa mas real, propensa à realização dos planos divinos, relativa e subordinada aos momentos mais significativos dos eventos do NT: são anjos que anunciam a encarnação de Deus nas narrativas da infância de Jesus de Mt e Lc, estão a seu serviço nas tentações (Mt 4,11), na angústia do Getsêmani (Lc 22,43), sendo também testemunhas, as primeiras, da ressurreição de Cristo e de sua ascensão ao céu (Mc 16,5ss; Mt 28,2ss; Lc 24,2ss). Jesus mesmo fala deles com certa freqüência, aceitando a angelologia do AT e contestando o ceticismo saduceu (Mt 22,30): para ele os anjos são membros da corte celeste de Deus (Lc 12,8ss; 15,10), guardiães dos homens (crianças); alegram-se com a salvação do homem (Mt 18,10; Lc 15,10); são contempladores do rosto de Deus; estão a serviço potencial do Messias (Mt 26,53); são futuros companheiros de Cristo na parusia (Mc 13,27; Mt 16,27; 24,31; 25,31). Também Paulo subordina os anjos a Cristo (Cl 1,15; 2,15), ao passo que nos Atos

Material com direitos autorais

eles são apresentados a serviço da infância da Igreja em paralelo com a infância de Jesus (At 1; 10; 12).

Na patrística a angelologia é muito desenvolvida e é riquíssima, mas vista sempre em perspectiva histórico-salvífica. É o Pseudo-Dionísio quem codificará a existência, apenas acenada na Bíblia, dos coros ou hierarquias dos anjos, mas já de forma metafísica. A veneração dos anjos é testemunhada ininterruptamente pela piedade popular, pela liturgia (até nos textos do Ordinário da Santa Missa), para não falar da arte. A angelologia atingirá seu apogeu na Idade Média, com Tomás de Aquino, ao passo que posteriormente terá um caráter isolado e autônomo, passando a ser mais uma gnosiologia e psicologia angélica do que uma verdadeira teologia dos anjos. O Magistério codificou poucas verdades essenciais a respeito dos anjos: são criaturas de Deus (DS 125), inferiores a Ele e diferentes dEle (DS 150); o Concílio de Latrão IV (1215), ao condenar os dualismos heréticos, afirmará indiretamente a existência dos anjos, seu caráter individual e a diversidade-superioridade em relação aos homens (DS 800); o mesmo haverão de fazer concílios posteriores (DS 1333; 3002) e intervenções do magistério, até o Vaticano II, que falará dos anjos na narrativa teológica da história da salvação (LG 49-50; 66).

Na teologia contemporânea, com a teoria exegética de Bultmann, a existência dos anjos foi gravemente questionada e criticada como herança mítica, pré-científica e ingênua da qual devem ser purificadas a Escritura, a teologia e o dogma. Nos últimos decênios, entretanto, esse ceticismo radical, baseado num *a priori* hermenêutico, vem sendo substituído por uma maior atenção aos dados bíblicos transmitidos e interpretados pela Tradição a respeito dos anjos. Tomou-se consciência de que uma demitização radical dos anjos correria sério risco de comprometer a compreensão *integral* da história da criação e redenção do homem.

Bibl.: B. Marconcini-A. Amato-C. Rocchetta-M. Fiori, *Angeli e Demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1992; R. Lavatori, *Gli angeli*, Genova 1991; J. Auer, *Il mondo come creazione*, Assisi 1997, pp. 485-528; K. Rahner, *Sugli angeli*, in: *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi*, VII, Roma 1981, pp. 471-527.

T. STANCATI

Ano litúrgico

O ano litúrgico é o conjunto das celebrações com as quais a Igreja anualmente celebra o mistério de Cristo; e é da tradição hebraica que a Igreja primitiva herdou a idéia da celebração de uma série de festas ao longo do ano. O ano litúrgico porém não surgiu seguindo um plano preconcebido de forma orgânica e sistemática. É antes o fruto de uma reflexão teológica gradual sobre o tempo: as celebrações do ano litúrgico tornam eficaz no presente a realidade salvífica dos eventos da salvação.

Como ensina o Concílio Vaticano II, no transcurso do ano a Igreja distribui todo o mistério de Cristo e "relembrando desse modo os Mistérios da Redenção, franqueia aos fiéis as riquezas do poder santificador e dos méritos de seu Senhor, de tal sorte que, de alguma forma, os torna presentes em todo o tempo, para que os fiéis entrem em contato com eles e sejam repletos da graça da salvação" (SC 102).

Os primeiros cristãos celebravam antes de mais nada o dia depois do sábado, chamado *dies dominica*, dia do Senhor, porque foi neste dia que Jesus ressuscitou. É o dia em que a comunidade se reúne semanalmente para fazer memória do Senhor. A reflexão em torno de Cristo morto e ressuscitado e a sugestão da tradição hebraica levaram muito cedo à celebração anual da Páscoa, centrada na vigília noturna. Enquanto já no século III são lançadas as bases do culto dos mártires, no século IV a vigília pascal se torna o vértice de um tríduo sacro: na sexta-feira se comemora a paixão e a morte do Senhor, no sábado sua sepultura, no domingo sua ressurreição. Esse tríduo é precedido pela quaresma, e se prolonga por mais cinqüenta dias até Pentecostes. Entrementes, começa-se a celebrar a manifestação do Senhor: no Oriente com a Epifania, no Ocidente com o Natal. A criação, a seguir, do Advento corresponde à necessidade de preparar a vinda de Cristo "na carne", mas também a segunda vinda do Senhor. Além disso, ampliase o culto dos santos e o da Virgem Maria.

Contudo, no decurso dos séculos, a multiplicação das festas, das vigílias e das oitavas e também a complicação progressiva das diversas partes do ano litúrgico levaram freqüentemente os fiéis a devoções particulares, afastando-os um pouco dos mistérios fundamentais da Redenção. O Concílio Vaticano II (SC 102) pediu então que seja o quanto antes restabelecida a centralidade do domingo e que o ano litúrgico seja revisto de modo a permitir aos fiéis uma participação mais intensa na fé, na esperança e na caridade, em todo o mistério de Cristo distribuído no curso do ano. Com efeito, para a Igreja o ano litúrgico tem a tarefa de exprimir uma "cristologia em oração".

O domingo é a festa primordial, dia do Senhor ressuscitado e dia da Igreja, dia primeiro e dia oitavo. Não se lhe deve antepor nenhuma outra solenidade que não seja de grandíssima importância, pois o domingo é o fundamento e o núcleo de todo o ano litúrgico. A sucessão dos domingos, desde o primeiro domingo do Advento até o último domingo do tempo comum, solenidade de Cristo Rei, constitui o ano litúrgico, cujo ápice é o Tríduo Pascal.

Esse tem início com a missa na Ceia do Senhor e vai até a noite da quinta-feira santa, em que se faz

Material com direitos autorais

memória da instituição da eucaristia; tem o seu núcleo na vigília pascal, "mãe de todas as vigílias", na noite entre o sábado e o domingo; termina com as vésperas do domingo da Ressurreição. Os cinqüenta dias a partir do domingo da Ressurreição até o domingo de Pentecostes devem ser celebrados como sendo "o grande domingo", um só e grande dia de festa: a Páscoa. Já os quarenta dias que antecedem a Páscoa constituem o tempo de Quaresma, que tem um duplo caráter: batismal e penitencial. Depois da celebração anual do mistério pascal, a Igreja não tem nada de mais sagrado do que a celebração do Natal do Senhor (25 de dezembro) e de suas primeiras manifestações. Sua preparação é feita nas quatro semanas do Advento. Além dos tempos litúrgicos que têm características próprias (chamados de *tempos fortes*), há também 33 ou 34 semanas no decurso do ano que constituem o tempo comum (desde o fim do tempo natalício, com a festa do Batismo do Senhor até a quarta-feira de cinzas, início da Quaresma; e, ainda, desde Pentecostes até o início do Advento).

Mas no decorrer do ano a Igreja venera também com amor todo especial a Virgem Maria (Imaculada, Mãe de Deus, Assunção), e propõe à piedade dos fiéis a memória dos mártires e dos outros santos. As celebrações litúrgicas, de acordo com a importância que lhes é atribuída, são denominadas: solenidades, festas, memórias. Mas, para que as festas dos santos não venham a prevalecer sobre as festas que comemoram o mistério da salvação, o Concílio determinou (SC 111) que sejam celebradas por toda a Igreja apenas as festas dos santos de importância realmente universal.

Bibl.: A. Bergamini, *Cristo festa della Chiesa. L'anno liturgico*, Roma 1982; Vv.Aa., *La Chiesa in preghiera. IV. La liturgia e il tempo*, (org. por A. G. Martimort), Brescia 1984; Vv.Aa., *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione. Anámnesis*, vol. 6, Genova 1988.

R. GERARDI

Anomeísmo

O termo qualifica a ala dos arianos intransigentes que se criou depois do Concílio de Nicéia (325) por volta de 355. Foram assim chamados por defenderem a total "dessemelhança" entre o Pai e o Filho (*anómoios* = dessemelhante). Considerando a "geração" como o elemento constitutivo da essência divina e referindo-a apenas ao Pai, os anomeus julgavam o Filho gerado diretamente pelo Pai, mas diverso em substância e, portanto, inferior a ele. Ele, todavia, por causa da sua proximidade do Pai e da sua função cosmológica, gozava de uma condição quase divina. Nessa concepção degradante, o Espírito Santo é tido como a mais excelsa das criaturas, produzida pelo Filho por vontade do Pai.

Expoentes mais por causa da orientação teológica foram o sírio Aécio e seu discípulo Eunômio, tornado bispo de Cízico, até que o povo o expulsou dessa sé. Foi dele que o grupo dos anomeus recebeu também o nome de eunomianos.

O seu pensamento está contido na *Apologia* (361) em que está exposta de modo completo e orgânico a doutrina ariana radical. Neste documento, que é o mais amplo e respeitável testemunho do anomeísmo, Eunômio resume a sua teoria nos seguintes termos: "(Deus) gerou e fez, antes de todas as coisas, o Unigênito Deus, Senhor nosso Jesus Cristo, por meio do qual todas as coisas vieram à existência [...] quanto à existência, não pode ser comparado com aquele que o gerou, nem pode sê-lo com o Espírito Santo, que por meio dele veio à existência: com efeito, ele é inferior ao primeiro enquanto criatura, mas é superior ao segundo enquanto criador" (*Apologia* 26).

Bibl.: M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV séc.*, Roma 1975.

L. PADOVESE

Antevidência

Vocábulo que ocorre na terminologia típica dos fenômenos mistéricos. Entende-se por ela a capacidade mediante a qual um sujeito está em condições de antecipar o conhecimento de um acontecimento mediante a inspiração divina ou por sua capacidade própria, como um desejo que encontrará depois sua realização.

Há várias formas mediante as quais se exprime a antevidência: na antiguidade grega fazia-se referência ao oráculo como instrumento mais comum e idôneo para essa comunicação; na Mesopotâmia, ao contrário, ela era realizada pelo sacerdote mediante o exame do fígado das vítimas. Embora não pertença como tal às notas características do profeta bíblico, há formas de antevidência também nos profetas de Israel e nos do NT (At 11,28; 21,10-12).

Na história da Igreja, podem-se ainda reconhecer formas de antevidência através das profecias que, normalmente, acompanham uma visão. Nem sempre o conteúdo que é comunicado é claro e preciso; antes, freqüentemente se encontra como característica peculiar a linguagem hermética e simbólica. No contexto cristão encontram-se fórmulas fortemente marcadas pelo gênero apocalíptico e nem sempre coerentes com a originalidade e globalidade da própria mensagem cristã. Diante da afirmação de antevidência, é sempre necessário agir com uma criteriologia diferenciada que, sem nada tirar do valor do conteúdo, esteja porém em condições de verificar sua veracidade e a coerência com a globalidade do ensinamento cristão.

R. FISICHELLA

Material com direitos autorais

Anticristo

O vocábulo aparece pela primeira vez na segunda metade do século I d.C. como variante cristã do adversário de Deus no tempo final da história, do qual falava já a literatura apocalíptica judaica. Literalmente o termo indica o antagonista e o opositor de Cristo. No NT o vocábulo ocorre apenas cinco vezes (1Jo 2,18.22; 4,3 e 2Jo 7) para indicar os mestres de falsas doutrinas. Os traços do Anticristo, todavia, são visíveis também em outras passagens (cf. Mc 13 par.; 2Ts 2,3; Ap 13). A doutrina compreende-se em função da luta secular em que Deus e o seu Cristo enfrentam Satanás e os seus servidores terrenos. Estes, pela dupla via da perseguição temporal e da sedução religiosa, tentam provocar o fracasso do plano divino de salvação.

O tema será recorrente nos escritos dos Padres da Igreja, que dele falarão algumas vezes como de uma figura individual e outras vezes como de uma figura coletiva. No decurso da história, as identificações do Anticristo são numerosas. Na Igreja primitiva, ele é identificado com o império romano; na alta Idade Média, a história é muitas vezes interpretada como luta da Igreja com o Anticristo. No movimento dos mendicantes, relacionado com algumas teses de Joaquim de Fiore, e depois no âmbito da Reforma protestante (Lutero) ele é freqüentemente identificado com o papado. Uma posição da autoridade eclesiástica está presente na condenação dos "fraticelli" (1318) por parte de João XXII (cf. DS 916).

Em tempos mais recentes, o tema teve uma notável importância na consciência religiosa russa. A sua figura transparece na do "Inquisidor-mor" descrito por Dostoievski. Dela falam também Soloviev, R. H. Benson, no seu *The Lord of the World* (1907) como também S. Lagerlöf (1897) no romance *Die Wunder des Antichrist*.

Bibl.: A. Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 1930; A. Romeo, *L'Anticristo*, Roma 1946.

M. SEMERARO

Antigo Testamento

1. Os quarenta e seis livros compostos antes da vinda de Jesus são globalmente denominados *Antigo Testamento*. O termo *Testamento* tem uma história complexa.

Com efeito, o vocábulo hebraico *b'rit*, que significa aliança, pacto entre dois contratantes, foi traduzido em grego pelos chamados LXX (os Setenta tradutores de Alexandria do Egito teriam vivido entre o final do século III a.C. e o início do século II) pelo termo *diathéke*, que significa última disposição dos próprios bens e testamento — sublinhando um compromisso mais unilateral — e não com o termo *synthéke*, que teria sido uma tradução mais fiel do conceito hebraico. Todavia, por mais impróprio que seja, o termo *Testamento* tem uma motivação na própria fonte bíblica e exprime uma mensagem salvífica: pela morte de Jesus, o Senhor, somos herdeiros genuínos da aliança, já prefigurada com precisão no AT (cf. Hb 9,15-20).

2. O horizonte geográfico — Para o AT o cenário dos "gestos de Deus" e, mais ainda, o sinal da Aliança entre Deus e Israel é habitar na terra da Palestina, que já no *Êxodo* é chamada "terra que mana leite e mel" (Ex 3,8.17; 13,5; 33,3) e no *Deuteronômio* é repetidamente qualificada como sendo "um país fértil" (Dt 1,25; 8,7-10; 26,9.15). O nome "Palestina" deriva dos filisteus: povo que encontramos instalado a sudoeste do antigo país de Canaã por volta do ano 1100 a.C. (cf. Jz 1,18; 1Sm 5,5). A Bíblia chama esta terra com diversos nomes: Terra de Canaã (Ex 15,15), Terra de Israel (1Sm 13,19), Terra Santa (Zc 2,16), Judéia (Lc 1,5; At 10,37), Terra prometida (Hb 11,9).

Seus limites podem ser bem definidos. Biblicamente devem ser lembradas as expressões clássicas que configuram a Palestina: "desde Dan até Beer-Sheba" (para a Cisjordânia: Jz 20,1; 1Sm 3,20); "desde o vale de Arnon até o monte Hermon" (para a Transjordânia: Js 12,1).

Mas surge logo a necessidade de fixar nossa atenção na Mesopotâmia e no Egito.

Com efeito, a Bíblia, desde o primeiro livro (*Gênesis*), com a história de Abrão e a descida de Jacó e do seu clã ao Egito, faz iniciar a história dos homens experimentados no diálogo com Deus, não na Palestina, mas primeiro na Mesopotâmia e depois na terra do norte do Egito.

O horizonte geográfico da Bíblia é, pois, o do *Crescente Fértil*, assim chamado porque os dois grandes países unidos pela faixa da costa síria e palestina apresentam a forma de uma meia-lua e porque ao solo não falta fertilidade especialmente por causa da planície de aluvião mediterrânea, do território irrigado pelo Tigre e pelo Eufrates e também do clima subtropical.

3. Sucessões de eventos e de livros — Os livros bíblicos são a expressão de uma história de salvação; atestam e transmitem as intervenções e as palavras de Deus na história. Foram escritos em muitos séculos de história: a literatura bíblica abarca pelo menos onze séculos, do século X a.C. ao século I d.C. Insertos, aliás, em uma tradição vital de fé, esses livros testemunham o seu caráter de fidelidade aos acontecimentos e à secular interpretação religiosa do povo de Deus, freqüentemente com um notável desnível entre evento e testemunho escrito.

O início da história bíblica pode ser reconhecido no período do Bronze Médio. Os ciclos narrativos

Material com direitos autorais

dos Patriarcas (Abrão, Jacó, José) situam-se nesse contexto. Iniciando-se como proto-história a partir de Abraão, os grandes capítulos da história de Israel do AT podem ser assim articulados: Abraão e o período patriarcal; o Êxodo; a conquista de Canaã; a monarquia e os dois reinos; o exílio e a volta à pátria; Asmoneus e Macabeus.

É particularmente com a monarquia, que começa a história oficial de Israel, amplamente presente também nos documentos não-bíblicos. Trata-se dos grandes nomes de Saul, Davi e Salomão.

Para a literatura bíblica, é um período de notável florescência. É então que começam as grandes coleções historiográficas. No século X a história nacional de Israel é inserida na história da humanidade (*Javista?*), com uma reelaboração das tradições antigas sobre as experiências dos Patriarcas e do Êxodo. No século IX, provavelmente no Norte, foi escrita uma nova obra histórica semelhante à *javista*: a obra *eloísta*.

Com o exílio babilônico (597 a.C.; 589 a.C.), portanto numa situação de dilaceração sociológica e espiritual, mas sempre em uma história divina de aliança, Israel acentuou o seu empenho em escrever as próprias memórias e os oráculos de salvação.

4. Línguas e texto original — A maioria dos livros do AT chegou até nós escrita em hebraico. Do AT nada sabemos sobre a origem da escritura; sequer conhecemos a época em que Israel começou a escrever. Os primeiros testemunhos dizem respeito aos personagens de Gedeão (Jz 8,14), Jezabel (1Rs 21,8-11), que citamos como exemplo. Mas não sabemos de quais caracteres se serviram os escritores, se cuneiformes ou de outros. Quanto à língua hebraica usada no AT, podem-se distinguir três períodos de desenvolvimento.

Antes de tudo, houve o período dos textos bíblicos antigos, representado pelo canto de Débora (Jz 5), por algumas expressões encontradas nas Bênçãos de Jacó (Gn 49), por outros fragmentos poéticos (cf. Gn 4,23-24; Nm 21,18), por prováveis citações do "Livro do justo" (Js 10,12).

O segundo momento se distingue pelo hebraico clássico, falado e escrito durante o período da monarquia pelos escribas da corte, pelos sacerdotes e por alguns profetas. A língua escrita pelo Proto-Isaías (1–39) é talvez a forma mais bela do hebraico.

O terceiro período de desenvolvimento foi o hebraico posterior ao exílio, que pode ser denominado pós-clássico; é impregnado de aramaísmos e sofre a influência do contexto cultural heterogêneo. Essa evolução é particularmente perceptível no livro do *Qohélet* e no texto hebraico do *Sirácida*.

Com a queda do Império Assírio (612 a.C.), também o aramaico se difunde entre os babilônios da Mesopotâmia inferior, e justamente por ocasião do exílio babilônico posterior foi que os hebreus começaram a usar o aramaico. Os aquimênidas, por sua vez, não impuseram seus costumes, mas adotaram uma língua oficial internacional durante todo o período do império persa (549-331 a.C.).

Assim se explica a presença de textos aramaicos no AT: Esd 4,8–6,18; 7,12-26; Dn 2; 4; 7; 28.

A língua grega também é importantíssima para o AT, tanto para alguns livros escritos só em grego (*Sabedoria*) como para a versão em grego de todo o AT realizada pelos LXX.

Os textos que trazem o AT e que são o ponto de referência para todas as traduções em línguas modernas são atualmente: o manuscrito de Leningrado B19a do ano de 1008 e 1009 que contém o texto hebraico chamado *masorético* (citado como TM). Note-se que com a *masora* ou tradição dos escribas desenvolveu-se um método mnemônico e técnico de regras que serviu no decurso dos séculos para manter vivo o conhecimento de pormenores ortográficos e de pronúncia sem transcurar sequer uma minúcia do texto; o texto hebraico de Qumran, extraído em 1947 de numerosos rolos e fragmentos encontrados nas grutas que ficam diante do mar Morto, datados provavelmente dos séculos III-II a.C.; o texto grego da Septuaginta, ou de qualquer forma a versão grega do AT que foi certamente completada no período cristão.

5. O AT é antes de tudo uma historiografia em que Deus é o personagem mais importante, cabendo a ele a iniciativa; realiza um projeto de salvação; é também, de maneira relevante, uma pedagogia que nos educa para o sentido da história, para a expectativa do futuro.

O princípio da prefiguração e da continuidade: orienta-nos no paralelismo das duas alianças e das figuras do NT presentes no AT. O princípio da realização: no NT se realizaram os tempos, a Lei, as Escrituras. O princípio da superação: o NT é o momento final da pedagogia divina, a passagem da letra ao espírito, o fim de um culto incapaz de santificar. Para a lista dos livros do AT, consulte o verbete Bíblia.

Bibl.: Como introdução recomendamos A. Soggin, *Introduzione all'AT*, Brescia 1991⁶; como teologia, G. von Rad, *Teologia dell'AT*, v. 1-2, Brescia 1971-1974; Id., *La Sapienza*, Torino 1976.

L. PACOMIO

Antimilitarismo

A noção de antimilitarismo não é definível senão a partir da noção de militarismo que, em linhas gerais, assim se define: ideologia que atribui aos militares uma função e uma posição predominante na sociedade. Ou ainda: exaltação dos valores e modelos de comportamento militar: autoridade, disciplina, ordem

Material com direitos autorais

hierárquica, obediência, força, prestígio nacional, ação e vontade, mais do que razão discursiva e pensamento debilitante.

O antimilitarismo é a posição antitética a tal ideologia e a radical desmistificação dos valores unilateralmente absolutizados do militarismo.

O antimilitarismo é hoje muito difundido, à medida que muitos movimentos contribuíram para a afirmação de uma cultura hostil à guerra e aos instrumentos e instituições que a preparam e justificam. O antimilitarismo dispõe de muitos dados relativos à função antidemocrática exercida pelos exércitos em muitos países do mundo, nos quais governos despóticos valem-se dos militares para permanecer no poder e bloquear, mesmo de forma cruenta, dissensões e oposições. O antimilitarismo conta com o fato de que hoje em dia os exércitos tradicionais, na opinião de seus próprios responsáveis, devem ser substituídos por contingentes altamente profissionalizados, ou integrados por formas de defesa popular alternativa.

O antimilitarismo não deve, porém, ser confundido com o pacifismo ou com a não-violência, pois nem sempre nega a necessidade do recurso à força (armada) nas relações políticas e entre os estados.

A atitude da Igreja e de grande parte da reflexão teológico-moral diante dos exércitos é de uma aprovação cautelosa, enquanto eles se mantêm no âmbito de suas finalidades e não excedem os limites daquilo que é necessário para a "legítima defesa" da nação. Mas está se difundindo uma atitude mais crítica diante do exército que se traduz na opção pelo serviço civil alternativo e na perspectiva de uma DPN (Defesa Popular Não-violenta) que substitui com vantagem a defesa militar.

Bibl.: G. Rochat, *L'antimilitarismo oggi*, 1973; G. P. Prandstaller, *La professione militare in Italia*, 1985; Vv.Aa., *Difesa della patria et etica*, in "Rivista di teologia morale" 73 (1987).

G. MATTAI

Antinomismo

Designa uma complexidade de contradições ou incoerências de um sistema legislativo, ou então denota um proceder antinômico na interpretação da lei, por contrastes internos, reais ou aparentes. Hoje em dia, em sentido literal ou translato, é também qualificado como antinômico um comportamento conflituoso, incoerente, fundado sobre princípios em gritante contraste entre si. Filosoficamente, o antinomismo da razão humana é percebido quando as idéias se desencontram principalmente a respeito do tema cosmológico. I. Kant (1724-1804) formula essas antinomias em teses e antíteses, suscetíveis ambas de igual demonstração: há quatro delas que, juntas, constituem a antinomia da "Razão Pura"; uma antinomia da "Razão Prática", outra no juízo teleológico e, finalmente, uma outra do gosto estético. O antinomismo é um discurso sobre esses estratos antinômicos, portanto, na extensão e retorno cíclico das antinomias, podem-se perceber leis e parâmetros capazes de conferir à antinomia o papel apenas aparente de contradição.

Bibl.: E. Blanc, *Dictionnaire de philosophie*, Parigi 1906; U. Viglino, *Antinomia*, in *EC*, I, pp. 1453-1454.

G. BOVE

Antropologia/Antropocentrismo

Diferentemente da antropologia filosófica, que encara o problema da pessoa *a partir de baixo*, a antropologia teológica tem seu fundamento nas afirmações da Revelação que dizem respeito à origem, à situação intramundana, e também à situação escatológica da pessoa. A antropologia teológica é, pois, o pensamento de Deus a respeito do homem, a antropologia de Deus, *a partir do alto*, da criação à redenção e, como tal, um dos temas centrais da Revelação na qual Deus revela a verdade a respeito do ser e do destino absoluto do homem. A teologia expressou essa revelação fazendo uso de categorias emprestadas das antropologias filosóficas preexistentes ou contemporâneas. O resultado foi uma positiva inculturação dos dados revelados, que não contaminou o núcleo originário da revelação, mas contribuiu para difundi-lo. Devido às divisões eclesiais acontecidas na história, o dado antropológico fundamental, pelo qual Deus volta sua atenção salvífica para a pessoa, apesar da sua finitude e culpa que a tornam pecadora, foi compreendido e expresso de maneiras cada vez mais diversas: do realismo moderado da antropologia católica, pelo qual a pessoa, embora pecadora, não é *totaliter corrupta*, ao acento pessimista da antropologia reformada até o otimismo antropológico da Igreja oriental, baseado na ação divinizante do Espírito Santo sobre o homem. A partir da época romântica, na área protestante primeiro e depois na católica, deu-se a chamada reviravolta antropológica, cuja intenção era a de valorizar os diversos modos de ver a pessoa como centro dos interesses e da ação de Deus. Esse antropocentrismo, entretanto, se pretende uma metodologia teológica geral que codifica afirmações a respeito da pessoa, fazendo de tais enunciados um critério absoluto, deve ser recusado como sendo um extremismo reducionista e mesmo antiteísta, um mero primado do sujeito puro (donde a reação teocentrista de Barth). Mas, se entendido corretamente, está em condições de produzir, unido ao teocentrismo, uma maior compreensão teológica de Deus, de seu ser criador e redentor da pessoa, além de uma maior compreensão da pessoa em si. É

Material com direitos autorais

nesse sentido que deve ser interpretada a renovada atitude antropológica da teologia contemporânea, que vê a co-presença de antropocentrismo e teocentrismo como uma ligação característica das verdades, aparentemente opostas entre si, no maior de todos os mandamentos divinos: o do amor a Deus e ao próximo, no qual se afirma o *primado* de Deus, que compreende, porém, também a pessoa; é Jesus Cristo mesmo que se revela como sendo todo Deus e toda pessoa, o protótipo ideal da antropologia e também da metodologia teológica.

O Vaticano II, embora não expressando nenhuma opção antropocêntrica fundamental, procurou incluir tanto um como outro aspecto (GS 12; LG 1). O núcleo da antropologia está no fato de que a pessoa, que perdera a semelhança originária com o Criador, pelo mistério pascal do Filho e com o seu sacrifício expiatório, seja re-criada, reconciliada com Deus e elevada à participação da natureza de Deus. É esse mesmo Deus que, pelo poder do Espírito, lhe comunica o estado antropológico perfeito do próprio Cristo na Igreja. Isso significa que o dado antropocêntrico da fé cristã faz referência à história como sendo o lugar da ação salvífica de Deus, e à ação do Espírito na Igreja como sendo o modo escolhido por Deus para estender a redenção a todas as pessoas. De fato, a verdadeira natureza da pessoa se manifesta em Cristo Homem-Deus, e na destinação de todas as pessoas a se tornarem seus membros, por ser Ele arquétipo e cabeça da Igreja. Esse desenvolvimento da pessoa não se esgota, pois, em nenhum humanismo terreno nem em alguma cultura, mas tem seu ponto culminante na ordenação da pessoa à contemplação direta de Deus. Desse modo tem-se a encarnação dos conteúdos perenes da fé decodificados nas categorias históricas, tornando-se assim mais contextuais.

Os conteúdos da antropologia podem ser resumidos nos seguintes temas: a pessoa tem uma relação de origem positiva em Deus: é criatura boa e Deus quer que sua condição de criatura se desenvolva em uma abertura para o infinito, para o próprio Deus. Essa relação é já cristológica, no sentido de que a verdadeira fonte da antropologia é a cristologia, tanto na ordem da criação como na da redenção. Se a respeito da pessoa podemos proclamar sua filiação divina, sua salvação e futura ressurreição para a vida eterna, tudo isso só é possível em virtude do mistério pascal de Cristo. A pessoa é sujeito histórico responsável por sua condição negativa decaída de pecado, ao passo que a finalidade de Deus ao criar a pessoa é a de destiná-la como sujeito e como humanidade à vida sobrenatural. Toda pessoa que vem a este mundo entra na órbita do pecado, ficando, por isso mesmo, absolutamente necessitada de redenção e graça. A salvação operada por Cristo é objetivamente universal, mas deve ser aplicada a cada pessoa de maneira individual com a atribuição da graça na Igreja, lugar de reunião escatológica dos remidos e de luta contra o mal e as inclinações perversas da pessoa. Com essa série de afirmações a antropologia cristã indica que o estado de plenitude da pessoa na história já começou, embora não tenha ainda atingido seu apogeu escatológico.

Bibl.: J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991; G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1988.

T. STANCATI

Antropologia bíblica

No complexo mundo bíblico devem-se distinguir duas diferentes modalidades de abordagem da realidade humana. A primeira delas situa-se numa perspectiva essencialmente teológica, testemunhando a compreensão do homem amadurecida à luz da fé. A segunda, ao contrário, situa-se numa perspectiva mais estritamente antropológico-estrutural e define a pessoa em sua constituição natural de ser do mundo.

Levando em conta a perspectiva antropológico-estrutural, não é de admirar o fato de estar o mundo bíblico em sintonia com a cultura de síntese que caracteriza a maioria dos povos primitivos da área semítica. E embora seja possível encontrar referências à cultura dualística de cunho greco-romano (sobretudo em textos tardios como o livro da Sabedoria), isso não constitui admissão explícita de uma antropologia dicotômica na qual a pessoa é considerada um composto de alma (princípio espiritual) e corpo (princípio material). A Bíblia apresenta substancialmente uma concepção da pessoa concreta e unitária. Quer dizer, a pessoa é vista como sendo uma unidade de força vital através da qual está em relação com Deus e com o seu ambiente, e esse modo unitário e sintético de considerar advém do fato de que as asserções antropológicas dizem respeito tanto a cada uma das partes como à pessoa toda.

As asserções mais significativas da antropologia bíblica, respectivamente para a língua hebraica e para a grega, são: *nefesh/psychê* (alma), *bâsâr/sarx* (carne), *rûah/pneuma* (espírito), *neshama* (respiração), *sôma* (corpo).

a. Nefesh/psych — seu significado é tão complexo que, como tal, não pode ser encerrado em uma única categoria verbal (é normalmente traduzido pelo termo *alma*). *Nefesh/psychê* assume, com efeito, uma multiplicidade de significados de acordo com os diversos contextos em que aparece. Todavia pode-se dizer que, enquanto objetivamente *ne./ps.* é todo ser vivo, tanto animal quanto humano, subjetivamente é

Material com direitos autorais

o *eu* da pessoa, o "centro da consciência"; a natureza humana, na qualidade de pessoa responsável que pensa, quer ser e é sujeito das próprias ações (cf. Gn 2,7; 12,10; Js 10,28-39; Mc 3,4; Mt 10,39; Lc 12,22-23; Jo 10,11; Fl 2,19).

b. Bâsâr/sarx — jamais aplicado a Deus, o termo significa a substância corpórea da pessoa, a natureza humana, o gênero humano (com o acréscimo do adjetivo *pasa*), a fragilidade física e moral da pessoa (cf. Gn 2,21; Sl 16,9; Jó 10,4; Mt 24,22; Lc 24,39; Jo 1,14; 1Cor 15,39; Rm 4,1; Gl 5,16-26). *Bâsâr/sarx* é a pessoa em sua dimensão horizontal, terrena, limitada, e por isso contraposta a Deus; semelhante ao pó de que foi tirada com as características da fragilidade e da dependência.

c. Rûah/pneuma — indica o sopro vital, enquanto alimento do organismo humano, a sede das disposições íntimas do ânimo, dos sentimentos, do conhecimento, o desejo (cf. Gn 45,27; Nm 5,14; Pr 16,32; Mc 8,12; Mt 5,3; Lc 8,55; Jo 11,33). Em especial, a acepção indica a abertura da pessoa para Deus, a sua dimensão vertical e portanto em contraste com *sarx* (cf. Gl 5,16-17; Rm 8,3-13).

d. Neshama e *sôma* — indicam respectivamente o ser vivo que respira, por ter recebido de Deus o sopro da vida (cf. Gn 2,7; Dt 20,16; Is 57,16); e a presença externa do corpo, a dimensão sexual da pessoa e sobretudo a pessoa capaz de relacionar-se com Deus, com os outros e com o mundo (cf. 1Cor 5,3; Rm 1,24; 6,12-13.16; 12,1; Fl 1,20).

Bibl.: C. de Gennaro (org.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981; H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975.

G. ANCONA

Antropologia cultural e ética

A antropologia cultural, com sua metodologia específica, permite-nos descrever o dado histórico, os aspectos culturais assumidos pelo único fenômeno moral da humanidade. Perceber-se-á, assim, que a pessoa se encontra sempre como em um longo e inexaurível retorno contemplativo à fonte da lei moral e como em tendência constante para o inatingível céu estrelado. Como se, querendo avançar na direção dessa fonte, procurasse recuar, tentando conhecer cada vez melhor sua origem.

Mais ainda, quanto maior a tendência para a meta, tanto maior o empenho em conhecer melhor o ponto de partida de onde provém, para novamente voltar-se para a meta.

O fenômeno moral se resolve em grande parte neste caminho ao revés. Perceber-se-á também que a reflexão contemplativa de cada cultura foi guiada pelo sentimento dos valores, que não é ainda conhecimento moral, mas apenas a potencialidade moral que cada pessoa em particular traz dentro de si.

Lendo no íntimo do seu coração, penetrando além dos véus que envolvem a sua realidade, o homem procurou, ao longo dos séculos, desenvolver o discurso ético, levantando sempre novos problemas ou repropondo com linguagens sempre diferentes e com grande riqueza de imagens a mesma instância moral.

A factualidade histórica das muitas relevâncias descritivas efetuadas pelo antropólogo e das outras verificáveis junto a culturas e religiões diversas e expressas com imagens talvez poéticas e literárias são as muitas descrições possíveis das mil faces que, como *ethos*, assumem a única face moral humana.

S. PRIVITERA

Antropologia das religiões

Esta ciência tem por finalidade investigar e interpretar a interação entre religião e cultura. Ela se ocupa principalmente das três seguintes áreas de problemas:

a. interação entre cultura e religião em geral. No estudo de sociedades nas quais religião e cultura são vividas e concebidas em uma identidade indiferenciada, a antropologia das religiões coincide com a fenomenologia das religiões. Por isso, o termo "antropologia religiosa" foi às vezes usado para indicar a ciência que estuda as religiões dos povos primitivos;

b. impacto da homogeneidade cultural no pluralismo religioso e vice-versa;

c. influência das mudanças culturais sobre as religiões (por ex., no caso do secularismo do pós-moderno e outras).

Bibl.: J. Goetz, *Anthropologie sociale: ethnologie religieuse*, PUG, Roma 1971.

A. ROEST CROLLIUS

Antropomorfismo

Termo usado nas ciências das religiões para indicar a atitude e o procedimento com que são atribuídas qualidades humanas ao Ser Supremo ou às divindades. O uso desse termo provém não raro de uma concepção racionalista dos fenômenos religiosos, incapaz de avaliar o caráter simbólico das expressões religiosas. Do ponto de vista da filosofia da religião, o antropomorfismo em sentido restrito pode ser concebido como a inversão da analogia do ser, uma vez que, em lugar do Ser Supremo, o homem é considerado como *analogatum principale*.

A. ROEST CROLLIUS

Anunciação

Designa o anúncio (lat. *nuntium*) do anjo Gabriel a Maria da intenção de Deus de inseri-la no seu desíg-

Material com direitos autorais

nio de salvação da humanidade mediante seu consentimento em tornar membro da família humana o Messias, Filho do Altíssimo. Para alguns estudiosos, mais do que de anúncio, tratar-se-ia de *revelação* (apocalipse) das intenções divinas definitivas de salvação a Maria e à humanidade; para outros, de *vocação* de Maria para se tornar Mãe de Cristo. Os três aspectos não se excluem, mas se integram admiravelmente.

O episódio é narrado somente por Lucas (cf. Lc 1,26-38), que lhe deu uma forma literariamente sugestiva e o encheu de significados teológicos profundos. O evangelista inseriu o trecho no início do seu Evangelho, onde narra o nascimento e a infância de Jesus, a quem a comunidade cristã, depois da ressurreição, confessava enfim de modo claro e aberto como sendo Senhor e Filho de Deus. O texto está repleto de alusões e remissões às expectativas messiânicas do AT, vistas como tendo sido plenamente realizadas no Filho que Maria é convidada a conceber. O objeto central do episódio é constituído pelo anúncio da concepção do Messias de Deus, sendo, portanto, de caráter cristológico; mas, dado que Maria, na qualidade de Mãe do Messias, está íntima e indissoluvelmente envolvida neste grande evento, sua missão e dignidade maternas sublimes constituem seu outro tema fundamental, embora subordinado ao primeiro.

Elementos importantes do episódio

a) O anúncio da chegada do tempo messiânico caracterizado pela realização da salvação de Deus portadora de alegria para a humanidade: isso se depreende do convite dirigido pelo anjo a Maria: "alegra-te" (gr. *chairé*), que é o eco de convites análogos dirigidos por alguns profetas à "Filha de Sião" (Israel) no seu anúncio dos tempos messiânicos em nome de Deus (cf. Sf 3,14; Zc 9,9; Gl 2,21,27 e outros).

b) A concepção e o nascimento do Filho do Altíssimo, do Messias, Filho de Davi, antes, ainda mais radicalmente, Filho de Deus graças a uma intervenção extraordinária do poder do Espírito de Deus (cf. Lc 2,30-35). Com uma clara alusão ao vaticínio messiânico do profeta Natã a Davi (cf. 2Sm 7,12-16) e à profecia de Is 7,14 da "virgem" (*almah*) que dará à luz um filho, o anjo anuncia a Maria a maternidade messiânica; antes, com referência à descida e a presença santificante de Deus entre seu povo com sua sombra sobre o tabernáculo (cf. Ex 40,35; Nm 8,18.22; 10,34) e com sua nuvem no templo (cf. 1Rs 8,10-13; 2Cr 5,13-14; 6,1; Lv 16,1-2), comunica-lhe que será coberta pela sombra do Espírito Divino e que por isso conceberá e dará à luz de maneira completamente extraordinária um filho que será o "Santo", ou seja, Filho de Deus de maneira absolutamente diversa de tudo aquilo que era entendido no contexto das expectativas messiânicas do judaísmo.

c) A predileção singular de Deus por Maria e a missão particular que lhe foi por ele confiada. A jovem de Nazaré é a "cheia de graça" (*kecharitoméne*, da raiz *charis*, graça, favor), ou melhor, a "agraciada", "privilegiada", "favorecida" de modo único por Deus (cf. 2,28), destinada por ele a inaugurar a era messiânica. O particípio "privilegiada" exprime, por assim dizer, o nome novo que Deus dá a Maria por meio do anjo; indica o favor e o amor divinos singularíssimos para com ela; constituirá a base de toda a reflexão teológica sobre ela através dos séculos.

d) O assentimento da "serva do Senhor" com espírito de obediência de fé aos desígnios do Senhor: "Eu sou a serva do Senhor. Aconteça-me segundo a tua palavra!" (Lc 1,38). A resposta afirmativa de Maria constitui o ponto culminante do diálogo entre ela e o enviado divino. É o "fiat" da Virgem a seu Deus, mediante o qual ela se coloca na numerosa fileira dos servos do Senhor de seu povo e se declara totalmente disposta à realização dos desígnios de Deus a respeito de si mesma e para a humanidade inteira, colocando a liberdade humana em sintonia com o insistente convite do amor divino a fim de que por meio de semelhante aliança Deus volte a ser o Senhor da vida do homem e este faça a experiência da salvação, redenção e esperança oferecidas por Deus. Com isso Maria realiza na forma mais autêntica e plena a substância da "fé" na perspectiva bíblica; com isso inicia um caminho de fé que a levará a compartilhar com seu Filho as alegrias e os sofrimentos (cf. Jo 19,25-27) incluídos na realização da obra de salvação do Pai.

A *Anunciação* é o evento que abre o NT. Nele Deus diz seu definitivo e mais alto sim à humanidade e esta em Maria inaugura sua história de amor com seu Deus feito carne nela e por ela (Jo 1,14; Gl 4,4), "Deus conosco" de modo eminentemente mais alto do que as expectativas do profeta Isaías (Is 7,14). O céu beija definitivamente a terra e esta se abre ao abraço divino em Maria, dando início ao caminho de união íntima de amor com Deus, que encontrará sua realização na instauração plena e definitiva do Reino messiânico do Filho da Virgem (cf. Lc 2,33), termo do caminho de fé que é disponibilidade para deixar-se guiar por Deus e para construir a própria história sobre a confiança posta em sua palavra. Tanto a piedade como a teologia da Igreja no correr dos séculos viram na Anunciação esses profundos conteúdos de fé e colocaram no centro esse evento de graça divina, de disponibilidade e de obediência humanas. A partir da Idade Média o evento da Anunciação tem sido um dos temas preferidos pela representação artística de motivo cristão.

No que diz respeito à Anunciação como *festa litúrgica*, é preciso dizer que a comunidade cristã, desde o século IV, tem celebrado o Natal de Jesus Cristo e

Material com direitos autorais

correlativamente tem comemorado a mensagem do anjo a Maria. Da celebração da festa da Anunciação em uma data determinada, o dia 25 de março, não se tem notícia antes do século VII. Não deixa de ser interessante a diversidade das designações do dia festivo: "Anunciação da Bem-aventurada Virgem Maria", "Anunciação do Anjo à Bem-aventurada Virgem Maria", "Anunciação do Senhor", "Anunciação de Cristo", "Concepção de Cristo". Nos últimos séculos prevaleceu a "Anunciação da Bem-aventurada Virgem Maria", sinal de que a festa foi entendida principalmente em perspectiva mariana. Na reforma litúrgica determinada pelo Vaticano II foi dada a essa festa a denominação de "Anunciação do Senhor", com um valor, portanto, predominantemente cristológico, e com razão, pois, como ficou dito acima, o tema central do episódio e da respectiva narrativa da Anunciação é a Encarnação do Filho de Deus, e a veneração cristã de Maria radica no fato que a grandeza de sua missão e pessoa está em ter sido ela inserida por pura graça singular e divina no mistério de Jesus Cristo como Mãe do Messias Filho de Deus (cf. LG 67).

Bibl.: R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1964; E. G. Mori, *Figlia di Sion e Serva di Jahvè*, Bologna 1970; P. Benoit, *L'Annunciazione*, in *Esegesi e teologia*, II, Roma 1971; A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1979; H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca*, Brescia 1983; E. G. Mori, *Annunciazione del Signore*, in S. de Fiore-S. Meo, *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Roma 1986, pp. 78-86.

G. IAMMARRONE

Anúncio

Em sentido técnico chama-se "anúncio" a mensagem que suscita a fé. João Paulo II, na encíclica *Redemptoris Missio*, lembra que "na realidade complexa da missão o primeiro anúncio tem um papel central e insubstituível [...] A fé nasce do anúncio, e toda comunidade eclesial extrai sua origem e vida da resposta pessoal de cada fiel a tal anúncio, dela haurindo sua vida" (n. 44). O termo está contido na própria palavra "evangelho" que, derivada do grego *euanggélion*, significa "alegre anúncio", "boa nova". Quanto à Igreja, ela tem no anúncio do Evangelho sua graça e sua vocação própria, sua identidade mais profunda (Paulo VI). No NT, além de *euanggelízo* (anunciar uma alegre mensagem, evangelizar), os dois verbos com os quais se indica o anúncio são principalmente *aggello* (anunciar), com os seus compostos, e *kerysso* (proclamar). O *euanggélion* no NT é sempre a mensagem salvífica anunciada oralmente. Para Jesus, o Anúncio é o advento do Reino de Deus (cf. Mc 1,15). O verbo *kerysso*, donde deriva também o termo *kerygma* (mensagem, pregação), sublinha o aspecto autoritativo da mensagem, à qual é preciso obedecer. É o verbo que caracteriza a proclamação da mensagem nos casos concretos individuais. Este vai além do caráter de mero ensinamento, pondo em prática uma avaliação cuja inobservância equivale à recusa. O primeiro anúncio ou *kerygma* é desenvolvido na *didaskalía* ou *didachê* (ensinamento, doutrina). Essa transmissão do anúncio é indicada também como *katechésis* (instrução). É necessário deixar claro o caráter eclesiológico do anúncio da salvação. A Igreja nasce da ação evangelizadora de Jesus. Depois dos acontecimentos pascais, a acolhida e a comunicação do anúncio são os acontecimentos nos quais se constitui a comunhão eclesial (cf. 1Jo 1,3). A Igreja é a comunidade que se forma em torno do Senhor, anunciado como o Crucificado Ressuscitado. Essa mesma Igreja, destinatária e depositária do anúncio da salvação, é convidada a levar a todos os homens o alegre anúncio da salvação. O termo com o qual se indica predominantemente esse anúncio é o de "evangelização", um neologismo derivado do verbo evangelizar. Os destinatários do anúncio são todos os homens. Hoje em dia julga-se muito importante destacar a força de libertação contida no anúncio cristão, como também sublinhar sua ligação necessária com a promoção humana. Fala-se também do dever de fazer com que o anúncio do Evangelho se encarne nas culturas dos diversos povos. A tarefa de levar o anúncio do Evangelho cabe a toda a Igreja (cf. *Ad gentes*, 35). O anúncio não é nunca um fato individual, mas sempre um ato eclesial, pois é sempre realizado em união com a missão da Igreja e em nome dela.

Bibl.: Paulo VI, *Exort. Apost. Evangelii nuntiandi* (8 de dezembro de 1975); João Paulo II, *Redemptoris missio* (7 de dezembro de 1990).

M. SEMERARO

Aparições

Com o termo aparição, costuma-se fazer referência a uma manifestação visível do sobrenatural no interior das categorias espácio-temporais do sujeito que é seu destinatário.

É preciso distinguir três formas diversas de aparições. A primeira delas é especificada pelo termo *teofania* e se encontra freqüentemente descrita no AT. Tanto os textos históricos como os proféticos fazem referência a diversas teofanias para indicar uma comunicação reveladora de Iahweh. A mediação da aparição é muitas vezes tirada da natureza e descrita com traços simbólicos, embora não faltem narrativas em que a teofania é apresentada por meio da descrição de personagens com características humanas. A nuvem, o fogo, a montanha, o deserto... são tidos como categorias capazes de exprimir a experiência inexprimível que é fruto de eleição e de graça por

Material com direitos autorais

parte de Deus. Também o NT traz relatos de teofanias nos momentos mais significativos da vida de Jesus como por exemplo, o batismo e a transfiguração. E uma vez que, de qualquer forma, não se pode ver Deus e continuar com vida (Ex 33,20), o AT, embora narrando as teofanias, faz referência direta a elas como sendo um fenômeno verbal e não visual. Em resumo, é possível ouvir a voz de Deus e perceber sua presença, mas não ver seu rosto. Essa não-visibilidade de Deus é rompida com o NT, que exprime o tempo da presença corporal da divindade em Jesus (Cl 2,9). Agora Deus é visto e ouvido, pois se exprime por meio do Filho.

O segundo termo é *cristofania*, que especifica a aparição de Cristo depois da sua ressurreição. As aparições do ressuscitado são narradas por todas as fontes neotestamentárias; mas um valor todo especial assume a que se encontra em 1Cor 15,5, pois reproduz a primeira profissão de fé cristã posta por escrito desde os inícios da comunidade, por volta dos anos 35-40. Paulo, utilizando uma terminologia técnica em uso entre os rabinos, afirma que ele próprio recebeu aquilo que agora transmite; além do evento da morte e da ressurreição, em dois versículos ele afirma pelo menos quatro vezes que Jesus "apareceu" (ὤφθη) no sentido de que se deixou ver por Pedro, pelos apóstolos, por Tiago, por mais de 500 irmãos e, finalmente, pelo próprio Paulo. O verbo usado por Paulo não requer necessariamente uma percepção visual do ressuscitado, sendo que esta pode apenas satisfazer a curiosidade; indica, antes, que se está diante de um evento de revelação. Com efeito, as cristofanias, como são narradas pelos evangelhos, possuem sempre algumas características peculiares que podem ser assim resumidas: antes de mais nada, o Jesus que se deixa ver é o "ressuscitado", portanto com um corpo no qual o princípio espiritual agora predomina sobre o material (1Cor 15,42-49). A insistência dos evangelistas em mostrar que o objeto da aparição não é "um fantasma" — e que portanto eles não estão sendo vítimas de uma alucinação — mas é Jesus, aquele mesmo que tinha morrido e ressuscitado, leva-os a descrever o ressuscitado e sua aparição em termos materiais. Além disso, a cristofania está sempre ligada a uma missão confiada a alguém; por último, é prometida a presença constante e a assistência do Espírito.

Uma terceira categoria é a que compreende a aparição de Nossa Senhora ou dos santos. Teologicamente falando, é necessário fazer a esse propósito uma observação importante: em relação à Virgem, cremos em sua assunção corporal, o que não é o caso dos santos; surgem, pois, problemas relativos à modalidade das aparições. De *per se*, não é possível negar tais aparições sem negar a própria liberdade de Deus. A história da Igreja apresenta incessantemente aparições diversas, em momentos diferentes e em lugares os mais variados; a Igreja reconheceu a validade apenas de algumas delas, ao passo que em relação a outras, autorizou apenas o culto popular.

E uma vez que as aparições estão sempre ligadas a revelações, a partir do V Concílio de Latrão foram tomadas providências para limitar a publicação de tais profecias, tanto para salvaguardar a ortodoxia da fé como para não criar confusão ou desorientação entre os fiéis. Desse mesmo tema tratou o papa Bento XIV (*De Servorum Dei beatificatione*), estabelecendo princípios que continuam sendo válidos até hoje. Em virtude dessa ligação com a revelação, requer-se sempre uma criteriologia capaz de determinar tanto o grau de veracidade da aparição, unido à garantia de equilíbrio do vidente, como a relação entre a eventual mensagem comunicada na aparição e sua coerência com o depósito da fé.

Bibl.: K. RAHNER, *Visioni e profezie*, Milano 1955; G. O'COLLINS, *Gesù risorto*, Brescia 1989.

R. FISICHELLA

APOCALIPSE

É a transcrição italiana do substantivo grego *apokálypsis*; aparece no início do último livro do NT e tornou-se seu título tradicional juntamente com a indicação do autor (*Apocalipse de João*); ocorre outras 17 vezes nos escritos do NT como substantivo comum com o significado geral de "revelação"; no uso moderno tornou-se um termo técnico, juntamente com o adjetivo dele derivado, "apocalíptico", para indicar um gênero literário especial, uma mentalidade religiosa e um vasto conjunto de textos canônicos e apócrifos.

O vocábulo grego *apokálypsis* é o substantivo derivado do verbo *apokalypto*, composto pela preposição *apó* (que exprime a idéia de remoção e afastamento) e pela raiz verbal *kalypto* (cobrir, esconder): etimologicamente, pois, significa "a ação de tirar aquilo que cobre ou esconde", isto é, "descobrir, revelar". A tradução corrente "revelação" exprime bem o ato de quem tira o véu para mostrar aquilo que estava escondido. Na língua grega clássica o termo *apokálypsis* não aparece; o verbo correspondente é usado, mas sempre com valor exclusivamente humano. Os primeiros testemunhos do uso do substantivo surgem no século I a.C.; mas de qualquer forma são raros e limitados a textos literários menores de caráter esotérico, alquímico e astrológico.

Na Septuaginta, tendo em vista o uso lingüístico grego, o vocábulo *apokálypsis* é raríssimo: só aparece em 1Sm 20,30 para traduzir o hebraico "nudez" e três vezes no *Sirácida* (11,27; 22,22; 42,1) com significado antropológico. Não existe, pois, no

Material com direitos autorais

AT, um substantivo hebraico correspondente. Já no NT a palavra *apokálypsis*, traduzida habitualmente por "revelação", reaparece em contextos diferentes e com matizes de significado que podemos reunir em três âmbitos.

Um primeiro grupo de citações reflete um ambiente litúrgico e eucológico: *apokálypsis* indica a manifestação de uma verdade, a comunicação de uma mensagem iluminadora (Lc 2,32) que permite conhecer (Ef 1,17) o projeto eterno de Deus (Rm 16,25): trata-se substancialmente do próprio Jesus e de seu evangelho; ao disciplinar as reuniões litúrgicas de Corinto, Paulo fala de "apocalipse" como de um meio edificante, paralelo a conhecimento, profecia e ensinamento (1Cor 14,6.26). Nas cartas de Paulo, porém, o mesmo termo retorna com uma acepção diferente, indicando uma experiência extraordinária e mística: é assim que o Apóstolo define a própria experiência no caminho de Damasco (Gl 1,12; Ef 3,3); assim também, na apologia de si mesmo, alude a especiais manifestações que lhe foram concedidas (2Cor 12,1.7), e é ainda assim que denomina a intuição que teve de subir a Jerusalém (Gl 2,2). Um terceiro significado de *apokálypsis* é o que irá impor-se com o tempo, como sentido próprio e exclusivo: com o valor de manifestação escatológica, sinônimo de parusia ou de realização final do plano divino. Naquele dia, como diz o Apóstolo, manifestar-se-á o justo juízo de Deus (Rm 2,5); esse dia é esperado pela comunidade cristã (1Cor 1,7) e por toda a criação (Rm 8,19); será, com efeito, a gloriosa e definitiva manifestação do Senhor Jesus, evento de louvor e de alegria imensa (2Ts 1,7; 1Pd 1,7.13; 4,13).

Colocado no início do último livro do NT, o vocábulo *apokálypsis* tornou-se o título desse mesmo livro e, conservando sua forma grega, foi usado durante séculos como termo técnico para designar o livro inteiro e seu conteúdo. Além disso, não compreendendo o valor simbólico das imagens e interpretando ao pé da letra as descrições catastróficas, os leitores, tanto os medievais como os modernos, acabaram transformando "apocalipse" em sinônimo de "cataclismo", "enorme desastre", "fim do mundo"; de fato, na linguagem jornalística e cinematográfica corrente a palavra apocalipse conservou esse significado, distorcido e errôneo. O livro do *Apocalipse* (*Revelation, Offenbarung*), pretende, ao contrário, ser a revelação de Jesus Cristo: o grande anúncio da salvação operada por Cristo, da intervenção definitiva de Deus na história humana, da presença poderosa e atuante do Senhor Ressuscitado nas dinâmicas históricas até a realização final. Estreitamente ligado à liturgia da Igreja e à nova leitura cristã do AT, composto por volta do século I d.C. e atribuído tradicionalmente ao apóstolo e evangelista João, o Apocalipse é um livro de consolo e esperança, uma grande profissão de fé no domínio cósmico do Cristo Senhor, vencedor do pecado e da morte; ao contrário de uma lúgubre previsão de calamidades e desgraças.

Desde a antiguidade, o livro do *Apocalipse* foi muito estudado e também interpretado de maneiras as mais diversas; mas sempre considerado distinto dos demais, como livro canônico e profético, independentemente dos desenvolvimentos históricos e das formas expressivas e culturais da época. Em fins do século XVIII o estudo histórico dos textos bíblicos e a comparação com textos análogos extrabíblicos assinalou, também para o *Apocalipse*, o início de uma nova fase de pesquisa. A obra de João, seu título, sua forma literária e seu conteúdo foram considerados protótipo de um vasto gênero literário designado "apocalíptico".

A primeira tentativa de expansão do horizonte histórico e literário remonta a um discípulo de Schleiermacher, Friedrich Lücke, que em 1832 publicou uma obra com o sugestivo título: *Tentativa de uma introdução exaustiva à Revelação de João e a toda a literatura apocalíptica*. Mas a primeira grande monografia a respeito da história da apocalíptica judaica foi publicada em 1857 por obra de Adolf Hilgenfeld: desde então o estudo prosseguiu com muitas e valiosas contribuições, graças também à descoberta e à publicação de novos e importantes textos apocalípticos.

No entanto, a pesquisa neste campo corre o risco de cair em um círculo vicioso, pois as características essenciais da apocalíptica deveriam ser deduzidas de obras certamente apocalípticas, e para reconhecer tais obras, o estudioso deve possuir já uma noção de apocalíptica. Assim, o ponto de partida foi o *Apocalipse* de João e hoje, depois de séculos de pesquisa, ela, que deu o nome ao gênero, parece ser a menos apocalíptica de todas.

Toda a pesquisa nesse setor parte de hipóteses não plenamente demonstráveis; é, pois, natural que as opiniões dos estudiosos não sejam concordes. Muitas questões estão ainda abertas, sendo objeto de calorosas discussões: uma dessas é justamente a própria definição do termo apocalipse. Seguindo a proposta de Klaus Koch (1970) pode-se aceitar uma distinção entre "apocalipse" como gênero literário e "apocalíptica" como movimento religioso-cultural.

Para poder definir um escrito como "Apocalipse", foram enumeradas algumas características formais indispensáveis: o autor se apresenta como sendo um ilustre personagem do passado, portador de uma revelação divina que lhe teria sido transmitida mediante visões ricas em símbolos e imagens estranhas; o vidente é perturbado por sua experiência, mas não pretende aterrorizar seus leitores; ao contrário, quer consolar, encorajar e edificar; além disso, uma obra

Material com direitos autorais

apocalíptica se apresenta em forma composta com muitos subgêneros possíveis.

O movimento apocalíptico, contrariamente, caracteriza-se por algumas idéias bem precisas: herdeiro da tradição profética e sapiencial, é expressão de uma visão religiosa complexa, compartilhada por grupos que vivem à margem da sociedade com uma fortíssima aspiração a uma vida ideal. Os apocalípticos, portanto, partem da constatação de que o mundo e o tempo presente estão irremediavelmente corrompidos: espera-se, pois, uma intervenção decisiva e definitiva de Deus que inverta tal situação. Essa intervenção é descrita com imagens catastróficas, pois esse evento representa a completa reviravolta da história: vencida a luta contra o mal e eliminados os malvados, os fiéis poderão finalmente gozar a paz paradisíaca em um mundo renovado.

O movimento apocalíptico judaico, nascido logo após o exílio, desenvolveu-se consideravelmente só a partir do século II a.C., mas produziu uma grande quantidade de textos que podemos chamar de *Apocalipses*, tendo sido alguns inseridos no cânon bíblico (Is 24–27; 34–35; Ez 38–39; Gl; Zc 9–14; Dn), e outros apócrifos (*1 Enoc; Jubileus; Testamento dos XII Patriarcas; 4 Esdras; 2 Baruc;* e outros): todos esses textos possuem elementos de semelhança, embora sejam muito diferentes entre si, constituindo cada qual um caso à parte.

Também a comunidade cristã do século I assimilou essa mentalidade, que os modernos chamaram de apocalíptica, tendo deixado textos literários desse gênero. O fundamental é sem dúvida alguma o *Apocalipse de João*, ponto de partida para a pesquisa, mas na realidade ponto de chegada de um desenvolvimento literário e teológico. João, com efeito, utiliza um patrimônio lingüístico e simbólico herdado da tradição judaica e faz sobretudo uma nova leitura de textos bíblicos veterotestamentários; mas ele se serve de tudo isso para comunicar um conteúdo radicalmente novo: a intervenção decisiva e definitiva de Deus na história deu-se com Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, Senhor da história, vivo em sua Igreja que está a caminho da realização final.

Bibl.: D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; P. Prigent, *O Apocalipse*, Loyola, ²2002; P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, 1990.

C. DOGLIO

Apocalíptica

A literatura apocalíptica é um conjunto de escritos de revelação (em grego: *apokálypsis*) a respeito de realidades transcendentes ou, de qualquer forma, fora do alcance humano. Tudo quanto diz respeito a Deus, à origem e ao fim do cosmo, da história e da pessoa na apocalíptica é submetido a uma interpretação global. A apocalíptica talvez tenha nascido como herdeira cronológica do profetismo bíblico, para fornecer uma visão escatológica da história terrestre. Assim são lidos alguns textos proféticos (já apocalípticos) do AT: Ez 38–39; 40–48; Is 24–27; 34–35; Zc 1–14; e também o livro de Daniel. Nele o profeta/sábio, de posse de uma ciência alternativa, transcendente, interpreta as visões diurnas e oníricas e os enigmas do passado, do presente e do futuro. Esses caracteres levaram alguns a ver na apocalíptica uma derivação da literatura sapiencial, embora conservando fortes conotações proféticas. Mais numerosos são, porém, os textos da apocalíptica judaica extra-bíblica. Não obstante as inegáveis influências das literaturas mesopotâmicas e da diáspora judaica no surgimento da apocalíptica, ela se tornou autônoma quanto a qualquer tentação de sincretismo, desenvolvendo-se no pós-exílio tardio, na época dos Macabeus (170-64 a.C.), durante a tentativa política de fazer degenerar a religiosidade hebraica (sob o reinado tirânico do pagão Antíoco IV Epífanes). A apocalíptica é uma reação polêmica que interpreta a situação histórica destituída da presença profética, utilizando módulos consolidados a partir do AT e evocando o sonho messiânico de um novo reino de Israel. O vidente torna-se o sujeito de uma interpretação da história em sentido alternativo e teológico, confrontando-a com o modelo divino. Tudo é reescrito em sentido metahistórico e em oposição radical à leitura pagã de revelação (P. Grelot). Os escritos mais relevantes da apocalíptica judaica são: o livro de Enoc, dos Jubileus, os Oráculos Sibilinos, o Testamento dos XII Patriarcas, os Salmos de Salomão, a Assunção de Moisés, diversos escritos de Qumran, a Ascensão de Isaías, o IV Livro de Esdras, o Apocalipse de Baruc e muitos outros. Característico da apocalíptica é um grande pessimismo, tanto histórico como antropológico. Lendo a história presente, a apocalíptica capta a vontade de Deus, o que permite realizar o salto evolutivo: projetar aquela mesma história negativa numa perspectiva escatológica. Característico da apocalíptica é também o uso de gêneros literários estupendos, que os leitores antigos estavam mais em condições de decifrar do que os modernos: um rico simbolismo (que vai haurir seus temas na mitologia de toda a cultura semítica), visões, sonhos, metáforas fantásticas, enigmas e cifras simbólicas que compreendem objetos, animais, plantas, realidades astrais e outros elementos, fórmulas cabalísticas, um forte dualismo entre céu e terra, a luta escatológica entre mundo divino e forças do mal, anjos e demônios (mancomunados com os homens pecadores e pagãos) e assim por diante. Essa luta, que alterna vitórias com derrotas parciais entre as forças em confronto,

Material com direitos autorais

culminará com uma intervenção maciça de Deus e com o triunfo final das forças fiéis e a perdição dos inimigos: um juízo escatológico sancionará a condenação dos ímpios ao fogo eterno, a ressurreição dos justos e a renovação cósmica. O Messias é o sujeito celeste que virá realizar essa obra polêmica, uma verdadeira batalha cósmica, inaugurando um perene senhorio divino sobre o universo. Uma perspectiva semelhante está parcialmente presente também no NT. Comum a quase toda a apocalíptica é o costume, chamado de pseudonímia, de atribuir a paternidade do escrito a um ilustre autor do passado (Enoc, Moisés, Elias, Isaías, Baruc, Esdras e outros), reconhecido unanimemente como uma autoridade profética ou sapiencial. O mesmo acontecerá com o NT, cujos apócrifos serão atribuídos a diversos apóstolos. Atualmente o conhecimento da apocalíptica não é mais transcurado como outrora pela ciência bíblica, sendo considerado como um importante auxílio para o estudo do NT.

Bibl.: D. Syme Russel, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. 100 d.C.)*, Brescia 1991; P. Sacchi (org.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2 vols., Torino 1981-1989; M. Erbetta (org.), *Gli apocrifi del NT*, 3 v., 4. t., Casale Monferrato 1975.

A. STANCATI

Apocatástase

Do grego ἀποκαθίστημι (restituir, reintegrar, repor no estado primitivo); o termo está presente em At 3,21, em um discurso de Pedro, no qual se afirma que no final dos tempos será restaurada para todas as coisas a ordem que Deus estabelecera e que o pecado perturbou. Essa afirmação torna a fazer eco a um conceito familiar à cultura hebraica: a nova criação messiânica.

Um aceno ao resgate escatológico da ordem inicial parece estar presente também em outros lugares do NT, embora não seja designado com o nome de apocatástase (cf. Mt 19,21; Rm 8,9-22; 1Cor 15,25-28.54-57; 2Pd 3,13; Ap 21,1). Trata-se da regeneração ou "nova criação" prometida por Deus, que caracterizará a conclusão da história.

Além dessa correta interpretação da apocatástase, a história da teologia registra também uma outra, incompatível com a fé cristã: é a chamada *origenista*. O grande teólogo alexandrino Orígenes, influenciado pela perspectiva neoplatônica, exprime a esperança de que no final dos tempos desapareçam tanto o pecado como os seus efeitos, entre os quais a condenação das pessoas e dos anjos. Contra um inferno eterno, Orígenes julga possível pensar em uma duração limitada da punição do pecado: o inferno durará apenas o tempo suficiente para a purificação. A apocatástase, entendida à maneira de Orígenes, foi condenada pelo Sínodo Constantinopolitano de 543 e pelo II Concílio de Constantinopla de 553 (V Concílio Ecumênico), tendo sido retomada, no decurso do tempo, quer por algumas seitas, quer por alguns teólogos.

Bibl.: A. Oepke, ἀποκατάστασις, in *GLNT*, I, pp. 1040-1052.

G. M. SALVATI

Apócrifos

Foram definidos pela Igreja antiga como apócrifos, isto é, "ocultos", alguns escritos que por suas características e por sua própria composição ocasionavam uma leitura distorcida da pessoa de Jesus.

Muitos são os textos apócrifos e de diversas naturezas. Torna-se difícil uma classificação deles, pois de alguns só restam fragmentos; de outros, embora mais extensos, freqüentemente se tem prova de falsificação. Textos apócrifos são assim considerados tanto para o AT como para o NT; aqui são levados em conta especialmente aqueles relativos ao NT.

Os evangelhos apócrifos foram desde o início desautorizados pela Igreja e não foram nunca utilizados nas controvérsias, e menos ainda na liturgia. Entre os apócrifos mais famosos, merecem ser lembrados os seguintes escritos que, provavelmente, foram compostos entre o ano 65 e o fim do século II: o *Evangelho de Pedro*, o *Evangelho de Tomé*, o *Proto-evangelho de Tiago* e os quatro evangelhos judeu-cristãos conhecidos com o nome de *Evangelho dos Hebreus, Evangelho dos Nazarenos, Evangelho dos Ebionitas* e *Evangelho dos Doze Apóstolos*.

Os evangelhos apócrifos não chegaram até nós; conhecem-se apenas alguns trechos e fragmentos devidos especialmente às citações recuperadas em textos dos Padres da Igreja. Entre os trechos mais conhecidos, pode-se mencionar, por exemplo, o do *Evangelho de Tomé*. Nele Jesus é descrito como uma criança que se diverte moldando passarinhos com barro. Como é dia de sábado, não sendo permitido destruí-los, ordena-lhes que voem e eles o fazem, tomando vida. Ou então o que se lê no *Evangelho de Pedro*: descreve-se a ressurreição como a saída do sepulcro de "três homens fabulosos que eram seguidos pela cruz"; ou ainda, a decisão de Maria de desposar o velho José, narrada pelo *Proto-evangelho de Tiago*, por ter verificado que sobre o cajado de José pousa uma pomba ou floresce uma flor. O caráter fabuloso, freqüentemente presente nesses textos, unido à descrição do miraculoso e do prodigioso, desloca os apócrifos para fora do horizonte histórico que constitui uma das características principais dos evangelhos canônicos. É preciso mencionar igualmente o fato de que, devido a essas mesmas características, os apócrifos jamais foram aplicados à evangelização. Os evangelhos apócrifos revelam sobretudo a vontade de preencher um vazio na vida de Jesus, mas não

Material com direitos autorais

podem ir além disso com qualquer pretensão de narrativas dignas de fé ou de textos sacros.

R. FISICHELLA

Apofatismo

Apofatismo deriva do verbo ἀποφάσκω = ἀπόφημι, que significa negar. Ordinariamente refere-se à teologia; entende-se por "teologia apofática" o sistema teológico que procede por negações, recusando-se progressivamente a referir a Deus os atributos tomados do mundo sensível e inteligível, para aproximar-se de Deus — que está além de todas as coisas criadas e de todo conhecimento relativo a elas — transcendendo todo e qualquer conhecimento e conceito. Ao contrário, *teologia catafática*, própria da tradição ocidental, é o procedimento teológico mediante o qual se referem a Deus os conceitos relativos aos nomes com os quais ele é indicado: tais conceitos, extraídos dos seres derivados de Deus, podem ser aplicados a Deus como causa primeira de todas as coisas, não podendo porém exprimir adequadamente sua natureza. É preciso porém deixar claro que também no Ocidente encontramos uma notável tradição apofática, bastando lembrar mestre Eckhart ou os místicos espanhóis do século XVI, ou simplesmente a tradição mística franciscana. Aqui, entretanto, queremos referir-nos sobretudo ao apofatismo oriental porque ele encontra sua qualificação justamente nessa tradição.

Os teólogos bizantinos baseiam sua doutrina da visão de Deus em alguns textos bíblicos que se tornaram clássicos nesse gênero de literatura. A primeira passagem é a do *Êxodo* (33,20-23), na qual Deus diz a Moisés: "Não podes ver a minha face, porque o humano não é capaz de me ver e continuar em vida"; Deus faz passar sua glória enquanto, com sua destra cobre Moisés que está em um buraco na rocha; quando Deus levanta sua destra, Moisés o vê de costas, sem ter podido encarar sua face.

Os textos do NT são ainda mais explícitos em sentido negativo. Eis o que diz, por exemplo, Paulo a respeito de Deus: "O único que possui a imortalidade, que habita uma luz inacessível, que nenhum homem viu nem pode ver" (1Tm 6,16). E João: "A Deus, ninguém jamais contemplou" (1Jo 4,12). A mesma expressão encontra-se no Evangelho com o acréscimo: "Deus Filho único, que está no seio do Pai, no-lo revelou" (Jo 1,18). O NT exprime esta transcendência absoluta de Deus mediante atributos formados por meio do alfa (= a) privativo como ἀόρατος (invisível) (Rm 1,20), ἄρρητος (indizível) (2Cor 12,4), ἀνεξερεύνητος (insondável, imperscrutável) (Rm 11,33), ἀπρόσιτος (inacessível) (1Tm 6,16). As expressões bíblicas nas quais se diz que se viu Deus "face a face" (Gn 32,24-31; Ex 33,11; Dt 34,10) querem apenas exprimir um encontro pessoal com um Deus pessoal, envolto no mistério.

Ainda que haja muitas referências à incognoscibilidade de Deus nos Padres anteriores ao século IV, os que se expressaram mais claramente foram os Padres Capadócios. Quem deu ocasião a isso foi Eunômio (entre 365 e 385) que professa um otimismo gnosiológico que o levava a dizer: "Conhecemos a Deus *do mesmo modo que* somos por Ele conhecidos" e, dirigindo-se a seus adversários, citava o texto de João: "Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos" (4,22). Eunômio era um típico representante daquela corrente de pensamento que, apoiando-se na filosofia aristotélica, identificava Deus simplesmente com o ser. Portanto, conhecer a Deus era o mesmo que conhecer o ser. A experiência religiosa, se "racionalizava", a "mente", conhecendo o ser, só com isso já tinha a experiência de Deus.

Os Padres querem justamente opor-se a esse desvio da experiência religiosa revelada. O Deus dos filósofos, alcançado por meio da razão, não podia ser o da revelação. O Deus revelado era *completamente outro*, absolutamente gratuito como experiência, pois sua natureza era a de ser trinitário, quer dizer, absolutamente comunional.

O primeiro passo que dão os Padres é, pois, o de insistir fortemente na *inefabilidade* de Deus: dizem o que Deus *não é*, para apresentar em seguida o que ele é, e *como* se pode alcançá-lo. Partindo da inefabilidade de Deus, eles embasam toda a vida cristã como início, desenvolvimento e consumação escatológica.

O apofatismo encontra seu apogeu em Dionísio, o Pseudo-Areopagita, o misterioso autor do *Corpus dionysiacum* (provavelmente início do século VI), aquele que influenciou mais do que todos a mística bizantina. Ele distingue dois sistemas teológicos possíveis: um procede por afirmações (teologia catafática ou positiva), o outro por negações (teologia apofática ou negativa). O primeiro leva-nos de fato a certo conhecimento de Deus, mas trata-se de um meio muito imperfeito. A via apofática, embora nos conduza à ignorância perfeita, é entretanto a única que está em conformidade com a natureza incognoscível de Deus. Com efeito, todos os conhecimentos têm como objeto aquilo que é, ao passo que Deus está além de tudo aquilo que existe. Para se aproximar dele seria preciso negar tudo aquilo que lhe é inferior, quer dizer, tudo aquilo que é (*Nomes divinos*, 4, PG 3, 641).

Hoje os teólogos orientais procuram desenvolver toda a positividade teológica do apofatismo, afirmando, de um lado, que o apofatismo cristão é diferente do platônico. Para o platonismo, a impossibilidade de conhecer a Deus dependia do fato de estar o homem

Material com direitos autorais

aprisionado no corpo, "decaído", porque sua alma espiritual, prisioneira na matéria do corpo, ficava impedida de conhecer a Deus por ser ele espiritual. Para o cristianismo, ao contrário, nem os anjos podem conhecer a natureza de Deus se ele não revela algo de si mesmo. Por outro lado, afirma-se que a admissão da incognoscibilidade de Deus não significa agnosticismo ou recusa de conhecer a Deus. Trata-se principalmente de recusar-se a reduzir o cristianismo a um sistema filosófico que especula conceitos abstratos, pois o cristianismo é antes de tudo comunhão com Deus. Conhece-se a Deus contemplando-o, experimentando sua presença. Assim, por um lado, o apofatismo evitaria o racionalismo, pois não se dirige a Deus com categorias racionais; por outro lado, o panteísmo, pois não fala de comunhão com a Essência, mas com as Energias incriadas de Deus (→ Palamismo).

Bibl.: J. HOCHSTAFFEL, *Negative Theologie. Ein Versuch des patristischen Begriffs*, München 1976; V. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1985; K. WARE, *Approches de Dieu dans la tradition ortodoxe*, Paris 1982; M. HARL, *Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères Grecs*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 13 (1977), pp. 5-34; C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Milano 1973; B. THUN, *Mystik und negativ Theologie*, in "Byzantion", 24 (1982), pp. 232-253.

Y. SPITERIS

APOFTEGMA

O termo "apoftegma" vem do substantivo grego *apofthegma*, que significa "sentença", "dito conciso", "máxima". No NT, embora não conste esse substantivo, aparece duas vezes o verbo correspondente *apofthegomai* (At 2,4; 26,25) que pode ser traduzido por "proferir" e que, dependendo do contexto, confere o devido relevo à dimensão da verdade sobre o que se está afirmando.

Todavia, a partir da "história das formas", ou *Formgeschichte* (→ "evangelhos: FG/RG"), o apoftegma é relacionado com os "ditos" de Jesus presentes nos evangelhos. De fato, R. Bultmann (1919), distinguindo os apoftegmas dos "ditos do Senhor", utiliza essa denominação para indicar os ditos de Jesus que são relatados em breves narrativas, sobretudo nos evangelhos sinópticos. De fato, aplicando o método da "história das formas" aos evangelhos, Bultmann delineia três tipos fundamentais de apoftegmas. Primeiramente, são reconhecíveis nos evangelhos os apoftegmas "polêmicos", quer dizer, máximas que se situam em contextos ou narrativas de controvérsias entre Jesus e seus opositores, sobretudo os fariseus e os saduceus. Por exemplo, o milagre do paralítico narrado em Mc 2,1-12 constituiria uma narrativa que teria como finalidade destacar a autoridade de Jesus para perdoar os pecados (cf. também Mc 3,1-6; 7,1-23). Na realidade, essas narrativas seriam fruto da Igreja primitiva, preocupada com encontrar uma solução para as próprias relações com a lei judaica e especialmente com o sábado.

Já os apoftegmas "didáticos" são colocados nas narrativas propriamente instrutivas, como o encontro de Jesus com o homem rico (Mc 10,17-22). No centro da narrativa encontra-se a pergunta de Jesus a respeito do abandono das riquezas e do discipulado daí resultante. De igual modo, o diálogo entre Jesus e o fariseu (Mc 12,28-34) teria a função de ressaltar a importância do mandamento do amor. Todavia, diferentemente dos apoftegmas "polêmicos", os "didáticos" não começam com a oposição dos interlocutores, e sim com o seu desejo de conhecer a mensagem sapiencial de Jesus. Algo análogo pode ser encontrado nas narrativas sapienciais que o judaísmo dos séculos I-III d.C. atribuiu às escolas rabínicas de Hillel e de Shammai. Além disso, essas narrativas exprimiriam a intenção didática e exemplar da Igreja primitiva.

Por fim, Bultmann identifica como apoftegmas "biográficos" as narrativas que assumem uma caracterização histórica, como a rejeição de Jesus por parte dos seus conterrâneos (Mc 6,1-6; cf. também a bênção de Jesus sobre as crianças em Mc 10,13-16; os três quadros sobre o discipulado narrados em Lc 9,57-62). Portanto, esse tipo de apoftegmas seria o reflexo da preocupação propriamente "cristológica" da Igreja primitiva. A problemática subjacente seria: "Como fazer para que a mensagem de Jesus seja ainda atual?"

Portanto, sempre de acordo com Bultmann, esses apoftegmas, enquanto tais, não são históricos, e sim reconstruções da Igreja primitiva, e mais precisamente da Igreja palestina. Na verdade, Bultmann não sustenta que determinados apoftegmas, como, por exemplo, os polêmicos, não tenham fundamento histórico: é inegável que tenha havido controvérsia entre Jesus e os fariseus e saduceus de seu tempo. Entretanto, o problema está em saber se o modo como esses apoftegmas chegaram até nós reflete tal contexto ou justamente o da Igreja primitiva. Em conclusão, Bultmann considera tais narrativas como criação da Igreja primitiva, preocupada com a solução dos aspectos mais problemáticos da sua relação com o judaísmo ortodoxo. Por isso, a questão crucial não deveria ser representada pela historicidade ou não de tais acontecimentos, e sim pela identificação do "pano de fundo" sociológico ou o "Sitz im Leben" da Igreja primitiva. Tal motivação leva Bultmann a distinguir, por exemplo, os "apoftegmas" dos milagres próprios de Jesus (cf. Mc 4,37-41; 6,33-44; 8,1-9; Lc 5,1-11; Jo 21,1-11).

Na posterior análise sinóptica, essa catalogação de Bultmann sofreu consideráveis contestações, sobre-

Material com direitos autorais

tudo por causa dos pressupostos hermenêuticos, motivo pelo qual é cada dia mais posta em discussão. Na realidade, já Dibelius (1919), contemporâneo de Bultmann e comum defensor da "história das formas", preferia chamar essas breves narrativas evangélicas não mais de "apoftegmas" e sim de "paradigmas", evidenciando assim a natureza exemplar de tais narrativas e atenuando o nítido contraste criado por Bultmann entre "ditos" de Jesus e "narrativas". A partir de uma verificação ulterior dos dados, concluise que o limite fundamental da classificação de Bultmann talvez se encontre justamente nesta exaltação do "querigma" em detrimento da narrativa ou da história. Mais uma vez, não é tão importante o "como" a história evangélica é contada, mas sim "o que" ela pretende comunicar para a fé da Igreja primitiva e a de todos os tempos. Essa abordagem existencial do material sinóptico, como de toda a cristologia neotestamentária, se de um lado se torna atraente, de outro acaba depreciando a centralidade da própria história no evento Jesus.

Além disso, pode-se perguntar até que ponto é lícito a uma exegese das perícopes particulares baixar o nível histórico para exaltar o "querigmático". Ou ainda, se, ao contrário, o próprio nível narrativo se torna comunicador de uma mensagem. A recente abordagem "narratológica" da Escritura, embora usando de procedimentos diversificados, visa justamente sublinhar essa função significante da narrativa, seja ela evangélica ou bíblica. Portanto, o pressuposto segundo o qual tudo aquilo que é "dito" nos evangelhos deva ter preeminência sobre aquilo que é narrado, está longe de corresponder à natureza dos dados que nos chegaram.

Finalmente, mais uma vez Bultmann parece exaltar além dos limites a Igreja pós-pascal, em detrimento da pré-pascal: o único nível capaz de conferir um significado aos apoftegmas evangélicos parece ser mesmo o da Igreja primitiva, graças à qual esses acabam por tornar-se uma criação do próprio contexto sociológico. Na realidade, Bultmann parece ignorar que possa existir um nível histórico anterior a Jesus e a sua comunidade, que constitui o ponto de partida de toda narrativa ou dito evangélico. A exegese contemporânea parece estar orientada mais para dar maior consistência justamente ao plano do material evangélico centrado em Jesus.

Portanto, tal crítica dos "apoftegmas", que Bultmann julgou classificar nos evangelhos, determina a reformulação da questão fundamental: existiriam no NT apoftegmas análogos aos da literatura greco-romana, entendidos como criações das diversas escolas filosóficas? Ou, pelo contrário, os próprios apoftegmas, embora interessantes do ponto de vista da análise dos gêneros literários presentes nos evangelhos, não acabariam se tornando criação de uma abordagem existencialista da história? Em última análise, não se pretende negar a importância da Igreja primitiva na formação dos diversos gêneros, com relação às diferentes narrativas evangélicas; mas talvez seja bom repensar sua função redacional.

Bibl.: R. Bultmann, *Geschichte der synoptische Tradition*, Göttingen 1961[5]; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1976[6]; W. Gemoll, *Das Apophtegma. Literarhistorische Studien*, Wien-Leipzig 1924; R. C. Tannehill, *Pronuncement Studies*, Semeia 20, Missoula 1981.

A. PITTA

Apolinarismo

A heresia de Apolinário (c. 315-c. 392), que foi bispo de Laodicéia na Síria, faz parte do contexto das controvérsias cristológicas vigentes no século IV. Depois de haver combatido entre os séculos II e III o docetismo, o qual sustentava que o Verbo não se tornara homem de forma real e definitiva, e depois de haver definido, no primeiro concílio ecumênico celebrado em Nicéia em 325, a verdadeira divindade de Cristo em resposta às teses arianas, os Padres da Igreja empenharam-se no debate acerca do modo como se deu a encarnação. Os protagonistas das discussões, que se arrastarão por mais de um século, pertencem, em linha de princípio, às duas escolas teológicas mais importantes da área oriental: a alexandrina e a antioquena. A primeira propunha uma cristologia do tipo "Verbo-carne", reservando a máxima atenção à unidade pessoal em detrimento, o mais das vezes, da completude e da autonomia da humanidade assumida pelo Verbo. A segunda opunha uma cristologia do tipo "Verbo-homem" em que, à acentuação da integridade da natureza humana e da distinção existente entre esta e a divina, nem sempre se seguia a necessária atenção à unidade de sujeito.

A teoria propagada por Apolinário pertence ao âmbito da cristologia alexandrina, representando sua versão mais aceitável. A tese de fundo consiste em afirmar que o Verbo, ao encarnar-se, teria ocupado o lugar da alma humana de Jesus. Não teria, pois, assumido uma humanidade integral, mas apenas um corpo do qual se teria tornado, em tudo e por tudo, o princípio vital.

Apolinário esboça, assim, um Cristo que não é plenamente homem, nem unicamente Deus, e sim um ser intermediário resultante da união substancial entre Deus, o Filho, e um corpo inanimado. Ele porém é de opinião de que essa concepção pode assumir a tarefa de salvaguardar a unidade de Cristo, e, sobretudo, sua santidade pessoal. Com efeito, faltando a alma racional, acaba faltando o princípio operativo autônomo que, como fonte de paixões e de pecado,

Material com direitos autorais

estaria inevitavelmente em contraste com o Verbo. Disso se segue que o Verbo, com toda a gestão da "carne" assumida, pode realizar com eficácia a obra da salvação.

As reações dos adversários evidenciam, ao contrário, que uma cristologia desse tipo não tem condições de garantir o valor soteriológico da encarnação, pois não consegue prever nem admitir a participação plenamente livre e gratuita do homem Jesus.

A heresia apolinarista foi condenada em vários sínodos e depois, oficialmente, no primeiro Concílio de Constantinopla realizado em 381.

Bibl.: A. AMATO, *Gesù il Salvatore*, Bologna 1988, pp. 177-193; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, v. I, Brescia 1982, pp. 607-629.

V. BATTAGLIA

APOLOGÉTICA

Não é nada fácil definir a apologética, uma vez que este único nome designa diversas funções que no decurso dos séculos determinaram os rumos da reflexão teológica e da práxis eclesial. Na história desse conceito, contudo, é fácil verificar a existência de um denominador comum que permite definir a apologética como sendo a ciência que se ocupa da apologia da fé cristã. Isso significa que, essencialmente, com a palavra apologética faz-se referência a uma reflexão crítica que tenta apresentar o conteúdo da fé diante das exigências da razão.

Podem-se destacar três momentos especiais desse processo. O primeiro deles constitui a marca característica dos primeiros séculos da história do cristianismo. A apologética se constrói como a apresentação do evento cristão, que passa a entrar em contato tanto com o mundo pagão como com as diversas escolas filosóficas. Nesse sentido, merecem ser lembrados, por exemplo, o *Diálogo com Trifão*, escrito por Justino, e a *Apologia* de Tertuliano. Juntamente com a tarefa de apresentar ao imperador, ou à autoridade civil, o conteúdo da fé purificado dos ataques dirigidos contra os crentes, esses escritos tinham ainda a tarefa de defender não só a práxis dos cristãos mas também o seu ensinamento. Sob esse aspecto, a apologética tornou-se uma autêntica "defesa" da fé diante dos erros e das calúnias que se tramavam contra a vida de Jesus ou a práxis comum dos primeiros crentes.

Tanto no Oriente como no Ocidente elaboram-se autênticos tratados apologéticos que já levam em conta as conquistas do saber. Orígenes elaborará o *Contra Celsum*, Eusébio de Cesaréia responderá às teses neoplatônicas de Porfírio, Agostinho escreverá o *De vera Religione* para refutar as teses do ceticismo a partir das premissas desse mesmo ceticismo, e o *De Civitate Dei* para responder às acusações dirigidas contra os cristãos como responsáveis pela queda do império. Em suma, a apologética torna-se uma arte considerada cada vez mais necessária, sobretudo para a abertura que o cristianismo historicamente inicia em sua expansão evangelizadora. É difícil, a essa altura, determinar com precisão a fronteira entre apologética e apologia: a primeira, de qualquer forma, parece tornar-se a justificação teórica da segunda e esta a causa formal da primeira.

A Idade Média dará início a uma dupla passagem que marcará uma reviravolta na compreensão da apologética. Antes de mais nada, começa uma melhor identificação do destinatário desses escritos que, uma vez ou outra, são os judeus e o Islã; além disso, a reflexão leva à identificação de verdades acessíveis a todos à luz da inteligência e da experiência humana, e de outras verdades que são fruto da revelação. A apologética evolui, devendo procurar tanto as motivações que permitem o reconhecimento de alguns conteúdos de caráter universal — mais diretamente a existência de Deus e a imortalidade da alma — quanto as razões que permitem ao crente motivar a própria fé. Tomás de Aquino, com a *Summa Theologiae* e a *Summa contra Gentiles* — observe-se o subtítulo profundamente significativo: *Seu de veritate catholicae fidei contra Gentiles* —, é um exemplo bem claro dessa compreensão de apologética. Os séculos posteriores, especialmente com o surgimento da Reforma, verão em ação uma apologética acentuadamente polêmica em face das diversas profissões protestantes, sendo disso um exemplo clássico o texto de P. Charron, *Les trois vérités contre les athées, idolatres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* [*As três verdades contra os ateus, os idólatras, os judeus, os maometanos, os hereges e os cismáticos*].

Uma segunda pré-compreensão de apologética é a fornecida a partir do século XVIII, a supremacia e autonomia da razão passaram a consistir o desafio para a fé cristã. A razão se torna, com efeito, a verdadeira protagonista desse período também para a teologia. A apologética é concebida e estruturada como sendo a disciplina idônea, capaz de fornecer razões universais e racionalmente válidas. A bem da verdade, já Anselmo, em seu *Proslogion*, percorrera um caminho semelhante: seguindo a razão, mostrava que ela estava em condições de provar como as motivações dirigidas contra a fé eram irracionais. Entretanto, a apologética desse período não se coloca nesse caminho; nela já havia amadurecido uma distinção entre razão e fé, pela qual via a fé alcançar o sobrenatural e portanto o supra-racional, ao passo que a razão era constrangida a permanecer na ordem do natural. De forma dramática, querendo seguir o percurso do racionalismo, essa apologética concluía que a verdade de fé, em si mesma, não podia ser racionalmente demonstrada; mas era possível fornecer suas

Material com direitos autorais

motivações racionais, que faziam dela a *verdadeira religião*. Criava-se, assim, uma situação dramática, pois faltava à fé como tal o componente que mostrasse ser ela própria uma forma de conhecimento coerente com a verdade da revelação. A apologética desse período se desenvolve no terreno da *credibilidade* dos *sinais* da revelação. Ela se reveste de um caráter extrínseco porque, paradoxalmente, constrói-se fora do conteúdo formal da fé. Como tendia a demonstrar como sendo racionalmente válida sua verdade, por ter sido alcançada justamente a partir da razão mediante a análise de fatos "exteriores" à verdade sobrenatural, essa apologética acabava esquecendo o próprio fato da revelação e a pessoa daquele que revela. Nessa perspectiva é preciso ler — levando-se na devida conta as diferenças entre os autores e as provocações filosóficas — as obras de V. Picler, *Teologia polemica*, ou as *Prelectiones theologiae* de P. M. Gazzanica e os vários tratados compostos no período da manualística.

Essa característica predominante da apologética não deve fazer esquecer que, naquela mesma época, outros autores detectavam os limites dessas colocações e as perigosas conseqüências que delas advinham para a própria fé. Esses autores não foram ouvidos e não criaram uma escola de pensamento; ao contrário, muitas vezes foram contestados e marginalizados; só hoje é possível verificar quão mais significativa e exeqüível era sua intuição. Entre os nomes mais representativos dessa corrente merecem ser lembrados os de Pascal, Simon, Chateaubriand, Newman, Schleiermacher, Drey, Blondel.

A teologia posterior ao Concílio Vaticano II permite verificar uma terceira pré-compreensão de apologética. As notas características não podem ainda ser facilmente sistematizadas, pois a pesquisa teológica está ainda em andamento; de qualquer forma podem-se distinguir pelo menos três âmbitos. O primeiro deles procura recuperar a dimensão nitidamente teológica da apologética. Esta não é uma disciplina possuidora de um método e um conteúdo exterior à revelação e não se coloca como um híbrido entre teologia natural e filosofia; antes, é uma disciplina gerada no interior do saber da fé quando esta toma consciência de sua peculiar função de dar razão de si. O segundo âmbito é o que individualiza o destinatário da sua reflexão. Este não é apenas o crente ao qual ela se dirige, mostrando a razoabilidade do conteúdo da fé a partir do fato mesmo da revelação que traz consigo as notas de credibilidade, mas é também o "outro" da fé, ao qual é necessário oferecer razões que permitam realizar a adesão de fé como significativa para uma existência pessoal. O terceiro âmbito, enfim, apresenta os fundamentos epistemológicos de todo saber crítico da fé, para que a teologia possa comunicar os próprios dados no organograma científico universal, trazendo a sua contribuição peculiar, tendo em vista a pessoa em sua totalidade.

Bibl.: A. Dulles, *A History of Apologetics*, London 1971; G. Ruggieri (org.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale*, Genova 1987; M. Seckler, *Riflessione sulla teologia fondamentale*, in HFTh IV, 588-613; R. Fisichella, *Introdução à teologia fundamental*, São Paulo, Loyola, 2000.

R. FISICHELLA

Apologia

O uso semântico de apologia pode referir-se a um duplo horizonte: o filosófico e o judiciário. Com o primeiro, indica-se principalmente a intenção de justificar as próprias argumentações e convicções; com o segundo, a própria conduta. É possível também reconhecer um sentido mais genérico de apologia que indica simplesmente o ato de responder a alguém que pede explicação de algo. A Escritura usa o vocábulo apologia somente três vezes no AT e cerca de 10 no NT; o contexto em que o termo é encontrado leva freqüentemente a identificar o seu horizonte semântico no processual.

O termo adquire especial importância na teologia fundamental, que vê na apologia sua possibilidade de dar razão do conteúdo da própria fé. O lugar clássico a que se faz referência e que constitui a *magna charta* da apologia encontra-se em 1Pd 3,15. Nesse texto o apóstolo exorta os cristãos a estar "sempre dispostos a justificar (*apologhían*) vossa esperança perante aqueles que dela vos pedem conta". O contexto dessa perícope mostra os crentes em uma situação de diáspora e de fortes tensões, das quais não estão excluídas sequer formas de violência em seus confrontos. Pedro toma isso como ponto de partida para exortar os crentes a responder ao mal com o bem e à violência com a benevolência; a exemplo de Cristo, também seus discípulos devem saber que sofrer injustamente pelo evangelho é causa de bem-aventurança. Devem pois estar capacitados a não se deixar intimidar nem pelas violências nem pelas calúnias, mas aptos a saber responder com "mansidão", "respeito" e "boa consciência" (1Pd 3,15-16) a essas provocações a qualquer pessoa e em qualquer ocasião. Aqui o termo apologia é expresso por Pedro com o "responder", "dar explicação". Mais do que uma defesa da fé, como muitas vezes foi indicado, nesse caso é oportuno valorizar os dados da exegese orientados para que se veja não tanto um sentido processual, e portanto de defesa, mas de preferência o sentido mais positivo de "apresentação". O apóstolo, portanto, parece exortar os cristãos a saber dar razões que possam provocar e convencer também seus perseguidores a ver o sentido profundo que a fé possui para

Material com direitos autorais

a vida, a ponto de transformá-la radicalmente, levando as pessoas a aceitar até o sofrimento injustamente infligido, tudo em nome do amor. A lembrança da "esperança que existe em nós", portanto da força que nos leva a encarar o futuro, confirma posteriormente a interpretação de apologia como sendo capacidade de apresentar positivamente o conteúdo da fé.

Bibl.: E. Bosetti, *Apologia*, in DTF, 74-77; R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1989².

R. FISICHELLA

Apologistas

Presumivelmente por volta de 178 d.C., o pagão Celso escreveu uma obra anticristã intitulada *O discurso verídico*. Esta obra constitui a primeira impugnação sistemática feita ao cristianismo, tornando-se depois fonte para todos os polemistas pagãos posteriores.

O porquê de tal escrito se explica se observarmos a atenção geral despertada por um pequeno grupo de cristãos no decurso do século II.

Até então o cristianismo deixara as pessoas indiferentes ou despertara pouco interesse. Prova disso são as escassas alusões que dele restam na literatura pagã até meados do século II. Porém, a partir daí ele emerge também por causa das conquistas que faz em certas classes cultas, nas quais encontra pessoas capazes de justificá-lo e defendê-lo inclusive por meio da atividade literária.

Testemunhas dessa ação defensiva e propagandística do cristianismo no século II são os chamados "apologistas", autores de obras com várias finalidades, geralmente denominadas "apologias".

As mais conhecidas apologias desse tempo são:

a) a de Aristides, dirigida ao imperador Adriano,
b) as duas de Justino († 165),
c) o *Discurso aos gregos* de Taciano (entre 155 e 170),
d) a *súplica pelos cristãos* de Atenágoras (177),
e) os três livros *Ad Autolico*, de Teófilo de Antioquia (c. 180),
f) a *Apologia* de Melitão de Sardes (c. 177) (alguns fragmentos),
g) o *Apologético* de Tertuliano (c. 197),
h) o *Otávio* de Minúcio Félix,
i) a *Carta a Diogneto* (inícios do século III),
j) o discurso defensivo do mártir Apolônio (c. 184), definido por Harnack como "a mais distinta apologia do cristianismo",
k) uma apologia falsamente atribuída a Melitão, composta presumivelmente sob Caracala.
l) uma apologia falsamente atribuída a Melitão, composta presumivelmente durante o império de Caracala.

A finalidade visada por estas apologias é diversa: em alguns casos trata-se de documentos jurídicos dirigidos ao imperador. Em outros, de obras de propaganda dirigidas aos pagãos e, em outros ainda, de obras teológicas, por tentar exprimir o fato cristão com categorias gregas.

Em outras palavras, essas obras são ditadas por uma tríplice necessidade: apologética, psicológica e polêmica.

Seus autores são na maioria das vezes homens provenientes do paganismo. Diversos podem ter sido os motivos que os induziram à conversão à nova fé. Sem dúvida alguma, deve ter impressionado o valor social do evangelho. Se nos ativermos ao testemunho de Justino, também encontros ocasionais com cristãos convictos devem ter suscitado neles questionamentos e simpatia para com a nova fé (cf. *Diálogo com Trifão* 8, 1). No mundo antigo, submerso em crenças no poder dos demônios, igualmente não pode ser esquecido o papel que tiveram os exorcistas cristãos na obra de propagação da fé (cf. 2 *Apol.* 6,6).

Obviamente, além do testemunho de vida, tornava-se mais incisivo o testemunho da morte sofrida por alguns cristãos em defesa da fé. Tertuliano, aludindo talvez a uma experiência pessoal, observa: "Quem é que, percebendo a sólida firmeza do cristão, não é levado poderosamente a procurar saber qual é o verdadeiro conteúdo ideal do cristianismo?" (*Apologético* 50). E, um pouco antes: "O sangue é semente de cristãos" (*ib.*)

O fato é que homens como Justino, Atenágoras, Tertuliano, uma vez acolhido o cristianismo, tornam-se seus mais fervorosos propagadores.

Os apologistas sentiam possuir uma verdade que os espíritos mais distintos ao redor deles não conseguiam alcançar. Mas como fazê-la chegar até eles? Antes de mais nada procurando uma base comum com os pagãos aos quais se dirigiam, e usando uma linguagem compreensível a eles.

Nesse empenho eles tinham tido predecessores na literatura missionária judeu-helenista, ligada sobretudo ao nome de Fílon; na pregação missionária do cristianismo primitivo (cf. At 14,11-17) e na imitação do Protréptico de Aristóteles, ou seja, no convite para desprezar o mundo, voltando-se para a filosofia.

Ao aproximar-se dos pagãos, os apologistas adotam a forma do "diálogo", em que o esforço das partes envolvidas é antes de mais nada o de entender-se. Em suma, esforçam-se por dar as razões da própria fé, adaptando-se aos seus leitores e mostrando como a "pistis" (fé) do cristianismo não está destituída de *loghismós* (racionabilidade). Entretanto, esse confronto não acontece em um clima de conflito ou de polêmica. Excluem, é verdade, o diálogo com a religião politeísta de seu tempo, mas se mantêm abertos a um confronto com a filosofia grega que geralmente demonstram estimar. Aliás, é impensável um

Material com direitos autorais

diálogo sem uma avaliação positiva do pensamento humano como elemento apto a procurar e a conhecer a verdade.

É sobre essa base de apreciação da capacidade "natural" do homem que Justino irá construir o diálogo entre cristianismo e filosofia pagã, girando em torno de duas idéias principais:

a. a doutrina do plágio ou do furto,

b. a doutrina do *logos* ou *logoi spermatikoi*.

A teoria do plágio baseia-se na observação da coincidência entre os dados da razão e os da fé (Escritura), sendo os primeiros tomados dos segundos.

Quanto à doutrina dos *logoi spermatikoi*, Justino afirma que todo homem, na qualidade de racional, participa de certo modo da Razão divina (cf. *2 Apol.* 8, 1). Não há, pois, ruptura entre pensamento humano e pensamento cristão, mas uma completação do primeiro no segundo. As verdades parciais do primeiro são assim orientadas para a verdade total que é Cristo.

Não se pode ignorar que, para a missão cristã do século II desempenhada pelos apologistas, o problema central não foi a assimilação ao mundo, mas justamente a necessidade de se distinguir dele. Na adaptação havia o perigo de se perder a própria essência do cristianismo. No entanto, o cristianismo dos apologistas, desposando — por assim dizer — o helenismo, soube também impor-lhe alguns limites, salvaguardando assim a própria originalidade e autonomia religiosa.

Bibl.: J. Quasten, *Patrologia*, I, Casale Monferrato 1975³, pp. 166-223.

L. PADOVESE

Apostasia

Do grego *apo-istamai*, indica uma deserção do próprio papel ou uma renúncia ao próprio estado, um pôr-se de fora. A partir de Tomás de Aquino (Sth II, II, 12,1), a teologia passou a distinguir três tipos de apostasia: *1.* Apostasia da fé, quando se renuncia à fé cristã depois de ter recebido o batismo; *2.* Apostasia da religião, que acontece depois de se ter feito uma profissão solene; *3.* Apostasia da ordem quando se deixam as ordens sagradas.

Na linguagem teológica comum, entretanto, apostasia designa simplesmente a renúncia à fé cristã.

As diversas épocas da história da Igreja conheceram a presença da apostasia. Em 1Jo 2,18-19 é já possível ver uma primeira referência dos tempos apostólicos à apostasia. Mas foi sobretudo nos tempos de perseguição que se verificou um crescente uso da apostasia por parte sobretudo de pessoas fracas que temiam as dores e as penas infligidas aos cristãos. Acontecia, assim, que alguns renunciavam à fé publicamente, mas não em particular. De acordo com a culpa cometida (queimar incenso à divindade; imolar o sacrifício aos ídolos) era-lhes imposta uma severa pena que, no decurso dos séculos, levou também a formas cismáticas. Os apóstatas que retornavam à fé eram chamados de *lapsi*. Penas relativas aos apóstatas ainda são encontradas até no Código de Direito Canônico de 1917 (cân. 1325).

Bibl.: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II, II, 12, 1; A. Beugnet, *Apostasie*, in DThC I, q. 1602-1612.

R. FISICHELLA

Apostolado

"Apóstolo" é um termo derivado do grego e significa "enviado". "Apostolado" significa, pois, "envio", "incumbência", "ação de um apóstolo".

No grego clássico, o nome "apóstolo" indica pessoas e coisas que faziam parte de uma expedição naval ou de uma frota de guerra. Esse uso prevaleceu no NT, no qual "apóstolo" indica um homem "enviado" por Deus ou por Jesus, com certos poderes.

"Apóstolo" é, pois, a designação cristã do portador da Boa Nova no NT (Mt 10,2).

O "apostolado" funda-se sobre uma autoridade que remete a Jesus: é uma instituição permanente que não está limitada a um lugar ou a uma época, mas é válida sempre para toda a Igreja: "E constituiu doze para estarem com ele e para os enviar a pregar, com autoridade para expulsar os demônios. E constituiu os Doze" (Mc 3,14-16).

O verbo "constitui" refere-se a um evento bem preciso. Os Doze eram chamados a fazer aquilo que Jesus fazia: anunciar o Reino de Deus, expulsar os demônios como sinal do poder do Reino. Jesus não se limita a instituir discípulos, mas confia a eles um ministério de testemunho escatológico.

Bibl.: Vv.Aa., *Laici e vita cristiana perfetta*, Milano 1967; Vv.Aa., *Il ministero e i ministeri secondo il NT*, Roma 1977.

A. A. TOZZI

Apóstolo

O termo vem do grego *apóstolos* e significa "enviado". O AT usa-o freqüentemente nesse sentido, indicando a pessoa enviada oficialmente pelo rei para representá-lo. O mesmo conceito é usado também para os profetas sem, entretanto, ser empregado diretamente (cf. Is 6,8; 61,1). No período pós-exílico, adquire um significado mais específico, graças ao qual também o sacerdote e o levita são designados como "enviados" por Deus com a função de ensinar ao povo a Torá (2Cr 17,7-9).

Material com direitos autorais

O NT adotou, em um primeiro momento, o sentido veterotestamentário; pense-se, por exemplo, em Paulo, que pede ao Sinédrio cartas para ser "enviado" a Damasco (At 9,2); posteriormente o sentido foi retificado e enriquecido. Antes de indicar um título, como significa hoje no vocabulário corrente, o termo apóstolo quis exprimir uma missão: a de ser enviado com credenciais para anunciar o evangelho. É nesse sentido que o vemos usado na comunidade de Antioquia, como atesta At 15,22, falando de Barnabé e Silas, ou então de Barnabé e Saulo em At 11,3. Ainda sem qualquer ênfase especial, o termo está presente nas cartas de Paulo, quando o apóstolo faz menção ao fato de ter sido enviado a anunciar o evangelho em virtude de um chamamento por parte do Ressuscitado (1Ts 2,7; 4,4; 2Cor 5,20; Gl 1,1). Foi uma reflexão lenta e contínua que permitiu ao apóstolo indicar, posteriormente, o grupo dos Doze, vindo a identificar-se com eles; os evangelhos já atestam a identificação ocorrida. Repetidas vezes a teologia de Mateus apresenta os apóstolos como sendo o fundamento do novo povo; Lucas os descreve como testemunhas especiais da ressurreição; Marcos lhes confia a tarefa de participar da mesma autoridade do Mestre e João sublinha o seu vínculo de dependência em relação a Cristo.

Do ponto de vista teológico, o termo possui um peso decisivo para a compreensão da Igreja e de sua função evangelizadora. A Igreja, com efeito, compreende a si mesma e se define como "apostólica", quer dizer, fundada por Cristo sobre os apóstolos para que a revelação viesse a ser transmitida e mediada em todo o mundo até sua volta gloriosa no fim dos tempos. A nota da apostolocidade é uma caracterização fundamental da Igreja, não indicando apenas uma função espiritual, mas igualmente uma dimensão hierárquica e institucional; nesse sentido, é uma estrutura essencial da comunidade cristã. Certamente, na qualidade de testemunhas oculares do Ressuscitado, os apóstolos possuem uma peculiaridade toda própria, caracterizando-se o tempo dos Doze como diferente do resto da história da Igreja; sua função desdobra-se no tempo através de seus sucessores, os bispos, que formam o colégio episcopal e continuam ininterruptamente o serviço eclesial.

Bibl.: K. H. Rengstorf, *Apostolos*, in GLNT I, 1105-1190; A. Médebielle, *Apôtre*, in DBSuppl I, 533-588; K. H. Shelke-H. Bacht, *Apostel*, in LThK I, 734-738.

R. FISICHELLA

Apropriações

Doutrina teológica segundo a qual se justifica a atribuição, a uma só Pessoa divina, de prerrogativas ou atividades que são comuns às três pessoas da SS.ma Trindade, à medida que manifestam a Unidade do Ser divino ou dele promanam.

1. Trata-se de doutrina que se encontra explicitamente na *escolástica latina* (cf., por ex., Pedro Lombardo, *Sent.*, I 26-36), e que é desenvolvida sobretudo por S. Boaventura e por Sto. Tomás. Os escolásticos — embora com certa variação lexical e semântica — distinguem claramente as "apropriações" das "propriedades" e das "noções". Retomando a doutrina clássica patrística sobre as *idiótetes* (propriedades), designam, com efeito, com o termo *proprietates* as características distintivas de cada uma das Pessoas divinas (como a paternidade, a filiação, a processão); com *notiones* essenciais as características através das quais se chega ao conhecimento das propriedades pessoais (inascibilidade, paternidade, filiação, comum expiração, processão); e com *appropriationes* a manifestação das Pessoas através dos atributos essenciais: exemplo clássico é o da sabedoria que é característica essencial de Deus, e portanto das três Pessoas, mas é apropriada ao Filho tanto a partir da Escritura (cf. 1Cor 1,30), como da interpretação psicológica de Sto. Agostinho — retomada e aperfeiçoada pela escolástica —, de acordo com a qual o Filho procede do Pai "per modum intellectionis vel dictionis", e o Espírito "per modum amoris" (cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, 39, a. 7-8). Portanto, como explica Cajetano, enquanto se dizem "próprias" as características atribuídas a uma pessoa em especial, de modo tal que não possam ser atribuídas a outra, dizem-se ao contrário "apropriadas" as características comuns às três pessoas, mas atribuídas a uma só Pessoa para melhor manifestá-la.

2. *A importância teológica* dessa doutrina é dupla. De um lado, ela sublinha a tipicidade da tradição trinitária latina, que parte da unicidade da essência divina como pressuposto da mesma revelação trinitária (cf., por ex., sobre o tema *Sabedoria* como sendo comum às três Pessoas divinas, por ser expressão do único Ser, no entanto apropriável ao Filho já em Sto. Agostinho, *De Trinitate*, 15, 7,12). Por outro lado — e em estreita conexão — sublinha a exigência de salvaguardar o monoteísmo bíblico-cristão, em dialética com a necessária explicitação das propriedades pessoais de Pai, Filho e Espírito Santo. Isso é evidente sobretudo nas duas tomadas de posição do magistério eclesiástico a respeito desse assunto: a primeira, no Sínodo de Sens de 1140, em que se afirma a igualdade de poder das três Pessoas contra as asserções errôneas de Abelardo (DS 721); a segunda, no Concílio de Florença, onde se afirma o famoso axioma, formulado por Sto. Anselmo de Canterbury, segundo o qual em Deus "omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio", e se reafirma que as obras de Deus fora de Si são rigorosamente comuns sob o

Material com direitos autorais

perfil da causa eficiente ("Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium") (DS 1330).

3. Indo mais a fundo, pode-se concordar com J. Auer que em nenhum outro ponto, mais do que na doutrina das apropriações (e das propriedades), se torna evidente a *situação gnosiológica da teologia*. Com efeito, a doutrina das apropriações se situa, epistemologicamente falando, no ponto de conjunção entre um conhecimento puramente racional do mistério de Deus e a revelação que Deus faz de Si mesmo como sendo uno em três Pessoas e como explicação da Unidade de seu Ser como Amor. De um lado, com a razão é possível chegar não só a afirmar a existência de Deus mas também as perfeições do seu Ser; de outro, a revelação cristológica e o seu apogeu pascal manifestam o mistério de Deus como Unitrino, manifestando as propriedades pessoais dos Três. Mas isso não tira a Unidade do Ser de Deus: por isso as apropriações afirmam as propriedades de Deus como Uno (e, portanto, comuns às três Pessoas), atribuindo-as a uma só pessoa, justamente com base nas características por Ela demonstradas na revelação e depois teologicamente aprofundadas à luz desta. Trata-se de uma perspectiva que deve ser hoje ulteriormente inquirida: seja pelo que se refere à Vida íntima da SS.ma Trindade, à medida que as apropriações — feitas com base na revelação — nos podem dizer algo sobre as relações intratrinitárias, seja pelo que diz respeito à relação da pessoa humana, na graça, com cada uma das Pessoas divinas.

Bibl.: T. DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 39, a. 7-8; A. MILANO, *Propriedades y apropiaciones*, in *Diccionario Teologico El Dios christiano*, Salamanca 1992, pp. 1143-1179; H. MÜHLEN, *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, in "Münchener Theologische Zeitschrift", 16 (1965), pp. 36-57.

P. CODA

ARIANISMO

Ário nasceu na Líbia por volta da metade do século III (256/260). Tendo sido discípulo de Luciano de Antioquia, ou pelo menos tendo estado em contato com ele, foi admitido entre os clérigos de Alexandria. No tempo do bispo Pedro de Alexandria (300-311) aderiu ao cisma de Melécio, mas em seguida se reconciliou com Pedro, pelo qual foi ordenado diácono. Acílades o ordenou sacerdote e Alexandre confiou-lhe a Igreja de Baucalis. Na pregação, Ário começou a expressar algumas idéias sobre a Trindade, que se reatavam ao adocionismo e subordinacionismo de Luciano de Antioquia, chegando a negar abertamente a divindade do Filho, sua eternidade e a consubstancialidade com o Pai. Depois de admoestações privadas por parte do bispo, Ário prosseguiu em sua pregação, dando início mais formalmente a esse fenômeno entre os anos 318-320. Os deslocamentos de Ário até o Oriente, mantendo contatos diretos com bispos da envergadura de Eusébio de Cesaréia, incendiaram a região com polêmicas, às quais respondia o bispo Alexandre com duas cartas aos bispos orientais, nas quais explicava os erros teológicos de Ário (*PG*, 18, 547-578).

Entrementes, Constantino derrotara Licínio, tornando-se senhor absoluto do Império (julho-setembro de 324). Tendo sido informado da controvérsia, entristeceu-se com isso: a experiência do donatismo lhe mostrara a gravidade dos dissídios internos da Igreja e suas repercussões sobre o convívio civil. O imperador enviou, pois, imediatamente a Alexandria Ósio de Córdoba, com uma carta para Alexandre e Ário, que nesse meio tempo retornara a sua cidade. Essa carta se reveste de grande importância: Constantino fala como político, preocupado em restabelecer a paz religiosa; não se deve estranhar que ele esteja pouco interessado na substância doutrinal da controvérsia, dado que não conhece quase nada do dogma cristão; talvez Eusébio de Nicomédia lhe tivesse apresentado a controvérsia de modo parcial e simplista. A missão de Ósio fracassou, mas ele teve oportunidade de compreender o alcance da questão e, voltando a Nicomédia, foi seguido por Alexandre e Ário, os quais pretendiam atrair para si o beneplácito de Constantino. Entretanto, no final de 324, 56 bispos reunidos em Antioquia para a eleição do novo bispo, celebraram nesta cidade um Concílio no qual Ário foi condenado e expuseram a verdadeira fé em uma carta sinodal, que enviaram inclusive ao bispo de Roma, Silvestre, que a aprovou juntamente com os bispos italianos. Impunha-se um Concílio para esclarecer definitivamente a questão: a idéia provavelmente brotara da reunião dos bispos em Antioquia e talvez tivesse sido proposta a Constantino por Ósio e Alexandre; o fato é que o executor do projeto foi o próprio Constantino o qual, por inúmeras razões, de Ancira teve que voltar a Nicéia (325). Ário foi aqui condenado. Patenteou-se inclusive a necessidade de elaborar um novo símbolo, com a introdução do termo *homoousios*.

O Concílio de Nicéia foi o primeiro de caráter ecumênico, tendo representado para a Igreja e para a ortodoxia uma grande vitória. Os bispos tiveram consciência disso, tanto durante o Concílio como depois dele, tanto que o chamaram de "santo", "grande", "coluna contra toda heresia". A fé de Nicéia deveria permanecer para sempre, na qualidade de definição solene da fé recebida dos padres. Os bispos estavam também cônscios de que tinham criado um novo instituto, o Concílio ecumênico ou da Igreja universal,

Material com direitos autorais

ornado de honras especiais, autoridade e direito; isso foi percebido inclusive pelos adversários da definição niceana, os quais, pelo menos enquanto viveu Constantino, jamais ousaram impugná-la.

Passadas as vicissitudes dos reinos de Constâncio II e de Valente, o arianismo pôde ser superado completamente, o que permitiu voltar à ortodoxia de acordo com a definição de Nicéia.

Bibl.: M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV sec.*, Roma 1975; R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 1987; M. Simonetti, *Ario/Arianesimo*, in *DPAC*, I, pp. 337-45.

G. BOVE

Aristotelismo

Aristotelismo é a influência exercida pela filosofia de Aristóteles ao longo da história do pensamento ocidental e em particular, no nosso caso, sobre a teologia. Os princípios básicos a partir dos quais se move a filosofia de Aristóteles podem reduzir-se a dois: a realidade é inteligível em si mesma e o homem, por sua vez, possui capacidade constitutiva para conhecê-la cientificamente.

A verdade das coisas não reside fora delas, como o era para Platão, mas deve ser procurada na estrutura interna dessa mesma realidade, que é regida por leis precisas e sempre iguais a si mesmas. Isso equivale a dizer que as coisas possuem um modo de ser. Existe um dinamismo universal que tem origem na "causa primeira", que dá ordem e portanto inteligibilidade a todas as coisas (Deus é o "motor imóvel" que desde a eternidade e por necessidade sustenta o mundo mediante a relação geral que vai da causa ao efeito).

O homem, de sua parte, tem em si uma capacidade própria de receber o mundo exterior e de abstrair dele as leis que o regulam e que lhe conferem inteligibilidade.

O universo proposto por Aristóteles é, pois, de caráter autônomo; é um mundo que não precisa recorrer a nada fora de si para explicar-se: tanto por sua natureza interna como pela capacidade cognoscitiva do homem, a natureza das coisas e da realidade pode ser conhecida cientificamente, ou seja, de modo certo. Da proposta filosófica aristotélica pouco se conhecia no mundo ocidental até o começo do século XII. Apenas suas obras lógicas, traduzidas por Boécio († 524), e uma que outra obra moral eram usadas como objeto de estudo nas escolas. Um grande e fundamental impulso na redescoberta de Aristóteles veio do mundo árabe e especialmente de Avicena († 1037) e Averróis († 1198), os quais, embora com tônicas diferentes, tentaram mediar e reler as obras de Aristóteles no interior da fé islâmica. Esse esforço de mediação e integração da filosofia aristotélica, juntamente com suas traduções, passou ao mundo ocidental, provocando forte debate e o nascimento de diversas escolas de pensamento (séculos XII-XIII). De um lado havia a corrente franciscana, que relia Aristóteles a partir de pressupostos agostinianos (iluminação) e da interpretação de Avicena (intelecto agente identificado com Deus: Bacon [† 1292]), quer dizer, partindo de pressuposições neoplatônicas; e tudo isso a fim de integrar a ciência aristotélica em um único caminho revelador para não ter que separar âmbitos diversos de conhecimento, colocados em concorrência entre si (Boaventura [† 1274]). De outro lado havia a tentativa de Tomás († 1274) de assumir mais ou menos integralmente a proposta aristotélica (por exemplo, a gnosiologia, abandonando assim a iluminação agostiniana e a antropologia na unidade inseparável de alma e corpo). A estas duas primeiras contrapõe-se o aristotelismo heterodoxo ou averroísmo latino (Siger de Brabante) [† 1286]), que, retomando a tentativa de Averróis, lia Aristóteles independentemente da fé, separando revelação e razão-filosofia (cf. a teoria da dupla verdade).

Duas eram, na prática, as atitudes que caracterizavam a alma cristã da escolástica com respeito a Aristóteles. De um lado estava a admiração: o "filósofo" (assim era ele definido) dava uma resposta científica ao real, conferindo-lhe autonomia e sentido, oferecendo sobretudo um método para um conhecimento científico. De outro reinava a suspeita: o mundo explicado cientificamente por Aristóteles vivia de uma natureza autônoma, na qual Deus não era senão uma, se bem que a primeira, das causas necessárias que o regulavam, sem porém ter com ela de fato uma relação livre e providente. Essa ambivalência explica a violenta disputa quanto à compatibilidade ou não do pensamento do filósofo grego com a revelação cristã, e as diversas condenações de teorias aristotélicas (1270; 1277). Todavia a assunção de Aristóteles pela cultura cristã era já um fato e isso sobretudo graças à obra de Tomás que, mesmo mediante elementos platônicos, transformou o aristotelismo em um instrumento a serviço da fé.

O debate sobre a eficácia e o modo de utilizar Aristóteles continuou ao longo da história da teologia, sobretudo por causa de certas tentativas que quiseram fazer da sua filosofia um instrumento decisivo para a compreensão da fé (cf. as correntes teológicas neotomistas do século XIX que, para responder ao cientificismo de seu tempo, sustentavam a demonstrabilidade por via de razão da revelação e dos seus conteúdos). O século XX levou a um profundo redimensionamento de tudo isso. De um lado as filosofias da suspeita e a filosofia existencial colocaram em crise a antropologia e a gnosiologia aristotélica fundada sobre estruturas fixas e mecanismos de tipo automático e silogístico. De outro lado, a renovação dos estudos bíblicos e patrísticos relativi-

Material com direitos autorais

zaram, por assim dizer, o método silogístico em teologia, para apresentar dela uma pluralidade convergente de contribuições "cognoscitivas" que vão além do puro dado racional.

Bibl.: J. Zürcher, *Aristotels Werk und Geist, untersucht und dargestellt von J. Zürcher*, Paderborn 1952; F. van Steenbergehen, *Aristotle in the West*, Louvain 1955; Id., *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris 1966; B. Nardi, *L'aristotelismo della scolastica e i francescani*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 193-207.

P. MARANESI

Arte

No pensamento estético, é reflexão da experiência que põe a pessoa em contato com as "obras de arte" ou com o belo. A estética antiga conota ontologicamente a noção de beleza. Em Aristóteles, a arte, *mimesis* da realidade, é uma forma de saber. Com Kant a arte é expressão do "gênio" e se afirmam conceitos como criação e gosto que levantam a questão da recepção instituinte do significado da obra de arte. Para o idealismo estético a intuição artística é voz do absoluto originário e a arte é o reconhecimento da verdade da religião; em Hegel, é uma forma gnosiológica inferior. No século XX insiste-se em seu caráter ontológico: é antecipação de sentido (Guardini), produz verdade porque no realizar-se da obra se modifica o próprio ser das coisas (Heidegger-Gadamer-Pareyson). No campo teológico, H. U. von Balthasar lê o *pulchrum* no horizonte da Glória bíblica, como evento instituidor do pensamento teológico na dinâmica da "percepção" e do "êxtase"; e a arte iconográfica, sobretudo no Oriente, é parte integrante da teologia por sua dimensão antropológica (linguagem visual e simbólica) e por uma razão metafísica (o belo é abertura para o Ser).

Bibl.: M. Dufrenne, *Estetica*, in *Enciclopedia del Novecento*, II, Roma 1977, pp. 811-823; P. N. Evdokimov, *Teologia della belezza: l'arte dell'icona*, Roma 1982; R. Fisichella, *Bellezza*, in R. Latourelle-R. Fisichella (orgs.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 107-108.

C. DOTOLO

Arte litúrgica

Liturgia e arte são dois valores que constituem uma única realidade na celebração cultual cristã. Cada elemento da celebração litúrgica tem uma funcionalidade toda sua, rica e articulada; e a arte é seu suporte indispensável para que chegue a realizar-se. Desde todo o sempre a arte acompanhou e exprimiu os sentimentos religiosos da pessoa, tornando-se elemento determinante de ritualização do culto entre os vários povos. Foi assim que aconteceu e continua acontecendo também com o cristianismo, e a própria história da arte evidencia a parte importante ocupada nesse âmbito. Na arte ocidental os próprios estilos principais (paleocristão, românico, gótico, renascentista, barroco) são determinados essencialmente por obras de caráter religioso, e cada um deles reflete um momento particular da história da religiosidade e da fé. Verdade é que a Igreja jamais adotou qualquer estilo artístico em particular; antes, "segundo a índole e as condições dos povos e as exigências dos vários ritos, admitiu as formas artísticas de todas as épocas" (SC 123). Assim, mesmo atualmente admite-se grande liberdade de expressão, contanto que por meio das várias formas artísticas se sirva às exigências dos edifícios sacros e dos ritos com o devido respeito e a devida honra.

Mas a "Igreja", antes de ser um edifício, é comunidade. A estrutura arquitetônica deve permitir e favorecer a vida litúrgica da comunidade, em suas várias formas e articulações. Devem, pois, ser distinguidos o espaço presbiteral e a parte destinada à assembléia. No primeiro devem ser colocados o altar, o púlpito e o lugar da presidência. Na maneira mais digna e significativa devem ser destacados o lugar para a iniciação cristã com a fonte batismal, o lugar para a reconciliação sacramental e o da presença eucarística.

Os objetos destinados ao culto, por outro lado, devem ser realmente dignos, decorosos e belos; além disso, devem ser modernos no que tange aos materiais, às formas e às decorações; simples, não faustosos, e de acordo com a função à qual devem corresponder no contexto das celebrações, evitando o risco da predominância dos elementos decorativos. Não é preciso que os vários objetos destinados ao culto (vasos para os óleos, cálice e taça, galhetas, candelabros, aspersório e pequeno balde, turíbulo e naveta, vasos para as flores...) sejam feitos de materiais preciosos (sem excluir entretanto essa opção), embora nem todos os materiais possam ser admissíveis; cada opção deve ser, pois, cuidadosamente examinada com o maior rigor e realismo. Também o uso dos símbolos e das imagens com finalidade decorativa deve ser avaliado com muita atenção, pois pode ser fonte de mal-entendidos, prestando-se inclusive para arbitrariedades formais.

Bibl.: C. Pastro, *Arte sacra*, São Paulo, Loyola, 1986; Id., *Arte sacra – o espaço sagrado hoje*, São Paulo, Loyola, 1993; Id., *Guia do espaço sagrado*, São Paulo, Loyola, ³2001; J. C. Almeida, *Curso de liturgia*, São Paulo, Loyola, ⁵2000; S. Valle, *Pastoral litúrgica*, São Paulo, Loyola, ⁴2000; Id., *Autores da celebração litúrgica*, São Paulo, Loyola, 2200.

R. GERARDI

Ascensão

De Cristo ao céu: designa a exaltação da humanidade de Jesus Cristo à glória da vida divina. É um dos

Material com direitos autorais

mistérios de Cristo, estreitamente ligado à ressurreição e ao envio do Espírito, mas com sentido teológico próprio.

O termo deriva do verbo latino *ascendere*, que significa subir, mover-se para cima. No original grego ocorrem verbos diversos, que focalizam o evento em diferentes perspectivas. Nas fontes do NT encontram-se as seguintes expressões: "foi exaltado" (Fl 2,9; At 2,33; Jo 12,32.34); foi "glorificado" (cf. Jo 7,39; 17,1); "entrou na sua glória" (Lc 24,6); "vou (*poreúomai*) para o Pai" (Jo 16,28); "subo (*anabaino*) ao Pai" (Jo 20,17); "foi arrebatado (*anelémfthei*) ao céu e sentou-se à direita de Deus" (Mc 16,19); "habita no céu" (Ef 2,6); "entrou nos céus e assentou-se à direita do trono de Deus" (Hb 12,2). Deve-se notar a dupla narrativa de Lucas: no final do Evangelho se diz que o Ressuscitado "se apartou deles (*diéste*), sendo arrebatado (*aneféreto*) ao céu" (Lc 24,51); no começo dos Atos se afirma: aquele que "vos foi arrebatado (*analemftheis*) para o céu (e) há de vir um dia" (At 1,11). Mateus não fala explicitamente da ascensão; ele a supõe, sublinhando a contínua presença do Senhor ressuscitado em meio aos seus até o fim do mundo (cf. Mt 28,20).

Do conjunto dessas citações deduz-se o seguinte: fala-se de um evento que não se identifica formalmente com a ressurreição como vitória de Jesus sobre a morte; a exaltação junto a Deus, à direita do Pai, algumas vezes é atribuída direta e ativamente a Jesus ("subo", "vou", "entrou"), em outras vezes, nas formas passivas, a Deus pelo poder de seu Espírito ("foi arrebatado", "foi levado para o céu" etc.). A maioria dos exegetas vê na ascensão uma dimensão da passagem de Jesus Cristo deste mundo para a vida eterna de Deus por meio da ressurreição e considera o texto de At 1,3-11, onde se fala da ascensão 40 dias depois da ressurreição, como uma passagem com a qual Lucas tenciona ligar o tempo de Cristo ao da Igreja, falando do último encontro sensível do Ressuscitado com os discípulos.

A pregação cristã sempre incluiu a Ascensão no seu anúncio de Cristo. Textos do Magistério lembram freqüentemente esse conteúdo de fé (cf. espec. DS 11; 30,72; 150 etc.). Desde o século IV a Igreja celebra também uma solenidade litúrgica a ela dedicada.

A teologia dos Padres valorizou esse mistério de Cristo em perspectiva *cristológica*: com a Ascensão é alcançada a meta da Encarnação (a esse respeito, confira especialmente Hilário de Poitiers, *De Trin.* XI); *antropológica*: o homem nele é glorificado e levado à dignidade mais sublime: (cf. Leão I, *Sermões sobre a Ascensão*, 73ss); *antignóstica*: a carne, a corporeidade é salva e introduzida plena e definitivamente na vida eterna do Deus incorruptível e imortal (a respeito disso, confira especialmente Sto. Ireneu, *Adv. Haer.* 1,101).

Entre os teólogos escolásticos Sto. Tomás de Aquino se distingue pelo fato de atribuir claramente valor salvífico ao evento da subida de Jesus ao céu: ele é causa de salvação para o homem porque alimenta a fé e a esperança em Cristo, fundamento e meta da salvação plena, escatológica (cf. *S. Th.* III, q. 57, aa. 1 e 6).

A teologia contemporânea dedica especial atenção ao conteúdo teológico da Ascensão. Certo número de teólogos, predominantemente da área da Reforma, inclina-se a ver nos textos neotestamentários também narrativas mitológicas que visam "explicar" a ressurreição (W. Elert, P. Althaus, W. Joest etc.). A maior parte deles entretanto vê nela o testemunho de um componente particular do evento da glorificação de Cristo, pondo em relevo aquilo que ela significa para a esperança cristã.

Podemos resumir os resultados mais significativos do recente aprofundamento teológico da seguinte forma:

1. A mudança da imagem do mundo na época moderna e a problemática da demitização dos textos bíblicos e das afirmações da pregação cristã tradicional que a ela se seguiu estimularam a teologia a concentrar-se unicamente no conteúdo de fé do evento da Ascensão, relativizando imagens e categorias culturais das quais ela foi revestida. Isso diz respeito tanto ao "deslocamento" espacial e temporal de Cristo glorioso como também às imagens com as quais é apresentada a realidade da salvação expressa com ela: por exemplo, no "céu" são vistos Deus e a esfera de sua vida divina gloriosa e beatificadora, não a camada superior do edifício cosmológico do mundo; a "direita de Deus" são a vida, a dignidade, a honra divinas etc.

2. A Ascensão está intimamente ligada à ressurreição como passagem de Jesus da situação de existência deste mundo (*katá sárka*) à do mundo novo, escatológico, permeada pelo poder vivificador e glorificador do Espírito (*katá pnéuma*). Ela exprime todavia um momento e um aspecto específico da glorificação da humanidade de Cristo, precisamente sua posição junto de Deus, sua elevação à participação na vida de Deus em comunhão eterna com ele, sua exaltação acima de todas as criaturas.

3. A Ascensão não é um "afastamento" de Jesus da Igreja, que é seu Corpo, da história humana e do mundo, mas, antes, seu ingresso e sua permanência em uma condição nova de existência graças à qual, pelo poder do Espírito divino do qual sua humanidade está totalmente penetrada, no curso do tempo pode estar realmente presente a eles, embora de forma misteriosa, na expectativa de sua luminosa manifestação a eles com sua vinda gloriosa (cf. Fl 3,21).

4. A valorização das diversas perspectivas postas em relevo pela tradição cristã, especialmente pelos Pa-

Material com direitos autorais

dres, estimulou a teologia atual a ilustrar o conteúdo doutrinal da ascensão na ótica eclesiológica, antropológica e cósmica. Naquilo que diz respeito à perspectiva antropológica, a reflexão teológica atual mostra que a corporeidade do homem, hoje por um lado tão exaltada, quase idolatrada, e por outro vivida com superficialidade e freqüentemente profanada, recebe da verdade de fé da Ascensão uma poderosa injeção de sentido e de esperança; quanto à perspectiva cósmica, indica que a inserção do homem no mundo, hoje tão sentida também em nível de consciência ecológica, encontra uma motivação profunda na perspectiva de salvação garantida e prometida por Deus, na corporeidade humana de Jesus, nesga deste mundo, passada da forma de existência opaca e corruptível do presente à luminosa e incorruptível do mundo novo criado pelo poder do Espírito divino difundido no Ressuscitado e exaltado junto a Deus.

Bibl.: P. Benoit, *L'Ascension*, in *RB* 56 (1949), pp. 161-203; E. Schillebeeckx, *Ascension and Pentecost*, in *Worship* 35 (1960-61) pp. 336ss; M. Laconi, *L'Ascensione di Cristo: divergenti e complementari testimonianze evangeliche*, in *RivAscMist* 14 (1969) pp. 53-72; G. Lohfink, *L'ascensione di Gesù. Invenzione o esperienza?*, Brescia 1976; E. Ruckstuhl, *Risurrezione, esaltazione, ascensione di Gesù*, in id., *La risurrezione di Gesù Cristo*, Roma 1971, pp. 123-147; J. A. Fitzmeyer, *The Ascension of Christ and Pentecost*, in *ThSt* 45 (1984) pp. 409-440; A. Amato, *Gesù il Signore*, Bologna 1988, pp. 460-466.

G. IMMARRONE

Ascese

"Vigiemos sobre nós mesmos para não abusar, acreditando seguir a via estreita ao passo que tomamos a via larga e espaçosa. Os sinais de que alguém optou pela via estreita são: o mortificar-se na alimentação, fazer vigília noites inteiras, não beber água senão com moderação e não comer pão senão com parcimônia; sorver a poção purificadora das humilhações; suportar os sarcasmos, as zombarias, os gracejos; restringir a vontade própria; suportar as contrariedades; não murmurar por motivo algum mesmo quando ultrajado; não ter em nenhuma conta os insultos; suportar corajosamente as injustiças; não indignar-se diante das calúnias; quando humilhado, não encolerizar-se; continuar humilde mesmo quando somos condenados. Felizes daqueles que seguem esta via, porque 'deles é o reino dos céus' (Mt 5,9-12)" (João Clímaco, *A Escada do Paraíso*, 2,13).

Eis aí um programa de ascese, comum à tradição espiritual de proveniência monástica no Oriente cristão. Ele implica duas faces da *praktiké*, da *scientia actualis*, como "método espiritual que purifica a parte afetiva da alma". Trata-se de uma catarse negativa, quer dizer, de vícios que devem ser extirpados, como também de uma catarse positiva que tem em vista a conquista progressiva das virtudes. As duas faces da ação ascética supõem sempre um homem espiritual que está à procura de um progresso pessoal dirigido para um Absoluto e guiado pela graça de Deus que infunde o aumento da fé, da esperança e da caridade, que constituem a substância da vida espiritual.

A ascese é um método, uma luta e um combate (1Cor 9,24-25.27), mas tendo em vista sempre o seguimento de Cristo por meio da abnegação, da renúncia e da aceitação do sofrimento. Este último objetivo é o evento pascal que se torna o ponto de partida absoluto de toda aventura ascética cristã.

Todos os Padres e mestres espirituais reafirmam que a "ciência prática" — que é muito mais uma prática ou um método do que uma ciência ou uma teoria — é o pressuposto necessário para se chegar à *theoretiké*, ou seja, à contemplação. A práxis ascética consiste na tarefa de erradicar os vícios e de plantar as virtudes na alma, valendo-se de jejuns, de vigílias noturnas, de um desapego absoluto do mundo e das coisas mundanas que, embora boas e belas, são causa de preocupações e ocasiões de estorvo (*amerimnia ascetica*), valendo-se ainda da leitura da Bíblia e sobretudo de uma total fidelidade à vocação para a solidão que é um abandono confiante e a reinserção na gratuidade da vida evangélica. O asceta é antes de tudo o monge (*ihidôjô* em siríaco, *monazón* e *monakós* em grego) que através da purificação do próprio pensamento, dos próprios sentimentos e com o exercício das obras de misericórdia recebe como prêmio a *apátheia*, a pureza do coração. Nessa perspectiva, a ascese é um exercício prático e penoso (*askéo*, At 24,16), um combate do coração e da mente (*pónos*), um trabalho espiritual (*agón, podvig* em russo e em sérvio).

Desde os primeiros momentos da vida ascética, o monge dedicava-se com insistência à oração como exercício e trabalho fundamental, até conseguir passar da oração ao estado de oração. Durante os primeiros passos da vida espiritual, a oração não pode ser a "oração do coração", uma vez que esta pode ser só o fruto do Espírito Santo. A pessoa, porém, deve esforçar-se para fazer o bem, ainda que seu coração não o queira, permanecendo paciente nas humilhações, em resumo, fazer violência a si mesma para orar mesmo sem ainda possuir a oração espiritual. Quando Deus vir como ele luta e faz violência a si próprio, justamente quando seu coração não o quer, o próprio Deus, em sua compaixão, lhe concederá a verdadeira oração espiritual, a verdadeira caridade, a verdadeira mansidão, a verdadeira bondade, em uma palavra, enchê-lo-á dos dons do Espírito Santo (cf. Pseudo-Macário, *Homilias espirituais*, 19,3-4; Atanásio, *Vida de Antão*). A ascese, nessa perspectiva, não é mera ação do homem no próprio progresso

Material com direitos autorais

espiritual, e sim um sinergismo do divino e do humano, a específica vocação teândrica do homem que é a divinização (*théosis*).

Outro elemento fundamental do ascetismo prático é a solidão (*mónosis*). A solidão representa a ascese típica, o sacramento próprio do monaquismo; é "a mãe da filosofia" (Nilo de Ancira), quer dizer, da autêntica vida monástica. É ela que, a partir da tranqüilidade exterior, leva à tranqüilidade do coração, preparando o homem para a união consciente com Deus, gerando ascese e lágrimas (*pénthos*). Solidão não é passividade: é o pressuposto, um campo de batalha, para a luta contra os demônios e os maus pensamentos (*logismoí*). Antes do encontro pleno com Deus, antes de experimentar (*aísthesis*) e de gozar (*geusis*) a paz profunda com plena certeza (*plerofo-ría*) de que nada e ninguém podem perturbar e que é a atividade e a energia do Espírito (*enérgeia tou Pneúmatos*) no homem, viver em solidão requer um esforço quase sobre-humano; mas sem ela, pelo menos para a tradição espiritual comum, era impossível a prática da perfeição monástica. Isso vale, sob diversos aspectos, tanto para o cenobitismo como para o anacoretismo antigo. Há três níveis de solidão: fugir das pessoas, observar o silêncio, manter a calma (*fuge, tace, quiesce*, Basílio, *Regras breves*, 23).

Existem diversas práticas ascéticas à disposição do asceta para proteger a vida de oração e de solidão. Uma das mais conhecidas está ligada ao termo *enkráteia*, que abrange ao mesmo tempo a temperança, a continência, a abstinência, com a finalidade que se poderia chamar de autocontrole. Não se trata, é claro, da *enkráteia* heterodoxa, ou encratismo, que, por força de um dualismo mais ou menos consciente diante da origem do mundo, condenava a matéria e tendia a impor a todos os cristãos, como condição de salvação, a obrigação de abster-se de casar, comer carne e beber vinho. Todas essas tendências, características do maniqueísmo, mesmo quando ameaçavam o ascetismo cristão de caráter popular, eram decididamente rejeitadas pela Igreja. Não se trata sequer da *enkráteia* dos filósofos pagãos. A *enkráteia* cristã "é o denominador comum de todas as virtudes" (Diádoco de Fótica, *Cem capítulos*, 42), sendo suas principais preocupações a solidão espiritual e a integridade do corpo, e suas práticas preferidas a castidade perfeita e a moderação na alimentação.

Aliás o jejum é outro aspecto dos mais importantes da *enkráteia*, muito típico do ascetismo primitivo. Os próprios filósofos o praticaram e recomendaram. É evidente que não pode haver vida intelectual e contemplativa, sem que o homem se submeta a uma severa disciplina no comer e no beber. Os textos a respeito desse assunto são demasiado numerosos para poderem ser desprezados. O jejum é um ato de purificação e ao mesmo tempo uma ação meritória com a qual se granjeia a benevolência de Deus: ele "santifica o corpo e eleva o homem ao trono de Deus" (Atanásio, *De Virginitate* 7). Mas o jejum deve ser ao mesmo tempo moderado e controlado. Contra certas tendências heterodoxas, os Padres não se cansam de repetir que os alimentos são todos bons e que a atitude de desprezar qualquer um deles "seria realmente execrável e absolutamente diabólica". Para eles o jejum é simplesmente um meio de "frear convenientemente as partes inflamáveis da carne e de distribuir aos pobres o supérfluo, provendo-os do suficiente" (Diádoco de Fótica, *Cem capítulos*, 43) e desse modo adquirir as virtudes, prioritariamente a caridade. A *enkráteia* basiliana está igualmente toda orientada para essa caridade social.

O terceiro elemento da *enkráteia*, característico dos antigos monges, são as vigílias noturnas, uma prática ascética inspirada pela "mística" expectativa do Esposo (Mt 25,1-13). Uma forte ressonância na especulação ascética tinha o Cântico dos Cânticos 5,2: "Durmo, mas meu coração vela". O elemento negativo dessa prática era o de reprimir o sono excessivo. Na direção positiva, as vigílias eram dedicadas ao ofício divino, tanto para dedicar-se à oração pessoal e à meditação da Escritura, como também com o único escopo de vencer o desejo de dormir. Conhecemos a experiência eclesial nas comunidades basilianas nas quais o povo se reunia nas vigílias para recitar o ofício juntamente com os monges (Basílio, *Carta* 207, 3). Os monges conhecidos como acemetas (= insones, "aqueles que não dormem"), próximos dos ambientes messalianos, praticavam a oração litúrgica contínua, revezando-se em quatro coros (grego, siríaco, copta e latino) no louvor a Deus dia e noite. Em sua trajetória histórica, o ascetismo sofreu uma grande influência das correntes daqueles ascetas que se caracterizaram pela vigilância atenta (*népsis*), conhecidos como os padres *népticos*.

A ascese jamais pode ser um fim em si mesma. Ela está essencialmente a serviço do amor. "Toda ascese que não tem amor é estranha a Deus" (Máximo Confessor, *Liber asceticus*, 36). O asceta, uma vez libertado do exercício ascético, entra na vida do espírito como em uma perpétua superação de si mesmo, iniciando a vida da metánoia, que é uma contínua renovação do espírito.

Bibl.: G. M. Colombás, *L'ascetismo del corpo*, in *Il monachesimo delle origini*, II, Milano 1990, pp. 179-227; T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma 1978, pp. 199-225.

T. Z. TENŠEK

Ascética

De um étimo grego, que significa "eu me exercito", a ascética pode ser definida como sendo o caminho

Material com direitos autorais

para a perfeição cristã, ou ainda, o conjunto dos meios que devem ser usados para alcançá-la. É ela que leva o homem à liberdade a partir da observância da lei, mediante o apelo feito pelo próprio Cristo à renúncia, à abnegação na luta pelo Reino. Por ascética pode-se também entender a parte da teologia que trata da perfeição cristã.

Tomás de Aquino fala da ascética como de um comportamento que torna o homem perfeito nas suas relações com Deus através de uma ascensão de amor realizada em três fases consecutivas: *a*) a dos principiantes, que consiste em desapegar-se do pecado, equilibrando a totalidade do homem com a mortificação e a penitência; *b*) a dos progressivos, que consiste no exercício de todas as virtudes com o predomínio da caridade; *c*) a dos perfeitos que, depois de terem passado pela experiência purgativa e iluminativa, unem-se a Deus com amor fervoroso: a união com Deus, prêmio do esforço e dom de Deus. A divisa entre ascese e ascética consiste no fato que o primeiro momento é prático, ao passo que o segundo é descritivo.

Bibl.: I. Colosio, *Introduzione allo studio e insegnamento della teologia spirituale*, "Rivista di Ascetica e Mistica", 9 (1965), pp. 309-532; G. Moioli, *Il problema della teologia spirituale*, "Scuola Cattolica", 94 (1966), pp. 1-26; Vv.Aa., *De theologia spirituali docenda*, "Seminarium", 1 (1974).

G. BOVE

Assembléia

A assembléia pode ser definida, em sentido geral, como sendo qualquer grupo de pessoas reunidas para determinado propósito (portanto, uma reunião qualificada e de certo modo estruturada). A assembléia litúrgica é propriamente uma comunidade de fiéis hierarquicamente constituída, legitimamente reunida em determinado lugar, altamente qualificada por uma especial presença salvífica de Cristo.

Fundamental para a compreensão cristã de assembléia é a descrição de Lucas da primeira comunidade: "Eles eram assíduos ao ensinamento dos apóstolos e à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações" (At 2,42). É nela, como em toda assembléia litúrgica, que se realiza a promessa de Jesus: "Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estou no meio deles" (Mt 18,20). Com efeito, na celebração da eucaristia, na qual se perpetua o sacrifício da cruz, Cristo está realmente presente.

A assembléia litúrgica cristã participa da natureza de sinal inerente à liturgia: é por isso que nela estão presentes as dimensões próprias de todo sinal litúrgico (comemorativa, demonstrativa, comprometedora, escatológica). A assembléia litúrgica cristã, antes de mais nada, comemora as assembléias do povo de Deus do AT: especialmente a primeira grande assembléia reunida pelos hebreus aos pés do Sinai logo depois da libertação do Egito (Ex 19–24). As várias assembléias veterotestamentárias são sinais demonstrativos e manifestadores do povo da Antiga Aliança. De fato a assembléia litúrgica cristã constitui uma demonstração toda especial da Igreja, novo povo de Deus, Corpo místico de Cristo. Uma dimensão demonstrativa toda especial possui a assembléia litúrgica presidida pelo bispo, circundado por seu presbitério e por outros ministros (SC 41). Mas a assembléia é também sinal comprometedor de uma vida que esteja em sintonia com a realidade significada, correspondendo ao fim último para o qual tendem as ações litúrgicas: a santificação do homem e a glorificação de Deus. O empenho da assembléia terrena adquire uma orientação bem precisa quando confrontado com a realidade da qual é imagem: a assembléia do céu. É, pois, sinal profético daquilo que será a Igreja depois dos últimos tempos. Participando da liturgia terrena, participa-se desde agora, mediante o sinal, da liturgia celeste.

É claro que a assembléia litúrgica pressupõe uma Igreja local, uma comunidade estável de fiéis, justamente porque é o seu lugar de encontro. Um texto do Concílio Vaticano II põe muito bem em evidência as características dessas assembléias: "Estas (as legítimas comunidades locais de fiéis) são em seu lugar o povo novo chamado por Deus, no Espírito Santo e em grande plenitude (cf. 1Ts 1,5). Nelas se reúnem os fiéis pela pregação do Evangelho de Cristo. Nelas se celebra o mistério da Ceia do Senhor [...] Nessas comunidades, embora muitas vezes pequenas e pobres, ou vivendo na dispersão, está presente Cristo, por cuja virtude se reúne a Igreja una, santa, católica e apostólica" (LG 26). A assembléia, formada por batizados, não é, pois, uma massa indistinta e informe, mas um povo reunido e ordenado, no qual todos e cada um têm uma função.

Eis, pois, delineado o dever que tem o fiel de participar de modo ativo da assembléia. Este dever é também um direito, fundado no batismo recebido e na natureza da Igreja, povo real e sacerdotal, que participa do sacerdócio de Cristo: é um Corpo dotado de várias funções, mas unificadas pelo Espírito Santo. Essa unidade se experimenta e se manifesta por meio da escuta comum da Palavra de Deus, da união na oração, da participação no diálogo e no canto, dos gestos e das atitudes do corpo. Mas a participação deve ser antes de tudo interior: por meio dela os fiéis conformam sua mente com as palavras que pronunciam ou ouvem, cooperando com a graça de Deus. Além disso, na celebração eucarística, os fiéis alcançam o grau máximo de participação por meio da comunhão sacramental.

Se a assembléia é a reunião fraterna e unânime de um povo, se todos os seus membros são participantes

Material com direitos autorais

ativos, ela comporta porém funções diferenciadas: "Nas celebrações litúrgicas, cada qual, ministro ou fiel, ao desempenhar sua função, faça tudo e só aquilo que pela natureza da coisa ou pelas normas litúrgicas lhe compete" (SC 28). Quer dizer, a ação litúrgica tem um presidente, ministro ordenado, que preside a assembléia na pessoa de Cristo e na unidade da Igreja. Entre os ministros que exerciam um serviço na assembléia litúrgica, alguns são ministros da Palavra de Deus, encarregados de proclamar as leituras; outros são ministros do altar e do celebrante, outros estão a serviço do povo de modo mais direto. E é assim que temos diáconos, leitores, acólitos, ministros extraordinários da comunhão eucarística, salmistas, obreiros, comentadores; e ainda aqueles que cumprem o serviço da acolhida, que recolhem as ofertas, que tomam a si o serviço do canto.

Bibl.: T. Maertens, *L'assemblea cristiana. Dalla teologia biblica alla pastorale del XX secolo*, Torino 1965; A. G. Martimort, *L'Assemblea*, in *La Chiesa in preghiera*, I, Brescia 1987, pp. 109-132; R. Falsini, *Assemblea*, in *DTI*, I 423-436; A. Cuva, *Assemblea*, in *NDL*, pp. 118-131.

R. GERARDI

Assistência

O conceito de assistência está estritamente ligado ao de necessidade. Ela, com efeito, constitui uma resposta à necessidade insatisfeita que, sobretudo na sociedade contemporânea, toma múltiplas formas e perfis: desde a necessidade econômica imediata (de alimento, habitação, vestuário, trabalho) até as necessidades mais profundas (de participação e integração) que não encontram modo de manifestar-se no mercado. A assistência é um instrumento que se propõe como objetivo libertar as pessoas (ou até os grupos e as próprias comunidades nacionais) de tais necessidades, múltiplas e crescentes. A assistência assume diversas formas, conforme se trate de assistência privada ou pública.

Durante muito tempo prevaleceu a assistência privada e a organizada pela Igreja. Nos tempos modernos, ao contrário, o Estado passou a administrar de maneira direta e cada vez mais generalizada a assistência, tendo chegado ao ponto de tomar a forma de "Estado assistencial" (*Welfare State*). Foi esse Estado que se prefixou garantir a todos os cidadãos (independentemente de sua situação econômica ou classe social) segurança contra a necessidade "do berço até o túmulo", por meio do pleno emprego e de uma adequada política de habitação, saúde, previdência em caso de desemprego, e assim por diante. Não tendo conseguido encarar a imensidão de uma tarefa como esta e o ônus econômico que dela decorre, o estado assistencial, burocraticamente cada vez mais pesado, entrou em crise, pelo que, hoje em dia, exagerando os limites e as dificuldades dessa tarefa, procura livrar-se dela. Na reflexão cristã, a assistência encontra motivação como manifestação de caridade, cada dia mais necessária. Para se tornar autêntica e não incorrer em um "samaritanismo deteriorado", deve ir além da ótica dos "casos piedosos" e da distribuição de ajuda imediata (com exceção de situações de emergência) para se tornar ação político-econômica que incida sobre as causas estruturais da indigência, sem esquecer as necessidades para as quais é exigida participação e partilha interpessoal.

Bibl.: P. Donati, *Pubblico e privato: fine di un'alternativa?*, 1978; G. Rossi (org.), *Welfare State: problemi e alternative*, 1983; M. Toso, *Chiesa e Welfare State. Il magistero sociale dei papi di fronte alla crisi dello Stato del benessere*, 1987.

G. MATTAI

Assunção

Do substantivo latino *assumptio* (acolhida) e antes ainda da raiz verbal latina *ad/as-sumo* (tomo para mim, acolho). Na linguagem teológica cristã, designa o fato de ter sido Maria, Mãe de Cristo, tomada e acolhida na esfera da vida celeste por obra do poder divino.

A Assunção é o evento culminante da existência de Maria. Para a Igreja Católica, depois da definição do papa Pio XII com a Constituição dogmática *Munificentissimus Deus* (MD), de 1º de novembro de 1950, é verdade formal que deve ser tida como verdade de fé. Essa definição porém não é aceita pelos cristãos greco-ortodoxos e menos ainda pelos cristãos do âmbito confessional da Reforma: pelos primeiros, porque não reconhecem no bispo de Roma o poder de proclamar dogmas; pelos segundos, porque para eles a Assunção não é uma verdade fundamentada na Sagrada Escritura e por isso deve ser considerada um acréscimo indevido ao patrimônio da fé cristã. É essa grande diversidade de posições entre os cristãos que nos leva a expor com precisão os motivos e o sentido da posição católica e a levar cuidadosamente em conta as vicissitudes de seu amadurecimento na consciência da Igreja no decorrer da história.

a) Fundamento na Sagrada Escritura e na Tradição da Igreja — As fontes escriturísticas não oferecem testemunhos *explícitos e diretos* a respeito da morte de Maria, da sua ressurreição e do fato de ter sido ela acolhida na esfera da vida divina com toda a sua realidade de ser humano.

Quanto à tradição da Igreja, é preciso dizer que nos primeiros três séculos não se encontra nenhuma referência ao destino final de Maria. Só no decurso dos

Material com direitos autorais

séculos IV e V é que começam a aparecer vestígios da convicção da sua passagem gloriosa com alma e corpo à vida imortal (cf. Sto. Efrém, Timóteo de Jerusalém, Sto. Epifânio, o apócrifo *Trânsito de Maria* do final do século V). A partir do século VI, gradualmente no Oriente, e a partir do século VII no Ocidente, começou-se a celebrar a festa da Dormição ou do Trânsito (diversamente representado) de Maria, na maioria dos lugares comemorada no dia 15 de agosto; nos tempos de Carlos Magno, na França e na Inglaterra, a festa tomou a denominação de *Assumptio Mariae*, fato que pressupunha a convicção de sua ressurreição logo depois da morte. Finalmente, em toda a cristandade, graças também à posição doutrinal assumida pelos grandes teólogos e doutores medievais, tal convicção amadureceu em nível universal, de modo que também a festa se estendeu a todo o mundo cristão oriental e ocidental. O protestantismo, pelos motivos acima referidos, sempre contestou e continua contestando tal doutrina e a práxis litúrgica a ela ligada.

A partir do século XVIII, no campo católico começaram a ser dirigidas à Sé Apostólica petições a fim de que a Assunção de Maria fosse proclamada e definida como verdade a ser tida como dogma de fé. Estas petições aumentaram muito nos séculos seguintes, alcançando o apogeu sob o pontificado do papa Pio XII, que, no dia 1º de maio de 1946, com a encíclica *Deiparae Virginis*, perguntava aos bispos católicos de todo o mundo se a Assunção de Maria podia ser definida e se desejavam, juntamente com os fiéis, que ela fosse definida. Tendo obtido uma resposta positiva da quase totalidade dos interrogados, procedeu à definição dogmática com o documento acima citado, *Munificentissimus Deus*.

Do ponto de vista católico, esse processo de convicção de fé se explica e a definição dogmática pontifícia se justifica pelo fato de a Assunção de Maria encontrar sua raiz *implícita e indireta* no testemunho da Sagrada Escritura tal como ela foi gradualmente lida e interpretada pelos Padres da Igreja, pelos teólogos e pelo senso da fé dos fiéis sob a ação iluminadora do Espírito Santo, inspirador da palavra da Escritura e fiador da autenticidade da fé do povo de Deus. A respeito do assunto, tanto os teólogos como Pio XII na MD referiam diversos motivos e passagens bíblicas inspiradores dessa convicção relativa à passagem de Maria deste mundo para Deus, especialmente o motivo da união íntima e perfeita dela com a sorte do seu Filho.

b) Conteúdo doutrinal da verdade de fé da Assunção — O "núcleo dogmático" dessa verdade mariana é fornecido com toda a clareza pelo texto de Pio XII: "Pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma de fé por Deus revelado que a Imaculada Mãe de Deus sempre Virgem Maria, terminado o curso da vida terrena, foi elevada à glória celeste em alma e corpo" (DS 3903). Afirma-se que Maria terminou o curso da sua vida terrena, *desta* existência humana como a conhecemos; não se diz, entretanto, *como* isso se tenha dado: se através da morte ou não. (Entre os teólogos, havia naquele tempo diversidade de opiniões, e o papa não quis favorecer uma delas em detrimento da outra). Acrescenta-se que Maria, terminado o arco da sua existência terrena, por força do poder de Deus, encontra-se na esfera da vida divina *com e no* seu ser humano integral ("alma e corpo"). Sua realidade humana integral com a passagem *deste* mundo à glória da vida divina alcançou a salvação plena, definitiva ("glória celeste"), aquela em que já entrara, precedendo-a, seu Filho que subira ao céu e estava sentado à direita do Pai.

c) Aspectos desta verdade mariana:

1. Cristológico: a Mãe é "assemelhada" ao Filho glorioso, tendo-o seguido na fase definitiva e gloriosa de sua existência.

2. Eclesiológico: a Igreja, que tem em Maria seu início e sua imagem perfeita, naquela que subiu ao céu pode contemplar seu futuro e ver nela um sinal de consolação e de segura esperança da própria realização. (Esse aspecto é especialmente destacado pelo Vaticano II: cf. LG 68.)

3. Mariológico: Maria alcançou a plenitude de sua salvação e a realização de sua existência como criatura humana amada por Deus de modo sublime.

4. Antropológico: o humano, ou, para sermos mais precisos, o "feminino-humano" alcançou nela, por favor divino, a plenitude da sua realização integral; nela pode, pois, contemplar o futuro a ele prometido por Deus e nessa contemplação reavivar o desejo de alcançá-lo.

Nestes últimos anos, entretanto, algumas propostas de releitura das asserções antropológicas relativas ao futuro do homem (escatologia) tiveram repercussão na *formulação* da verdade dogmática da Assunção de Maria asseverada na tradição e recebida também na MD: a Assunção de Maria com *todo o seu ser humano* à glória celeste constitui, com exceção de Jesus Cristo, um privilégio *insigne* relativamente a todos os outros seres humanos, os quais somente no fim da história serão plena e integralmente salvos mediante a ressurreição dos "corpos".

Por motivações escriturísticas (visão bíblica da unidade profunda do homem em e com todas as suas dimensões), filosóficas (unidade estrutural do ser humano e sua saída da dimensão da temporalidade com e depois da morte), culturais (senso atual da corporeidade como dimensão que o ser humano *tem*, mas sobretudo *é*), vários teólogos lançaram a hipótese de que o homem, pelo poder salvífico do Espírito de Deus, ressurja com *todo o seu ser na morte*. Seme-

Material com direitos autorais

lhante hipótese, porém, parece esvaziar a importância do privilégio concedido por Deus a Maria elevada à vida gloriosa divina na sua partida deste mundo. Alguns teólogos entretanto são de opinião que a verdade da Assunção conserva todo o seu significado, contanto que não seja vista na *antecipação temporal* da salvação escatológica em Maria, e sim em sua *plenitude* e *eminência*.

Bibl.: Constituição Dogmática de Pio XII, *Munificentissimus Deus*, in *AAS*, 42 (1950), pp. 753-771; A. Bea, *La Sacra Scrittura "ultimo fondamento" del dogma dell'Assunzione*, in "Civiltà Cattolica", 101 (1950), pp. 547-561; A. Roschini, *Il dogma dell'Assunzione*, Roma 1950; C. Berti, *La "Munificentissimus Deus" e i problemi teologici connessi*, in Vv.Aa., *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Milano 1957, II, pp. 473-544; I. Colabuig, *Assunzione di Maria*, in "Servizio della Parola" 70 (1975), pp. 31-37; A. Serra-D. Sartor, *Assunta*, in *NDM*, Cinisello Balsamo 1986, pp. 162-185.

G. IAMMARRONE

Ateísmo

Para a elaboração de um discurso sintético sobre o ateísmo, como negação teórica e/ou prática da existência de Deus — sob o aspecto teológico e como fenômeno tipicamente moderno —, fazemos referência, como a um fio condutor, a um texto respeitável: a breve, mas lúcida análise, desenvolvida pela *Gaudium et spes*, nn. 19-21; um texto que J. Ratzinger definiu como sendo "uma das declarações mais importantes do Concílio".

1. Formas e causas do ateísmo — Antes de tudo, fazem-se três afirmações de caráter geral: a relação entre o homem e Deus é originária e essencial ao ser humano; o ateísmo nasce ou do fato de alguns não conseguirem perceber a presença de Deus (conhecimento) ou do fato de o rejeitarem por um ato livre (re-conhecimento); "o ateísmo está entre os problemas mais graves de nosso tempo". Passa-se em seguida a uma fenomenologia do ateísmo moderno em suas principais manifestações: negação explícita de Deus; agnosticismo; neopositivismo lógico; cientismo; relativismo; historicismo; niilismo; antropocentrismo; negação de um Deus que não é o dos Evangelhos; indiferença religiosa; protestos violentos contra o mal; idolatria... Finalmente, propõe-se uma chave de leitura da gênese do ateísmo, explicitando suas causas fundamentais: a causa moral, a reação crítica contra as religiões, o contexto sociocultural moderno que, por estar centrado no valor da imanência histórica, obscurece a percepção do mistério de Deus.

2. O ateísmo sistemático moderno — Procura-se em seguida identificar qual a forma fundamental do ateísmo do nosso tempo. A análise leva em conta duas características que o especificam em relação aos fenômenos menos conhecidos na época anterior à modernidade: trata-se de um fenômeno generalizado e não de elite, e de um fenômeno prático, e não apenas teórico.

a) A "autonomia" do homem como afirmação de liberdade — Na raiz do fenômeno moderno do ateísmo está a descoberta da autonomia do sujeito humano. Esta nasce do reconhecimento da liberdade que o homem não só tem, mas é, e que se exprime como não-dependência em relação a outros e como compromisso pela transformação do cosmos e pela projeção da história: da descoberta cartesiana do sujeito à concepção demiúrgica do homem em perspectiva hegeliano-marxista, da libertação psicanalítica dos condicionamentos do inconsciente à afirmação absoluta da liberdade em Nietzsche e Sartre. O ponto nodal está em que tal "história do sujeito-homem" acontece como emancipação da tutela religiosa, que conserva o homem em estado de perene menoridade, e, portanto, também em dialética com a fé no Deus cristão.

b) Da afirmação da liberdade ao compromisso pela libertação histórica da humanidade — A descoberta e a reivindicação da autonomia do sujeito leva ao compromisso pela libertação histórica, econômica e social do sujeito (marxismo). Daqui nasce uma ulterior crítica radical à religião: ela distrai a pessoa do compromisso pela libertação social humana à medida que prega a *fuga mundi* e o refúgio em um Deus situado além da história. E, justamente por isso, adormece as consciências, aliena-as, ou, pior ainda, justifica ideologicamente o *status quo* de injustiça: é o "ópio do povo", servindo ao sistema injusto. Aliás, além da crítica marxista à religião, também a crítica iluminista-liberal coloca completamente entre parênteses qualquer referência a Deus no desenvolvimento da pessoa e da sociedade.

c) Um ateísmo "humanista" e "postulante" — Em resumo, na base do ateísmo moderno está a aspiração à liberdade-libertação do homem emancipado e adulto. Trata-se, pois, de um ateísmo essencialmente humanista, quer dizer, de afirmação e de libertação do homem; e também de um ateísmo postulante, quer dizer, que nasce de um "postulado": para que o homem conquiste sua autonomia e realize sua libertação, é preciso postular a não-existência de Deus, porque — se existisse — Deus não só esmagaria o homem com a sua infinita onipotência (não permitindo, portanto, ao homem ser livre), mas até o desviaria do esforço para projetar uma história de libertação da humanidade: se Deus é "alguém que está acima, onde não existe nenhum homem", então ele é absolutamente inaceitável (E. Bloch).

d) De uma lógica "conflituosa" a uma lógica "do amor" — Na base do ateísmo moderno existe, pois, uma variante do problema fundamental da pessoa,

Material com direitos autorais

permanentemente tentada a interpretar sua relação com Deus de acordo com uma lógica dual-conflituosa do *aut-aut*: ou Deus ou o homem; ou eu ou o outro. Uma lógica da qual a experiência do pecado não está isenta: muito ao contrário. Não está justamente nisso a essência da "revolta" contra Deus, tal como descrita no Gênesis: querer ser "como Deus", sem Ele ou até contra Ele? Isso implica uma imagem alienadora do próprio Deus, forjada num modelo antropológico também viciado: do mesmo modo que a pessoa se auto-afirma, assim também Deus é auto-afirmação absoluta de si, contra a pessoa. Às vezes, até uma apresentação não plenamente evangélica do rosto de Deus chegou a provocar essa reação de recusa. Só um Deus capaz de derrubar essa lógica do conflito para transformá-la numa lógica do amor — porque só o amor torna possível ao mesmo tempo a afirmação de si e do outro — mostrando um novo rosto de Si e da pessoa, dizemos, pode responder ao desafio do ateísmo moderno. E, por outro lado, só uma pessoa que, acolhendo esse rosto de Deus, projete o seu próprio existir nesta luz.

3. Atitudes da Igreja diante do ateísmo — A resposta conciliar articula-se de acordo com as duas características fundamentais do ateísmo acima indicadas: Deus não se opõe à dignidade-liberdade da pessoa; nem a esperança em Deus contrasta com o compromisso pela libertação na história. E isso porque a pessoa é ao mesmo tempo uma interrogação e um mistério que remete radicalmente para além de si mesma: por isso a dignidade da pessoa, e também sua liberdade, exigem, para serem plenamente fundadas e realizadas, a existência de Deus. Ele é, com efeito, a "condição" para que a pessoa seja pessoa: Deus é a "liberdade da pessoa", como dizia Berdjaev. A resposta do ateísmo moderno, tanto para os crentes como para os não-crentes, brota, pois, de uma abordagem da pessoa de Jesus Cristo, e também da sua mensagem, desprovida de preconceitos: Ele, "novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre sua altíssima vocação" (GS 22). Cristo Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é o "lugar" pessoal e escatológico para se penetrar na revelação autêntica e definitiva de Deus como Aquele que, em uma lógica de amor, funda e salva a dignidade-liberdade da pessoa. Nessa perspectiva — como afirma O. Clément — "talvez o ateísmo contemporâneo, lá onde não é obtusidade e sim rebelião purificadora, poderia ser assumido e transformado em um caminho" para o conhecimento, mas conhecimento purificado, do verdadeiro rosto de Deus como Trindade de amor.

Bibl.: C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 vols., Roma 1964-1969; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; E. Jüngel, *Gott als Geheimmis der Welt. Zur Begründeng der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

P. CODA

Ato de fé

De acordo com a tradição tomista, o ato de fé é determinado pelo objeto no qual se crê: "*Actus fidei specificatur ab objecto*". Intervêm nessa explicação diversos elementos que podem ser condensados em dois setores: o *objeto* em que se crê e a *pessoa* que realiza o ato de crer. Quanto ao primeiro aspecto, ele é essencial porque qualifica a qualidade e a intensidade da pessoa que quer crer. Desde o AT, o ato de fé é visto essencialmente como sendo um abandonar-se nas mãos de Deus. O Deus que age na história do povo e que mostra os sinais de sua presença é o Deus em quem se confia, pois só nele se descobre a salvação. Assim foi com Abraão, que diante do chamamento de Deus deixa tudo e o segue (Gn 12,1-4), tendo o mesmo se passado com Moisés, que é convidado a ir libertar o povo (Ex 3,1-20), e com todos os profetas que recebem a missão de anunciar sua palavra ao povo, mas também com cada pessoa em particular que o professa nos diversos momentos da vida (Dt 6,20-24). O ato de fé, pelo menos para um israelita, não é um momento ocasional ou esporádico; ao contrário, ele atinge a existência cotidiana, determinando-lhe o sentido e a orientação.

Para o NT, a fé é dada na pessoa de Jesus de Nazaré em quem se crê como enviado do Pai, tem-se confiança em sua palavra por ser ela a própria palavra de Deus; aquilo que ele diz e faz, com efeito, ele o viu e ouviu junto do Pai (Jo 5,36; 8,26). Objeto peculiar da fé será o evento pascal da morte e ressurreição do Senhor (1Cor 15,1-11), porque nesse mistério Deus revela plenamente a si mesmo. De todo modo, ninguém pode realizar esse ato se Deus, por primeiro, não o chama a si e o atrai com seu amor (1Jo 4,10; Jo 12,32). O conteúdo de fé não pode permanecer oculto, mas deve ser anunciado a todos e em todos os tempos para que a todos seja oferecida a possibilidade da salvação (Mt 28,19; Cl 1,46). A teologia paulina sublinha que se chega à fé porque se ouve e se acolhe a palavra que é anunciada: *fides ex auditu* (Rm 10,17).

Foi a partir da teologia medieval que se recuperou uma feliz formulação da tradição agostiniana que permite sintetizar a complexidade do ato de fé em três dimensões: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum*. Com *credere Deo* pretende-se exprimir a plena confiança, pois é o próprio Deus que se revela e que se faz fiador da verdade que exprime. Com *Credere Deum*, qualifica-se o objeto da fé, quer di-

Material com direitos autorais

zer, o próprio Deus em sua vida interpessoal e o mistério de sua revelação. Com *Credere in Deum* quer-se explicitar a relação interpessoal e de amor que se interpõe entre Deus e o crente; ela é dinâmica e voltada para sua realização definitiva na comunhão.

Naquilo que diz respeito à pessoa que crê, teologicamente, devem-se explicitar alguns dados. Primeiro, o ato de fé só é possível a partir da graça que permite entrar em comunicação com Deus e acolher, ao mesmo tempo, os eventos da revelação como eventos salvíficos. A pessoa, porém, deve conhecer esses eventos como condição prévia para um ato de fé que possa ser pessoal. E é nesse momento que intervém a relação entre fé e conhecimento que sempre foi explicitada a partir da Escritura.

"Conhecer que Iahweh é Deus" (Is 43,10) pode ser tido como o *leitmotiv* de todo o AT para exprimir que crer é uma forma de conhecimento; a teologia joanina e a paulina recuperam particularmente essa dimensão, insistindo no fato de que crer é um conhecer e um saber de tal forma verdadeiro e real que, se assim não fosse, viria a faltar a própria fé (cf. Jo 6,69; 10,38; 14,20; Rm 6,8; 2Cor 5,1). Existem na pessoa diversas formas de conhecimento mediante as quais cada um explicita a si mesmo ao encontrar a realidade. Quando nos encontramos com o mistério de uma pessoa — pois ninguém poderá jamais descobrir a própria realidade e a realidade do outro fora desta perspectiva — então a forma de conhecimento mais coerente, capaz de compreender a globalidade desse conteúdo, é dada pela fé. Ela provém do próprio mistério como forma que está em condições de exprimi-lo e de compreendê-lo.

A fé na pessoa de Jesus implica, por parte do crente, a realização de um ato que seja em si mesmo plenamente livre também se inserido na ação da graça. A liberdade desse ato só é possível se ele cumprir uma dupla exigência: que esteja em correspondência com a verdade e que abra para o sentido último e definitivo da existência. No que diz respeito à verdade, o crente a vê realizada na pessoa de Jesus de Nazaré que disse ser ele próprio a verdade (Jo 1,14.17; 14,6); ele próprio se torna fiador dela, não havendo necessidade de outros testemunhos, a não ser o do Pai, pois a fé exige a plena aceitação da sua pessoa. Mas é nele que a verdade entra na história; pela primeira e única vez Deus se revela, assumindo a história como sendo o lugar em que exprime a si mesmo. É isso que permite a cada qual poder encontrá-lo em todos os lugares e em todos os tempos, e conhecê-lo progressivamente de acordo com as diversas formas de conquista do saber, porque o conhecimento que dele se tem é dinamicamente voltado para a plenitude que só no futuro será dada (Jo 16,13).

É essa dimensão que permite ao crente saber que seu ato é um ato plenamente livre. Ele sabe que a liberdade não é uma seqüência fragmentária de atos, e sim um ato que se torna cada vez mais livre à medida que se abre para um espaço de liberdade cada vez maior do que a própria liberdade. Ao confiar na verdade de Deus, que ele conhece — e isso já lhe permite um primeiro ato de liberdade — descobre também que sua vida pode realizar-se somente no risco de um abandonar-se ao futuro, que ele não conhece plenamente, e que jamais poderá conhecer de maneira definitiva; e é justamente a fé que lhe garante essa condição: sua liberdade de confiar no mistério como espaço de liberdade cada vez maior, mas, ao mesmo tempo, uma liberdade que lhe permite construir seu futuro sempre e somente mediante um ato de abandono em que ele está pessoalmente empenhado, sem a menor possibilidade de delegação.

O ato de fé possui, enfim, mais uma qualificação essencial: o caráter eclesial. O crente, no momento em que realiza o ato que livremente lhe permite acolher em si o mistério de Deus, não é mais um sujeito individual, e sim um sujeito eclesial, porque por força da fé ele se tornou parte de um povo. A fé cristã não é dada ao indivíduo, mas a toda a Igreja que recebeu de Cristo a missão de transmiti-la e anunciá-la a todo o mundo até o fim dos tempos. O ato de fé, por força desta conotação que qualifica a fé cristã como "fé eclesial", deve ter em si também essa nota, sob pena de ficar incompleto o próprio ato de fé.

Bibl.: J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973; H. U. VON BALTHASAR, *La percezione della Forma*, in: *Gloria. Un'estetica teologica*, Milano 1975; U. CASALE, *L'avventura della fede*, Torino 1988; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969; R. SANCHEZ-CHAMOSO, *I fondamenti della nostra fede*, Assisi 1983; R. FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992; ID. (org.), *Crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993.

R. FISICHELLA

ATO HUMANO

Com a expressão "ato humano" pretende-se designar o agir próprio da pessoa que, como tal, pode se tornar objeto de avaliação moral. Essa definição tira sua origem da distinção, já presente na teologia medieval, entre *actus hominis* e *actus humanus*. O primeiro é um ato trazido à existência pela pessoa, mas que não depende (pelo menos imediatamente) da sua vontade deliberada. Pertencem a essa categoria os vários processos fisiológicos e o conjunto das ações provocadas por dinamismos biopsíquicos não controláveis (sonhos, tiques nervosos etc.). O segundo é

Material com direitos autorais

um ato que brota diretamente das faculdades superiores da pessoa (inteligência e vontade) pelo qual ela é, portanto, responsável.

A teologia moral interessa-se evidentemente apenas por esta última tipologia de atos, pois neles está implicada a liberdade pessoal.

1. A estrutura do agir humano — O ato humano exige ser julgado moralmente. Mas o juízo ético não pode ser dado sem uma profunda penetração no seu significado. É evidente que o grau de conhecimento e de liberdade varia de acordo com a diversa consistência objetiva dos atos e do diverso grau de participação subjetiva. A reflexão moral sempre pôs em evidência a necessidade de considerar, de um lado, o dado objetivo (*matéria*) e, do outro, o subjetivo (*percepção* e *consentimento*). A avaliação do ato humano deve ser feita relacionando entre si esses dois aspectos, pois ambos concorrem para determinar o seu caráter ético. Nos manuais tradicionais de teologia, a partir do século XVII, prevaleceu entretanto a tendência a dar maior importância ao aspecto objetivo-material, subestimando (e às vezes até descuidando completamente) o aspecto subjetivo. A pesquisa moral contemporânea confere, ao contrário, uma importância cada vez maior à dimensão formal-pessoal do agir, quer dizer, esforçando-se por remontar do ato ao mundo do sujeito para captar-lhe os níveis efetivos de autoconhecimento e de liberdade, de intencionalidade e de finalidade.

Nessa perspectiva, o ato humano está estritamente relacionado com o mundo interior da pessoa, colhida em toda a riqueza do seu dinamismo expressivo. Resulta, pois, como sendo um momento de um amplo processo de auto-realização pessoal, que precisa ser cuidadosamente analisado, tanto no plano diacrônico como no sincrônico, para conseguir penetrar-lhe o significado mais profundo. Sob esta ótica, adquirem uma importância cada vez maior as atitudes neles subjacentes e, mais radicalmente, o projeto global de vida (cf. *Opção fundamental*). É esse modo novo e mais penetrante de interpretar o ato humano, remontando à sua estrutura íntima, que permite superar a tentação de uma "moral dos atos", que acabou por "coisificar" e "atomizar" o agir humano.

2. Os elementos de definição do ato humano — Na raiz da avaliação moral do agir existem elementos de conhecimento e liberdade aos quais se acrescenta, na visão cristã, a realidade da graça. Todos esses elementos interagem antes de mais nada entre si, de acordo com um dinamismo unitário, que pode ser, até certo ponto, decomposto. O elemento cognitivo assume uma importância decisiva. Mas é bom lembrar que o conhecimento moral não se identifica com o mero conhecimento intelectual; trata-se de um conhecimento muito mais existencialmente envolvente, o qual comporta um julgamento subjetivo de valor. É, em outras palavras, conhecimento estimativo, que brota da assimilação do valor na experiência pessoal e é reforçado pela práxis.

Do mesmo modo a liberdade, que é sempre situada e portanto condicionada, não é concedida uma vez por todas, mas se desenvolve e cresce dentro de um caminho caracterizado por etapas diversas e por diferentes modalidades de atuação. Mais misteriosa ainda se torna então a influência da graça, que age no profundo da pessoa como elemento que respeita o conjunto dos dados naturais, interagindo, ao mesmo tempo, com eles, estimulando ao exercício da caridade como doação de si mesma a Deus e aos irmãos. O ato humano é, em suma, o resultado de um entrelaçamento complexo de fatores que devem ser atentamente ponderados na sua incidência, procurando-se captar as interações recíprocas no quadro de uma leitura global.

3. Critérios de avaliação moral — A atenção privilegiada ao aspecto subjetivo do ato não deve fazer esquecer a importância que o dado objetivo reveste. Doutra forma existe o risco de se cair em uma moral da "pura intenção", esquecida a densidade real da ação. É verdade que, em última análise, a moralidade pertence à interioridade do sujeito e ele, mais ou menos bem, a exprime nos seus atos. Mas nem por isso se pode esquecer a importância decisiva da ação, que contém por si mesma repercussões, positivas ou negativas, sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o mundo. Isso equivale a dizer que o ato, no seu conteúdo material, não é indiferente. Atitude interior e comportamento exterior são ambos dados constitutivos da moralidade, a qual é, pois, o fruto do entrelaçamento de intencionalidade e de eficácia histórica. O primado conferido à atitude (má ou boa) não anula a exigência de verificações do comportamento (reto ou errôneo). Por outro lado, é preciso reconhecer que a entidade da matéria sobre a qual recai a escolha é normalmente decisiva também com relação à determinação da atitude subjetiva. Lá onde a ação é em si mesma mais comprometedora deve-se geralmente supor que exista também um maior empenho do sujeito.

O juízo moral do ato humano é, por isso, o resultado de um correto ordenamento dos diversos critérios, sem entretanto esquecer a prioridade da pessoa e do seu mundo interior, jamais totalmente suscetíveis de objetivação.

Bibl.: J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962; D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo*, Bologna 1973; F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, São Paulo, Loyola, 1985; J. FUCHS, *Essere del Signore*, Roma 1981.

G. PIANA

Material com direitos autorais

Atos dos Apóstolos

Os *Atos dos Apóstolos* são a continuação do *Evangelho segundo Lucas* (cf. Lc 1,1-4; At 1,1-2) e devem ser atribuídos ao mesmo autor (seja ou não o designado pela tradição). Pensa-se geralmente que tenham sido compostos depois do Evangelho, nos últimos trinta anos do século I.

A mensagem dos *Atos* não está separada da do Evangelho: trata-se sempre da ação de Deus em Jesus Cristo na história, da continuidade e tensão entre o povo de Israel e a comunidade dos que crêem em Cristo; vêm em primeiro lugar a força do Espírito e da palavra de Deus.

Discute-se sobre a finalidade dos *Atos*. É justamente a rejeição de Jesus por parte do povo de Israel e a tensão entre os cristãos de origem hebraica e os de origem pagã que poderiam constituir um móvel determinante para o autor. Sem dúvida, não se pode esquecer os fins indicados em Lc 1,1-4, e é igualmente certo que o autor não pretendia apenas escrever uma história das origens da Igreja (de acordo com a historiografia da época), mas dirigir-se aos crentes, apresentando sua mensagem por meio da narrativa. Parece improvável que os *Atos* sejam principalmente dirigidos, como apologia do cristianismo (ou de Paulo de modo especial), ao mundo pagão.

Sem entrarmos na discussão acerca do plano da obra, pode-se indicar a sucessão de alguns blocos da narrativa, que alterna diversos módulos (cenas, resumos, discursos...); como tema unitário pode-se indicar (cf. 1,8; 23,11) o testemunho, que se alarga de acordo com uma linha geográfica (cf. já no Evangelho a viagem de Jesus para Jerusalém). Como protagonistas sobressaem Pedro e Paulo.

Esquematicamente: Proêmio e apresentação do grupo dos apóstolos (cap. 1); em Jerusalém (2–5; os apóstolos e a primeira comunidade; 6,1–8,3, os diáconos e Estêvão); Filipe na Judéia e na Samaria (8,4-40); "conversão" de Paulo (9,1-30); viagens de Pedro e início da missão entre os pagãos (9,31–11,18); Antioquia (11,19-30); perseguição sob Herodes Agripa (12); viagem de Paulo e Barnabé (13–14); o "Concílio" de Jerusalém (15,1-35); segunda e terceira viagem de Paulo (15,36–21,14); Paulo prisioneiro dos romanos em Jerusalém (21,15–23,35), em Cesaréia (24–26) e em Roma (27–28); em 27,1–28,16, narração de viagem).

Bibl.: R. Fabris, *Atos dos Apóstolos*, São Paulo, Loyola, 1991; G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, 2 vols., Brescia 1985-1986; R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992 (or. al. 1986).

F. MANINI

Atributos de Deus

Por atributos de Deus a teologia escolástica entende as características próprias que dizem respeito a Deus enquanto Deus, por derivarem da sua essência, e que são distintamente cognoscíveis e formuláveis segundo as regras da analogia.

Já na teologia contemporânea, sobretudo a partir de K. Rahner, acrescenta-se a essa noção a dos "três modos de agir de Deus", entendendo por modos de agir de Deus as propriedades do Ser de Deus que nos são manifestadas na história da salvação.

1. Um esboço da doutrina dos atributos de Deus é já encontrável, desde os apologistas, na teologia patrística, sobretudo através dos conceitos negativos (incriado, a-espacial, incompreensível, impassível...) não só para refutar falsas representações de Deus, mas também para afirmar positivamente a transcendência, a plenitude e a infinidade de Ser. Mas é com a escolástica, e sobretudo com Sto. Tomás, que o desenvolvimento da doutrina dos atributos de Deus atinge uma grande precisão metafísica. Da definição de Deus como sendo Ato puro de Ser, Tomás passa à dedução dos atributos divinos, dividindo-os em *quiescentia* e *operativa*, referindo-se os primeiros à essência divina e os segundos ao agir divino. Entre os primeiros estão: a simplicidade, a perfeição, a bondade, a infinidade, a onipresença, a imutabilidade...; entre os segundos: a ciência, a vida, o amor, a justiça, a misericórdia... (cf. *S. Th.*, I, q. 2-26). Essa doutrina, que salva a transcendência e a incompreensibilidade do mistério de Deus ("major dissimilitudo in tanta similitudine"), foi afirmada pelo IV Concílio de Latrão (1215) e retomada pelo Vaticano I (1870): "Cremos firmemente e confessamos abertamente que um só é o verdadeiro Deus, eterno e imenso, onipotente, imutável, incompreensível e inefável" (DS 800; cf. DS 3001).

2. A redescoberta da história da salvação e da necessidade de uma rearticulação entre Trindade econômica e Trindade imanente fez refletir sobre o perigo de uma concepção dos atributos divinos demasiado abstrata e desvinculada (pelo menos em parte) da revelação. A aquisição fundamental que dela derivou é a de que "a doutrina teológica completa a respeito de Deus só pode ser adequadamente elaborada na coordenação recíproca de atributos e livres modos de agir de Deus, nas quais, porém, nem o desenvolvimento dos atributos imutáveis de Deus pode eclipsar os modos de agir livremente históricos nem estes podem ser vistos sem o pano de fundo de uma natureza divina desse tipo" (M. Löhrer). De modo especial, a revelação culmina — em Cristo — na manifestação de Deus como ágape (cf. 1Jo 4,8.16) através da *ghénesis* da Encarnação (cf. Jo 1,14) e da *kenosis* da cruz (cf. Fl 2,7-11). E é, portanto, à luz desta revelação escatológica do Espírito de Deus como amor trinitário que — sempre no horizonte da divindade de Deus — deve ser aprofundada a relação entre os

Material com direitos autorais

atributos de Deus, tais como eles podem ser afirmados baseando-se na criação, e os livres modos de agir que nos são testemunhados na história da salvação como manifestação da vida trinitária.

Bibl.: J. Auer, *Il mistero di Dio*, Assisi 1982, pp. 476-742; M. Löhrer, *Riflessioni dogmatiche sugli attributi e sui modi di agire di Dio*, in *Mysterium Salutis*, Brescia 1969, pp. 370-400.

P. CODA

Atrição

Do latim *attritio* (*attero*, abato, esmago) indica a contrição imperfeita. Para se conseguir o perdão no sacramento da penitência é preciso uma dor pelos pecados aliada ao propósito de não voltar mais a cometê-los e de fugir das ocasiões próximas de pecado. Acontece, porém, freqüentemente que a contrição não é perfeita, mas apenas incipiente e de todo modo imperfeita. Enquanto a contrição perfeita nasce da consideração do pecado como sendo contrário a Deus sumamente bom e perfeito (incluindo, portanto, um ato de amor perfeito), a atrição nasce do amor imperfeito que faz com que se ame a Deus por causa dos dons que ele nos dispensa, isto é, na medida em que ele é bom para conosco. Esse tipo de contrição surge por causa da deformidade moral do pecado; ou pelo medo do inferno, das penas eternas e dos castigos. Se leva a abandonar a vontade de pecar e contém a esperança do perdão, então, longe de tornar a pessoa hipócrita e de agravar sua culpa, deve ser antes considerada como um dom do Senhor e um impulso do Espírito Santo, que move o penitente para que se encaminhe para o estado de graça. Por ser movida pela graça, a contrição imperfeita se refere ao pecado do ponto de vista cristológico, eclesial e social; desse modo, orienta o pecador para a manifestação e realização de sua conversão na esfera eclesial do sacramento da penitência. Torna-se assim contrição perfeita, necessária para o perdão divino e para a recuperação do estado de graça. *Ex attrito fit contritus*: com a chegada da graça, com a qual está conexa a caridade infusa, o atrito se encontra nas mesmas condições do contrito: quer dizer, justificado e na possibilidade de fazer um ato de amor perfeito (como afirma a doutrina do "atricionismo").

Só com a atrição, os pecados veniais podem ser cancelados também sem confissão, para aquele que se sente em estado de graça. Mas a acusação dos pecados veniais com a confissão deve ser aconselhada, sobretudo se eles são cometidos de propósito deliberado. De fato, com isso exprime-se melhor a dor, reforça-se a dimensão eclesial de cada pecado, e o penitente, com a ajuda do confessor e sobretudo com a graça sacramental, pode esforçar-se melhor no caminho da perfeição cristã.

Bibl.: P. Palazzini, *Vita sacramentale*, II/I, Roma 1976; A. Piolanti, *Attrizione*, *EC* II, pp. 372-375; J. Ramos Regidor, *Il sacramento della Penitenza*, Torino-Leumann 1971.

R. GERARDI

Autocomunicação

Na reflexão de K. Rahner, equivale ao que a teologia tradicional indica com o termo graça. Com efeito, ela "pretende significar realmente que Deus, em sua realidade mais profunda, se transforma no constitutivo mais íntimo da própria pessoa"; é graças a ela que a pessoa participa realmente da vida divina, tanto durante sua existência terrena, como na bem-aventurança: graça e visão comportam um "aferrar" e "possuir" realmente Deus e constituem "duas fases da única autocomunicação de Deus aos homens". Ela pode ser acolhida ou recusada pela pessoa: porém, "a aceitação da graça (é) também ela um evento da própria graça".

Embora comunicando-se à pessoa, Deus continua sendo "a realidade infinita e o mistério infinito" e a pessoa não cessa "de ser o existente finito, distinto de Deus"; só Deus é capaz de dar-se realmente, sem perder-se, do mesmo modo que somente Ele é capaz de dar a existência a seres distintos de si sem subordinar-se a eles.

A autocomunicação, como escreve K. Rahner, "produz efeitos 'divinizadores' no existente finito a que se dirige, efeitos esses que, por serem determinações de um sujeito divino, devem ser por sua vez concebidos como finitos e criados". A autocomunicação, na qual Deus é ao mesmo tempo "doador, dom e fundamento da aceitação do dom", tem um caráter de absoluta gratuidade, é "indébita", embora tenha como destinatário um ser (a pessoa) que, por vontade de Deus, está "aberto" a ela. Disso se segue que a autocomunicação possui também um caráter universal, o que significa que toda pessoa é potencial destinatária dela.

A mensagem cristã considera a pessoa como "o evento da autocomunicação absoluta e remissória da parte de Deus".

Bibl.: K. Rahner, *Corso fondamentale della fede*, Roma 1977.

G. M. SALVATI

Auto-erotismo

Por auto-erotismo entende-se de maneira geral a procura, na própria pessoa, de sensações ou emoções claramente sexuais ou redutíveis a um significado sexual. No sentido mais específico, é a provocação mecânica da excitação sexual realizada pelo indivíduo sozinho, de maneira consciente e mais ou menos deliberada, normalmente no contexto de fantasias e desejos eróticos. Usa-se também o termo "masturba-

Material com direitos autorais

ção" para sublinhar o aspecto material da atividade sexual auto-erótica, geralmente confiada a exercícios manuais.

O auto-erotismo é um fenômeno muito complexo: envolve a pessoa tanto no plano físico como no psico-existencial; diz respeito tanto aos homens quanto às mulheres, manifesta-se nas mais diversas idades, e está relacionado a estados patológicos; finalmente, pode dar-se com finalidades de diagnóstico e de procriação.

Sabe-se que o auto-erotismo é muito difundido, especialmente entre os adolescentes. Causas biológicas, psicológicas e socioculturais podem interferir nesse comportamento. O auto-erotismo adolescente pode ter um significado evolutivo, como passagem para uma sexualidade mais madura, aberta ao encontro heterossexual, mas pode conter também o perigo de fixar em níveis narcísicos o desenvolvimento psicossexual. O auto-erotismo pode assumir, além do sexual, outros significados e ser sintoma de situações existenciais as mais diversas (angústia, frustração, solidão afetiva, complexo de inferioridade etc.).

No que respeita à avaliação ética, trata-se de formular o juízo com base numa séria consideração dos valores relacionados com a situação concreta em que vive a pessoa. Com relação a certas formulações tradicionais, a avaliação ética deve ser enriquecida com novas motivações e considerações.

Algumas motivações do passado, como a frustração e o sêmen humano, o prazer desordenado, os efeitos patológicos, parecem hoje em dia insustentáveis.

A reformulação do juízo sobre o auto-erotismo é hoje feita numa perspectiva personalista. O auto-erotismo é julgado pelo Magistério eclesial como sendo "um ato intrínseca e gravemente desordenado", porque "seja lá qual for o motivo, o uso deliberado da faculdade sexual fora das relações conjugais normais contradiz essencialmente a sua finalidade". A esse uso, de fato, falta a relação sexual requerida pela ordem moral, ou seja, aquela que realiza, num contexto de amor verdadeiro, o sentido íntegro da doação mútua e da procriação humana. É somente a essa relação regular que deve ser reservado qualquer exercício deliberado da sexualidade (P.H. 9).

Nessa linha de pensamento, a reflexão teológica, deixando claro o poder de oblação e de diálogo interpessoal e social próprio da sexualidade, tende hoje a basear cada vez mais a negatividade moral do auto-erotismo na sua separação estrutural do amor, como comportamento narcísico em contradição com a lógica interna da própria sexualidade. Mas, visto na dinâmica real pessoal, o auto-erotismo é julgado de modo diversificado de acordo com o modo como ele se apresenta: como sintoma de um crescimento em ato, ou então como um comportamento muito radical (hábito), ou ainda como uma atitude mental profundamente negativa (mentalidade auto-erótica).

A estratégia educativa, sem dramatizações mas também sem minimizações, deve estimular o indivíduo a um empenho gradual, porém exigente. Sem estar fixando a atenção no fato masturbatório, deve levar a pessoa a rever o próprio estilo de vida, as situações de tensão ou de depressão, a sair do próprio mundo da fantasia, a ter confiança em si mesma e em Deus.

No que respeita ao auto-erotismo para finalidade de diagnóstico e de procriação, não obstante a posição possibilista de vários moralistas no período posterior ao Concílio Vaticano II, a Congregação da Fé, no documento *Donum vitae* (1987), reafirmou a doutrina tradicional relativa à ilicitude desse tipo de masturbação (II,6).

Bibl.: A. Plé-A. Riva-L. Rossi, *La masturbazione*, 1968; Congregazione per L'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1983, nn. 98-100.

G. CAPPELLI

Autonomia da razão

O problema da autonomia da razão está intimamente conexo com o do ato de fé. Uma vez que se deve justificar o ato de fé como um ato plenamente pessoal, realizado, pois, na liberdade, pergunta-se de que modo este pode ser realizado se, no fundo, tem-se a ação da graça que move à fé. Por outro lado, uma vez que a fé tem como objeto uma realidade sobrenatural, surge inevitavelmente a pergunta a respeito de como pode a razão conhecer autonomamente esse conteúdo. É neste horizonte que se coloca o problema de como pode a razão intervir e de como pode ela ser autônoma ao procurar, realizar e justificar a escolha de fé sem ser obrigada pela evidência da verdade da revelação.

O tema está presente desde os primeiros séculos do cristianismo. No início da Igreja não constitui um problema, uma vez que os crentes viam no querigma o sentido de vida último e definitivo que lhes era oferecido e que se traduzia no fato de aceitar o batismo como forma visível da sua conversão. Foi só mais tarde, quando esses mesmos crentes se viram interpelados pelo pensamento filosófico, que o problema se colocou em termos bem claros. Essencialmente, duas tendências acabaram se formando: de um lado, defendia-se a irredutibilidade da fé a todo e qualquer conhecimento filosófico (a escola síria e a africana); de outro lado, pensava-se que a razão ajudasse a fé a explicitar o próprio conteúdo (Justino, Minúcio Félix). Uma primeira síntese foi alcançada com Agostinho e sua intuição expressa no *credo ut intellegam* e *intellego ut credam*. A razão não contradiz a fé, muito ao contrário: a fé é vista como um

Material com direitos autorais

momento do conhecimento e se baseia na autoridade daquele que comunica, alcançando posteriormente também a razão que leva a um conhecimento intelectual. Em resumo, dá-se uma convergência da fé e da razão na direção da única verdade que é alcançada por meio de diversos caminhos.

No período medieval, Anselmo de Aosta dará a solução melhor a respeito desse assunto com o seu *fides quaerens intellectum*. Isto é, a razão alcançará o ápice da sua atividade e autonomia ao compreender que o objeto em que crê é compreensível.

A primeira sistematização que se encontra no período moderno deve-se ao Concílio Vaticano I no documento *Dei Filius* (DS 3009-3010 et canones), onde se afirma que a fé não é um "movimento cego do espírito", mas deve ser acompanhada da razão. O concílio se encontrava na condição histórica de rejeitar a concepção de uma completa autonomia da razão tal como fora concebida a partir das teorias iluministas e racionalistas, de acordo com as quais a autonomia só poderia ser tida como tal, prescindindo-se de qualquer forma de autoridade (cf. as teses de Hermes, Gunther e, no campo oposto mas levando às mesmas conclusões, as dos tradicionalistas Lamennais e Bautain). O concílio reafirma que na fé não se pode ter esta acepção de autonomia da razão, pois isso equivaleria a privar a revelação do seu caráter transcendente. A razão, por sua vez, pode chegar a conhecer a Deus como criador; a verdade, entretanto, deve ser alcançada através do conhecimento de fé que permite chegar ao sobrenatural. Contra uma autonomia da razão que pretende prescindir de qualquer relação com a verdade de fé, o concílio reafirma a obediência à "autoridade de Deus que se revela" (DS 3008). Não existe, pois, uma autonomia absoluta da razão, dado que os mistérios divinos, por sua natureza, superam sempre toda possível explicação dada pela razão. O ato de fé, de todo modo, é livre, pois a razão chega a conhecer os assuntos e os fatos da revelação — no caso, para o concílio, os milagres e as profecias — que garantem à razão estar na presença de um evento sobrenatural e transcendente.

Do ponto de vista do Vaticano I, portanto, afirma-se que os mistérios superam a razão; esta, porém, pode compreendê-los em parte, pois não existem duas verdades, e sim uma "dupla ordem de conhecimentos" (DS 3015) que não podem entrar em choque entre si, uma vez que só há uma verdade.

O Concílio Vaticano II não aborda esse problema, assumindo plenamente o ensinamento do Vaticano I (GS 59). A crise em que se encontra hoje a centralidade da razão e a presença cada vez maior das teses do pós-modernismo obrigam a rever o problema à luz de um conceito mais amplo de conhecimento pessoal e de autonomia da razão.

Bibl.: H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968; J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas*, Roma 1968.

R. FISICHELLA

AUTONOMIA/HETERONOMIA

Em sentido geral, o termo "autonomia" é usado hoje em dia para afirmar a legítima emancipação em relação à mensagem cristã dos diversos âmbitos em que se articula a vida do homem no mundo (ciência, política, cultura etc.). Em sentido mais específico ele designa, no campo da teologia moral, o processo de elaboração da ética normativa a partir de critérios puramente racionais. É esta última acepção do termo que explica sua oposição ao termo "heteronomia", com o qual se pretende, ao contrário, afirmar a direta dependência de algumas normas morais do cristão em relação à revelação e à tradição eclesial. A questão está, pois, estreitamente relacionada com outra, relativa ao "específico" da moralidade cristã.

A primeira formulação da autonomia da ética remonta a Kant. Com efeito, Kant acredita que a razão humana seja, por si mesma, capaz de fundar uma ética universal em nome de uma estrutura formal (o imperativo categórico) que a define como razão moral. A teologia moral aprofundou, nesses últimos decênios, essa intuição kantiana. A autonomia da ética é, com efeito, afirmada não em oposição à teonomia, mas, antes, como conseqüência da sua raiz teônoma. O princípio ao qual se recorre é o da criação, que confere fundamento à liberdade do homem e a possibilidade, por parte da razão, de produzir normas objetivas. Autonomia opõe-se, então, a heteronomia, entendida esta última como processo de imposição, a partir do exterior, de normas éticas com base apenas no princípio de autoridade.

A categoria de autonomia assume grande importância para o desenvolvimento do pensamento teológico. É ela, com efeito, que permite, de um lado, recuperar a alteridade do cristianismo diante de todo o sistema humano, sem excluir o ético, colocando, de outro lado, o acento na intrínseca capacidade da razão humana, como razão criada e redimida, de abrir-se para a verdade e para o bem e, por isso mesmo, de acolher a proposta cristã.

Bibl.: VV.AA., *Fede cristiana e agire morale* (org. por K. Demmer-B. Schüller), Assisi 1980 (cf. sobretudo as contribuições de A. Auer e D. Mongillo); K. DEMMER, *Introdução à teologia moral*, São Paulo, Loyola, 1999.

G. PIANA

AUTONOMIA/TEONOMIA

Tomados ao pé da letra, os dois vocábulos significam, respectivamente, o poder que tem a pessoa de dar uma lei a si mesma (*autós* = si mesmo; *nómos* =

Material com direitos autorais

lei), ou a dependência moral e ontológica da pessoa com relação a Deus. Contrapostos, os dois termos exprimem a dialética típica do pensamento moderno que procura a "emancipação" com relação a Deus. Enquanto ligados, numa tensão paradoxal, eles ilustram o problema teológico que nasce da afirmação da liberdade e da razão da pessoa humana, de um lado, e da sua dependência radical da vontade e do Ser de Deus Criador e Redentor, de outro.

1. O termo autonomia surge primariamente, no *campo filosófico*, com I. Kant que, em sua *Crítica da razão prática*, usa-o para designar a independência da vontade em relação a todo desejo e sua capacidade de autodeterminar-se em conformidade com uma lei dada pela razão. De maneira mais geral, a partir do Iluminismo, o pensamento moderno eleva a razão a critério e árbitro de juízo do conhecer e do agir do homem, em contraposição a um estado de menoridade e dependência da pessoa humana em relação a Deus (*teonomia*) próprio da tradição religiosa e social pré-moderna, incluindo-se aí mesmo a tradição cristã. Como conseqüência dessa contraposição que, assumida positivamente, representa uma justa valorização da liberdade e também da finitude humana, constituem seu lado negativo — quando absolutizada — primeiramente o deísmo (como recusa de uma influência de Deus nos "negócios" humanos) e também o ateísmo postulatório (para afirmar a plena autonomia da pessoa), ou, de qualquer maneira, uma forma de antropocentrismo e imanentismo como fechamento da pessoa a todo horizonte de heteronomia. Donde o perigo de implosão do imanentismo moderno no niilismo ou também na forma de um gnosticismo renovado, como desconhecimento da tensão do ser humano para a Alteridade e para a Transcendência. Por isso foi possível falar da necessidade, para a cultura ocidental, de redescobrir hoje um profundo "princípio de heteronomia" (sob pena da sua autodestruição) (G. Lafont).

2. No campo *teológico*, depois da recusa e da contraposição (sobretudo com relação ao valor ético da autonomia), foram percebidos seu significado antropológico e, finalmente, também teológico, chegando a colocar-se a relação entre autonomia e teonomia de modo não mais conflituoso mas de correlação recíproca, à luz do mistério cristológico e trinitário. Esta é, de modo especial, a perspectiva fundamental ilustrada pelo Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*. Segundo o Concílio, o autêntico valor e significado do agir humano no mundo deve basear-se, em última análise, numa exata concepção da autonomia das realidades terrenas (cf. GS 36), que — à luz do princípio de criação — poderíamos definir como sendo a consistência própria da existência encarnada da pessoa como ser-no-mundo. Além disso, justamente o mistério da infinita proximidade de Deus em relação à pessoa humana — a Encarnação —, que está no centro da fé cristã, mostra que quanto mais o humano é assumido por Deus, tanto mais é ele incrementado e libertado na sua identidade-liberdade própria (cf. GS 22). O mesmo se passa com tudo aquilo que participa da existência humana: a sua historicidade, o seu plástico inserir-se no cosmo infra-humano, a sua sociabilidade. Cristificados na encarnação e no dom pascal do Espírito, todos esses aspectos da existência humana, longe de serem mortificados ou mesmo "aniquilados", são como que desencarcerados na sua autêntica, autônoma consistência e identidade. Tudo isso remete ao mistério da "filiação" de Jesus Cristo e, conseqüentemente, à estrutura "trinitária" da relação entre Deus Pai e as pessoas que, pela graça, nos é comunicada pelo Espírito Santo.

Jesus Cristo, com efeito, na globalidade do seu evento, nos mostra que o estatuto da existência humana é o da filiação. Para compreender o significado dessa filiação, é preciso desimpedir o campo das concepções erradas ou pelo menos redutivas ou distorcidas dessa última, para as quais nos chamaram a atenção a psicanálise e a sociologia: mas, olhando bem para a existência e para o querigma de Cristo, não pode haver dúvida de que a filiação é aquilo que explica, ao mesmo tempo, a consistência autônoma quer da pessoa humana (completamente diferente do Pai e, como nos mostra o próprio Cristo, a Ele, por graça, tornada igual em dignidade, sem entretanto achatar a distinção), quer da sua inevitável relação com o Pai, como Aquele do qual ela recebe gratuitamente a si própria e na direção do qual termina a tensão do dom-de-si, a tensão dinâmica da sua autotranscendência no amor. O estatuto cristológico da antropologia cristã é um estatuto intrinsecamente unitário: a pessoa, como aquela que, em Cristo, se recebe, se constitui em sua autonomia pessoal, e se doa ao Pai. É somente nessa perspectiva cristológica e trinitária que os "direitos" de Deus e os "direitos" da pessoa, a autonomia e a teonomia do seu ser e do seu agir deixam de ser conflituosos ou contraditórios.

Bibl.: I. Balsamo, *Eteronomia ed autonomia nella storia del problema morale*, Roma 1952; F. Böckle, *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, in W. Oelmüller (org.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1927, pp. 63-86.

P. CODA

Autoridade

O conceito de autoridade deriva do mundo romano em que goza de uma importância fundamental tanto no campo jurídico como no político. Derivando eti-

Material com direitos autorais

mologicamente do verbo latino *augere* (aumentar), a autoridade situa-se num nível diferente do domínio e do poder, entendidos como opressão ou como coerção. O termo "autoridade" foi introduzido na linguagem eclesial por Tertuliano. Na Igreja possuem autoridade os apóstolos e as tradições que com eles estão relacionadas. Posteriormente passou a referir-se a pessoas (papa e bispos) ou a instituições (concílios) que detêm na Igreja o poder de tomar decisões. Obviamente o termo como tal não pode encontrar-se no NT, mas há nele outros que exprimem a mesma idéia. Por exemplo, o termo *epitagé*, que indica a autoridade no comando que tem o poder de vincular os outros (cf. Tt 2,15). Mais usado é o termo *exousia* que, aplicado a Cristo, indica a autoridade e a capacidade de agir conferidas pelo Pai e que ele comunica a seus discípulos. Em alguns textos (como Mt 10,1, Mc 3,15 etc.) trata-se do poder de expulsar os demônios; em outros, trata-se da *exousia* indispensável para o exercício da autoridade apostólica. Nesse sentido, vejam-se 2Cor 10,8 e 13,10. Cristo Ressuscitado transmite aos Doze o poder apostólico para o tempo da Igreja (cf. Mt 28,18-20; Jo 21).

A outorga de uma autoridade está, pois, implícita na instituição do apostolado operada por Cristo. O termo que no NT descreve a forma que deve assumir o exercício da autoridade entre os discípulos de Jesus é o de *diakonia* (serviço). Trata-se de um conceito que contém sempre em si um eco cristológico. Fundamental a esse respeito é o texto de Lc 22,26-27: "Mas o maior entre vós tome o lugar do menor, e o que comanda, o lugar de quem serve [...] Ora, quanto a mim, estou no meio de vós no lugar daquele que serve". Em eclesiologia o termo "autoridade" está ligado ao de "poder". No caso dos pastores sagrados, ele deriva da ordenação sacramental. Trata-se de uma autoridade "formal", entendida como participação na autoridade de Cristo e que é ao mesmo tempo carismática e jurídica. De acordo com a doutrina católica, a "suprema autoridade" na Igreja reside no Bispo de Roma, sucessor de Pedro e chefe visível da Igreja universal. A ordem dos Bispos, "junto com seu chefe, o Romano Pontífice, e nunca sem ele, é também detentora do poder supremo e pleno sobre a Igreja inteira"; no caso do Colégio ou corpo episcopal "todavia este poder não pode ser exercido senão com o consentimento do Romano Pontífice..." (LG 22). Aos bispos individualmente tomados é confiada, "sob a autoridade do Sumo Pontífice", o cuidado de uma Igreja particular (CD 11). Fundando-se no testemunho bíblico e no fundamento cristológico, o Concílio Vaticano II faz questão de lembrar que a missão confiada pelo Senhor aos pastores do seu povo "é um verdadeiro serviço, que nas Sagradas Escrituras significativamente se chama 'diaconia', isto é, ministério" (LG 24). O tema da autoridade na Igreja está entre os temas centrais no diálogo ecumênico. Vem inevitavelmente à tona toda vez que se aborda o tema do ministério eclesiástico.

Bibl.: Y. Congar, *La gerarchia come servizio secondo il NT e i documenti della tradizione*, in Vv.Aa., *L'episcopato e la Chiesa universale*, Roma 1965, pp. 87-127; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971.

M. SEMERARO

Autoridade (método de)

Situada no horizonte da teologia de Melchior Cano (século XVI), do qual recebe substancialmente a inspiração, a teologia manualística se desenvolve sob o signo da autoridade (*auctoritas*), referida aos dados da Escritura e da Tradição, sendo esta última identificada no período que precede o Vaticano II com as intervenções doutrinais do Magistério. Os manuais teológicos seguem uma fórmula bem precisa: enuncia-se a tese, extraída dos relativos documentos magisteriais que a expressaram; indicam-se os adversários que a contestam; passa-se a provar a "tese" afirmada com base nas *autoridades*: "ex Scriptura"; "ex Traditione"; e o argumento "ex ratione theologica". Finalmente consideram-se outras objeções particulares, concluindo-se com um corolário ou "scholion pietatis".

Este modelo funda a teologia sobre a autoridade, e a *ratio* é usada apenas para a confirmação e repetição daquilo que já foi estabelecido pela autoridade. Trata-se da impostação positivo-escolástica da teologia. Numa ótica como essa, a preocupação predominante é dada pela vontade de elaborar provas racionais apologéticas, como reação às correntes racionalistas e agnósticas do pensamento moderno. Deve-se sublinhar de modo especial o uso apologético das fontes da Revelação (Escritura e Tradição) para sustentar as intervenções dogmáticas do Magistério, e ao mesmo tempo o limite de escolher de modo demasiado restrito alguns textos da Escritura e da Tradição e de ver neles dados e afirmações que não estão neles contidos explicitamente ou a não levar em conta outros pontos de vista e ímpetos de reflexão pelo simples motivo que não pareciam úteis para a defesa da tese doutrinal em questão.

Observa-se, além disso, na teologia dos manuais, a tendência a justapor de modo um tanto extrínseco a *auctoritas* e a *ratio*, tornando a *auctoritas* imune à crítica e fazendo da *ratio* apenas uma confirmação daquilo que já foi admitido pela apresentação dos dados da *auctoritas*.

Bibl.: G. Colombo, *La teologia manualistica*, in Vv.Aa., *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, pp. 25-26; J. M. Congar, *Théologie* in "DTC", XV/1, Paris 1946.

G. POZZO

Material com direitos autorais

Autoridade das Escrituras

Pretende-se falar aqui do valor normativo que têm as Escrituras sagradas nas diversas expressões religiosas. Naquilo que diz respeito ao cristianismo, a autoridade da Escritura é confirmada em diversos níveis. A tradição dos Padres e o ininterrupto ensinamento do magistério e dos teólogos, que chega até o Concílio Vaticano II, afirma que a Escritura, como texto inspirado, contém a verdade que Deus quis dar a conhecer à humanidade para a sua salvação e, também como tal, é normativa para a fé de todos e de cada um (DV 11).

A autoridade da Escritura na Igreja deriva antes de mais nada do fato que ela é a Palavra definitiva de Deus dirigida à humanidade e tornada "carne" na pessoa de Jesus Cristo (Hb 1,1-3). Na qualidade de palavra escrita historicamente em um contexto religioso, cultural e lingüístico peculiar, ela está submetida aos limites próprios de toda expressão humana; o fato de ser inspirada, entretanto, a situa em um horizonte definitivo da verdade no que diz respeito à salvação da humanidade, prometida e realizada na pessoa do Filho de Deus. A autoridade da Escritura, de qualquer forma, não fica diminuída pela interpretação da Igreja no decurso dos séculos (DV 12). Ela, com efeito, procura o verdadeiro sentido que o autor sacro quis conferir, procurando superar os limites impostos pelos diversos gêneros literários, sem esquecer que o Espírito a segue e protege nessa mesma procura da verdade (Jo 16,13). A autoridade da Escritura, por força de sua inspiração, deve ser considerada normativa e não sujeita a uma norma; logo após vem a da Tradição, e ambas exprimem a única Palavra de Deus revelada.

Uma autoridade assim concebida estimula a Igreja a progredir na compreensão da revelação e a descobrir novas formas mediante as quais a salvação de Jesus Cristo pode ser ainda expressa. A autoridade da Escritura não pode, pois ser compreendida como forma coercitiva da liberdade pessoal; ao contrário, é dom confiado à Igreja para que ela amadureça na fé e cresça na comunhão. A compreensão da fé exige alguns princípios unificadores e orientadores para a consecução da verdade que se procura; a própria comunhão eclesial que se gosta de testemunhar necessita de um ideal ao qual se conformar para a verificação da própria orientação. A Escritura torna-se, pois, tanto para a compreensão da fé como para a práxis de comunhão, princípio que explicita, confirma e orienta para a realização plena e coerente da vida de fé eclesial. Constitui, pois, o princípio de unidade que as diversas Igrejas, nos diferentes contextos culturais, oferecem a cada um como sinal da "catolicidade" da fé cristã.

Bibl.: K. Rahner, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Brescia 1967; H. U. von Balthasar, *Verbo, Scrittura, Tradizione*, in *Verbum Caro, Saggi Teologici*, I, Brescia 1970², pp. 17-33.

R. FISICHELLA

Autoridade do magistério

A autoridade na Igreja configura-se no modelo vivente do Cristo Senhor que no Espírito exercita a *exousia* (Jo 1,12) sobre a humanidade e sobre toda a história até a plenitude dos tempos. A autoridade de Cristo foi transmitida à Igreja desde a sua fundação, a fim de que esteja em condições de cumprir a sua missão. Essa autoridade significa que a Igreja, hierarquicamente entendida e constituída, possui a capacidade ativa, vinculativa, juridicamente habilitada para tornar sempre atual o testemunho da revelação de Deus em Cristo. A Igreja, tomada em seu conjunto, exprime sua autoridade ao dar testemunho da verdade de Cristo morto e ressuscitado de uma maneira dupla, e não obstante unitária: na unidade de todo o colégio episcopal sob a autoridade do Papa e em união com ele, uma vez que é o colégio episcopal que exprime a continuidade com o colégio apostólico constituído por Jesus; e da unidade do sucessor de Pedro como chefe do colégio (DS 3074; LG 22). A plenitude da autoridade e do poder doutrinal pertence, assim, ao episcopado em seu conjunto na medida em que ele forma uma só coisa na comunhão dos seus membros entre si e com o Chefe e Vértice pessoal do colégio; e pertence também ao Papa, como Chefe, e não como mero representante do colégio episcopal.

Historicamente o termo "Magisterium", empregado para designar a função do papa e do episcopado é recente, tendo substituído o termo "auctoritas", de derivação plurissecular. Além disso, o vocábulo "Magisterium" é hoje acompanhado pela expressão "munus docendi" (LG 25), que se refere ao ensinamento em sentido estrito. É preciso, além disso, ter em mente que o conceito de "auctoritas", aplicado ao Sumo Pontífice e ao episcopado visto no seu conjunto, incluía sempre tanto a função de ensinamento como a função disciplinar. A partir do momento em que é introduzida a palavra "Magisterium" para indicar os mesmos assuntos, costuma-se admitir esta nova palavra para significar apenas a função de ensinamento. Portanto, é necessário lembrar que a autoridade na Igreja diz respeito tanto ao "munus tradendi doctrinam" (*munus docendi*) como à "potestas iurisdictionis", ou seja, à função propriamente de governo e disciplinar (*munus regendi*), como também à função de santificar mediante a sagrada liturgia (*munus sanctificandi*).

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

B

Baianismo

Perspectiva teológica de Miguel Baio (1513-1589), catedrático belga, relativa ao modo de interpretar a liberdade humana. Baio propõe algumas opiniões teológicas novas, refutadas e condenadas pela autoridade eclesiástica. Toma como pressuposto de sua posição o modo de entender o estado do homem antes e depois do pecado original. Ele pensa que antes do pecado original a humanidade se encontrava em uma condição de integridade, de retidão, de conhecimento pleno da lei divina, de obediência ao Criador, de submissão das forças inferiores da alma às superiores, constituindo essa integridade patrimônio ordinário da natureza humana. Já com o pecado original essa integridade foi perdida pela humanidade, que se tornou sujeita à concupiscência e inclinada irresistivelmente para o mal. Depois do pecado original, é impossível à humanidade praticar o bem moral ou vencer as tentações; ela não passa de escrava do pecado. Assim, mesmo as ações que parecem justas na realidade são pecaminosas e merecem a reprovação de Deus. Faz-se necessária a obra redentora de Cristo, a fim de que a humanidade possa realizar boas ações e merecer a vida eterna; de fato, o bem moral só pode ser realizado por aquele que age movido pelo amor de Deus; ora, isso só é possível quando Deus é conhecido na fé e amado com amor de caridade. Como conseqüência, aqueles que ignoram a Deus ou não o amam com amor de caridade cometem pecado em tudo o que fazem. Em duas intervenções pontifícias contra Baio (Pio V, bula *Ex omnibus afflictionibus*, 1567; Gregório XIII, bula *Provisionis nostrae*, 1580), são afirmadas, entre outras, as seguintes verdades de fé: a) o livre-arbítrio, sem a ajuda da graça, não se presta só para pecar, como afirma Baio; o pecado está em ceder a uma inclinação perversa à qual a pessoa teria podido resistir; também o pecador conserva uma autêntica liberdade; as pessoas não são totalmente dominadas pelas más inclinações, a ponto de se sentir compelidas por uma necessidade interna; b) os próprios infiéis podem realizar boas obras; é falso afirmar que "todas as obras dos infiéis são pecados e que as virtudes dos filósofos são vícios" (DS 1925); c) é possível, mesmo para aqueles que se encontram atualmente em pecado, serem impulsionados pela caridade a realizar boas obras.

Com essas intervenções, reafirmava-se principalmente a permanência, na pessoa, do livre-arbítrio, mesmo depois do pecado original. Além disso, reconhece-se a possibilidade de realizar boas obras inclusive para aqueles que não conhecem a Deus ou não vivem atualmente em estado de graça. Nas duas bulas citadas, são rejeitadas também outras teses de M. Baio, relativas a problemas de antropologia teológica. Contra a opinião segundo a qual a justificação consiste apenas em uma mudança do comportamento moral, afirma-se que a graça é um dom do alto, que não só restitui a pessoa à perfeição primitiva, mas comunica um novo modo de ser: a participação na vida divina. Contra o princípio segundo o qual, antes do pecado de Adão, a vida eterna poderia ser merecida, só com obras moralmente boas (pelo que a graça teria se tornado necessária para gozar da visão beatífica somente depois do pecado original), sustenta-se a necessidade absoluta da mesma graça em relação à vida sobrenatural.

Bibl.: F. X. Jansen, *Bains et le baianisme*, Louvain 1931; G. Colombo, *M. Baio e il sopranaturale*, in "La Scuola Cattolica", 93 (1965), pp. 299-330.

G. M. SALVATI

Baruc

O livro de Baruc é um dos deuterocanônicos ausentes da Bíblia hebraica. É situado pela Bíblia grega entre *Jeremias* e as *Lamentações*; pela Vulgata, depois das *Lamentações*. Trata-se de uma coleção de

Material com direitos autorais

fragmentos, provavelmente do século II a.C., chegados até nós somente em grego. É atribuído a Baruc, discípulo de Jeremias, filho de Neria. Contém uma introdução histórica que procura situar o livro nos primeiros anos do exílio; uma prece de confissão e de esperança (1,15–3,8); um poema sapiencial (3,9–4,4) que tende a identificar a Sabedoria divina com a Torah; um discurso de encorajamento e de confiança dirigido por Deus e por Jerusalém aos exilados (4,5–5,9), em resposta à sua oração. A Vulgata inclui no livro (cap. 6), um texto intitulado *Carta de Jeremias*. Trata-se de uma dissertação apologética contra o culto dos ídolos. Este último escrito parece poder ser datado entre os anos 250 e 120 a.C. O livro de Baruc, partindo da constatação de que a rebelião individual e coletiva, o pecado, levou ao desastre do exílio, indica como remédio a volta sincera às ordens do Senhor, na confiança em Deus misericordioso e fiel, na oração de todos os membros do povo, na expectativa e respeito do plano divino.

Bibl.: L. Lombardi, *Geremia, Baruc*, Roma 1979; A. Strobel, *Geremia, Lamentazioni, Baruc: Cordoglio per Gerusalemme*, Assisi 1989.

G. LORUSSO

Batismo

Termo derivado do grego *baptízo* (eu mergulho), designa o primeiro dos sete sacramentos cristãos, aquele que "faz" o cristão, abrindo a porta para todas as outras fontes de santificação sacramental, que o pressupõem e o exigem. É o sacramento que institui a vida cristã, contendo em si o germe de todo o seu futuro desenvolvimento.

O judaísmo conhecia já um batismo, o dos prosélitos, além de vários ritos de ablução. Mas foi especialmente João Batista que pregou "um batismo de conversão para o perdão dos pecados" (Mc 1,1-5). Tratava-se de um batismo "escatológico", mediante o qual ele proclamava que os últimos tempos estavam para cumprir-se, com a vinda do Messias. Até Jesus, no início de sua vida pública, faz-se batizar por João. Com a teofania a ele relacionada, o batismo de Jesus está repleto de significados fundamentais: manifesta sua solidariedade para com os pecadores, prenunciando assim o acontecimento que marca sua realização, o "batismo com que será batizado" (Mc 10,38), quer dizer, sua paixão e morte; Jesus é consagrado como Messias, filho predileto do Pai (Mc 1,10-11); sobre ele desce do céu o Espírito como uma pomba, permanecendo sobre ele (Jo 1,32). Esta vinda manifesta o poder criador e salvífico de Deus: repleto do Espírito Santo e consagrado Messias, Jesus pode exercer seu ministério de salvação, arrebatar a humanidade da escravidão do pecado e restaurar a soberania de Deus. Depois da ressurreição de Jesus e de Pentecostes, é por meio do batismo que os homens podem ter a remissão das culpas e a renovação do Espírito. Mc 16,15-16 e Mt 28,18-20 referem que o Ressuscitado confiou aos apóstolos a missão de "fazer discípulos todas as nações". Ligado a essa missão está o batismo "em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo". Por meio do batismo, em nome da Trindade é possível participar do mistério da Páscoa de Cristo e obter a salvação.

O apóstolo Paulo desenvolveu copiosamente a teologia do batismo. Este é uma imersão (sepultura) na morte de Cristo, para que "assim como Cristo ressuscitou dos mortos pela glória do Pai, também nós levemos uma vida nova" (Rm 6,4). Do fato fundamental de sermos batizados na morte e ressurreição de Cristo derivam numerosas conseqüências: acaba uma existência, o ser carnal é reduzido à impotência e começa uma existência nova; a nova criatura está agora reconciliada com Deus: "Fostes lavados, fostes santificados, fostes justificados" (1Cor 6,11); entra-se na comunidade animada pelo Espírito de Cristo ressuscitado, que é a comunidade messiânica: assim como a circuncisão congregava o povo da antiga aliança, assim também o batismo, nova circuncisão (Cl 2,11) faz entrar na comunidade de salvação que é a Igreja do NT; o mesmo Espírito é o selo que marca o batizado (cf. Ef 1,13), isto é, que o distingue como pertença especial de Deus; o batismo qualifica e determina a vida do cristão: caminhar e viver segundo o Espírito.

Desde os primórdios a Igreja tem batizado (At 2,38; 8,16; 10,48; 19,5). O próprio Paulo foi batizado depois de sua conversão (At 9,18; 22,16), e a seguir batizou Crispo e Gaio e a família de Estéfanas (1Cor 1,14-16). Os testemunhos do século III (especialmente a *Traditio apostolica* de Hipólito) atestam que na vigília pascal o batismo era solenemente administrado, juntamente com a unção da crisma e a participação eucarística. Os adultos a ele admitidos deviam preparar-se seriamente para isso mediante um longo período de "catecumenato". Mas essa mesma *Traditio* fala também de batismo das crianças. A práxis do batismo das crianças é conhecida desde as origens, embora tenha havido um retrocesso no decurso do século IV. Naquela época, com efeito, quando os próprios adultos retardavam a iniciação cristã (por medo das culpas futuras, dada a unicidade e a severidade da penitência pública), muitos pais, por esses mesmos motivos, adiavam o batismo de seus filhos. Mas os próprios padres da Igreja batizados em idade adulta (como Basílio, Ambrósio, João Crisóstomo, Agostinho) reagiram energicamente contra semelhante descuido, sublinhando a necessidade do batismo para a salvação.

A seguir, com a difusão do cristianismo, o batismo dos adultos e a instituição do catecumenato ten-

Material com direitos autorais

dem a desaparecer, generalizando-se a práxis do batismo administrado aos recém-nascidos. Em conseqüência, no Ocidente a unção com a crisma e a participação da comunhão eucarística são transferidas para a idade do "discernimento".

O atual rito do batismo das crianças desenvolve-se em quatro momentos: acolhida, liturgia da palavra, liturgia do sacramento, conclusão. A acolhida é feita aos pais e aos padrinhos que apresentam a criança para o batismo, assumindo o compromisso de educá-la na fé. A palavra de Deus é proposta em um bom número de textos, nos quais estão presentes os grandes temas do novo nascimento, da vida de Cristo em nós, da pertença à Igreja. À oração e à unção com o óleo dos catecúmenos, segue-se o rito batismal propriamente dito. Benze-se a água, renuncia-se ao mal e se faz a profissão de fé na Trindade. O novo rito revaloriza o gesto da imersão, que é sem dúvida o mais expressivo; mas o gesto mais comum é o do derramamento de água. Seguem-se a unção com o crisma (para significar a nova dignidade de cristão), a imposição da veste branca (símbolo de imortalidade e de incorruptibilidade), a entrega do sinal da luz (o cristão é um "iluminado"). Com a recitação da oração do Senhor e a bênção encerra-se o rito. O batismo é ordinariamente administrado por um ministro ordenado, mas em caso de necessidade qualquer pessoa pode exercer a função de ministro, contanto que tenha a intenção de fazer o que faz a Igreja. E como o batismo marca a pessoa como pertencente a Cristo e a torna apta a participar do culto na Igreja (é o dom do "caráter"), o batismo não é reiterável. Seu efeito é a purificação total, a remissão de todos os pecados, original e atuais.

Normalmente necessário para a salvação, o batismo normalmente administrado pode ser suprido pelo batismo de sangue (martírio sofrido por um crente ainda não batizado) ou pelo batismo de desejo (que supõe, juntamente com a fé, um desejo de receber seu selo, cuja efetivação só é impedida por circunstâncias independentes da vontade do sujeito).

Bibl.: E. Ruffini, *Il battesimo nello Spirito*, Torino 1975; R. Gerardi, *Rinati nell'acqua e nello Spirito*, Napoli 1982.

R. GERARDI

Batismo (aspecto moral)

Considerado hoje no quadro global da *iniciação cristã*, o batismo é o sacramento da vida nova. Ele assinala também o ingresso na comunidade dos remidos em Cristo e, portanto, além da tradicional abordagem de pertença da teologia sacramental, presta-se também a uma reflexão de ordem moral.

Na práxis da Igreja primitiva, prevaleceu no simbolismo batismal a idéia do "novo nascimento". Atualmente esta idéia perdeu muito de sua força. Entre os vários significados teológicos, a tendência predominante é a que considera o batismo como inserção na comunidade dos crentes.

O fato de recebê-lo em uma idade em que é impossível não só a livre escolha, mas também a consciência, leva a acentuar ainda mais o caráter de toda a existência cristã como verificação, apropriação e testemunho permanente da veracidade do próprio batismo.

Quanto à dimensão ética do batismo, depreende-se especialmente das *promessas batismais*, que expressam o compromisso de criar em si mesmo e no mundo as condições para a acolhida da obra de Deus e a liberdade do Espírito, e ao mesmo tempo fundam o caráter sacramental da moral cristã, ainda que — e talvez *justamente por isso* — as promessas lembrem que o ser cristão não pode de forma alguma reduzir-se ao fato moral. Elas compreendem, segundo uma práxis que remonta aos primeiros séculos do cristianismo, duas partes: a primeira é negativa (renúncia ao mal ou a satanás) e a segunda, positiva, ou seja, adesão a Cristo.

Renunciar ao mal, não obstante a forma negativa, constitui um compromisso que se refere à vida cristã em sua plenitude, implicando uma gama de positividade praticamente ilimitada. Renunciar ao mal não significa apenas esforçar-se por não cometê-lo, mas empenhar-se em combater ativamente o pecado, não só aquele pelo qual podemos ser eventualmente tentados como indivíduos, mas também o pecado presente e operante na história, ou melhor, transformando o mal em uma ocasião superior de bem. Assim, a adesão a Cristo expressa com o "Credo" não se reduz a admitir que certas prerrogativas de Cristo sejam uma realidade, mas implica a aceitação do próprio envolvimento total e direto nessas mesmas realidades. Para o crente Jesus Cristo não é simplesmente o modelo do agir, mas a fonte do ser. Portanto, as promessas batismais são primordialmente *status*, e não meros "atos".

L. SEBASTIANI

Batismo de Jesus

O termo batismo provém do verbo *báptein-baptízein* que significa "imergir" ou "lavar", indicando simbolicamente uma purificação que ocorre por meio da água; é um dado comum na fenomenologia das religiões. O que aqui está em questão é o seguinte: Jesus teria mesmo sido batizado? Se o foi, que valor representa seu batismo para a teologia?

Observe-se antes de mais nada que a simbologia da purificação por meio da água está freqüentemente presente no AT. Uma das cartas de Pedro vê na água do dilúvio um sinal prefigurativo do batismo (1Pd 3,20-21); na água que purifica, Ezequiel pressente a

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

No AT, a beleza é expressa junto com a bondade. De fato, o termo hebraico *tôb* é traduzido tanto por beleza como por bondade; o texto de Gn 1,3, por exemplo, pode ser traduzido exatamente por "Deus viu que a luz era bela". Juntamente com a beleza, Deus revela também seu amor e a fidelidade a sua palavra; ele é o Deus que introduz na "*bela* terra onde corre leite e mel", por força da promessa feita. A beleza não permanece fechada em si, mas deixa-se contemplar; sob esse aspecto, assume um valor todo especial a referência a *kabod*.

Kabod é a glória do irradiar-se de Iahweh em todo o esplendor de sua beleza. Uma beleza que não se deixa ver diretamente, permanecendo sempre velada e oculta, pois só assim é que se continua voltado para a dinâmica contemplativa que sabe perceber e ir sempre além na identificação da beleza.

É nesse sentido que é possível ver aplicada a Jesus de Nazaré a expressão do salmista: "Tu és o mais belo entre os filhos do homem" (Sl 44,3), precisamente no momento em que, para dizermos com o Dêutero-Isaías, seu semblante está de tal forma desfigurado a ponto de não parecer mais sequer o rosto de um homem (Is 52,14), o do inocente pregado na cruz.

Na teologia contemporânea o único autor a repropor com coragem e audácia essa perspectiva foi H. U. von Balthasar. A primeira parte de sua trilogia intitulada *Glória* reproduz uma leitura da revelação à luz da estética. Desse modo é possível ver representado um dado teológico de extrema importância: a gratuidade da percepção da revelação e a resposta coerente do crente que acontece por contemplação. Com a beleza é possível ver estabelecer-se posteriormente uma ponte entre a teologia e a literatura como forma de uma reflexão apta a correlacionar o valor da fé no interior da linguagem simbólica da cultura.

Bibl.: H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica* v. I-VII. Milano 1975-1980.

R. FISICHELLA

Bem

O termo "bem" carrega em si toda a história da reflexão humana. Assim, é difícil aplicá-lo, sobretudo porque é mais fácil reavivar com ele emoções do que induzir a argumentações. Ele se refere a alguma coisa ou estado de coisas (situações) positivo no mundo; *positivo significa referido à pessoa envolvida, por meio da qual o observador pretende apontar a todas as pessoas em situações semelhantes*; *no mundo* não indica necessariamente o cosmo, e sim o objetivo, o não-imaginário. Mesmo mudanças internas relativamente ao sujeito humano podem ser objetivas: por exemplo, perder certa atitude em relação a determinada pessoa, aprender inglês e outras. O termo, pois, indica algo que tem a ver com uma possível mudança, quer *aconteça* ela ao agente, quer seja provocada por ele. Nesse último caso falamos de *agir*, entendendo com isso a capacidade de introduzir mudanças no mundo contraposto ao sujeito agente, mesmo quando ele age sobre si mesmo.

No agir das pessoas em geral é preciso introduzir uma divisão posterior: o fazer (*poiesis*, *facere*) e o agir em sentido estrito (*praxis*, *agere*). O primeiro se refere essencialmente à ação que termina em objetos não-humanos (ou pelo menos não tidos como tais), ao passo que o segundo tem como objetivo da mudança uma pessoa humana ou suas capacidades. Assim, para Aristóteles o agir consistia somente na ação política e comunicativa do cidadão livre, diferenciando-se do fazer, ou seja, da atividade do escravo. Só no agir em sentido estrito é que o agente (ou aquele que julga o agir de um outro agente) encara o problema se aquilo que fez/que pretende fazer é *bem* ou *mal*. Quando me pergunto se fiz bem ao consertar sozinho minha bicicleta, posso dar a essa pergunta dois tipos de resposta. Primeiro: assim poupei dinheiro, assim poderei ir amanhã a tal lugar de bicicleta, assim mostrei a minha garota minha capacidade. O segundo, ao contrário, poderá ser: poupei dinheiro com o qual poderei comprar um livro; é melhor não depender dos outros por puro comodismo. A primeira espécie de resposta remete a uma consideração de ordem puramente *pragmática*, isto é, à possibilidade de chegar, com tal meio, ao fim que eu mesmo me propus; só a segunda induz a uma consideração *moral*: diz respeito aos fins que eu posso, ou não, aceitar, mas não decidir, determinar. Os fins morais são aqueles que o sujeito agente pode escolher por si mesmo, mas não estabelecer. Constituem fins do homem em absoluto, valores universais, atemporais: incluem-se entre eles a justiça distributiva, a fidelidade, a generosidade, a ajuda aos mais fracos. São os objetos das virtudes, concretizados através de normas morais, em relação a situações humanamente relevantes. As expressões que indicam valores são, pois, imutáveis (não na forma lingüística, mas em sua estrutura semântica), ao passo que as expressões que exprimem normas são por definição mutáveis, contendo uma descrição que também pode mudar, e que, portanto, deve ser eventualmente ajustada. Algumas normas, as chamadas normas absolutas, não podem mudar porque em sua parte descritiva referem-se a uma situação que sempre se repete: por exemplo, "ajudar aquele que está em perigo de vida imediato, a não ser que isso leve a grave risco a minha própria vida" será uma norma sempre válida, pois a situação descrita é uma situação universal.

O bem moral é, pois, aquele que um homem pode desejar, considerando sua natureza em absoluto; é o bem que diz respeito ao desenvolvimento da pessoa

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Podemos apresentar de forma resumida uma série de afirmações que de forma sistemática nos mostram a reflexão sobre o *cânon* (catálogo dos livros inspirados por Deus).

A Igreja sempre teve consciência de possuir livros normativos para a fé: disso dão testemunho os Padres dos primeiros quatro séculos.

O número desses livros é determinado em catálogos precisos e depois definitivamente encerrado (cf. os últimos concílios ecumênicos).

O critério para determinar quais são esses livros foi constantemente a Tradição e a Igreja. Note-se que no começo os critérios para o reconhecimento e para o uso da Escritura, como livros normativos, a partir dos poucos elementos à nossa disposição, parecem ter sido a ortodoxia e a origem apostólica.

A Igreja sempre reconheceu, contra toda e qualquer tentativa de hierarquização e diferenciação, como sendo igualmente normativos todos os livros tanto do AT como do NT. Os deuterocanônicos são justamente um caso especial da confirmação do reconhecimento do igual valor de todos os livros de ambos os Testamentos.

Os problemas dos concílios ecumênicos (Concílio de Florença: DS 1334ss; Concílio de Trento: DS 1501; Concílio Vaticano I: DS 3006) sempre disseram respeito apenas à extensão da Sagrada Escritura (catálogo dos livros), a sua natureza e a seu papel na economia da revelação divina (inspiração-função da Bíblia).

4. *Verdade e eficácia da Bíblia* — Muito se falou no passado a respeito de *inerrância* da Bíblia, e nem sequer se percebia que se propunha com uma expressão negativa (a Bíblia não contém erro), uma característica eminentemente positiva, a saber: a Bíblia é verdadeira; tem sua própria verdade, profunda e radical.

Essa Palavra de Deus endereçada aos homens por meio de autores "inspirados" por Deus (e, portanto, tendo como verdadeiro autor o próprio Deus) possui a mesma verdade da revelação divina, quer dizer, o seu conteúdo é o *mistério da salvação levada a efeito em Jesus, o Senhor*; e essa verdade é qualificada por meio de um progressivo desenvolvimento da revelação através de milênios de história, da qual os livros bíblicos são fiéis e atentas testemunhas. Desse ponto de vista, pôde-se captar uma série de características da verdade da Bíblia: de caráter semítico, para o qual *conhecer* significa experimentar, encontrar-se, amar; uma verdade tipicamente *religiosa*; uma verdade que o homem *descobre* com esforço e graças a seu empenho pessoal e sua colaboração com o projeto de Deus; uma verdade que, como já salientamos, *progride*, tentando exprimir o inexprimível.

Como palavras *inspiradas* pelo Espírito Santo, os livros bíblicos possuem uma força toda especial: a eficácia mesma da Palavra de Deus que suscita a fé em Jesus, Cristo e Senhor, ajudando a interpretar a história e a vida pessoal à luz da dialética da Páscoa.

As palavras bíblicas, como conjunto de normas para toda a vida da Igreja, guiam e animam os ministérios do anúncio e todo o povo de Deus na oração, no testemunho e serviço para todos os irmãos.

(Para a interpretação da Bíblia, *Hermenêutica bíblica* →).

Bibl.: P. Bonatti-C. M. Martini, *Il messaggio della salvezza. Introduzione generale*, Leumann-Torino 1976⁴; V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Brescia 1981; L. Pacomio, *Scrittura (S)*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 1, Torino 1977, pp. 204-236.

L. PACOMIO

Bioengenharia genética

É o ensino dos métodos aptos para modificar artificialmente os processos da hereditariedade e da reprodução, agindo diretamente sobre o patrimônio genético. Nessa definição entram todos os tipos de manipulação em matéria de transmissão da vida, levando-se em conta não apenas as intervenções atualmente possíveis, mas também aquelas que no momento não passam de hipóteses, realizáveis apenas no futuro.

A bioengenharia genética pode agir tanto no nível molecular, introduzindo um gene em uma célula, como no nível celular, agindo diretamente sobre os núcleos e modificando todo o patrimônio genético de uma célula. Nas perspectivas positivas desse campo de pesquisa podem estar presentes as seguintes finalidades: modificação, introdução e eliminação de genes patogênicos; melhoria das espécies vivas; intervenção em patologias hereditárias; solução dos grandes problemas médicos. Cada uma dessas finalidades deve ser isolada e examinada especificamente pelo moralista, ao qual compete o juízo sobre a licitude moral da intervenção à luz de critérios universais e da contribuição do conhecimento empírico. As conquistas da bioengenharia genética podem trazer benefício à humanidade, mas também são perfeitamente previsíveis conseqüências negativas.

A respeito disso a *Donum Vitae* é explícita: "As técnicas de fecundação *in vitro* podem abrir a possibilidade para outras formas de manipulação biológica ou genética dos embriões humanos, tais como: tentativas ou projetos de fecundação entre gametas humanos e animais e de gestação de embriões humanos em úteros de animais; a hipótese ou o projeto de construção de úteros artificiais para o embrião humano. Todos esses procedimentos são totalmente contrários à dignidade de ser humano própria do embrião e, ao mesmo tempo, lesam o direito de toda pessoa de ser concebida e de nascer no matrimônio e do matrimônio. Mesmo as tentativas ou as hipóte-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

o significado "poder sacro e absoluto", que é também grafado *Brahma* pelos orientalistas, para distingui-lo do primeiro significado. Encontra-se nos Veda também a palavra *brahman* (m.) com o significado de "pessoa dotada de poder sacro" (→ *Brahmana*).

Nos Upanishad, *Brahman* é freqüentemente concebido como "o fundamento de tudo aquilo que existe". Essa concepção é posteriormente modificada nas várias escolas teológicas e filosóficas do hinduísmo. Nos sistemas monísticos, *Brahman* é considerado como idêntico a *Atman* (o "si") (constituindo assim o fundamento tanto do macrocosmo (humano) como do microcosmo. Nos sistemas teístas, *Brahman* é representado com qualidades pessoais e divinas.

Bibl.: C. Conio, *L'Induismo*, Milano 984; M. Studley-J. Studley, *Dizionario dell'Induismo*, Roma 1980; R. C. Zaehner, *Hinduism*, London 1966.

A. ROEST CROLLIUS

Brāhmana

1. A palavra védica *brahman* (m.) gradualmente cedeu o lugar a *Brahmana*, para indicar "sacerdote". Com o advento do sistema das → castas, um indivíduo pertencente à casta dos sacerdotes passou a ser chamado com esse nome (port.: brâmane).

2. Nome usado para indicar a classe dos escritos sacerdotais que no decorrer dos séculos foram sendo acrescentados aos Veda. Contêm descrições dos ritos védicos, com alguns trechos de caráter mais teórico. Essas reflexões serão elaboradas nos Upanishad.

Bibl.: cf. *Brahman*.

A. ROEST CROLLIUS

Bramanismo

Em sentido restrito designa a corrente da religião hindu que se baseia nos *Brâhmana*, caracterizada por uma ênfase do ritual neles descrito. Em sentido lato a palavra é (impropriamente) usada para indicar o hinduísmo como tal.

A. ROEST CROLLIUS

Budismo

1. *O termo* — Budismo é o termo com que a ciência européia denominou a religião fundada por Buda, que é conhecida nas várias línguas asiáticas como "doutrina de Buda". "Buda" significa "iluminado", não sendo, pois, um nome próprio, e sim o título que recebeu Sidarta (chamado também de Gautama), da casta Kahātriya dos Śākya (tribo que viveu no sudeste do atual Nepal), depois haver alcançado a iluminação. Ele é conhecido também como Śākyamuni, "o sábio (silencioso) dos Śākya)".

2. *Origem* — A origem do budismo remonta ao século VI a.C., vem do norte da Índia, na época constituída palco do surgimento de diversos novos movimentos religiosos. O núcleo histórico de sua vida (c. 566-480) pode ser resumido como segue. O jovem Sidarta deixou a própria casa e iniciou uma "vida-sem-casa" à procura do sentido do sofrimento. Exercitava-se em várias práticas ascéticas. E foi assim que se tornou um sábio (*muni*) e, após a abertura dos olhos da mente sob a árvore da figueira (*Pippāla*) em Bodhgayā, um iluminado (*buddha*). Depois dessa experiência partiu imediatamente para Benares para dar início ao seu ensinamento, apelando para a autoridade que lhe fora conferida pela iluminação. Na pregação em Benares foi desenvolvida a doutrina das quatro nobres verdades e da "via intermediária" entre o ascetismo exagerado e uma vida dominada pelos prazeres dos sentidos.

3. *Elementos da doutrina* — A mensagem de Buda corresponde à sua experiência de iluminação. Seu *dharma* ("lei", "doutrina") articula-se nas "quatro nobres verdades". 1) A primeira dessas verdades afirma que toda a existência dos seres vivos é sofrimento. A existência é concebida no contexto da antropologia e cosmologia tradicionais da Índia, afirmando a lei do *samsāra* (o ciclo dos nascimentos). 2) A segunda verdade explica a origem do sofrimento com a ignorância (*avidyā*) e o desejo (*kleśa*). 3) Para superar o sofrimento, a terceira verdade ensina a necessidade da extirpação de todo desejo. Isso leva ao estado de "paz imóvel" (*nirvāna*), sobre o qual não se podem fazer declarações positivas. 4) A via que conduz à vitória sobre o sofrimento é o caminho "dos oito passos", expostos na quarta verdade: reto conhecimento, reta intenção, reto falar, reta ação, reta ocupação, reto esforço (ascético), reta atenção, reto recolhimento. Não se trata, nessa enumeração, de estados consecutivos, mas de atitudes que se condicionam reciprocamente. Tradicionalmente distinguem-se três grupos: a moralidade (*śīla*: falar, agir, ocupar-se), o recolhimento (*samādhi*: esforço ascético, atenção, recolhimento) e sabedoria (*Prājña*: conhecimento e intenção).

Desde os primeiros tempos do budismo tem sido importante a articulação da comunidade dos seguidores pertencentes ao estado monástico e a dos pertencentes ao estado leigo. O monaquismo chamou a si a tríplice tarefa de velar pela tradição, difundir a doutrina e renová-la em tempos de crise.

4. *Desenvolvimento* — A mensagem de Buda difundiu-se rapidamente na Índia e, em seguida, em vários países da Ásia. A diversidade de culturas às quais o budismo teve de adaptar-se e a falta de um magistério único e centralizado favoreceram o aparecimento de várias escolas. Podem-se distinguir atualmente três correntes principais:

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

é alcançável por aqueles que confiam no perdão e na misericórdia de Deus. Trata-se de dons concedidos aos eleitos que se abandonam na fé em Cristo, único mediador entre Deus e o homem. Mas enquanto continuam pecadores, Deus os reconhece como justos, em virtude dos merecimentos de Cristo que lhes são aplicados. Muito mais do que Lutero, Calvino sublinha a importância da santificação, entendendo que ela se dá simultaneamente à justificação. Tal como está escrito na *Instituição*: "Portanto, Cristo não justifica ninguém sem ao mesmo tempo santificá-lo" (*Inst.* 3. 16. 1). A santidade de vida é necessária para os cristãos, tanto na vida particular como nas várias relações que constituem a trama de sua existência social. Embora concorde com o reformador de Wittenberg que a Igreja de Cristo está presente onde a palavra de Deus é pregada com pureza e os sacramentos do batismo e da ceia do Senhor são celebrados com pureza, a opção de Calvino é por uma visão da Igreja muito mais estruturada. Esta, baseada no ensinamento do NT, compreende pastores, anciãos, docentes e diáconos. Essa vasta distribuição de incumbências aos leigos estava em nítido contraste não só com a prática inicial do luteranismo, mas também com a do catolicismo romano. Embora os estudiosos estejam divididos a respeito de qual a interpretação dada por Calvino quanto à presença real de Cristo na eucaristia, são concordes em admitir que aquilo que ele chama de "presença espiritual" é diferente do que entendem Lutero e Zwinglio.

Bibl.: G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, Torino 1971; J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, Michigan 1973; J. Cadier, *Calvino*, Torino 1964.

K. MORROW

Cânon

Entende-se por cânon das Sagradas Escrituras o elenco preciso dos livros nos quais a Igreja, assistida pelo Espírito Santo, reconheceu as marcas de Deus e de seu próprio Espírito, livros estes que propõe ao povo crente para que conheça o projeto de Deus em favor da humanidade e o realize.

A palavra vem do grego "kanon" e significa fundamentalmente "régua", "medida" (como unidade de medida usada sobretudo pelos carpinteiros ou pedreiros) "regra", "metro", "norma". Em geral, cânon tem no contexto teológico o significado sublime e amplo de tudo quanto comporta o seguimento de Cristo, e não só a verdade vinculadora, tal como anunciada pela Igreja: "a regra da fé" ou "regra da verdade". O conceito é aplicado de modo especial à "regra" com base na qual é possível identificar quais livros devem ser considerados normativos para a fé. Numa fase posterior — já no século IV — o termo cânon chega a indicar o próprio elenco normativo dos livros do Antigo e do NT que possuem esta característica: são inspirados! [Cf. Concílio de Laodicéia, c. 360: "Na assembléia não se devem recitar salmos privados ou livros *não-canônicos*, mas só os livros *canônicos* do Novo e do Antigo Testamento" (cân. 59, EB 11; no cân. 60 está a lista desses mesmos livros, EB 12s)]. Decisivo para esse uso de cânon foi o conceito de *norma*, implícito no termo, ou seja, o conteúdo objetivo dos livros inspirados, entendido como "norma da verdade cristã". Os livros inspirados, isto é, escritos sob a inspiração do Espírito Santo, são denominados *livros canônicos*, porque reconhecidos como tais pela Igreja e por ela propostos como norma de fé e de vida.

O fato de que na Igreja se indicasse a existência de semelhante norma indica que desde os primeiros séculos existia um princípio de autoridade. Essa constatação tem originado as maiores discussões nos ambientes protestantes. O cânon do AT foi-se formando, tendo sido reconhecido por sucessivas etapas. Há uma divergência de opiniões quando se trata de aceitar ou recusar como canônicos alguns livros tanto do Antigo como do NT. Depois do Concílio de Trento, Sixto de Sena († 1569), para indicar os livros não-aceitos pelos Reformadores em seu cânon, introduziu na linguagem teológica católica a terminologia pouco feliz, mas ainda em uso, de *protocanônicos* e *deuterocanônicos*, expressões que poderiam levar a pensar que há livros que entraram no cânon desde um primeiro momento, ao passo que outros nele teriam entrado mais tarde. Entre os autores cristãos gregos usava-se uma terminologia mais apropriada: chamavam de *homologoumenoi* (isto é, unanimemente reconhecidos) os escritos conhecidos entre nós como "protocanônicos"), e de *antilegomenoi* (isto é, controvertidos) ou *amphiballomenoi* (isto é, discutidos) os livros chamados de "deuterocanônicos".

Os deuterocanônicos são sete para o AT e sete para o NT. Quanto ao AT, além de algumas seções escritas em grego nos livros de Daniel (Dn 13–14) e de Ester (Est 10,4–16,24): Tb, Jt, 1 e 2 Mc, Br e a epístola de Jeremias (= Br 6), Sr, Sb. No que diz respeito ao NT: Hb, Tg, 2Pd, 2 e 3 Jo, Jd, Ap. O cânon dos Hebreus exclui do AT os deuterocanônicos acima enumerados. Mesmo esses, de qualquer forma, foram livros tidos em muita consideração. Só aos poucos, também os judeus determinaram com precisão o seu cânon (praticamente no final do século I da nossa era eram tidos como sagrados 22 ou 24 livros), o qual ficou definitiva e rigidamente fixado só por volta do final do século II ou do começo do século III. Entrementes, circularam vários cânones, sendo conhecido como "alexandrino" o mais aberto e "palestinense" o mais rígido. O cristianismo nascente

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mente hegemônicas, devido a suas constantes crises, era prenunciado como próximo o fim do capitalismo. Entretanto, depois da derrocada do modelo econômico coletivista nos países do "socialismo real", o capitalismo surge para muitos como modelo vencedor e, praticamente, insubstituível.

Diante desse quadro, a doutrina social da Igreja assumiu uma posição de grande equilíbrio, distinguindo entre a economia social livre, que se move dentro de um círculo de valores éticos e de normas jurídicas, e a ideologia do capitalismo selvagem, inspirado no princípio do primado exclusivo do lucro e fechado às instâncias de justiça e solidariedade.

Bibl.: M. Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, 2001; O. V. Nell Breuning, *Critica del capitalismo*, 1979; M. Novack, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, 1987.

G. MATTAI

Caráter

Caráter é um efeito especial que o batismo, a confirmação e a ordem imprimem na alma. Embora seja, por sua vez, uma graça, distingue-se do efeito verdadeiro e próprio da graça sacramental (*res*). É indelével, razão pela qual os três sacramentos que o imprimem não se podem repetir (DS 609). O termo é usado pelo Concílio de Trento no sentido que a palavra possui em grego: deriva do verbo *karásso* (gravo), significando, portanto, a marca feita por um gravador, que fixa a imagem e uma informação sobre o metal ou sobre a pedra. Em Ap 7,3; 9,4 fala-se do sinal da *tau* (cruz) impresso na fronte dos eleitos. Em 2Cor 1,21-22; Ef 1,13; 4,30 se fala do sinete impresso pelo Espírito. A idéia subentendida é a de uma consagração irrevogável e que não pode ser perdida, mas implica também uma semelhança com Jesus, o Ungido por excelência. O termo *caráter* foi introduzido na terminologia teológica por Sto. Agostinho. Antes dele os padres latinos falavam de *signaculum*, ao passo que os gregos usavam o termo *sfraghís*.

Mas Agostinho contribuiu também para o primeiro esclarecimento da essência do caráter na polêmica contra os donatistas. Estes, seguindo a tradição constante da Igreja, admitiam que o batismo, a confirmação e a ordem, uma vez recebidos validamente, não podiam nem deviam ser reiterados; mas negavam que pudessem ser administrados ou recebidos validamente no seio do cisma ou da heresia. De acordo com eles, o batismo era nulo se o batizado não recebesse a graça do Espírito Santo (e aqueles que estão separados da Igreja estão separados do Espírito Santo). Agostinho foi, pois, levado a explicar por que o batismo (como também os outros dois sacramentos), uma vez conferido segundo o rito eclesial, não pode nunca ser reiterado, sendo válido também quando não produz a graça. Há um efeito batismal que é produzido indistintamente em todos e independentemente da graça (a qual não é recebida senão pelos "bons"). Este efeito é permanente e indelével. Por isso, aqueles que receberam validamente o batismo conservam o caráter, e o sacramento não pode ser repetido. Batismo, confirmação e ordem deixam na alma a marca do caráter sacramental. Agostinho o compara ao cunho da moeda ou à tatuagem com que são marcados os soldados e os animais. Na teologia posterior acentuou-se o processo de interiorização do caráter, insistindo-se no fato que ele é mais *res* do que *sacramentum*; embora não esquecendo que ele é sinal, sublinhou-se mais sua espiritualidade. Sto. Tomás afirmou que o caráter pertence à categoria da qualidade, e principalmente à espécie do poder; com efeito, o fim essencial do caráter não é o de preparar a alma para a graça, e sim o de tornar a pessoa capaz de realizar os atos do culto. Os sacramentos foram instituídos não só para livrar a pessoa do pecado, mas também para consagrá-la ao culto da religião cristã; e essa consagração concretiza-se por meio do caráter. Este tem, pois, por finalidade, tornar a pessoa capaz tanto de administrar como de receber os sacramentos: é uma participação efetiva no sacerdócio de Jesus Cristo. Por meio do caráter, os fiéis são revestidos de um sacerdócio que deriva e participa do de Cristo. O caráter "modifica" intrinsecamente a alma (Sto. Tomás diz: as potências e faculdades da alma, e especialmente a faculdade intelectiva), que de algum modo é configurada por ele, à semelhança de Jesus, sumo sacerdote, como a moeda é cunhada com a marca legal. O caráter é, assim, uma fisionomia da alma; é o reflexo na alma do sacerdócio de Cristo.

Muitos teólogos modernos, retomando e desenvolvendo as reflexões de Sto. Tomás, consideram o caráter, em sua essência, como uma relação real com a Igreja, diversamente determinada pelo batismo, pela confirmação e pela ordem. Tal relação consiste na pertença à Igreja; mas como a Igreja é comunidade visível e hierárquica de salvação e de culto, o caráter é uma deputação toda especial a uma atividade visível de santificação e de culto, é o que torna perenemente visível o ato salvífico sacramental mediante o qual o sujeito se torna membro do povo de Deus. Em certo sentido ele constitui e estrutura hierarquicamente o próprio povo.

Na atividade sacramental a Igreja se descreve, se constrói e se estrutura: os sacramentos são a atividade com a qual a Igreja gera seus filhos, e por sua vez é gerada. Mas se não se quer reduzir a Igreja a uma dimensão puramente espiritual, e se se quer preservar sua visibilidade, na economia da encarnação é preciso distinguir, entre os efeitos sacramentais, aquilo que, constituindo e estruturando uma Igreja visível,

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sexualidade envolvendo afetividade leal, comprometida, respeitosa da situação de cada um. É amadurecimento interpessoal afetivo em harmonia de valores.

Em sentido cristão, a castidade é *dom do Espírito*, que faz amadurecer a potencialidade sexual em afetividade, em agape, no respeito ao projeto criador; é ajuda em forma de graça, que torna possível a resposta de amor que cada qual é chamado a dar; é ao mesmo tempo dom divino e conquista pessoal.

Enquanto o elemento formal da castidade — ou seja, a disposição habitual para valorizar e exercer no modo justo a sexualidade, de acordo com as exigências do amor autêntico — é necessariamente igual em todos, todavia, o modo de vivê-la concretamente que varia de acordo com os diversos estados de vida. A pessoa casada deve, em grande parte, viver segundo normas materiais diferentes das da pessoa não-casada. Entre as pessoas não-casadas existem por sua vez diferenças notáveis, conforme alguém esteja se preparando para o casamento ou esteja já noivo, ou vivendo no estado de viuvez, ou se tenha consagrado a Deus de maneira particular por meio do voto da continência perpétua.

A castidade como equilíbrio psicossexual exige o domínio de si, a formação do caráter e o espírito de sacrifício. Nessa perspectiva, vigilância, prudência, oração e recurso aos sacramentos constituem as condições necessárias para um amadurecimento cristão da sexualidade.

Também o pecado sexual, como utilização negativa da sexualidade, deve ser analisado numa perspectiva personalista. Sua gravidade depende da desordem que introduz na dimensão pessoal e interpessoal. Se a castidade é "auto-educação do amor", o pecado contra a castidade é negação do amor. A potencialidade sexual, em vez de ser realizada em uma doação afetiva, comprometida, respeitosa do projeto de Deus e das situações pessoais, é usada em sentido negativo, para uma satisfação egoísta e caprichosa.

Bibl.: A. Plé, *Vita affetiva e castità*, 1965; G. Tatti, *Morale sessuale, educazione dell'amore*, 1979; Congregação para a Educação Católica, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1983.

G. CAPPELLI

Casuística

O termo, derivado da palavra latina *casus*, significa em primeiro lugar a aplicação de conhecimentos ou normas gerais a fenômenos ou fatos particulares freqüentemente com o objetivo pedagógico de proporcionar ajuda para uma decisão responsável em casos análogos de conflito.

O termo, de acepção não-unívoca, é usado em diversos campos do saber humano: na medicina, por exemplo, significa a compilação das observações relativas a determinadas doenças; na jurisprudência, em que não só as leis são aplicadas isoladamente a casos concretos, mas também as sentenças concretas contribuem para a determinação do próprio direito; enfim, nas diversas religiões que contêm sempre um conjunto de prescrições rituais e morais, tratando-se então de encontrar a justa aplicação para cada uma das situações da vida. Eis por que a casuística sempre esteve presente na tradição bíblico-cristã.

Como contingência da teologia moral, a casuística só se desenvolveu a partir do século XVI quando, em obediência à prescrição do Concílio de Trento de dever confessar integralmente todos os pecados mortais, enumerando-os também de acordo com o número, a espécie e as circunstâncias, foram encarregados, para a formação dos futuros confessores, professores especialmente preparados para a discussão dos diversos *casus conscientiae* em parte tirados da vida real e em parte fictícios.

Em seguida, eram publicados volumosos compêndios de casos de consciência, por meio dos quais, com uma metodologia precisa, partindo das leis divinas e humanas e com a ajuda dos "princípios reflexos" (→ *sistemas morais*) procurava-se resolver o caso dando uma resposta quanto ao problema da existência ou não de certas obrigações morais (cf. a longa lista das publicações em DThC, v. 2, col. 1872-1876). Do ponto de vista atual, poder-se-ia ver nessas respostas a tentativa de garantir ao indivíduo certa margem de liberdade em meio à sociedade de então, absolutista e completamente regulada por normas. Isso, no entanto, incluía também o perigo de limitar-se ao mínimo exigido para as obrigações morais, e às vezes até ceder a posições "laxistas", de tal modo que algumas dessas coleções de casos acabaram no *Index*.

Contra a moral casuísta, levantaram-se as críticas das escolas de moral com tendência a posições rigoristas, em primeiro lugar o jansenismo. O ataque literário mais conhecido é o das *Lettres à un provincial*, de Blaise Pascal (1656/1657). Também a moral protestante recusa a casuística de modo geral, por ver nela a expressão do espírito farisaico que exalta a lei em detrimento do Evangelho. E por isso até hoje a casuística é considerada como legalista, minimalista e, devido a certos casos fictícios por ela forjados, distante dos problemas reais das pessoas.

Todavia, uma séria reflexão ética não poderá deixar de analisar em todos os seus elementos a experiência moral efetuada nas diversas decisões da vida, sobretudo em situações difíceis, procurando, assim, chegar a uma "cultura do pensamento concreto" (Demmer).

Ainda que a decisão na situação concreta não possa nunca ser compreendida como mera aplicação da ciência moral, uma vez que na própria situação encon-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

critos do NT. Hoje em dia, no contexto da catolicidade da Igreja, sublinha-se também sua capacidade de participar das riquezas culturais dos homens aos quais é anunciado o Evangelho (cf. LG 13). Com esse significado reaparece o sentido profundo do *katholon*, ou seja, "na perspectiva do todo".

Bibl.: Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis*, VII, Brescia 1972, pp. 439-707.

M. SEMERARO

Causalidade

A causalidade indica "a relação entre um princípio agente e o efeito por ele produzido". De acordo com o princípio metafísico de causalidade, todo objeto tem uma causa (aquilo que influi eficazmente sobre o ser de outra coisa). Ora, sendo Deus o único ser que traz em si mesmo sua própria causa, é *causa sui* (causa de si mesmo): é o único ser necessário, enquanto todos os outros seres são contingentes. Deus é a causa primeira de tudo quanto existe, mas criou os seres contingentes em relações recíprocas, de tal forma que uns exercem causalidade uns em relação aos outros.

Tomás de Aquino adotou a doutrina aristotélica das quatro causas, falando, portanto, de causa material, formal, eficiente e final. Completou, entretanto, a concepção de causalidade com a causa exemplar (que evoca a função de modelo das idéias platônicas) e com a causa instrumental (que indica a utilização instrumental de uma causa por parte de outra causa superior).

O Magistério da Igreja serviu-se da doutrina da causalidade sobretudo no Concílio de Trento, para explicar as causas da justificação: causa final é a glória de Deus e de Cristo, e a vida eterna; causa eficiente é Deus misericordioso, que gratuitamente purifica e santifica; causa meritória é seu diletíssimo Filho Unigênito; causa instrumental é o sacramento do batismo, que é o sacramento da fé; causa formal é a justiça de Deus, com a qual ele nos torna justos (DS 1529).

A teologia católica valeu-se da noção de causalidade especialmente para explicar a eficácia dos sacramentos. Três são as principais teorias elaboradas a esse respeito: eficácia física, moral e intencional. De acordo com os defensores da eficácia física (tomistas, Belarmino, Suarez) uma causa age fisicamente quando produz o seu efeito imediata e diretamente: no sacramento Deus infunde uma virtude tal que ele produz a graça na alma imediatamente. Segundo os defensores da eficácia moral (scotistas, muitos jesuítas) uma causa age moralmente quando não produz o efeito de imediato, mas só mediatamente, agindo sobre um ser racional e determinando-o a produzir um efeito: os sacramentos não comunicam por si mesmos a graça, mas — por sua dignidade e santidade — movem moralmente Deus a comunicar a graça quando são administrados. Finalmente, a eficácia intencional é defendida sobretudo por L. Billot, o qual ensina que o sacramento, por si mesmo, não produz na alma senão a predisposição à graça, por cuja introdução Deus comunica a graça.

Na teologia hodierna existe certa dificuldade para se falar de causalidade, devido inclusive a mudanças sobrevindas no próprio conceito de causalidade (por exemplo, a causalidade eficiente explicada de maneira determinista). A validade do princípio metafísico de causalidade foi questionada, entre outros, por Hume e Kant, por razões estritamente gnosiológicas, que os levaram a conceber o princípio de modo subjetivo. Mas numa concepção realista do conhecimento parece impossível colocar em dúvida o valor objetivo do princípio de causalidade: o efeito depende necessariamente da causa, e isto faz parte do próprio conceito de causa e efeito.

Bibl.: A. Ganoczy, *Causalità*, in *LTS*, pp. 84-85; B. Bartmann, *Manuale di Teologia Dogmatica*, III, Alba 1949.

R. GERARDI

Celebração/Festa

O termo celebração (lat. *celebratio*) pode significar: aglomeração, concurso numeroso, afluência de pessoas / celebração, solenidade / estima, apreço, favor. Na linguagem cristã, o termo celebração é empregado no contexto litúrgico (em estreita relação com a noção de festa) para indicar a realização ritual do sacrifício eucarístico, ou ainda a solenização de um dos mistérios da salvação (ou do *dies natalis* de um santo ou de um mártir) mediante a eucaristia, que é o rito eclesial por excelência.

Celebrar é sempre um "ato público" ligado a uma comunidade e realizado com certa solenidade: a celebração litúrgica é a *actio* por excelência que a Igreja realiza até a parusia, no anúncio e na atuação do mistério, e que torna o homem de todos os tempos partícipe da salvação a ele dada por Deus.

O objeto da festa da Igreja é, desde os inícios, o evento Cristo; e é da celebração de seu memorial que nascem e se desenvolvem as festas cristãs. E mesmo cada ato de culto dos cristãos, individualmente tomado, é um modo de celebrar a vida em Cristo, sua passagem em nós e nossa passagem para ele. Dos ritos do catecumenato aos sacramentos de iniciação, a evolução pessoal é assumida em Cristo na Igreja de acordo com as etapas ligadas ao crescimento da pessoa. Aliás, a celebração sacramental do perdão de Deus alcança a pessoa nos momentos de pecado e de conversão, do mesmo modo que o sacramento da

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

seguinte do *illative sense* como ponto de convergência de dados lidos à luz do todo. Na filosofia analítica o saber funda-se sobre o factual cujo critério de certeza é dado pela confirmação dos enunciados empíricos. A certeza é flutuante e "conjectural", tornando-se uma questão mais do sujeito que das assertivas aplicáveis. Para a teologia, a certeza pertence ao *actus fidei* que se baseia na Revelação na qual a existência se abre para a graça. A Revelação é evidência objetiva que exige um assentimento cuja certeza é adequada à sua "estrutura". A fé é uma certeza não subordinada à experiência do indivíduo, mas marcada pela evidência intrínseca ao Sujeito mesmo da revelação e à modalidade de sua manifestação.

Bibl.: J. ALFARO, *Fede*, in *Sacramentum Mundi*, III, Brescia 1975, pp. 729-750; S. CARAMELLA, *Certezza*, in *Enciclopedia Filosofica*, II, Firenze 1982, pp. 191-197; H. H. BAUMGARTNER, *Verità/Certezza*, in P. EICHER (org.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989, pp. 1158-1166; R. FISICHELLA, *Newman John Henry*, in R. LATOURELLE-FISICHELLA (orgs.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 823-828; G. Lane, *Certezza*, in Ibid., pp. 145-148.

C. DOTOLO

CETICISMO

Do grego *skepsis*, reflexão, busca, é a atitude de pensamento que adota como sistema a dúvida e a impossibilidade do conhecimento certo. Historicamente o ceticismo antigo divide-se em três escolas: o pirronismo, que afirma uma incerteza de significado da realidade à qual deve corresponder a suspensão de todo juízo acerca do real; a Nova Academia, propugnadora de uma *skepsis* absoluta que negava a tese da evidência como critério de verdade, alegando o caráter ilusório dos sentidos e das idéias e defendendo o probabilismo como orientação na práxis; por fim, o ceticismo moderno, que com seu *regressus in infinitum* confere à negação um valor absoluto, expresso na classificação das possíveis "objeções". O ceticismo moderno afirma a subjetividade da consciência no campo do conhecimento. Para Montaigne, o conhecer, que é uma lei natural, não pretende obter leis universais a partir do real; para Hume, a presença de fatores extralógicos e não racionais atenua a pretensão da razão de possuir conhecimentos objetivos em si. O ceticismo contemporâneo sustenta, na "crise da razão", a impossibilidade de captar a totalidade do real, em si mesmo contraditório, argumentando que o verdadeiro não possui em si o caráter da verdade.

Bibl.: A. GARGANI, *Crisi della ragione*, Torino 1979; M. HOSSENFELDER, *Scepsi*, in H. KRINGS-H. M. BAUMGARTNER-C. WILD (orgs.), *Concetti fondamentali di filosofia*, III, Brescia 1982, pp. 1853-1862; A. CARACCIOLO, *Nichilismo ed etica*, Genova 1983.

C. DOTOLO

CÉU

1. O termo céu é usado em diversas acepções: desde firmamento a morada de Deus, desde vida eterna (→) a paraíso (→). Na tradição religiosa dos povos, céu indica a morada do Altíssimo, das potências celestiais, simbolizando transcendência, infinito, poder; freqüentemente designa também a morada dos antepassados falecidos e das almas dos justos.

2. Para os hebreus o céu é antes de mais nada uma parte do universo, uma abóbada que envolve a terra e é sustentada por colunas (Jó 26,11) e por alicerces (2Sm 22,8), provida de reservatórios para a chuva, a neve, o granizo, o vento (Jó 38,22; 37,9; Sl 33,7), munida de "janelas" e de "eclusas", das quais descem todos os elementos sobre a terra (Gn 7,11; 2Rs 7,2; Ml 3,10). No firmamento estão fixadas as estrelas (Gn 15,5), que, com a regularidade da sua ordem, testemunham o poder da arquitetura divina (Is 40,26; Jó 38,31).

O céu indica o mistério impenetrável, pois ninguém jamais subiu até lá (Jo 3,13). Os filhos de Adão têm como sede a terra, ao passo que Iahweh tem os céus. Estes são sua morada (Sl 115,16), seu trono, onde ele convoca sua corte, seu exército, que executa suas ordens até os confins do mundo (1Rs 22,19). Deus é o Deus do céu (Ne 1,4; Dn 2,37). Em alguns textos, céu é sinônimo do próprio Deus, pois os hebreus não ousavam proferir o nome de Deus. A morada celeste de Deus é claramente uma imagem para indicar sua transcendência, sua onipotência e também sua presença muito próxima. Alguns textos relacionam explicitamente a distância com a proximidade de Deus, como a escada de Jacó, que "se erguia da terra e cujo topo atingia o céu" (Gn 28,12), e o oráculo profético de Isaías: "O céu é o meu trono... Qual é então a casa que haveríeis de construir para mim? ... Estando com aquele que é esmagado e que no seu espírito se sente rebaixado" (Is 66,1; 57,15).

É do céu, como morada de Deus, que desce a salvação esperada por Israel (Is 63,19); é no céu que os videntes do Apocalipse, Ezequiel, Zacaria e sobretudo Daniel recebem a revelação do mistério da salvação dos povos (Dn 2,28); e é ao céu, como a uma comunhão de vida e de salvação, que são arrebatados Henoc (Gn 5,24) e Elias (2Rs 2,11).

3. Jesus é o céu presente na terra. Ele fala do reino dos céus, da recompensa reservada nos céus (Mt 5,12), do tesouro que se deve acumular nos céus (Mt 6,20; 19,21). Ele é o Filho do Homem, que está no céu e que desceu do céu (Jo 3,13), para dar a vida eterna, a vida do Pai.

O céu é o objeto da esperança cristã. "Pois a nossa pátria está nos céus, de onde esperamos, como salvador, o Senhor Jesus Cristo que há de transfigurar o

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

b. Em época anterior ao uso desse termo, o conceito da mútua existência das Pessoas divinas está já presente na Patrística latina, sobretudo com referência aos textos escriturísticos clássicos de João (10,30: "Eu e o Pai somos um" 10,38: "O Pai está em mim como eu estou no Pai" ; cf. também 14,9.11; 17,21). Hilário de Poitiers dedica a essa doutrina o terceiro dos seus doze livros sobre a Trindade, afirmando, entre outras coisas, que "aquilo que está no Pai está também no Filho (...); um (deriva) do outro e ambos são uma só coisa (...). Eles são reciprocamente em si (*in se invicem*)" (*De Trin.* III, c. 24); Sto. Agostinho retoma a mesma doutrina em seu *De Trinitate*: "Na suprema Trindade uma coisa só é tão grande quanto três coisas juntas, e duas coisas não são maiores do que uma só. Além disso, são em si mesmas infinitas. Assim, cada uma delas está em todas, todas em todas e todas são uma só coisa (*ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unica omnia*)" (VI, 10, 12; cf. IX, 5, 8).

S. Boaventura usa explicitamente o termo *circumincessio*, afirmando que "as autoridades e os argumentos de razão demonstram que entre as Pessoas divinas reina uma suma e perfeita *circumincessio*", no tempo em que "um está no outro e vice-versa", e que "isso se dá em sentido próprio e perfeito só em Deus, porque essa *circumincessio* no ser estabelece ao mesmo tempo distinção e unidade; só em Deus se efetua a mais alta unidade com distinção, de tal forma que é possível fazer essa distinção sem mescla e essa unidade sem separação" (*Sent.* I D. 19 p. I q. 4). Sto. Tomás, embora não utilizando o termo, trata amplamente da questão "se o Filho está no Pai, e vice-versa", respondendo que "no Pai e no Filho há três coisas a serem consideradas: a essência, a relação e a origem, e segundo cada uma dessas três o Filho está no Pai e vice-versa" (*S. Th.* I, q. 42, a. 2). Tanto Boaventura como Tomás confirmam que, para compreender essa mútua existência, não são utilizáveis analogias criadas, nem as oito possibilidades do "ser em" reconhecidas por Aristóteles.

c. Quanto ao *significado* dessa doutrina clássica, é preciso sublinhar que ela — além da diferença de ênfase entre a postura grega diante da *perichoresis*, retomada pelos seguidores de S. Boaventura (que parte das pessoas), e a latina, diante da *circuminsessio* (centrada em geral na unidade da substância) — é de extrema importância por excluir quaisquer possibilidades de triteísmo e de modalismo, uma vez que as três pessoas são "inconfundíveis e indivisas". Ademais, Sto. Tomás, — como já observamos — tentará de alguma forma sintetizar as duas posições clássicas, baseando a mútua existência tanto na unidade de substância como nas relações e semelhanças de origem. Será o Concílio de Florença (1442), reportando-se a uma formulação de Fulgêncio de Ruspe (*De Fide ad Petrum seu de regula fidei* 1,4) e à conhecida fórmula anselmiana (*De processione Spiritus Sancti* 1) que irá descrever a mútua existência dos Três nos seguintes termos: "Estas três Pessoas são um só Deus, não três deuses, pois dos três uma só é a substância, uma a essência, uma a eternidade, e todas as coisas são uma coisa só, onde não se opuser a relação. Por essa unidade o Pai está todo no Filho, todo no Espírito Santo; o Filho todo no Pai, todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai, todo no Filho" (DS 1330-1331).

d. A teologia trinitária moderna e contemporânea pôs novamente em grande relevo essa doutrina teológica, favorecendo o seu aprofundamento (ainda em ação) sob pelo menos três aspectos:

Antes de mais nada, sublinhou-se que a mútua existência dos Três só é concebível a partir da sua recíproca *kenosis hipostática* como atuação do ser de Deus que é Amor, revelado em toda a plenitude em nível histórico-salvífico no evento pascal de Cristo. Assim, por exemplo, segundo afirma S. Bulgakov, "nós sabemos que o Amor trinitário é mutuamente sacrifical, que cada hipóstase renuncia a si para reencontrar-se em sua realização nas outras. Sob esse aspecto, o Amor trinitário, pode assim ser compreendido como uma *kenosis* supra-eterna, superada entretanto por toda hipóstase do amor trinitário comum, na plena bem-aventurança" (*A Esposa do Cordeiro*).

Em segundo lugar, acentuou-se a convicção de que a pericorese dos Três deve ser compreendida e aprofundada em perspectiva personalista, como fruto da *reciprocidade trinitária* (quer dizer, a Três), pela qual cada um é Ele próprio nos Outros, em um êxtase radical de Si mesmo, e pelos Outros é devolvido a Si por meio do seu dar-se, em resposta ao dar-se deles (G. M. Zanghi).

Finalmente, tanto na teologia católica (desde M. J. Scheeben, R. Guardini e M. Selmous até chegar aos contemporâneos) quanto na evangélica (J. Moltmann) e, por antiga tradição, também na ortodoxa, a mútua existência das três Pessoas divinas (baseada em Jo 18,21-22) é hoje apresentada como espaço e modelo da unidade à qual são chamadas as pessoas humanas, fundamentada em sua inserção na vida mesma do amor trinitário. É emblemática a afirmação do Vaticano II na *Gaudium et Spes*, 24: "Quando o Senhor Jesus reza ao Pai que 'todos sejam um..., como nós somos um' (Jo 17,21-22), abre perspectivas inacessíveis à razão humana, sugere alguma semelhança entre a união das pessoas divinas e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança manifesta que o homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

frente do qual é preposto como chefe o bispo de Roma, sucessor de Pedro. Por isso mesmo, o episcopado é também uno e indiviso e cada bispo possui, pessoal mas solidariamente, o sarmento da raiz apostólica, sem que o episcopado venha a ser dividido. Entre as formas representativas da colegialidade episcopal, o Concílio Vaticano II lembra a práxis conciliar existente ao longo dos séculos e o antigo costume de convocar mais bispos para participar da consagração de um novo eleito ao ministério episcopal.

A colegialidade implica uma dupla ordem de relações: as existentes entre os membros do colégio episcopal e seu chefe e as de todos os membros entre si. Essas mútuas relações não anulam certamente a relação de todos e de cada um com o chefe do Colégio, ao contrário, pressupõem-na como condição indispensável para sua autenticidade. Elas possuem todavia uma dimensão mais explicitamente horizontal no sentido em que se manifestam e se realizam no nível das Igrejas particulares, com inevitáveis reflexos sobre a Igreja universal. Elas já não se apóiam simplesmente sobre a base de um elemento moral ou fraterno (colegialidade afetiva), mas sobre a realidade teológica de cada membro do colégio: ou seja, baseiam-se na mesma realidade sacramental da Ordem episcopal e constituem sua expressão concreta. O objeto principal do texto da LG 23, no qual se trata precisamente das relações entre os bispos no interior do colégio, é a afirmação de que, se é indubitavelmente chamado a exercer sua missão sobre a porção do Povo de Deus a ele confiada, não obstante, motivado pela indivisível e sobrenatural unidade do episcopado, todo bispo tem também o dever "por instituição e preceito de Cristo... de zelar por toda a Igreja com uma solicitude que embora não exercida por atos de jurisdição, é todavia sumamente proveitosa para a Igreja universal". O fundamento desse dever é ainda a índole colegial do episcopado. Trata-se de uma solicitude com caráter de universalidade, pois envolve toda a vida e atividade da Igreja. Concretamente, trata-se de salvaguardar e de promover a unidade de fé e a disciplina comum de toda a Igreja, educando os fiéis no amor a todo o Corpo místico de Cristo, especialmente aos mais pobres, promovendo também todas as iniciativas próprias de toda a Igreja, especialmente as que se voltam para o crescimento da fé. Trata-se, além disso, de uma solicitude missionária, pois os bispos estão individualmente obrigados a colaborar entre si e com o sucessor de Pedro para que o evangelho seja anunciado por toda a parte. Concretamente, neste caso a solicitude se manifestará "enviando às missões tanto missionários quanto auxílios espirituais e materiais" e "prestando de boa vontade sua ajuda fraterna às demais igrejas". Finalmente, o texto lembra as antigas Igrejas patriarcais como a forma permanente mais antiga da colegialidade episcopal, acrescentando um chamado às Conferências episcopais, que "podem ser hoje portadoras de múltipla e fecunda contribuição para que esse desvelo colegial seja levado a aplicações concretas".

Quanto à colegialidade episcopal, é preciso ainda acrescentar que ela, pelo fato de extrair sua origem do colégio dos Doze, é um sinal da apostolicidade da Igreja. Existe, além disso, um vínculo inseparável entre a colegialidade episcopal e a Igreja como mistério de comunhão. De fato, a eclesiologia de comunhão fornece o fundamento sacramental da colegialidade e a colegialidade "constitui, por assim dizer, o aspecto ministerial exterior (pode-se dizer também: o aspecto eclesial interior) da *communio*-unidade sacramental" (W. Kasper). Uma forma de colegialidade análoga à episcopal e, portanto, em uma forma qualitativamente diferente, existe também no nível das Igrejas particulares nas quais os presbíteros formam com seu bispo um único presbitério (cf. LG 28; PO 7).

Bibl.: Y. Congar (org.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965; U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, Roma 1984.

M. SEMERARO

Colégio episcopal

A palavra latina *collegium* (colégio) tem sua origem no direito romano no qual, segundo a definição de Ulpiano, indica um grupo de iguais (*qui sunt eiusdem potestatis*). A *Nota explicativa prévia* (n. 1) ao capítulo III da constituição sobre a Igreja do Vaticano II esclarece que em relação ao colégio episcopal o termo deve ser entendido não em um sentido rigorosamente jurídico, e sim como "grupo estável" cuja estrutura e autoridade devem ser deduzidas da divina Revelação. Com essa expressão entende-se a unidade estável institucional e constitucional que os bispos formam com o Papa e entre si. Há outras expressões análogas a "colégio episcopal", tais como "ordem episcopal" e "corpo episcopal". A realidade do colégio episcopal baseia-se na lei da sucessão apostólica, devendo, por isso mesmo, ser tida como sendo "de direito divino". A doutrina a respeito desse assunto está contida principalmente no capítulo III da *Lumen gentium*. "O Senhor Jesus escolheu os Apóstolos e os constituiu à maneira de colégio ou grupo estável, a cuja frente colocou Pedro, escolhido entre eles... Assim como S. Pedro e os outros Apóstolos constituem um Colégio Apostólico por disposição do Senhor, de igual maneira o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, e os Bispos, sucessores dos Apóstolos, estão unidos entre si" (n. 19, 22). A incorporação no colégio episcopal de todos os bispos indistintamente acontece por força da consagração sacramental. A ela, que tem um valor de causa eficiente, deve-se acrescentar

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Agostinho e Leão Magno). Na primeira parte do século V, a controvérsia surgida em torno da proposta de Nestório, patriarca de Constantinopla, de negar qualquer validade à atribuição do título *Theotókos* (mãe de Deus) a Maria Mãe de Jesus deu início ao aprofundamento teórico da temática.

Nestório supunha que as propriedades divinas do Logos/Filho não podem ser atribuídas ao homem Jesus nem as humanas ao Logos/Filho, pelo que não se pode dizer que o Verbo nasceu, foi gerado, morreu e que Jesus é imortal. Só se pode admitir um "intercâmbio" de propriedades se nos referimos à *pessoa de Cristo*, sujeito psicológico surgido da união íntima (*fusão*) espiritual do Verbo eterno com o homem Jesus de Nazaré (cf., por exemplo, M. Mercator, *Secunda Nestorii Epistula ad S. Cyrillum*, PL 48, pp. 820-822). Com base nessa posição, ele sustentava que Maria não devia ser venerada nem invocada como *Theotókos*, e sim como *Christotókos* (mãe de Cristo). Em sua intervenção contra Nestório, S. Cirilo de Alexandria se opôs decididamente a essa tese, indicando a união hipostática como base da atribuição das propriedades humanas ao Verbo e das divinas ao homem Jesus Cristo (cf. M. Simonetti, *Cirillo di Alessandria*, in DPAC, I, col. 691-696).

Pode-se dizer, em geral, que a orientação nestoriana tendia a negar a "communicatio idiomatum", ao passo que a corrente teológica oposta, a monofisita, tendia a ensinar a identidade/fusão das propriedades. Os concílios de Éfeso (431), de Calcedônia (451), de Constantinopla II (553) e III (681), embora não teorizem a doutrina da "communicatio", em sua linguagem a ensinam claramente, sublinhando em especial a partilha das experiências humanas por parte do Logos/Filho graças à união da natureza divina com a humana "segundo a hipóstase" pessoa. S. João Damasceno, o último elo da cadeia dos grandes Padres gregos, vê o fundamento da "communicatio idiomatum" na "pericorese", ou na imanência e na íntima comunhão das duas naturezas em Cristo Verbo Encarnado (cf. *De fide orth.*, 3,3s; PG 94, 993-1000).

Tanto a primeira escolástica como a da fase áurea refletiram sobre esse tema cristológico. A primeira instituiu o intercâmbio na doutrina do "assumptus homo" (com alguns acentos nestorianos) e na da subsistência da natureza humana na pessoa divina (com algum acento monofisita). A segunda, principalmente com Sto. Tomás, elaborou claramente as regras que devem regular o intercâmbio, apoiando-as na doutrina da união hipostática. Também a Reforma interessou-se pelo problema. Lutero conferiu-lhe um significado real, ao passo que Zwínglio, apenas verbal; Calvino deu um sentido real, mas não baseado na união hipostática, e sim no ofício de mediador de Cristo.

A teologia católica neo-escolástica, que deu a máxima importância à doutrina da união hipostática e às suas conseqüências em Cristo, em seus manuais sempre lembrou com reserva as regras que devem presidir a "communicatio idiomatum", fornecendo inclusive uma rica exemplificação delas.

Teologia da "communicatio idiomatum" — A "communicatio idiomatum", que adquiriu clareza no decurso do caminho histórico da cristologia, deve ser considerada como conceito fundamental da reflexão teológica sobre Jesus Cristo. Ela tem sua raiz e sua justificação na união do Verbo/Filho de Deus com a realidade humano-histórica Jesus de Nazaré segundo a hipóstase/pessoa (união hipostática). Uma vez que a pessoa divina do Verbo/Filho é o sujeito que em última análise "carrega consigo" tanto a natureza divina como a humana, nela unidas intimamente mas não misturadas e fundidas, é ao Logos/Filho que pertencem (ontologicamente) e que, portanto, podem e devem ser atribuídas (logicamente) tanto as propriedades da natureza humana como as da natureza divina; portanto, pode haver um intercâmbio entre as duas esferas de existência de Cristo devido à identidade do sujeito de ambas.

A aplicação concreta da doutrina, entretanto, não é fácil e nem sempre foi corretamente posta em prática. Por isso a teologia estabeleceu algumas regras que podem ser expressas substancialmente nos seguintes pontos: 1) as propriedades podem ser atributos de um e mesmo sujeito; 2) o sujeito é a raiz e o sustentáculo da comunhão das propriedades, e não as naturezas; por isso os atributos não podem ser intercambiados entre as naturezas; 3) o intercâmbio só é correto quando estabelecido entre concreto e concreto e não entre abstrato e abstrato ou abstrato e concreto; 4) as afirmações que dizem respeito ao "vir a ser" da união hipostática não podem ser referidas ao homem Jesus Cristo, pois dizem respeito ao sujeito divino, o Logos/Filho (o primeiro exemplo encontra-se em Jo 1,14).

De tudo o que acima ficou dito se compreende a importância desta temática cristológica, aparentemente um tanto formal e abstrata. Ela supõe e guia uma reta compreensão do mistério de Jesus Cristo, que, como ensina o Concílio de Éfeso, é imperscrutável para a mente humana. Mas incide também sobre a compreensão da função salvífica de Cristo, do próprio mistério de Deus, de Maria (como demonstra o caso de Nestório) e até da Igreja.

No que concerne ao mistério de Deus em especial, hoje em dia escreve-se e ouve-se falar muito da "morte de Deus", da "paixão de Deus", do "abandono do Filho de Deus" por parte do Pai etc. Trata-se de expressões que não suscitam agora o escândalo ou as interrogações que surgiram entre os cristãos dos pri-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

emitentes. Além de selecionada, a matéria é também "modulada" na maneira mais adequada a convencer e obter, por parte dos receptores, comportamentos sintonizados com os objetivos dos transmissores. Estes assumem, pois, o papel de *opinionmacher* e *opinion-leader*, fazedores e guias de opiniões.

Enquanto a comunicação interpessoal é levada pela preocupação de transmitir informações a outra pessoa, a comunicação social ocupa-se em prefixar mudanças na mentalidade e no modo de ser dos receptores, para induzi-los a seguirem determinados modelos de comportamento.

As grandes inovações tecnológicas (silício, fibras óticas, satélites artificiais) não só permitiram alcançar altíssimas velocidades e impressionante quantidade de dados em reduzidíssimos espaços na transmissão das mensagens, mas abriram também novas possibilidades quanto ao controle de sua eficácia e impacto sobre os receptores. A técnica do *feedback* consiste justamente no emprego de meios cada vez mais sofisticados para se fazer uma idéia não só da entidade numérica da *audiência*, mas também da sua receptividade, mediante pesquisas de opinião. A extraordinária difusão dos instrumentos da comunicação social e, em especial, do meio televisivo (mesmo nas áreas subdesenvolvidas do Terceiro Mundo), acabou transformando o planeta em uma "pequena aldeia", à medida que informações, notícias, filmes, publicidade e propaganda alcançam simultaneamente um enorme público, fazendo-o vibrar, entusiasmar-se, comover-se ou indignar-se em uníssono, induzindo-o, assim, a comportamentos homogêneos.

As inéditas possibilidades dos *mass-media* explicam antigos e hodiernos entusiasmos por parte dos chamados "integrados", mas justificam também reações diversas. As apreciações críticas relativas à comunicação de massa vêm ganhando espaço junto a observadores que, embora longe de merecerem a qualificação de "apocalípticos" (U. Eco), denunciam, no entanto, uma profunda crise na comunicação social. Nela o meio vale mais do que a mensagem, mais que isso, é a própria mensagem (Mc Luhan). Na opinião desses críticos, a comunicação social teria criado o homem massificado e despersonalizado, heterodirigido, subordinado à tecnocracia, alienado e "de uma dimensão só", justamente aquela "induzida" pelos *opinionmacher*.

A sobrecarga de informações pode facilmente transformar-se em não-informação, pois as mensagens entrecruzam-se, sobrepõem-se e contradizem-se. Além disso, sendo "filtrada e visada", a informação acaba se tornando fracamente objetiva e fortemente "unidirecional", dado que o usuário tem poucas possibilidades de questionar e buscar fontes alternativas de informação.

Em virtude de sua extraordinária força de sugestão, os *media* tornaram-se presa cobiçada pelo poder político e pelos grandes potentados da economia. Os políticos usam-nos para conseguir e consolidar consensos. Os segundos valem-se deles para maximizar os lucros, aduzindo novas necessidades (*necessidades induzidas*) e estimulando com a publicidade o consumo de produtos aptos a satisfazê-las.

Os problemas suscitados pela moderna comunicação social, inclusive de ordem moral, são gravíssimos, tornando-se, portanto, objeto de uma reflexão cada vez mais atenta por parte da teologia, da pastoral e do magistério social da Igreja.

Dados peculiares dizem respeito tanto aos transmissores como aos receptores. Estes últimos formam um universo tão diversificado como nunca houve: vai dos mais pequeninos aos anciãos, das pessoas incultas aos intelectuais, e assim por diante. Interrogações de extraordinário alcance são feitas em relação a crianças, jovens e adolescentes que crescem nesta era "televisiva" e surgem precocemente "computadorizados". Educar esses menores para o espírito crítico e estético, torná-los capazes da decodificação das mensagens e de um discernimento delas, tudo isso representa uma tarefa urgente da família, da escola e da Igreja. Sem esse processo educativo, os menores ficam expostos ao risco da dependência da televisão e das sugestões negativas da exaltação da violência, da vulgarização do sexo, da confusão entre sonho e realidade. Para os transmissores, a ética do respeito à verdade, da pessoa dos usuários e da democracia tem especiais exigências.

Bibl.: U. Eco, *Tratado geral de semiótica*, São Paulo, Perspectiva, 2000; M. McLuahn, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1979[5]; L. Bini, *Teologia e audiovisivi*, 1970; M. McLuhan-P. Babin, *Uomo nuovo, cristiano nuovo nell'era elettronica*, 1980; C. M. Martini, *Il lembo del mantello*, 1991.

G. MATTAI

Comunidade

1. A comunidade de Jerusalém

Os Atos nos mostram a formação da primeira comunidade: "Unânimes e assíduos à oração". A fé, para a comunidade de Jerusalém, é a resposta a uma tríplice revelação: pascal, evangélica, escriturística.

a. Pascal — A comunidade toma consciência de que Jesus, o Ressuscitado, está sentado à direita de Deus, em comunhão de natureza e de atributos com o Pai (At 7,56).

b. Escriturística — A Escritura e os ditos de Jesus servem-lhes para testemunhar que Ele é realmente o Messias. A comunidade sente presente o Cristo quando invoca seu nome (At 9,14-21) guiada pelos apóstolos, que o tornam vivo, palpitante, presente.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ção de pai humano indicam não só com palavras, mas na tangibilidade da vida humana, uma só e mesma coisa: Deus é o Deus da graça livre, o Deus que nós, com todos os nossos esforços, não podemos arrebatar e agarrar, o Deus que só podemos receber como graça, com a qual ele se nos dá de maneira inexprimivelmente livre. Em Maria essa realidade não devia ser vivida apenas nas disposições de seu coração, mas exprimir-se em todo o seu ser até na corporeidade; devia ser manifestada e representada em sua existência corporal. É por isso que Maria é virgem tanto no espírito quanto no corpo, única em todo o plano de Deus". J. Ratzinger, por sua vez, afirma: "Na visão bíblica, o nascimento virginal pretende, decisivamente, afirmar a pura gratuidade daquilo que aqui acontece. É o símbolo da graça". O próprio K. Barth, teólogo protestante, escreve a esse respeito: "O homem Jesus Cristo não tem pai. Sua concepção não deriva da lei comum. Sua existência começa com a livre decisão do próprio Deus, procede da liberdade que caracteriza a unidade do Pai e do Filho unidos pelo amor, isto é, pelo Espírito Santo... É esse o vasto campo de liberdade de Deus, e é dessa liberdade que procede a existência do homem Jesus".

2. Quanto ao *caráter de pobreza*, eis como Max Thurian, irmão da Comunidade de Taizé convertido ao catolicismo assim escreve: "Maria é virgem para exprimir com precisão que é Deus que gerou Cristo, que o Salvador não é um super-homem, fruto do esforço humano para a libertação. Nem o sangue, ou seja, a hereditariedade humana; nem a vontade do homem, isto é, a decisão de um pai humano, estão na origem de nossa salvação eterna, mas só Deus em seu desígnio eterno, que predestinou a Virgem Maria para gerar nela e dela fazer nascer seu único Filho, Salvador do mundo. Tudo provém dele e por ele nesse ano primeiro da Encarnação. A virgindade de Maria é, pois, um sinal da pobreza e da incapacidade do homem de operar a sua libertação, de fazer aparecer o ser perfeito que poderá salvá-lo" (Para essas passagens veja-se L. Melotti, *Maria la Madre dei viventi*, Leumann-Torino 1986, pp. 146-147).

Bibl.: K. Rahner, *Virginitas in partu*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 361-411; R. Brown, *A concepção virginal e a ressurreição corporal de Jesus*, São Paulo, Loyola, 1987; Id., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 1981; G. Rocca, *La perpetua verginità di Maria nella discussione cattolica di questi ultimi anni*, in *EphMar* 27 (1977), pp. 177-214; L. Scheffczyck, *La nascita verginale: fondamento biblico e senso permanente*, in "Communio", 37 (1978), pp. 31-45; St. de Fiores-A. Serra, *Vergine*, in *NDM*, Cinisello Balsamo 1986, pp. 418-476 (com amplíssima bibliografia).

G. IAMMARRONE

Conciliarismo

Conciliarismo é a doutrina segundo a qual o concílio ecumênico ou geral representa toda a Igreja e obtém diretamente de Cristo seu poder, ao qual estão submetidos e devem obedecer todos os fiéis e também os membros da hierarquia, inclusive o papa.

A teoria conciliarista tem suas premissas nos múltiplos fatores de índole histórica, política, canônica e sobretudo eclesiológica que, estando já presentes na época medieval, confluíram depois na grande crise que atacou a vida da Igreja nos séculos XIV-XV e que traz o nome de cisma do Ocidente (1378-1417). A *via concilii* pareceu a única viável para conseguir o restabelecimento da unidade. O Concílio de Constança (1414-1418) foi convocado precisamente com essa finalidade. Todavia, as formas mais radicais do conciliarismo manifestaram-se no decurso do Concílio de Basiléia, quando se declarou ser "uma verdade de fé católica" a superioridade do concílio sobre o papa (sessão XXXIII, 1439). Teses análogas às conciliaristas resistiram ao episcopalismo, ao galicanismo e ao febronianismo. O conciliarismo foi definitivamente debelado com a definição do Vaticano I sobre a natureza e o valor do primado do Romano Pontífice (1870). Do ponto de vista histórico, o juízo sobre o conciliarismo continua muito discutido.

Bibl.: H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*. I, 1951; Y. Congar, *L'Église*, 1970; A. Anton, *El misterio de la Iglesia*, I, 1986.

M. SEMERARO

Concílio

O termo (de etimologia incerta) designa em sentido geral uma assembléia convocada com o fim de deliberar colegialmente acerca da vida da Igreja, composta por aqueles que nela exercem o ministério do governo e do magistério. Um concílio denomina-se "ecumênico" (de *oikoumene* = mundo habitado) quando celebrado por toda a Igreja, reunindo os bispos do mundo inteiro, sob a autoridade do Papa. Chama-se "particular" o concílio que se restringe a uma parte da Igreja, no qual só intervêm seus respectivos bispos.

O concílio ecumênico é a forma mais solene com que o colégio episcopal exerce seu poder supremo sobre toda a Igreja. *Lumen gentium* 22 ensina: "Jamais pode haver concílio ecumênico que como tal não seja confirmado, ou ao menos recebido pelo Sucessor de Pedro; e é prerrogativa do Romano Pontífice convocar tais concílios, presidi-los e confirmá-los". Não existe uma relação oficial e definitiva dos concílios "ecumênicos". O Oriente e o Ocidente têm em comum sete "concílios ecumênicos": Nicéia (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedônia (451), Constantinopla II e III (553 e 681), Nicéia II (787).

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

IV, é o presbítero que realiza todos os ritos de iniciação, para manter a unidade do rito sacramental. Em Roma, ao invés, são reservados ao bispo, chefe da Igreja local e sinal de unidade, os gestos "conclusivos" da celebração de iniciação: a imposição da mão, a unção sobre a fronte com referência explícita ao dom do Espírito, a *signatio*. Mas a distinção entre batismo e confirmação foi introduzida na Igreja do Ocidente não sem problemas e hesitações.

O Concílio de Trento definiu que a confirmação é um dos sete sacramentos, é conferida mediante o crisma, sendo o bispo seu ministro ordinário (DS 1601. 1628-1630). A LG 26 chama o bispo ministro "originário". A forma atual no rito romano é a antiga forma bizantina, com a qual se exprime o dom do próprio Espírito, relembrando sua efusão em Pentecostes: "Recebe, por este sinal, o Dom do Espírito Santo". Estas palavras acompanham a unção do crisma sobre a fronte, que se faz com a imposição da mão.

Típico da confirmação é o aperfeiçoamento do batismo: a comunicação do "dom do Espírito aos fiéis, que no batismo foram regenerados para a vida nova em Cristo". É o dom do Espírito "pentecostal", mediante o qual o crismado é oficialmente introduzido na vida e na missão pública da Igreja. Com efeito, com a confirmação os cristãos se obrigam rigorosamente a difundir e a defender a fé (cf. LG 11), na qualidade de verdadeiras testemunhas de Cristo: é a habilitação radical, genérica mas oficial, à profissão pública da fé.

Bibl.: R. Gerardi, *Rinati nell'acqua e nello Spirito*, Napoli 1982; R. Falsini, *La cresima sigillo dello Spirito*, Milano 1972.

R. GERARDI

Confessional/Aconfessional

O termo "confessional" adquire um significado peculiar no contexto da Reforma protestante. A partir da paz religiosa de Augusta, em 1555, a palavra "confissão" adquire o sentido de uma comunidade cristã que também sociologicamente se delimita em relação a outros grupos cristãos. O termo "aconfessional", ao contrário, indica a vontade subjetiva de não pertencer a nenhum grupo religioso socialmente constituído, sendo também aplicado a uma associação na qual não se leva em conta a pertença religiosa de cada um dos seus membros. A Igreja Católica jamais concebeu a si mesma como uma "confissão", e sim uma comunidade socialmente organizada na qual subsiste a única Igreja de Cristo (cf. LG 8). No diálogo ecumênico, enquanto se distingue entre "confessionalidade" como reconhecimento de pertença a uma igreja histórica e "confessionalismo" (chamado também de "denominacionalismo") entendido como enrijecimento da identidade confessional em uma atitude de autojustificação, reconhecem-se também os limites.

Bibl.: Grupo de Dombes, *Per la conversione delle Chiese*, Bologna 1991.

M. SEMERARO

Confissão

A palavra latina *confessio* significa "declaração", "reconhecimento público". Aqui, porém, por confissão entende-se especificamente a confissão dos pecados, um dos três atos essenciais do penitente no sacramento da penitência. Ele confessa os próprios pecados diante de Deus pela mediação da Igreja, representada por um sacerdote munido de faculdades.

O verdadeiro sentido eclesial da confissão não é, entretanto, o de uma repetição mecânica de uma lista de pecados cometidos: é, antes, sinal, encarnação e expressão eclesial do arrependimento interior. É acusação, e não mera narração de pecados.

Quando a acusação é sinal sacramental da vontade de conversão, e sobretudo da tomada de consciência do próprio ser pecador diante de Deus, então ela se torna "confissão" no sentido bíblico do termo: é um ato explícito, uma profissão de fé; é um hino à misericórdia de Deus e da justiça ou fidelidade às suas promessas salvíficas; é o reconhecimento da própria natureza pecaminosa, e, portanto, uma auto-acusação. Trata-se, pois, de uma "confissão de fé" e "confissão de louvor por meio da confissão dos pecados": quer dizer, glorificação de Deus santo, justo e bom, cuja vontade é o nosso bem, donde a nossa renúncia ao pecado. Afirma o novo Ritual que "tanto o exame cuidadoso da própria consciência como a acusação externa devem ser feitos à luz da misericórdia de Deus" (Rdp 6).

A necessidade da confissão é solenemente afirmada pelo Concílio de Trento: para se beneficiar do remédio salutar do sacramento da penitência, quer dizer, da absolvição e do perdão dos pecados, é preciso confessar "todos e cada um dos pecados mortais de que o fiel, mediante o exame de consciência, se lembra" (DS 1679. 1683; cf. DS 1707). A confissão separada de todos e cada um dos pecados graves, inclusive com as circunstâncias que mudam a espécie, é necessária *iure divino*. O poder de perdoar ou reter os pecados pressupõe uma forma de juízo, e por isso exige no penitente "a vontade de abrir o coração ao ministro de Deus, e no ministro de Deus a formulação de um juízo espiritual, com o qual, em virtude do poder das chaves de perdoar ou reter os pecados, ele pronuncia *in persona Christi* a sentença" (RdP 6b). De acordo com o decreto do IV Concílio de Latrão, de 1215, retomado pelo Concílio de Trento, a confissão dos pecados mortais é obrigatória pelo menos uma vez ao ano (DS 812). Por sua vez o CIC prescreve: "O fiel tem a obrigação de confessar, quanto à espécie e ao número, todos os pecados gra-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

3. A terceira posição supera as pré-compreensões de Bultmann, demasiado determinadas por pressupostos filosóficos, apontando para a recuperação do material histórico que, através dos evangelhos, é possível fazer vir à tona, para o conhecimento de Jesus. Dados já certos e indiscutíveis, resultado de uma crítica, quer interiores quer exteriores aos textos, permitem adquirir o conhecimento de Jesus, pelo menos quanto aos seguintes dados: o ambiente histórico, cultural, lingüístico, social, político e religioso em que ele viveu; os traços fundamentais de sua atividade de pregador: o apelo à conversão, a pregação pelas diversas cidades e regiões, o entusiasmo inicial das multidões e a rejeição oposta a sua mensagem; as causas da morte, entre as quais principalmente a blasfêmia por ter chamado Deus de "pai", como também os momentos dramáticos do processo e de sua paixão; o conteúdo de sua pregação que era o anúncio do reino de Deus, acompanhado de sinais que constituíam um estímulo a crer nele; sua identificação com os pobres, com os marginalizados e os pecadores públicos; o convite feito a um grupo de pessoas para que vivessem com ele e compartilhassem tudo de sua existência; o estilo de suas narrativas e de seu comportamento... Em suma, não se pode escrever uma biografia de Jesus a partir dos evangelhos, mas dele se tem um conhecimento que permite basear a fé nele sobre uma série de fatos inegavelmente históricos.

Em uma segunda acepção, conhecimento de Jesus indica o conhecimento que Jesus tinha de si mesmo, de sua missão, do Pai e das pessoas com as quais vinha a se encontrar. Nesse sentido, interpõem-se diversos problemas de cristologia que devem conciliar ao mesmo tempo a natureza divina e humana de Jesus com a unicidade de sua pessoa como Filho de Deus. A partir dos evangelhos, sabemos que Jesus tinha dos seus contemporâneos um conhecimento imediato, direto e transparente; ou seja, estava em condições de perceber prontamente suas intenções antes que eles sequer abrissem a boca. Quanto a sua missão, ele demonstra tomar consciência dela progressivamente, levado pelos acontecimentos aos quais ele claramente confere um sentido que leva a perceber de que maneira ele concebe a missão que lhe foi confiada pelo Pai e como via nela a sua vontade.

Bibl.: J. Jeremias, *Il problema del Gesù storico*, Brescia 1964; Id., *Il messagio centrale del NT*, Brescia 1968; S. Zedda, *I vangeli e la critica oggi*, I-II, Treviso 1970; R. Latourelle, *A Gesù attraverso i vangeli*, Assisi 1979.

R. FISICHELLA

Consagração

O termo consagração vem de "consagrar", que significa "tornar sagrado". "Sagrado" por sua vez é aquilo que pertence a uma ordem de coisas separada, reservada, inviolável. O mundo de Deus é o ambiente do "sagrado" por excelência; é dele que o dizemos em sentido prioritário, ao passo que de todas as outras coisas nós o dizemos somente à medida que se dizem relação e conexão com Deus: ou porque significam, ou porque facilitam, ou porque realizam sua presença. A palavra "consagração" designa o ato que une alguém ou algo à divindade mediante um vínculo de tal forma estreito que faz com que essa coisa ou pessoa seja separada do seu mundo e daquilo que a possuía, sendo posta à parte para ficar reservada a Deus.

Uma vez que tudo aquilo que existe é obra de Deus, participação e revelação dele, disso se segue que tudo é *em certo sentido* sagrado. Isso vale de modo todo especial para o homem que é "imagem de Deus". Mas quando falamos de consagração queremos referir-nos a uma ulterior intervenção de Deus, além da criação. Isso significa dizer que a consagração admite graus que poderiam ser apresentados como círculos concêntricos.

Com a Encarnação do Verbo toma definitivamente corpo o desígnio eterno de Deus que é o de "reunir o universo inteiro sob um só chefe, Cristo" (cf. Ef 1,3-10). No AT Deus formou e reservou para si um povo através de intervenções prodigiosas e continuadas, mas agora se torna pessoalmente presente em seu Filho, "adquirindo para si" (cf. Ef 1,14) o povo não com a força do seu poder, mas pagando por isso pessoalmente. E é assim que nasce o novo povo de Deus que, a partir desse momento, é o povo de Cristo.

Tudo isso é sacramentalmente expresso e inicialmente realizado pelo sacramento do Batismo que insere em Cristo como membro no corpo e (juntamente com a confirmação que o completa na ordem dinâmica) põe no chamado o selo da total e definitiva pertença ao seu Chefe, através da impressão de um *caráter* indelével (cf. LG 10-12; 34-36) e a conseqüente participação em sua consagração. Aquilo que define a Igreja e todos os seus membros é justamente essa específica e definitiva introdução no mundo de Deus e relativa pertença a Ele em Cristo.

O fato de toda a Igreja ser uma "comunidade de índole sagrada" não impede que determinado membro, por especial disposição de Deus, possa ser chamado a encarnar de modo específico um aspecto particular da sacralidade eclesial. O Senhor escolhe alguns para segui-lo mais de perto e participar de sua vida e de sua missão de um modo todo especial. "Chama aqueles que ele queria; para estarem com ele e para os enviar a pregar" (Mc 3,13; cf. Lc 6,12-15). Isso mostra não só o fundamento, mas a necessidade de "especiais" consagrações.

Ao chamado "especial" para participar no "ministério" ou na "forma de vida" de Cristo segue uma consagração que a ele corresponda.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

a Educação Cristã. Para alcançar seus objetivos, o conselho está dividido em três grandes "unidades de programa": fé e testemunho, justiça e serviço, educação e renovação. O propósito de todas as suas atividades é "convocar as Igrejas para a meta da unidade visível em uma fé e em uma fraternidade eucarística expressa no culto e na vida comum em Cristo e caminhar para a unidade a fim de que o mundo creia" (da *constituição* do Conselho Mundial de Igrejas). Mais de 300 igrejas pertencem hoje ao Conselho. A cada sete ou oito anos, os delegados dessas igrejas associadas se encontram para rever o trabalho do Conselho e para eleger novos líderes. Já houve sete assembléias gerais: Amsterdam (1948), Evanston (1954), Nova Délhi (1961), Uppsala (1968), Nairóbi (1975), Vancouver (1983) e Camberra (1991).

Bibl.: W. A. Visser't Hooft, *Ursprung und Entstehung des ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt 1983.

W. HENN

Conselhos evangélicos

A expressão se refere à dupla concepção daqueles que seguem o Senhor mediante os "mandamentos" e aqueles que pretendem alcançar a perfeição do seguimento por meio de estilos particulares de vida. O Vaticano II fez questão de deixar claro que "fomentam também a santidade da Igreja, de modo especial, os muitos conselhos cuja observância o Senhor propõe a seus discípulos no Evangelho" (LG 42). Esse texto parece estender os conselhos evangélicos, para além da tríade monástica, aberta a todos os cristãos como caminho e meio eficaz do próprio seguimento.

Na tradição evangélica não existe senão uma só via para a perfeição, que coincide com o ser cristão, tanto no sentido de Paulo como no de Mateus (1Cor 2,6; 3,1-2; Mt 19,21). Algumas reduções teológicas, que viram no celibato/virgindade o *proprium* da vida segundo os conselhos evangélicos, não parecem encontrar nos textos qualquer fundamento sólido. O próprio "conselho" do celibato pelo Reino não parece ter sido proposto no contexto de uma vida estável ou comunitária, regulado por votos, uma vez que esse aspecto da vida religiosa precisa de algumas mediações históricas no contexto eclesial que explicita os modos e as motivações desse mesmo conselho.

Uma leitura "sapiencial" dos conselhos evangélicos repropõe o tema da vocação cristã para a santidade, exeqüível nos modos e nas diversificadas experiências históricas, entre as quais a vida religiosa clássica representa um momento significativo, mas não absolutizável.

Bibl.: E. Bergh, *Les conseils évangeliques d'après le Concile*, in "Revue des Communautés religieuses", 37 (1965), pp. 113-119; J. M. R. Tillard, *Davanti a Dio per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Alba 1975², S. de Fiore, *Consigli evangelici*, in *NDSP*, Roma 1982, pp. 242-262.

G. BOVE

Conseqüencialismo

O termo, nem sempre unívoco, é usado por alguns filósofos e moralistas, sobretudo de língua inglesa, para qualificar um pensamento moral segundo o qual a bondade ou a malícia de um ato depende não da qualidade que o ato tem em si mesmo, mas de suas conseqüências, submetidas a uma avaliação global. É chamado também de *proporcionalismo*, pois trata-se de estabelecer uma proporção justificante ou uma predominância dos efeitos positivos sobre os negativos da ação.

O problema é discutido na filosofia dos últimos duzentos anos sob o nome de *utilitarismo* que remonta como sistema ético a J. Bentham (1748-1832), J. S. Mill (1806-1873) e H. Sidgwick (1838-1900). O efeito positivo, ou melhor, o êxito positivo do cálculo global dos efeitos seria o "útil" referido à felicidade do indivíduo (hedonismo) ou de toda a sociedade (social-eudaimonismo). Questionado sobretudo por Kant, que lhe opõe um fundamento "deontológico" (de *deon* = dever) da norma, o utilitarismo desenvolveu-se posteriormente, estando presente em várias teorias éticas do mundo anglo-saxônico, algumas das quais de grande seriedade (por exemplo, o *rule-utilitarism*). Diversos moralistas católicos, a partir do final dos anos 1960, têm explicado que na própria tradição está presente a avaliação das conseqüências de um ato, propondo que se chame, com B. Schüller, semelhante argumentação de teleológica (de *telos* = fim). Geralmente, porém, esses moralistas acham que para a fundamentação da norma não basta a avaliação das conseqüências, mas é preciso também uma fundamentação deontológica sobretudo no que diz respeito ao próprio *telos* (= fim), ao qual tudo deve ser referido (o amor universal ou ainda o respeito absoluto à dignidade do homem).

Bibl.: Ch. Curran, *Der Utilitarismus und die heutige Moraltheologie*, in "Concilium" 12 (1976), 671-686; F. Furger, *Was Ethik begründet. Deontologie und Teleologie — Hintergrund u. Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung*, 1984; S. Scheffler (org.), *Consequentialism and its Critics*, 1989.

C. GOLSER

Consistório

A origem do Consistório, tal como a da Congregação para os Bispos, quanto a sua essencialidade funcional, provém da "Congregação para a ereção das igrejas e as provisões consistoriais", desejada por Sisto V em 1588 com a *Immensa aeterni Dei*, por meio da

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pagão que esquadrinha com os olhos tudo o que está a seu alcance em um determinado lugar sagrado. A palavra grega correspondente é *theoria*, da qual a palavra contemplação é a tradução corrente; ela significa, pois, visão ou atenta consideração. Clemente de Alexandria, por exemplo, diz: "Nós que temos o uso da visão contemplamos aquilo que se lhe apresenta ao olhar" (*Strom.* I,16). No plano filosófico o termo pode ser definido como "simplex intuitus veritatis" (*S. Th.*, II-II, q. 180, a. 3, 6), pelo fato de conotar uma típica experiência de posse tranqüila e fruitiva da verdade.

A contemplação é de natureza estética quando tem como objetivo próprio a beleza; filosófica, quando tem como objeto a verdade; religiosa, quando se orienta para a experiência de Deus ou das coisas espirituais. No âmbito religioso, a contemplação é sempre tida como sendo um ato de altíssima espiritualidade que penetra na esfera luminosa das verdades divinas, nobilitando e transformando o espírito. No âmbito cristão, a contemplação lembra o desejo de ver Deus e contemplar o seu rosto, característico dos justos do AT, mas também a experiência dos apóstolos e discípulos que puderam gozar do conhecimento e da visão do Verbo Encarnado; mesmo depois da Ascensão do Senhor, o crente pode ter, a começar já desta vida, uma experiência do divino; isso acontece mediante o dom da nova aliança no Espírito, com a contemplação do mistério, pois "Deus brilhou em nossos corações para fazer resplandecer o conhecimento da sua glória que resplandece no rosto de Cristo" (2Cor 4,6).

Muitas são as definições de contemplação. Guigo II na *Scala Claustralium* (PL 184, 475-484) apresenta-a como sendo o quarto grau da *lectio divina*: "A contemplação é, por assim dizer, uma subida da alma que se eleva acima de si mesma em direção a Deus, saboreando as alegrias da eterna doçura". S. João da Cruz, por sua vez, fala-nos do alcance do conhecimento de Deus e dos seus mistérios por meio da fé e do amor, definindo-a como "notícia geral e amorosa de Deus". Já Paulo VI assim a descreveu: "O esforço de fixar em Deus o olhar e o coração, que nós chamamos de contemplação, torna-se o ato mais elevado e mais completo do espírito, o ato que ainda hoje pode e deve hierarquizar a imensa pirâmide da atividade humana" (9 de dezembro de 1965, Homilia na 9ª sessão do Concílio Vaticano II). A contemplação é um ato simples de fé e de amor que com a ação do Espírito Santo e dos seus dons, de modo especial mediante o dom da sabedoria, permite ao crente entrar em comunhão com Deus e com seu mistério. Os autores distinguem entre uma contemplação inicial, às vezes chamada de "adquirida", e uma contemplação infusa ou mística. O cristão está qualificado para a contemplação dos mistérios da fé mediante a iluminação batismal. A carta da Congregação para a Doutrina da Fé, *Orationis formas* (15 de outubro de 1989), afirma: "No caminho da vida cristã para a purificação segue-se a iluminação... Desde a antiguidade cristã se faz referência à iluminação recebida no batismo. É ela que introduz os fiéis, já iniciados nos divinos mistérios, no conhecimento de Cristo mediante a fé que age por meio da caridade. Alguns escritores eclesiásticos chegam até a falar de modo explícito da iluminação recebida no batismo como sendo o fundamento daquele sublime conhecimento de Cristo (cf. Fl 3,8) que é definido como *theoria* ou contemplação" (n. 21). A contemplação infusa, ou mística, é um dom ou carisma especial do Espírito que qualifica a pessoa para um conhecimento e experiência superior de Deus e das coisas divinas, sempre porém mediante a fé e no âmbito das realidades reveladas. Ela é fruto de purificação e iluminação ulteriores do Espírito Santo, e se abre para a esperança mística em todas as suas formas; não raro a palavra contemplação é entendida simplesmente como mística, abrangendo todo o âmbito da experiência sobrenatural, com a conotação de conhecimento, sabedoria, fruição do mistério, mediante a fé e o amor.

1. Ação e contemplação, ou vida ativa e vida contemplativa, são duas expressões da vida da Igreja, às vezes representadas pela exegese de Lc 10,38-42 a respeito da atitude das duas irmãs de Betânia, Marta e Maria. SC 2 afirma que a Igreja em sua totalidade é "operosa na ação e devotada à contemplação", mas nela está subordinada "a ação à contemplação". A contemplação, além disso, é uma das funções com que a Igreja aprofunda o depósito da revelação (DV 8). A espiritualidade procurou sempre superar as antinomias, indicando a ação em algumas fórmulas como fruto da contemplação, como por exemplo: "contemplata aliis tradere" (cf. LG 41 e PO 13). Hoje tende-se para a unidade de vida que vê a ação unida à contemplação: ser "contemplativos na ação".

2. Fica também superada a artificial polêmica entre *liturgia e contemplação*. A liturgia, com efeito, tende à contemplação, pode tornar-se uma contemplação; ela comporta a atuação da vida teologal e uma ação interior do Espírito; além disso, mergulha suas raízes na graça batismal e nutre-se da eucaristia, da Palavra e da oração da Igreja.

Bibl.: Vv.Aa., *Contemplation*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II, pp. 1643-2193; J. e R. Maritain, *Vita di preghiera. Liturgia e contemplazione*, Roma 1980; J. H. Nicolas, *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, Fribourg 1980; *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2709-2719.

J. CASTELLANO

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

"O mundo greco-romano não se converteu a nenhuma das religiões orientais que, sucessiva ou simultaneamente, solicitaram sua adesão; tampouco se converteu à filosofia, apesar da pregação e dos exemplos estóicos e dos cínicos; não se converteu ao judaísmo, não obstante a propaganda da lei mosaica, mas se converteu ao cristianismo" (G. Bardy). A maravilhosa conversão de Paulo, as comovedoras narrações da revelação de Jesus Cristo que sacudiu e mudou sua vida (At 9,1-19; 22,3-21; 26,9-20; Gl 1,11-17) são um estupendo início de uma fila interminável de convertidos ao cristianismo que influenciaram a conversão do mundo greco-romano. Apenas uns trinta anos após a morte do Senhor, na comunidade de Roma encontramos uma multidão imensa de mártires. O testemunho de homens cultos, literatos, filósofos como Justino, Taciano, Cipriano, Comodiano, Fírmico Materno, Agostinho, Hilário de Poitiers e de muitos outros mostram-nos a excepcional novidade do cristianismo que mudou suas vidas. Mas há também outros tantos entre as pessoas comuns, escravos, comerciantes, marinheiros conquistados pela cruz de Cristo, de cuja conversão não temos testemunhos, mas que não são testemunhas menos insignes da propagação da conversão ao cristianismo.

Entre as principais razões que atraíram tantos espíritos ao cristianismo na antiguidade, a primeira é sem dúvida o desejo da verdade. Foi esse desejo que conduziu ao catolicismo Agostinho, Clemente, Justino, Taciano. Todos estes dirigiram-se primeiramente à filosofia, que foi uma espécie de propedêutica (Clemente) ou "*semina Verbi*" (Justino), para descobrir a verdade. Outro motivo que atrai as pessoas a abraçar a religião cristã é a libertação da fatalidade e do pecado. Os espíritos tanto dos gregos como dos romanos estavam obcecados por certo determinismo pelo qual o homem é dominado. Os próprios termos: *heimarméne* (fatalidade), *tyché* (má sorte), *anánke* (destino), *fatum* (fado), tornam temível o estado de ânimo daquele que pensa no próprio futuro. Por isso o recurso à astrologia gozava de uma confiança quase universal na antiguidade pagã. No entanto, o homem da antiguidade não encontra nem na filosofia, nem nas religiões pagãs, o poderoso sustentáculo que aos judeus e aos cristãos é proporcionado pela fé na Providência. Aliás, uma das palavras mais freqüentes no NT é justamente a da liberdade interior oferecida a todos, e sobretudo a liberdade da escravidão do pecado e da morte. A partir do momento em que é fixado o ritual do batismo, multiplicam-se as cerimônias expressivas da libertação. No momento crucial, antes do batismo, em Mopsuéstia o neoconvertido, revestido apenas de uma veste de saco, ajoelhado e com as mãos estendidas e os olhos voltados para o céu, fazia solenemente a renúncia ao demônio. A santidade dos cristãos é outro elemento que atraiu muitas pessoas a abraçarem o cristianismo. Não só as primeiras gerações foram tocadas pelo espetáculo da comunidade nascente de Jerusalém (At 2,44-45; 4,32-34). As conversões ao ascetismo, de grandes monges como Antão, Basílio e outros, e todo o programa de vida das comunidades monásticas antigas baseavam-se na santidade e na *koinonía* da Igreja primitiva.

Bibl.: G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi tre secoli*, Milano 1975, 1988³, pp. 121-163; R. Cantalamessa, *Cristianesimo e valori terreni*, Milano 1976, pp. 65-75.

T. Z. TENŠEK

Convivência

Por convivência pode-se entender antes de tudo a convivência fraterna, isto é, a condição de vida comum, sob o mesmo teto, de um homem e de uma mulher, que se tratam como irmãos, numa relação, portanto, que se distingue da relação existente entre esposo e esposa, porque não se permitem não só o ato conjugal, mas nem mesmo os atos de confidência e de liberdade que são próprios dos cônjuges.

Porém, na maioria das vezes, entende-se por convivência a coabitação entre um homem e uma mulher que mantêm entre si uma relação de tipo conjugal, sem nenhum vínculo institucional publicamente reconhecido, nem civil nem religioso; ou ainda a coabitação de católicos unidos apenas pelo matrimônio civil. Do ponto de vista ético, é óbvia a imoralidade de tais situações irregulares, pois nelas está ausente a dimensão social da sexualidade e, para os crentes, também a dimensão sacramental. Pastoralmente é oportuno "conhecer tais situações e suas causas concretas, caso por caso; aproximar-se dos convivas com discrição e respeito; esforçar-se com uma ação de paciente iluminação, de caridosa correção, de testemunho familiar cristão, que possa aplainar-lhes o caminho para a regularização da situação" (FC 81). Mas sobretudo é preciso fazer um trabalho de prevenção junto aos jovens para que valorizem a instituição matrimonial, que não está em oposição ao amor, e para que compreendam a rica realidade humana e sobrenatural do matrimônio-sacramento.

De acordo com as normas da Igreja, os que vivem assim irregularmente não podem ser admitidos aos sacramentos enquanto perdurar a situação de irregularidade. E onde tais uniões não podem ser sanadas com um verdadeiro matrimônio e, por outro lado, por gravíssimas razões (como a educação dos filhos, a ajuda mútua etc.) não podem ser interrompidas, do ponto de vista moral impõe-se a convivência fraterna.

Bibl.: D. Tettamanzi, *La pastorale della Chiesa verso le situazioni matrimoniali irregolari*, 1979.

G. CAPPELLI

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

CREDIBILIDADE

O termo, aplicado ao tema da revelação, parece surgir pela primeira vez no Sl 93,5: "Teus ensinamentos são dignos de crédito" . Credibilidade equivale, antes de mais nada, a ver realizadas uma série de condições que permitem ao sujeito confiar plena e livremente à revelação de Deus. Crível se torna sinônimo de digno de fé, capaz de levar a pessoa a um compromisso de vida que seja total; credibilidade, pois, significa saber decidir-se por aquilo que é percebido como digno de atenção e está em condições de orientar a existência. Com o termo credibilidade, de qualquer forma, estamos diante de uma terminologia ampla que reúne diversos objetos que, de forma inevitável, determinam o próprio grau de doação por parte do sujeito. Falar de credibilidade, com efeito, significa falar de 2.000 anos de história de Igreja. O que parece manter unido o tema é a expressão petrina: "Estai sempre dispostos a justificar vossa esperança perante aqueles que dela vos pedem conta" (1Pd 3,15). Falando de modo mais sistematizado, a credibilidade se torna objeto de reflexão e de estudo dos apologetas dos primeiros séculos que tinham como objetivo apresentar a fé cristã em sua pureza e longe das acusações que, de várias partes, se lhe opunham. Durante todo o período patrístico, a síntese mais significativa fica sendo aquela que se reporta à tradição agostiniana; fala-se de credibilidade porque a fé se baseia em Deus, tem Deus como objeto e tende para uma relação incessante de amor com ele; eis a feliz síntese que se encontra no *Sermo de Symbolo*: "Uma coisa é crer a ele; outra, crê-lo; outra ainda, crer nele. Crer a ele significa crer que é verdadeiro tudo aquilo que ele disse; crê-lo significa crer que ele próprio é Deus; crer nele equivale a amá-lo" (PL 40, 1190-1191). Quanto à história do tema, esta se resume na credibilidade aplicada a diversos conteúdos específicos; entre os mais importantes, é possível detectar pelo menos três:

1. Credibilidade da fé — Esse ato conheceu seu momento culminante na formulação da constituição dogmática *Dei Filius* do Concílio Vaticano I. Ele chegava ao fim de um longo processo que via nos nomes de Suarez e De Lugo suas expressões mais significativas; depois do Vaticano I, duas posições viriam a se confrontar, ou seja, a de A. Gardeil e a de P. Rousselot. Objeto específico da credibilidade da fé é aquele que tende a mostrar as razões pelas quais não só não existe nenhuma oposição entre a graça que suscita a fé e a natureza humana do crente, mas que, sobretudo, no ato de crer o sujeito é plenamente livre.

2. Credibilidade do cristianismo — Objeto dessa reflexão, aliás caído em desuso, é o de mostrar a origem divina do cristianismo. O argumento se baseava de modo especial na constatação do fenômeno milagroso da expansão histórica do cristianismo e na impossibilidade de se poder explicar como um pequeno grupo de pessoas, os pescadores da Galiléia, teria podido encontrar a força e a capacidade para dar vida a um acontecimento tão rico e complexo que desafiava todos os critérios de interpretação histórica.

3. Credibilidade da Igreja — A demonstração da credibilidade da Igreja já é mais recente e teve seu ponto alto na formulação criada pelo cardeal Deschamps: *signum levatum in nationes*. Com efeito, essa reflexão é especialmente rica e complexa, articulada em torno de diversos temas que dizem respeito tanto a sua origem divina como às suas *notae*, isto é, às características com as quais ela sempre foi definida, mesmo a partir das primeiras definições de fé: una, santa, católica e apostólica.

Como tema teológico, a credibilidade deve levar em conta, antes de qualquer outra dimensão, a da revelação. É fundamental que toda e qualquer outra expressão de credibilidade que diz respeito à fé cristã e a seus conteúdos esteja fundada na credibilidade da revelação e dela brote, pois nela é Deus mesmo que se comunica e se faz conhecer, tornando-se por isso mesmo fonte de credibilidade para quem quer que seja que queira acolhê-lo.

A credibilidade da revelação indica, pois, que ela não se funda primariamente sobre as razões que o crente consegue produzir a partir de sua reflexão, mesmo quando realizada à luz da fé; na verdade, ela depende mesmo e unicamente da pessoa de Jesus Cristo que constitui, para a fé, a unidade essencial de revelador e revelação.

Jesus mesmo não tem necessidade de nenhuma razão de credibilidade além daquela que ele próprio traz consigo e exprime ao revelar-se. E isso é fundamental para que a liberdade e a transcendência de Deus não sejam corrompidas e determinadas pela subjetividade do crente.

O tema da credibilidade da revelação coloca-se, assim, como primário diante de qualquer outro conteúdo possível. Ela está baseada no acontecimento do mistério pascal que, em termos humanos, exprime a própria natureza do amor de Deus. Para sermos mais diretos, o mistério pascal indica a própria verdade da fé, bastando dizer que a sua credibilidade brota da importância central da pessoa de Jesus que em sua morte indica a doação total da qual Deus é capaz por amor, mas em sua ressurreição evidencia que a morte está derrotada para sempre. O evento pascal, portanto, torna-se princípio de credibilidade porque permite ver realizada a unidade mesma da revelação, a centralidade da pessoa de Jesus Cristo e o evento salvífico de sua encarnação.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

anula, mas aperfeiçoa a criatura e a participação na vida de Deus (→ divinização), embora sendo um dom que supera infinitamente a herança criatural, devolve o homem a si próprio: a redenção cristã, de fato, não é libertação *a partir da*, mas *da* criaturalidade.

Bibl.: K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969.

G. M. SALVATI

CRISTANDADE

Forma histórica que o cristianismo toma quando Igreja e sociedade tendem para uma unidade recíproca, embora com finalidades distintas e meios específicos.

O pressuposto básico é o de uma homogeneidade substancial entre fé cristã e cultura.

A partir da Igreja constantiniana, a idéia de cristandade se concretiza historicamente entre os séculos VII e X com a cristandade carolíngia, na qual o ser cristão toma o lugar do *civis romanus* do antigo império. Modelo exemplar disso é a *res publica christiana* medieval. Foi com Lutero e sua doutrina dos *dois reinos* que se teve uma primeira crise dessa idéia. No século XIX essa concepção é representada como modelo universalmente válido de relações entre Igreja e sociedade; do ponto de vista teológico, ela inspira algumas expressões eclesiológicas que na *societas perfecta* sintetizam a instância universalista da cristandade.

Foi J. Maritain, em seu livro *Humanismo integral* (1936), que retomou e reformulou a idéia de uma "nova cristandade" baseada na convicção de que a verdade cristã é capaz de uma historicidade sempre renovada e no encontro entre teísmo e humanismo. Nessa ótica é possível uma filosofia da história na qual uma nova consciência de Igreja possa dar lugar a um processo de reforma religiosa e política. Segundo outros, a era da secularização já despedaçou irremediavelmente a idéia da cristandade, sobretudo por causa do desmoronamento ideológico das instituições, de um pluralismo das "visões do mundo" e de um pluralismo religioso.

Bibl.: J. DELUMEAU, *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, Casale Monferrato, 1983; VV.AA., *Forme e problemi attuali della cristianità*, in *Cristianesimo nella storia*, 1, 1984, pp. 29-166; G. CAMPANINI-P. NEPI, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, Roma 1992.

C. DOTOLO

CRISTÃOS ANÔNIMOS

Deve-se a fórmula ao teólogo K. Rahner, que a empregou para descrever a situação daqueles que vivem em estado de graça e de justificação mas que, não tendo ainda chegado a um contato explícito com a pregação do Evangelho, não podem chamar-se "cristãos". A expressão é também o título de um livro de A. Röper, publicado em 1963.

K. Rahner parte da constatação de que, não obstante todos os seus esforços missionários, a Igreja não passa ainda, para usarmos uma expressão evangélica, de um "pequeno rebanho". Por outro lado, o cristão está também firmemente persuadido que só de Cristo vem a salvação e que, como se exprime uma antiga fórmula, "fora da Igreja não há salvação". A pergunta é se, justamente por isso, se deve ter como certo que uma inumerável multidão de homens não fica excluída da salvação eterna. Uma primeira resposta, pelo menos teórica, deriva da própria Revelação: Deus quer que todos os homens se salvem (cf. 1Tm 2,4). A composição desses princípios, aparentemente contrapostos, leva à afirmação de que todos os homens, pelo menos sob determinado ponto de vista, devem poder pertencer à Igreja e que esta sua faculdade deve ser entendida num sentido real e historicamente concreto. Considerando, além disso, as várias formas possíveis de pertencer à Igreja (a qual não é nunca uma realidade meramente interior), Rahner chega à conclusão de que deve poder existir não só um "teísta" mas também um "cristão anônimo".

"Independentemente daquilo que afirma em sua reflexão conceptual, teórico-religiosa, uma pessoa é realmente crente quando não diz em seu *coração* (como faz o 'estulto' dos Salmos): 'Deus não existe', mas atesta, ao invés, a presença desse mesmo Deus através da radical aceitação da própria existência. Ora, quando ele crê ativa e realmente no sagrado mistério de Deus, não sufocando essa verdade mas dando-lhe amplo espaço em sua vida, a graça dessa verdade pela qual ele se deixa guiar é sempre a graça do Pai em seu Filho. E aquele que se deixou apanhar por essa graça pode, com pleno direito, ser por nós chamado de 'cristão anônimo'" (K. Rahner). Obviamente, para K. Rahner trata-se de uma situação que dinamicamente tende para a explicitação do seu verdadeiro nome. Por outro lado, a teoria não pode ser utilizada para diminuir ou volatilizar a importância da missão, da evangelização e da explícita pertença à Igreja.

A expressão "cristianismo anônimo" é sinônima de outra, "cristianismo implícito", mas, relativamente a esta, sublinha o caráter implícito do cristianismo de um "indivíduo" diante dos "outros" componentes da sociedade.

Bibl.: K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 533-572; ID., *I cristiani anonimi*, in *Nuovi Saggi*, I, Roma 1968, pp. 759-772.

M. SEMERARO

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

está encerrado na simples confissão de fé *Jesus (de Nazaré) é o Cristo*, ou seja, o *Ungido*, o *Enviado último* de Deus à humanidade, segundo a expectativa messiânica de Israel.

Todo o NT é uma confissão de fé relativa a Jesus de Nazaré como Cristo, Messias, Salvador, Filho de Deus, e a respeito de sua missão salvífica em benefício do homem. Nos vários livros neotestamentários, entretanto, aparecem discursos de fé diversos sobre Jesus, o que leva à criação de várias cristologias. Todavia, a pluralidade de imagens de Jesus e de discursos sobre ele não prejudica a unidade e a identidade da confissão de fé a seu respeito.

A época dos Padres da Igreja (séculos II-VIII) foi um período de florescente reflexão cristológica. Foi nessa época que a Igreja universal celebrou concílios ecumênicos que tiveram como tema principalmente o mistério de Jesus Cristo e, portanto, em e por ele, o mistério de Deus e do homem: o Concílio de Nicéia (325) definiu contra Ário/arianismo a *consubstancialidade* de Jesus Cristo a Deus Pai; o de Calcedônia (451), a verdadeira divindade e a verdadeira humanidade dele na unidade da Pessoa; o Constantinopolitano II (553) a unidade "por composição" das naturezas divina e humana íntegras e inconfundíveis na hipóstase/pessoa divina do Verbo/Filho; o Constantinopolitano III (681), a presença em Jesus Cristo e a operação espontânea da vontade/liberdade humana junto à divina e "sob" ela. A abordagem da realidade de Jesus Cristo nesse período teve um acentuado caráter *ontológico*, embora o horizonte tenha continuado sendo histórico-salvífico. Essa orientação levou a certo decréscimo de interesse pelo aspecto histórico, dinâmico, social e também político do evento Jesus Cristo. Além disso, a prevalecente (não exclusiva) atenção prestada à encarnação do Verbo de Deus em Cristo levou a Igreja dos Padres a meditar a respeito do caráter específico do Deus cristão (Deus comunhão de Pessoas, Deus Trindade que no Filho entrou na história e se fez homem) e sobre a dignidade e o elevado destino do homem (divinização do homem), mas fez regredir algum tanto a atenção prestada aos conteúdos concretos dos mistérios da vida histórica de Jesus, ao mistério pascal e à tensão da história na direção da futura vinda gloriosa de Cristo.

No âmbito dessa sistematização de reflexão e de anúncio cristológicos aconteceram diferenciações significativas: a escola asiática (Teófilo de Antioquia, Ireneu, Justino) foi mais sensível à dimensão histórico-salvífica do mistério de Cristo; a escola alexandrina (Clemente, Orígenes, Atanásio, Cirilo e outros) esteve mais preocupada em destacar a verdadeira divindade de Cristo; a escola antioquena (Nestório, João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia) cuidou sempre para que fosse salvaguardada sua verdadeira, concreta e plena humanidade. O grande doutor, Agostinho, integrou em sua reflexão essas exigências, transmitindo ao Ocidente medieval uma cristologia complexivamente equilibrada.

A respeito da cristologia medieval podemos notar duas orientações significativas: a monástica e a escolástica. A primeira, especialmente na escola cisterciense, refletiu sobre o mistério de salvação de Jesus Cristo no contexto da celebração dos mistérios divinos na liturgia e do caminho espiritual do monge como "seguidor", "discípulo" de Cristo. O segundo inseriu sua meditação sobre ele no contexto da reflexão sobre a revelação cristã elaborada com finalidade sistemática nos *Comentários aos Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo ou nas *Sumas teológicas*, das quais a de Tomás de Aquino constitui a expressão mais ampla e perfeita. O traço *ontológico*, já relevante na reflexão dos Padres, adquiriu naquela reflexão teológica o predomínio; a metodologia científica aristotélica, centrada na *dedução* de conseqüências e conclusões a partir de princípios e assuntos universais, impeliu, antes, para a margem a dimensão histórica, existencial, "espiritual" do mistério de Cristo, valorizada, ao invés, decisivamente pelo testemunho de vida dos santos (S. Francisco de Assis) e pela produção "espiritual", mística (por exemplo, os opúsculos místicos de S. Boaventura e de outros autores). Merece ser lembrada a contribuição de Lutero, que deve ser qualificada como sendo *cristocêntrica* e *existencial*. O reformador procurou e proclamou o "solus Christus"; sublinhou fortemente que a vida cristã e a verdadeira teologia como reflexão a respeito dela devem alimentar-se somente da humanidade e da cruz de Cristo e de tudo aquilo que ele faz experimentar e dizer sobre Deus e sobre o homem; o Cristo que conta, aliás, é aquele que se "aferra" e é transformado em motivo de vida para e na fé fiducial. Esse radicalismo existencial luterano, portador de instâncias válidas, se bem que tornadas unilaterais, caiu no esquecimento inclusive entre os protestantes. As ondas de reação cristológica "pietista" no seio do protestantismo devem ser consideradas como sendo tentativas de retorno à inspiração existencial luterana originária.

A cristologia contemporânea distingue-se pela recuperação da colocação do evento Jesus Cristo no contexto da história da salvação (cf. especialmente O. Cullmann); pela atenção à dimensão humana integral de Jesus mas, diferentemente do pensamento da época patrística e medieval, com uma decidida inclusão de sua historicidade, existencialidade, mundanidade, cosmicidade, socialidade e politicidade; por uma mais clara valorização da totalidade do mistério de Cristo (encarnação, vida histórica, práxis e doutrina, morte, ressurreição como evento escatológico

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

constitutivamente ligada à atividade terrena do mestre. A teologia fundamental, segura da sua metodologia, está em condições de estabelecer o nexo entre uma série de atividades, gestos e palavras de Jesus que revelam sua idéia central de querer um grupo de pessoas que depois dele continuasse sua obra de anúncio do Reino e de apelo à conversão. É nessa perspectiva que se pode falar de "fundação" da Igreja por obra de Jesus; isso não deve ser entendido como um ato jurídico que dá princípio à Igreja, e sim como um conjunto de fatos que permitem remeter diretamente a Igreja a Jesus Cristo como seu fundador (LG 5).

4. O valor universal da pessoa de Jesus — Uma outra característica, que provém da cristologia fundamental, é a descoberta de dados que garantem a justificação da pretensão à universalidade do evento Jesus Cristo. Enquanto a teologia fundamental estuda a revelação em todos os seus componentes, deverá também apresentar a peculiaridade da pessoa e da obra salvífica de Cristo diante das outras religiões que apresentam a mesma pretensão.

5. Cristologia e epistemologia — O último elemento que se distingue como característica de uma cristologia fundamental é o estudo do nexo entre cristologia e teologia em seu estatuto epistemológico. Esse dado parece tanto mais importante, quando mais a teologia se coloca em relação com as demais ciências na justificação do seu objeto de estudo. Uma vez que a teologia estuda o mistério de Deus, ela terá de avaliar de que modo, para poder assegurá-lo, deverá passar inevitavelmente pelo evento Cristo. Por ter a teologia como seu referente a fé cristã, ela deverá, além disso, apresentar as razões que a justificam como reflexão de uma fé professada na pessoa histórica de Jesus Cristo.

A cristologia fundamental surge, portanto, como a reflexão teológica que não se limita ao estudo só do dogma ou só da exegese; ao contrário, partindo do dado da revelação, ela lê e interpreta esses elementos na unidade de um duplo referente epistemológico: o da identidade entre revelação e revelador que encontra em Jesus sua conciliação; e o de uma leitura histórica e exegética dos dados que devem porém ser *integrados* no conhecimento da fé. Numa palavra, parece emergir nesse estágio o realismo da encarnação; isto é, aquele em que o mistério assume a condição pessoal e histórica, tendo em vista a comunicação de si mesmo para a comunhão.

Bibl.: K. RAHNER, *Problemi di cristologia oggi*, in *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma 1967, 3-91; VV.AA., *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973; M. BORDONI, *Gesù di Nazareth signore e Cristo*, I: Introduzione alla cristologia, *Roma 1985;* R. FISICHELLA, *Cristologia fondamentale*, in DTF pp. 232-238.

R. FISICHELLA

CRISTOMONISMO

Termo um tanto recente no campo teológico com o qual se designam diversas coisas. Etimologicamente deriva de *Christós* (Cristo) e *mónos* (só, unicamente).

Historicamente tem-se o "solus Christus" de M. Lutero e do luteranismo. Com isso quis-se e quer-se ainda significar o primado e a unicidade da mediação de Jesus Cristo para que o homem alcance e viva uma relação de graça com Deus. Essa posição pode ser adotada também pela teologia e pela espiritualidade católica, se não excluir a mediação sacramental da salvação de Cristo por parte da Igreja, como também a livre auto-entrega do homem a Deus que se revela e oferece como Pai e Senhor de sua vida em Cristo. Todavia, com o termo cristomonismo indicam-se formalmente algumas posições ou tendências ideológicas bem determinadas.

1. A tendência teológica católica, na opinião de alguns teólogos ortodoxos deste século (V. Losky e N. Nissiotis), de relacionar a realidade da Igreja unilateralmente a Jesus Cristo como seu fundador e princípio de vida, não valorizando suficientemente a missão e função originais do Espírito Santo para sua animação carismática: um cristomonismo eclesiológico em que se tem uma Igreja ligada fundamentalmente só a Cristo, sendo que ao Espírito Santo não é reconhecida nenhuma função constitutiva. Essa posição eclesiológica teria a sua raiz na posição católica sobre a processão do Espírito Santo a partir do Pai e do Filho como único princípio de expiração no seio da divindade (*Filioque*).

Diversos teólogos católicos nos últimos decênios reconheceram a verdade parcial dessa observação crítica, tendo se empenhado em valorizar mais adequadamente na eclesiologia a função essencial que compete ao Espírito Santo na vida da Igreja. Numerosos passos dos documentos do Vaticano II constituem uma superação desse cristomonismo.

2. A tendência presente na teologia de K. Barth, fazendo derivar todo o discurso teológico sobre Deus e sobre o homem a partir da reflexão sobre Jesus Cristo Verbo Encarnado como fundamento, centro e fim da revelação e a não atribuir nenhuma validade no campo teológico a tudo aquilo que se pode conhecer a respeito de Deus e do homem por outras vias (H. U. von Balthasar: "estreitamento teológico").

3. A tendência que, segundo alguns teólogos das religiões, absolutiza de tal forma Jesus a ponto de transformá-lo em uma figura contraposta a outras figuras religiosas.

Bibl.: H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung seiner Theologie*, Köln 1951; Y. CONGAR, *La Parola e il Soffio*, Roma 1985, pp. 126-150; G. COLOMBO, *Cristomonismo e penumatologia o cristocentrismo e trinità?*, in "Teo-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ser mais próxima do original, admitidas as prováveis tentativas de simplificação para tornar o texto claro;

— *lectio principalis praeferenda est*: a variante que, em uma ou mais famílias de códices, motiva as outras, deve ser considerada como a mais respeitável; com efeito, é mais fácil explicar as outras variáveis a partir desta do que o contrário;

— *lectio dissimilis praeferenda est*: esta regra diz respeito a duas ou mais passagens que se referem ao mesmo evento; a variante que não concorda com uma passagem paralela deve ser preferida àquela que mais lhe corresponde, e isso contra a tendência dos copistas de procurar harmonizar além dos limites.

Essas regras de crítica textual não devem ser usadas de modo mecânico. Isso significa que embora a crítica textual seja considerada como sendo a disciplina bíblica mais objetiva ou asséptica, continua sendo válido também para ela o horizonte literário e teológico no qual ela se situa.

Bibl.: B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek-New Testament*, London-New York 1975²; R. WONNEBERGER, *Understanding Biblia Hebraica Stuttgartensia*, SubBib 8, Roma 1984; T. FONBERG, *Textual criticism and canon; some problems*, in *ST*, 40 (1986), PP. 45-53.

A. PITTA

CRÔNICAS 1 E 2

Na Bíblia hebraica *1/2 Crônicas* era um só livro com o título *sepher dibrê hayyamîm* (Livro dos fatos cotidianos, anais). A Septuaginta traz como título *Paraleipómena*, no sentido de "as coisas omitidas" (em 1-2Sm e 1-2Rs), dividindo a obra em *Paraleipomenon a, b*, divisão posteriormente adotada por Lutero e por outras traduções e desde 1448 introduzida também no texto hebraico. Jerônimo, no *Prologus Galeatus*, define a obra como *chronicon totius divinae historiae* (crônica de toda a história divina), seguido nisso pela Igreja latina.

A obra faz hoje parte do chamado "grupo cronístico", que além de *1/2 Crônicas* compreende também *Esdras* e *Neemias*. Narra a história do povo escolhido, partindo de Adão até a restauração após o exílio. A exposição de *1/2 Crônicas* corre paralela a Gn — 1/2Rs, com a omissão de quase todos os dados relativos ao reino do Norte. Ao invés disso, no que se refere a Davi e Salomão, como também a outros reis do reino do Sul, o Cronista suprime muitos aspectos negativos. O autor cita numerosas fontes que os estudiosos reduzem ou a duas ou a uma só. O material próprio é constituído por quase cinqüenta por cento da obra.

A tradição da Igreja considera *1/2 Crônicas* como uma cópia quase inútil dos livros históricos precedentes. Tanto os Padres como os escritores eclesiásticos dedicaram pouca atenção a esta obra (basta dizer que o primeiro comentário completo remonta a Rabano Mauro, século IX), isto para não falarmos da liturgia. Atualmente, no entanto, *1/2 Crônicas* é uma obra valorizada como testemunho precioso da exegese bíblica levada a efeito já no interior da própria Bíblia e entendida como releitura e reapropriação do passado em função do presente. A história cronística é o mais notável exemplo veterotestamentário de redação como interpretação, além de modelo de elaboração narrativa de um texto considerado respeitável (*haggadah*), e isso segundo uma tendência já clara na fonte principal do cronista, a obra histórica deuteronomística (→ Deuteronomista).

A redação principal dos livros remonta a 350-300 a.C. (Rudolph, 400; Galling, Kittel e outros, 300) e sua forma definitiva deve ser datada provavelmente por volta de 200 a.C. No período posterior ao exílio, Israel, composto quase exclusivamente pela tribo de Judá e pelo que sobrou da tribo de Benjamin, vive a sua fé em torno da Jerusalém reconstruída e do templo. O único vínculo é a linhagem e a fé; a tendência centrípeta e esotérica é inevitável; o agarramento ao patrimônio tradicional, um dado vital. E é aqui que ganha consistência a redação das tradições históricas. Depois do Pentateuco (que reúne J, E, P, D) e da obra histórica deuteronomista (que reúne Js, Jz, 1/2Sm, 1/2Rs), *1/2 Crônicas* e *Esdras e Neemias* são a última grande coleção de tradições históricas do hebraísmo. Também o cronista revisita o passado a partir de Adão, reescreve a "história sagrada" tendo diante dos olhos o ideal de um povo santo, que vive numa comunidade regulada pela lei divina e é respeitoso das normas culturais, com o primado absoluto da religião, do culto e do rito, quase como o sonho de uma comunidade monástica.

Esta nova redação da história se inspira em critérios interpretativos e em mecanismos de simplificação espantosos, com um uso às vezes desinibido dos dados históricos, dos documentos de arquivo e das genealogias para legitimar situações e instituições atuais. Diferentemente da corrente sacerdotal, o modelo de comunidade do cronista não é o povo do deserto, com Moisés, e sim a comunidade de David, verdadeira utopia realizada de Israel, arquétipo e forma exemplar das configurações futuras da comunidade escolhida. Donde a idealização da época davídico-salomônica em chave litúrgico-ritualista: Israel, unido em torno do templo, do culto e do sacerdócio de Sadoc. A sociedade, por sua vez, assembléia litúrgica: nela imperam as classes sacerdotais, especialmente os levitas. A instituição dessas classes remonta a David, visto como o fundador das instituições salvíficas da comunidade veterotestamentária, fautor do Israel hierárquico com suas classes, cerran-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Por sua vez, a fé recebe das diversas culturas os dados reais mediante os quais ela alcança um conhecimento cada vez mais profundo da humanidade, de suas exigências e de suas orientações; juntamente com isso, são-lhe fornecidos os questionamentos e os instrumentos capazes de comunicar plenamente ao homem de cada época e de cada cultura o verdadeiro sentido do evangelho.

E uma vez que as culturas são fortemente marcadas pela técnica e pelo progresso científico, a fé, de sua parte, não deverá falhar ao indicar o sentido mais amplo do verdadeiro progresso, que não pode ficar limitado apenas às formas imanentistas. De qualquer forma, um princípio fundamental que o concílio confiou aos crentes de hoje é o da autonomia da ciência e da cultura, sendo que por autonomia não se deve entender o desinteresse recíproco, mas o reconhecimento da complementaridade e da diferença das metodologias que cada qual deve produzir de acordo com as próprias competências. Seja como for, cultura e fé, quando tendem para o bem último e verdadeiro do homem, não podem entrar em conflito; devem reconhecer-se reciprocamente pelo menos na base dessa aspiração comum que as põe a serviço do autêntico progresso duradouro da humanidade.

Bibl.: J. MARITAIN, *Religione e cultura*, Brescia 1963; VV.AA., *Cristianesimo e cultura*, Milano 1976; H. BOURGEOIS, *Le culture di fronte a Cristo*, Roma 1981; B. SECONDIN, *Messaggio evangelico e culture*, Roma 1982.

R. FISICHELLA

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pos transforma paulatinamente a chave de leitura dos mandamentos. Basta lembrar o enquadramento do decálogo no âmbito do direito natural, proposto por Sto. Tomás (*Summa*, II-II, 100, 1 c) e pela teologia moral tradicional que, até recentemente, estruturou seus conteúdos de acordo com o esquema dos mandamentos. Ainda hoje não faltam teólogos que vêem em tal modelo o instrumento mais apropriado para superar as especulações arbitrárias no campo da moral. Mas a grandíssima maioria dos teólogos hodiernos, em sintonia com as correntes humanistas de nosso tempo e com as diretrizes do Concílio Vaticano II (OT 16) é de opinião que a moral deve voltar à verdadeira fonte cristã, isto é, à lei de Cristo, que não anula os mandamentos, mas assume-os em sua positividade criadora.

Bibl.: G. LOHFINK, *Il comandamento "primo" nell'AT*, in "Bibbia e Oriente" 7 (1965) pp. 49-60; ID., *Esegesi biblica in cambiamento*, Brescia 1973, pp. 111-135; O. H. PESCH, *Dieci comandamenti*, Brescia 1978; H. SCHUNGEL-STRAUMANN, *Decalogo e comandamenti di Dio*, Brescia 1977; D. WILLIAMSON, *Il "nuovo" nel contesto del "ricordo": nuove soluzioni desunte da antichi principi morali nelle leggi dell'AT*, in L. ALVAREZ VERDES, *Il problema del Nuovo nella teologia morale*, Roma 1986, pp. 129-150.

L. ALVAREZ

Decisão

Com este termo entende-se o ato pelo qual um sujeito humano escolhe realizar ou deixar de praticar uma ação. Essa ação não precisa ser necessariamente exterior ao sujeito: pode-se decidir também adotar uma atitude interior. Mesmo nesse caso a decisão opera uma mudança no real, isto é, em real estado mental. À medida que cada fase da decisão implica liberdade, voluntariedade, responsabilidade, ela se torna objeto de reflexão ética. A decisão, além disso, não se entende apenas como um ato preciso, mas como um processo. Sendo ela uma decisão situada, aquilo que a precede é o contexto histórico geral e a constituição biopsíquica do sujeito: esses dados não podem ser livremente escolhidos. A liberdade explica-se pelo nível de autocontrole consciente, de maturidade humana, de generosidade moral e de informação exigida para o ato. Fundamentalmente a decisão desenvolve-se em três momentos sucessivos: reflexão sobre o fim/objetivo que se tem em mira; apropriação do fim como próprio; escolha dos meios para alcançá-lo.

Além da responsabilidade que se põe em ação nessas passagens, existe ainda uma outra, mais ampla. A decisão tem sempre em vista um objeto preciso, que se apresenta como bem. Ora, os bens são bens do homem: mas o homem não é capaz de tomar decisões a respeito dos bens humanos e morais sempre do mesmo modo. Não falamos aqui, evidentemente, dos estados de humor incontroláveis, mas do grau de generosidade, de maturidade, de bondade moral. Em qualquer situação, o sujeito se decidirá pelo bem de que é capaz, sendo que o grau de capacidade dependerá também de sua vida precedente. Essa visão da decisão como escolha (de origem aristotélica) não é, pois, passível de recondução a uma teoria da decisão fundada exclusivamente na maximização do útil e na redução das perdas ou dos riscos de perda. A decisão moral é racional, mas não concerne apenas à racionalidade dos meios. Ao contrário, implica antes de tudo um conhecimento dos fins e a orientação concreta para a realização da própria bondade moral.

É característico da tradição católica considerar o sujeito moral uma pessoa que deve desenvolver a própria dignidade realizando o plano de Deus a seu respeito, completando o que está escrito em sua estrutura profunda.

Por isso não é suficiente a boa intenção; requer-se a irrepreensibilidade do ato. É o mesmo que dizer que não se deve perder de vista *a verdade*, que é um caráter distintivo da escolha e da decisão moral. Não é suficiente ponderar as circunstâncias, mas também, e principalmente, os valores humanos, os objetos da virtude, a *realidade* do projeto de Deus a respeito de todo homem e a respeito de todos os homens.

A teoria kierkegaardiana da decisão que se desenvolve dentro de um horizonte de sentido, onde tem lugar a liberdade fundamental, é mais uma teoria do fim do que da decisão. Não se revela portanto, muito útil para esclarecer a responsabilidade variegada e os componentes poliédricos da decisão real.

Nem mesmo a teoria social de Carl Schmitt, segundo a qual a decisão política não é, indubitavelmente suscetível de racionalização, por implicar um evidente voluntarismo, leva a um verdadeiro esclarecimento. Afirmar que os princípios éticos fundamentais — e, portanto, também o caráter ético da decisão — não são ulteriormente justificáveis não significa, por isso mesmo, afirmar que eles são fruto de mera decisão. A tradição teológica católica reconduziu tais princípios fundamentais à estrutura profunda do homem, criatura livre, destinada à própria realização com a ajuda decisiva de Deus.

Objeto da decisão só pode ser algo que o sujeito julga poder realizar; tudo o mais é simplesmente objeto de desejo.

É evidente que há diferença entre aquilo que pode ser realizado imediatamente e aquilo que só pode sê-lo através de *uma série* longuíssima *de meios*: por exemplo, tornar-se engenheiro aeronáutico para um jovem que está iniciando o ensino médio. O caso é diferente se a *escolha* for de *tipo formal*: querer tornar-se tolerante. Dever-se-á colocar em prática toda

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

(*wie und was*), os *fatos* de sua vida (*Historie*) não têm valor algum, o que importa é só o *fato* (*dass*) de sua existência e o significado que ela tem *para mim* (*Geschichte*).

Essa proposta de Bultmann, duramente refutada pelos teólogos, tanto católicos como protestantes (Käsemann, Barth, Moltmann, Marlé e outros), hoje pode ser considerada definitivamente superada, sobretudo por alguns de seus limites objetivos, como por exemplo a pobreza das categorias filosóficas que separam a existência do ser, o ceticismo radical em relação à possibilidade de conhecer o "Jesus da história", uma concepção demasiado intimista e individualista da fé sem a menor atenção à história e à práxis.

Bibl.: R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1985[5]; Id., *Credere e comprendere*, Brescia 1977; I. Mancini, *Linguaggio e salvezza*, Milano 1964. Sobre a demitização em geral, cf. também as Atas das convenções romanas promovidas por Enrico Castelli entre 1961 e 1974.

G. OCCHIPINTI

Democracia

Etimologicamente significa domínio, soberania, supremacia do povo e consta na antiga tripartição aristotélica, que se tornou clássica na história das doutrinas políticas: monarquia, aristocracia, democracia.

Atualmente, o termo democracia denota uma forma de estado e de governo baseada na distinção dos poderes (legislativo, executivo e judiciário), característica do "estado de direito"; nas eleições livres (sem discriminações de sexo ou de patrimônio), por meio das quais o povo escolhe seus representantes; na pluralidade dos partidos que permitem ao povo participar ativamente dos rumos da política nacional.

Portanto, governo do povo, pelo povo e para o povo, a democracia representa uma forma de estado e de governo antitética em relação aos regimes absolutistas e despóticos, nos quais a participação do povo na coisa pública ou é excluída, ou então extremamente reduzida e insuficientemente garantida.

A democracia moderna teve origem na Europa a partir da práxis parlamentar inglesa e francesa, tendo encontrado seu alimento ideológico no pensamento de Locke e de Montesquieu. Entretanto, os historiadores das doutrinas políticas advertem que, sobretudo nos modelos continentais, a democracia, a despeito da propalada soberania popular, influenciada pelas inspirações individualistas do estado liberal, acabou se tornando escassamente representativa do povo e das suas exigências.

Hoje os estados modernos dizem-se todos democráticos. Diversas, porém, continuam sendo as acepções de democracia: com efeito, é possível distinguir a democracia capitalista, fundada no reconhecimento do livre comércio e da concorrência, a democracia socialista (também chamada "progressista") de posição econômica coletivista; a democracia formal e a democracia substancial; a democracia política e a social; democracia direta e democracia indireta, democracia parlamentar e democracia presidencial e assim por diante.

No que se refere à atitude da Igreja e da reflexão teológico-moral em matéria de democracia, observa-se que, depois de um longo período em que prevaleceu o princípio da indiferença quanto às diversas formas de governo (no que concerne a seus aspectos técnico-formais), contanto que se mantivessem em linha com as finalidades da comunidade política (a serviço do bem comum e no respeito aos direitos fundamentais das pessoas e dos grupos), veio se delineando um apreço cada vez mais evidente pelo regime democrático. Não obstante a propalada indiferença da Igreja para com diversas formas de regimes políticos, Pio XI e Pio XII fizeram com que surgissem fortes recriminações às involuções totalitárias dos estados nazistas, fascistas e comunistas. Pio XII exprimia, na mensagem de Natal de 1944, embora com certa cautela, uma avaliação positiva da democracia e da participação popular que ela permite e garante. Essa avaliação foi reforçada em documentos sucessivos até a *Centesimus annus* de João Paulo II. O Pontífice, enquanto exprime aprovação ao regime democrático, que garante aos cidadãos a possibilidade de eleger, controlar e substituir de modo pacífico, quando for este o caso, os próprios governantes, salienta entretanto, ao mesmo tempo, a exigência de que uma democracia, para ser autêntica, seja baseada no estado de direito e em uma reta concepção da pessoa humana.

Bibl.: G. Toniolo, *Democrazia e cristianesimo. Concetti e indirizzi*, 1949; J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, 1950; G. Burdeau, *La démocratie*, 1966; G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, 1966; G. Mortati, *Le forme di governo*, 1973.

G.MATTAI

Demonologia

O termo se refere à reflexão a respeito da existência de seres espirituais, dotados de personalidade sobrehumana, criados bons e tornados malignos por própria culpa, inimigos de Deus e do homem. A Revelação os considera como realmente existentes, a tal ponto que Deus dá início à história redentora do homem para subtraí-lo ao influxo e ao domínio tirânico de Satanás e dos demônios.

A demonologia bíblica é certamente influenciada pelas demonologias semíticas, mas é preciso subli-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pois, acontecer, pelo menos nessa perspectiva, que seja necessário ou oportuno fazer seguir às fórmulas dogmáticas do passado acréscimos ou integrações ou explicitações, continuando o significado das enunciações dogmáticas sendo sempre verdadeiro e coerente com o depósito da fé e com o ensinamento global da Igreja a respeito da verdade revelada (cf. ME 5).

É bom, enfim, sublinhar que o Concílio Vaticano II declara que o depósito da fé é confiado a toda a Igreja: "A sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só sagrado depósito da Palavra de Deus confiado à Igreja. Mantendo-se fiel a esse depósito todo o povo santo, unido a seus Pastores, persevera assiduamente na doutrina dos Apóstolos na união fraterna, na fração do pão e nas orações" (DV 10). Nesse sentido, o Magistério hierárquico não deve ser considerado como um ofício isolado nem criador do ensinamento da Igreja. Ele tem a tarefa específica de interpretar autenticamente e de expor fielmente o depósito da fé, atento às expressões teológicas e encarnando a mensagem nas novas situações históricas. Na autocompreensão atual da Igreja, o depósito da fé é uma realidade complexa, porém vivificante e, segundo a afirmação de Paulo VI, "é um depósito vivo em virtude da força da verdade e da graça divina que o constituem e por isso é preciso considerá-lo como sendo completamente capaz de vivificar todo aquele que o recebe devotamente para tirar dele alimento para a vida" (*Enchiridion Vaticanum*, I, 448).

Bibl.: J. R. Geilsemann, *Depositum fidei*, in LThK, III, pp. 236-238; J. Wicks, *Il deposito della fede: un concetto cattolico fondamentale*, in R. Fisichella (org.) *Gesù Rivelatore*, Casale Monferrato 1988, pp. 100-119.

G. POZZO

Descida aos infernos

Os *infernos* aqui devem ser entendidos como sendo o reino da morte e da perdição, em hebraico *sheol*, em grego *hades*, em latim *inferos* e *inferna*.

Trata-se de uma afirmação que pretende indicar uma dimensão do alcance salvífico da morte/ressurreição de Jesus, não mencionada explicitamente no símbolo niceno-constantinopolitano, porém presente em outros resumos antigos da fé cristã e em intervenções do Magistério da Igreja do século IV em diante (cf. DS 27-30; 76; 369; 738 e outras). Também o *Credo apostolico* (século V), assim reza: "... mortuus et sepultus, *descendit ad inferna*".

Nesta afirmação de fé altamente significativa, mas por muito tempo descurada, distinguem-se com clareza seu revestimento simbólico espácio-temporal e o profundo conteúdo de fé de caráter cristológico-soteriológico.

Fundamento bíblico da verdade doutrinal dessa asserção — Mais que as passagens neotestamentárias, como 1Pd 3,19-20 ("restituído à vida segundo o Espírito, então é que ele foi pregar até aos espíritos que se encontravam na prisão, aos rebeldes de outrora, quando se prolongava a paciência de Deus nos dias em que Noé construía a arca, na qual poucos, isto é, oito pessoas foram salvos pela água") e 1Pd 4,6 ("Esta é de fato a razão por que até aos mortos foi anunciada a boa nova, para que, embora julgados segundo os homens na carne, vivam segundo Deus pelo Espírito"), considerados durante muito tempo os verdadeiros textos bíblicos probatórios, hoje considerados lugares alusivos ao alcance salvífico do Cristo ressuscitado "tornado vivo no espírito", a asserção encontra apoio em outras passagens neotestamentárias, como Mt 12,40 (pois assim como Jonas esteve no ventre do monstro marinho três dias e três noites, assim o Filho do Homem estará no seio da terra três dias e três noites); At 2,27-31; Ef 4,8-10; Fl 2,5-10 e Ap 1,18, que diz: "Estive morto, eis que estou vivo pelos séculos dos séculos, e tenho as chaves da morte e do Hades".

Os escritos apócrifos e diversas obras da época patrística representaram nos modos e nas formas mais vivazes a descida de Cristo ao reino subterrâneo dos mortos, sua dimensão vitoriosa diante dos poderes infernais e seu alcance salvífico para todos os justos mortos antes de Cristo.

No decurso da história da confissão cristã, esse artigo de fé, como já ficou dito, foi um tanto descurado, talvez até porque tudo aquilo que ele contém já foi implicitamente entendido e abrangido na afirmação explícita sobre a verdadeira *morte* de Jesus, portadora de salvação para todos os homens. A teologia contemporânea recuperou-o e procurou apreender todo o seu profundo alcance doutrinal. E o fez em um contexto cultural profundamente diverso do da época antiga e pré-moderna. O fato e até o programa da demitização dos dados de fé teve como ponto de referência esse dado doutrinal de modo todo especial.

Com a queda da obviedade da imagem do mundo antigo, na qual o mundo subterrâneo (tanto na cultura semítica como na greco-romana) fazia parte integrante do cosmo, a reflexão cristológica e soteriológica teve de separar completamente o invólucro "mítico" da verdade de fé e isso, tudo somado, em proveito da autenticidade e da credibilidade desta última. Vejamos então que conteúdo de fé se lê na "descida de Cristo aos infernos".

Os "infernos" não são um determinado espaço ou reservatório onde estariam reunidos os defuntos que teriam vivido antes de Cristo, e sim as "profundezas" da morte, do abandono, da derrelição, da desolação em que a morte lança o homem por causa de sua caducidade e de seu pecado. São a herança existencial de todo homem ao qual, com a morte, são tolhidas toda esperança e toda ligação e comunhão de vida.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Destino

Do grego *moira*, cujo tema se define como *Urphanomen* da visão grega do mundo. Em suas personificações míticas (Erínias, Nêmesis, Moira etc.), a idéia e o sentido do destino estão em relação com a divindade e com a incerteza do futuro. Posteriormente o destino é visto como lei que regula o processo da vida; esfera onicompreensiva que dá à vida a forma de um cosmo ordenado; tempo caracterizado pela eterna circularidade. Nessa perspectiva o destino não está estreitamente ligado ao divino, ainda que os deuses ou demônios façam parte dele. Para os estóicos, o destino preestabelecido pela eternidade é um entrelaçamento de causas e efeitos que deixa transparecerem no tempo todas as coisas segundo uma repetição cíclica. Ele é, ao mesmo tempo, plano divino e força que age no universo. Com Possidônio (século I a.C.), o tema do destino é disposto tecnicamente, com os conceitos de presciência e de onisciência, razão pela qual, só a mente divina compreende o destino em seu entrelaçamento causal. Contra o determinismo estóico, as escolas platônicas e peripatéticas sustentavam o postulado do livre-arbítrio como condição do destino de todo indivíduo em sua responsabilidade ética. Se em Plotino o destino é símbolo da providência das realidades inferiores, para Boécio o destino é a ordem desenvolvida no tempo que a providência estabeleceu. Em A. Schopenhauer, o destino é determinado pela Vontade da vida que luta na contradição, assim como para Hegel é uma necessidade mecânica. Na reflexão existencialista, o destino está ligado à destinação da pessoa: em M. Heidegger, é condição do autoprojetar-se da pessoa no "cuidado" do próprio ser, tornando autêntica a historicidade do existir; em K. Jaspers, o destino acentua a identidade da pessoa na busca do sentido. Em resumo, para a filosofia o destino não é cego, "porque é o reconhecimento e a aceitação deliberada da situação de necessidade" (N. Abbagnano).

Bibl.: N. Abbagnano, *Destino*, in Id., *Dicionário de filosofia*, São Paulo, pp. 227-228; F. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1971; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, v. I: *Dalle origini al V sec. a.C.*; v. II: *Da Platone a S. Agostino*, Udine 1984-85; S. Zecchi (org.), *Estetica '91. Sul destino*, Bologna 1991.

C. DOTOLO

Determinismo

O termo foi inicialmente usado no campo da física matemática. Pierre Simon de la Place (1749-1827) expôs algumas regras fundamentais, especialmente em sua obra *Théorie analytique des probabilités* (1795), para poder identificar as constantes em uma multiplicidade de fenômenos. O termo é usado também nos campos da biologia e da teoria evolucionista, quando se trata de caracteres hereditários nas espécies e nos indivíduos.

Em ciências da religião, o determinismo significa: *a*) a consciência ou convicção de que a variedade dos acontecimentos é o resultado de uma ordem preestabelecida e imutável; *b*) a formulação doutrinal dessa convicção. Quando a ordem preestabelecida é concebida de maneira impessoal e intrínseca à natureza (por exemplo, o *rta* na religião dos vedas), pode-se falar de *fatalismo*. Quando, ao invés, essa ordem é vista como ligada à decisão de uma divindade transcendente (por exemplo, a ordem divina *amr* no Alcorão), então o termo predestinação seria mais exato. Quanto à área de fenômenos incluídos sob o império de uma ordem preestabelecida, podem-se distinguir: o *determinismo cosmológico-histórico*, que leva em conta o necessário evoluir dos ciclos do mundo; o *determinismo físico-biológico*, que admite a existência de uma ordem superior que age sobre os fenômenos relacionados com a vida corporal humana; e o *determinismo moral* que afirma a indiscutível predeterminação dos atos humanos. A magia pode ser vista como uma tentativa de mudar o destino estabelecido.

Na revelação judeu-cristã, a responsabilidade humana é concebida no contexto de um diálogo contínuo entre liberdade divina e liberdade humana. A vida humana é assim entendida como sendo um crescimento na liberdade, que de um lado deve sempre ser conquistado em uma luta com pressões de toda espécie, e que de outro não alcança a sua perfeição a não ser no pleno reconhecimento e na plena aceitação da liberdade divina como vontade de amor. Nas elaborações teológicas, os limites da liberdade humana foram formulados com acentuações diversas.

Nos tempos modernos, pode-se observar um novo tipo de determinismo, inspirado pela psicologia social, e que às vezes parece reduzir o ato humano ao resultado de uma variedade de fatos sociais.

A. ROEST CROLLIUS

Deus

O conhecimento e a relação que a humanidade tem com Deus podem ser ilustrados sob ópticas diversas: a fenomenológica (o que realmente entendeu e entende a humanidade com o termo "Deus" e como a Ele se reportou); a filosófica (o que é que a inteligência humana, exercitada criticamente, compreendeu e disse daquele que todos chamam Deus); e a da fé, como acolhida da revelação que Deus fez de Si (o que é que Deus nos disse de Si e o que é que, a partir desta revelação, nós podemos saber e dizer dele).

1. Deus na fenomenologia do fato religioso — A experiência de Deus é um dado originário e incontestе da experiência humana. É, pois, possível isolar-lhe

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

foram consideradas retoques de somenos importância, obra de redatores que, inspirando-se no *Deuteronômio*, tinham intervindo em livros já organizados. Entretanto, M. Noth (1943) mostrou que tais trechos formam uma moldura histórica compacta, funcionando como plasma conectivo de tradições antigas diversas. Ele sublinhou a homogeneidade estilística e a coerência de perspectiva histórico-teológica subjacente a esses livros, evidenciadas nas reflexões inseridas nos pontos nodais dos acontecimentos e na maioria das vezes expressas por personagens de destaque (cf., por exemplo, Js 23; 1Sm 12; 1Rs 8,14ss). Para M. Noth, portanto, encontramo-nos diante de um todo orgânico, formado pelos livros de *Josué*, *Juízes*, *1/2 Samuel* e *1/2 Reis*, introduzido pelo *Deuteronômio*. Trata-se de uma obra única, que compreende nada menos que sete livros e leva a postular, em sua origem, a presença não de meros redatores, e sim de um autor propriamente dito, o "Deuteronomista". É uma obra historiográfica de enorme valor, que abarca um período de história de Israel de cerca de setecentos anos, desde a entrada na Palestina até os inícios do exílio babilônico. A tese de Noth contrapõe-se à teoria crítico-literária do Hexateuco (O. Eissfeldt), que vê no livro de *Josué* a conclusão necessária do Pentateuco, reconhecendo nele as quatro fontes já presentes nos cinco livros de Moisés.

O Deuteronomista ou os Deuteronomistas — quer se trate de um movimento mais ou menos organizado, ou simplesmente de uma geração de teólogos com ou sem representantes de primeiro plano — representam, de qualquer forma, um momento histórico central da historiografia oriental, além de serem testemunhas privilegiadas e ao mesmo tempo protagonistas de uma atividade de redação que é já também interpretação e atualização, fenômeno este que tem, de certo modo, seus antecessores bíblicos no Javista, no Eloísta e no Código sacerdotal, mas atestado no AT com especial evidência no Cronista. Quanto ao mais, os autores da obra histórica deuteronomista trabalharam com base em tradições preexistentes, surgidas predominantemente no reino do Norte e que — após a destruição do reino do Norte (queda de Samaria, em 721 a.C.) — confluíram para Jerusalém, transformada então em um precioso centro de coleta e de elaboração do patrimônio religioso e jurídico de Israel. Em Jerusalém operavam grupos de escribas (na corte), de sacerdotes (ao redor do templo) e de profetas. Um desses grupos, ligado de modo especial ao movimento profético, cultivou as tradições orais e os documentos já postos por escrito que tinham surgido sobretudo em alguns centros cultuais como Gálgala, Siquém e Siloh, e que diziam respeito aos acontecimentos relativos à conquista da Terra. A obra histórica deuteronomista nasce por volta do fim do exílio ou no período imediatamente posterior ao exílio. Ainda sob a impressão da catástrofe que tinha posto fim à autonomia política de Israel, o Deuteronomista apresenta o destino de Israel como um crescendo de deserções da parte de Iahweh, de "infidelidade" ao pacto pelo desprezo da "lei" (estamos nos referindo sempre ao Dt), ao que Iahweh responde com advertências e punições e finalmente com o aniquilamento total. Mas nem por isso Deus pode ser acusado de infidelidade e injustiça. O fim político de Israel deve ser atribuído ao próprio povo eleito e a sua conduta.

Bibl.: O. Eissfeldt, *Introduzione all'AT*, I, Brescia 1970, pp. 267-285; II, 1980, pp. 154-165 (com *Bibl.*); A. Rolla, *Libri storici*, in *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali, I Antico Testamento, Pentateuco – Libri storici*, Torino 1991, pp. 569-575 (com *Bibl.*).

V. GATTI

Devoção

No decurso dos séculos, o termo devoção teve vários significados. Derivado da raiz latina *voveo*, *devoveo*, exprime na latinidade clássica a atitude de consagração, oblação, sacrifício com que se oferece uma homenagem à divindade para torná-la propícia. Na literatura cristã antiga, o termo pode ser identificado com outros vocábulos que lembram o serviço e o culto divino. No uso litúrgico primitivo, a devoção exprime uma parte ou um ato do culto, ou então, nas cerimônias eucológicas romanas, uma atitude especial de oblação, de respeito, de atenção que acompanha o culto divino. Esse significado permanece ainda hoje nas composições litúrgicas que herdaram a linguagem da época áurea do rito romano. Em um sentido mais preciso, significa uma consagração especial da pessoa ao culto divino ou à vida monástica, ou também, num sentido mais abrangente, as disposições permanentes de serviço prestado a Deus, de dedicação convicta e generosa ao cumprimento de sua vontade, até a submissão fervorosa e total à lei de Deus, a exemplo da devoção dos escravos e dos soldados a seu senhor ou ao imperador. Tais significados são encontrados nos autores cristãos primitivos, desde Latâncio até Ambrósio e Agostinho.

Mas é a Idade Média que desenvolve o sentido complexo da devoção, indicando nela o conjunto de todos os exercícios virtuosos, o fervor da caridade, o afeto que nasce da meditação dos mistérios de Deus; ela tem como objeto principalmente os mistérios da humanidade de Cristo, para a qual se volta cada vez com maior boa vontade a piedade cisterciense e a franciscana na Idade Média, não desprovida de aspectos sensíveis de compaixão, de lágrimas, entusiasmos e outras experiências que, a seguir, levam a falar de uma devoção sensível. Finalmente, é sinônimo de

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cial do anúncio do Evangelho e na reflexão teológica, se a situação cultural do homem é de natureza tal que daí possa derivar um impedimento ao conhecimento do mistério da salvação. Iniludível, entretanto, é a referência ao diabo no posterior aprofundamento catequético da soteriologia e da cristologia. Seja como for, a existência do diabo permanece um dado certo, porquanto provém diretamente da Revelação divina recebida e interpretada na Igreja.

Bibl.: W. Kasper-K. Lehmann (orgs.), *Diabo, demônio, possessão*, São Paulo, Loyola, 1986; A. Cini Tassinario, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, Roma 1984; *Satan*, número especial de *Études Carmélitaines*, (1948), Paris 1948.

T. STANCATI

Diácono

Do grego *diákonos* (aquele que serve). O diácono é o ministro consagrado que recebeu o primeiro grau da ordem, e ao qual são confiadas de modo especial as obras de caridade. Os termos diácono e diaconia são usados correntemente no NT no sentido geral de "servo" e de "serviços". Paulo se considera servo de Deus para o anúncio do evangelho de Cristo (1Cor 3,5; 2Cor 6,3) e das pessoas (Rm 15,25; 2Cor 11,8). Mas em Fl 1,1 e em 1Tm 3,8-13, com diácono quer-se indicar uma função particular, um ministério eclesial, associado aos bispos e a aos presbíteros.

Admite-se geralmente que os primeiros diáconos cristãos tenham sido os sete (entre os quais Estêvão) citados em At 6,1-6, instituídos pelos apóstolos por meio da imposição das mãos e da oração, para se dedicarem à caridade (especialmente ao serviço das mesas). Mas o texto não lhes dá o nome de diáconos, sendo que além disso eles exerceram um ministério de pregação importantíssimo. Embora o Concílio de Trento não os inclua na hierarquia, todavia o testemunho da tradição é constante e unânime em admitir que o diácono seja de instituição divina (pelo menos apostólica) e seja uma ordem sacramental. Os Padres apostólicos nos dizem que os diáconos estão a serviço da Igreja de Deus, como ministros da eucaristia e ajuda ao bispo na pregação da palavra de Deus e com o ministério da caridade. Esse ministério encontra a sua expressão máxima no século III, quando ao diácono é confiada toda a administração e a organização das obras caritativas da Igreja e do bispo. Mas desde o século IV o desenvolvimento monástico leva a uma transferência das obras de caridade para os mosteiros, e o diácono perde pouco a pouco seu significado, continuando apenas como ministro da eucaristia.

Enquanto nos primeiros séculos o diaconato era um ministério permanente, em seguida foi diminuindo o número daqueles que, em vez de subir a um grau mais alto na hierarquia, preferiam permanecer diáconos por toda a vida. Assim, na Igreja latina o diaconato permanente acabou desaparecendo quase por completo. Mas o Concílio Vaticano II resolveu restabelecer o diaconato como ordem permanente. A LG 29 apresenta as linhas principais próprias do diaconato: "Os diáconos estão no grau inferior da hierarquia. São-lhes impostas as mãos 'não para o sacerdócio, mas para o ministério'. Porquanto, fortalecidos com a graça sacramental, servem ao povo de Deus na diaconia da liturgia, da palavra e da caridade, em comunhão com o Bispo e seu presbitério... Este diaconato pode ser conferido a homens de idade mais madura, mesmo casados, ou a moços idôneos, para os quais, porém, deve continuar firme a lei do celibato". A oração de ordenação dos diáconos é inspirada na nova elaboração doutrinal de LG 29. Depois de ter orado a Deus Pai, para que faça crescer a Igreja como corpo organizado e templo seu ("dispuseste que mediante os três graus do ministério por ti instituído cresça e se edifique"), lembra-se a constituição dos levitas (cf. Nm 3,6-9) e a escolha dos sete diáconos por parte dos apóstolos ("com a oração e a imposição das mãos confiaram a eles o serviço da caridade", At 6,1-6); e se suplica a Deus Pai que seja propício aos novos diáconos. A epiclese — fórmula sacramental de consagração — assim diz: "Nós Te suplicamos, ó Senhor, derrama sobre eles o Espírito Santo, que os fortifique com os sete dons da tua graça, para que exerçam fielmente a obra do ministério". Mediante a intercessão de Jesus Cristo, pede-se finalmente que os novos diáconos possam exercer adequadamente seu ministério, e que sejam revestidos das virtudes necessárias para esse fim.

Portanto, concluindo, o diácono não compartilha a função do bispo como guia da comunidade, nem sequer sua função sacerdotal. Ele participa do ministério do bispo sublinhando a representação de Cristo como servo, e por isso é chamado sobretudo para ser consagrado ao serviço, de forma a animar o espírito de serviço na Igreja. Entre as diversas funções que o diácono pode ter na comunidade, além do cuidado pastoral dos doentes e do serviço da caridade fraterna entre os fiéis, devem ser lembradas: a preparação dos catecúmenos para o batismo e a celebração do próprio batismo; a presença na celebração do matrimônio dos fiéis como delegado do bispo ou do pároco; a celebração dos funerais; a distribuição da comunhão aos fiéis, especialmente aos enfermos; a presidência das celebrações da palavra de Deus e a pregação.

Bibl.: Vv.Aa., *Il diaconato permanente*, Napoli 1983; S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa*, Bologna 1982.

R. GERARDI

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mal. Desse modo é reconhecido o poder discricionário deixado aos indivíduos e, introduzindo a distinção entre "necessário" e "possível", a liberdade cristã fica salvaguardada do jugo da necessidade ("Se tu podes carregar completamente o jugo do Senhor, serás perfeito; caso contrário, faze o quanto podes" *Did.* 6).

As instruções litúrgicas (batismo, jejum, orações) e, em especial, as orações eucarísticas (caps. 9–10), são inspiradas nas bênçãos judaicas pronunciadas no contexto da ceia. Enfim, as indicações disciplinares sobre apóstolos, profetas e doutores constituem um precioso testemunho a respeito do desenvolvimento dos ministérios na Igreja primitiva. No testemunho oferecido pela *Didaqué*, os bispos e os diáconos são escolhidos pela comunidade e têm encargos práticos. Não obstante, podem assumir o lugar dos mestres e dos profetas na liturgia (cf. *Did.* 15). A *Didaqué* atesta, assim, a passagem de uma fase de evangelização realizada por profetas e por mestres itinerantes para uma fase de organização interna da comunidade dotada permanentemente de bispos e de diáconos.

O texto é, pois, de incomparável valor histórico pelas questões tratadas e pelo tempo em que se situa.

Bibl.: J. P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Paris 1958; W. Rordorf, *Didaché*, in *DPAC*, I, pp. 947-948.

L. PADOVESE

Dignidade humana

Indica o valor singular e a grandeza da pessoa que, segundo a concepção bíblica, têm como fundamento sua proveniência de Deus, o fato de ter sido feita a sua "imagem e semelhança" e de ter o próprio Criador como fim. É por força dessa identidade que todo ser humano, sem distinção de idade, sexo, condição social, posição ideológica, é portador de valores intrínsecos e invioláveis, sendo por isso sujeito de direitos inalienáveis. Além de constituir um reflexo da bondade e do poder do Deus trinitário, toda pessoa é um ser dotado de inteligência e vontade, capaz de iniciativa no amor, de acolhida e de comunhão com outro ser diferente de si; é dotada da capacidade de compreender, transformar, embelezar o mundo em que foi colocada, a fim de que haja condições de vida cada vez mais adequadas à própria singularidade e grandeza.

A dignidade *natural* da criatura humana é exaltada, segundo a visão bíblica, pela presença e pelo agir de Deus na história. Com efeito, Aquele que quis que o homem estivesse "um pouco abaixo dos anjos" e o "coroa de glória e de esplendor" (Sl 8,6-7), em sua bondade inclinou-se sobre a humanidade e com amor paterno, materno e conjugal falou pela boca dos profetas, guiou Israel para a libertação, manifestou sua vontade, fez-se "parente próximo" sobretudo dos pobres e dos indefesos, mostrou sua misericordiosa benevolência. Essa proximidade de Deus, que por si, já engrandece a pessoa, torna-se ainda maior graças ao envio do Filho de Deus, que se faz *carne* para libertar a humanidade do pecado e para elevá-la à nova condição de *filha adotiva*. Com a encarnação do Verbo, além disso, Deus não só mostrou que não despreza a humanidade, mas até assumiu sua condição, "contagiando" as criaturas com sua própria santidade. E quando, em virtude da morte e ressurreição de Cristo e do envio do Espírito Santo, Deus chama a pessoa para participar da própria vida (2Pd 1,3-7) (→ divinização), realiza-se o máximo de dignidade possível a uma criatura: uma elevação infinita, que permite transpor, embora sem anulá-la, a condição humana. Da dignidade da pessoa nascem algumas tarefas irrecorríveis: tutela e respeito radical, empenho constante e recusa de toda forma de redução ou de entorpecimento do ser humano.

Bibl.: Comissão Teológica Internacional, *Dignità e diritti della persona umana*, in *Enchiridion Vaticanum*, 9, Bologna 1987, pp. 1036-1063.

G. M. SALVATI

Dimensão espiritual

O sacerdócio cristão provém do sacerdócio de Cristo, que é o único sacerdote eterno e universal. Jesus é sempre o sacerdote e o agente principal no sacrifício eucarístico e nos vários sacramentos realizados no tempo por seus ministros. LG 5 afirma que "Jesus, depois de sofrer a morte na cruz pelos homens, ressuscitou, apareceu como Senhor, Messias e Sacerdote eterno".

Cristo é o sacerdote, o sacrifício, a vítima, porque realiza a vontade do Pai (cf. Hb 10,7). Ele é o pastor, o guia e o rei que, na Páscoa, cumpre a sua missão e realiza assim a nova aliança, revelando-se "sumo sacerdote" (Hb 3,1). Cristo é o profeta — sacerdote — pastor que se sacrifica por seu povo (cf. Jo 10,14-15), o reúne e o nutre com a sua palavra de verdade.

a. Ministério ordenado. A existência de um ministério na Igreja está ligada à constituição do grupo dos Doze por parte de Jesus. Os Doze integram a Igreja, de que Cristo é a "pedra angular", uma vez que, com sua fé e seu serviço ministerial, constituem a base dessa Igreja (cf. Ef 2,20), o início, o fundamento e o apoio. Eles se tornam "ao mesmo tempo a semente do novo Israel e a origem da sagrada hierarquia" (AG 5a). Assim, a partir de Cristo se chega à Igreja, constituída pelos que crêem em seu nome, através dos apóstolos que, pelo bem do povo de Deus, exercem um serviço específico, destinado a prolongar-se no ministério ordenado, articulado em episcopado, presbiterado e diaconato.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

agostiniana encontrou sua tradução jurídica especialmente em Graciano (séculos XI-XII), para o qual "ius naturale est quod in lege et evangelio continetur" (*Decr.*, D. 1): aqui vê-se claramente que para conhecer o direito natural é preciso basear-se necessariamente na revelação sobrenatural; e fica também evidente que, para evitar interpretações enganosas da Escritura, e portanto falsas normas, é preciso ater-se ao magistério eclesiástico, que pode entender de maneira autêntica a Revelação mesma, indicando com certeza as normas de ação.

Sto. Tomás, porém, afirma que "a graça supõe a natureza e a aperfeiçoa" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2um; I-II, q. 99, a. 2, ad 1um): daí deriva que o homem está em condições de perceber autonomamente, em virtude do dom de Deus, as normas correspondentes à vontade do Criador; nessa luz, a própria revelação sobrenatural da vontade de Deus assume um caráter de evidência justamente porque o homem nelas descobre aquilo que é exigido pela própria razão. Poder-se-ia dizer, com Sto. Tomás, que o homem age como ser realmente livre, no momento em que evita o mal e escolhe o bem, não só porque Deus assim quer, mas também porque reconhece essa exigência em virtude da própria razão (cf. *Exposit.* in *II epist. ad Cor.*, III, 3).

Uma corrente de pensamento que se forma no século XX lembra a necessidade de não entender o direito natural como sendo um conjunto de normas imutáveis, e sim como uma permanente atenção para conformar os comportamentos e as leis à razão: é a chamada doutrina do direito natural "de conteúdo progressivo", que supõe uma visão histórica e não fixista da pessoa.

Bibl.: J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano 1977; W. KORFF, *Nature/Droit naturel*, in *Dictionnaire de Théologie*, Paris 1988, pp. 456-462.

G. M. SALVATI

Direitos do embrião

É a tutela moral e jurídica devida ao indivíduo da espécie humana em seus primeiros estágios de desenvolvimento, depois da fecundação do óvulo por obra do espermatozóide.

Articulada e complexa é a discussão a respeito do estado do embrião. Biologicamente fala-se de individualidade com referência ao organismo que, pondo fim a um processo de cisão, propõe-se como realidade indivisível e não passível de fusão com outras realidades. O que se pergunta é se o embrião é um mero "objeto" biológico, portanto passível de manipulação, ou se é, ao contrário, um verdadeiro sujeito, possuindo, por conseguinte, aquela dignidade pessoal que exige absoluto respeito. O problema é habitualmente exposto no momento a partir do qual o embrião se torna pessoa humana, com respostas que variam de conformidade com os diversos pontos de vistas sob os quais se aborda a questão.

A *Donum vitae* afirma que embora "nenhum dado experimental possa ser por si mesmo suficiente para fazer detectar a existência de uma alma espiritual, entretanto as conclusões da ciência a respeito do embrião humano fornecem uma indicação preciosa para se poder discernir racionalmente uma presença pessoal desde esse primeiro surgimento de uma vida humana: como um indivíduo humano não seria uma pessoa humana? O magistério não se empenhou expressamente em uma afirmação de índole filosófica, mas vem reafirmando constantemente a condenação moral de qualquer tipo de aborto provocado. Esse ensinamento não mudou nem mudará jamais. Portanto, o fruto da geração humana, desde o primeiro momento de sua existência, quer dizer, a partir da formação do ovo, exige o respeito incondicional que é moralmente devido ao ser humano em sua totalidade corporal e espiritual. Isso significa que o ser humano deve ser respeitado e tratado como uma pessoa desde sua concepção e, portanto, desde aquele exato momento se lhe devem reconhecer os direitos da pessoa, entre os quais, antes de mais nada, o direito inviolável de todo ser humano inocente à vida".

Bibl.: E. BOURGUET, *Ser em gestação*, São Paulo, Loyola, 2002.

B. MARRA

Direitos dos povos

Com essa expressão, faz-se referência às exigências fundamentais que devem ser reconhecidas (e garantidas) nas relações internacionais a todos os sujeitos de tal ordem: não só aos Estados-nação que geralmente se julga serem os únicos titulares de direitos internacionais, mas também às etnias as quais, encontrando-se dentro dos estados (unitários ou federais), não se organizaram ainda em forma política autônoma.

Como direitos dos povos enumeram-se: o direito à existência (e, portanto, o direito ao respeito a sua identidade nacional e cultural, o direito à posse pacífica do território e à proteção contra toda e qualquer forma de genocídio), os direitos econômico-sociais, especialmente o direito à autodeterminação política, à paz e ao desenvolvimento.

Os direitos dos povos, como se compreende facilmente, longe de se oporem aos direitos humanos, são simplesmente uma integração e até um pressuposto desses mesmos direitos, pois, sem seu efetivo reconhecimento, até os direitos das pessoas ficam gravemente ameaçados.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

voluntária, ou seja, uma livre cooperação com a graça, que se exprime, antes de tudo, em um assenso ao que Deus revela, unido ao temor, à esperança, a um início de amor e ao propósito de receber os sacramentos e de observar os mandamentos. Essa convicção foi aprofundada sobretudo pela teologia católica posterior ao Concílio de Trento, no qual é rejeitada tanto a tese protestante da justificação só pela fé, como a convicção luterana da absoluta impossibilidade, para o pecador, de preparar-se autonomamente para a salvação. O homem, segundo os Reformadores, não pode realizar atos que o aproximem de Deus; pode viver apenas a chamada fé fiducial, quer dizer, o abandono total e confiante e a expectativa da misericórdia de Deus. A fé fiducial é dom de Deus, graças ao qual a pessoa assume a justiça de Cristo; depois do pecado original, as obras humanas são pecaminosas; por isso, não têm nenhum valor para a finalidade da justificação.

No Concílio de Trento, são apontadas como errôneas as seguintes afirmações: *a*) na justificação, a pessoa é puramente passiva e não colabora em nada; *b*) a pessoa é justificada só pela fé, com a qual ela crê e espera que, pela justiça de Cristo a ela imputada, todos os pecados lhe foram perdoados; *c*) antes da justificação, a pessoa não é capaz nem de desejar a graça, nem de realizar atos que a preparem para ela. Contra tais afirmações, os Padres tridentinos definem que, depois do pecado original, o livre-arbítrio não está extinto e não é capaz apenas de pecar: daí provém a possibilidade de cooperar com a graça, dispondo-se, preparando, assim, a justificação. Tratando, em seguida, da preparação para a justificação, o Concílio de Trento lembra antes de tudo a iniciativa e a prioridade divina, para logo depois afirmar a necessidade da cooperação humana. Uma vez repelida como falsa a opinião segundo a qual tudo aquilo que a pessoa realiza antes da justificação é pecado, os Padres tridentinos enumeram os atos preparatórios para a justificação que o pecador pode realizar sob o influxo da graça (cf. DS 1526): *a*) a fé entendida como resposta a Deus que se revela, com a qual livremente nos orientamos para Deus, admitindo como verdadeiro aquilo que Ele revelou e prometeu, e antes de tudo que Ele nos salva por meio de Jesus Cristo; *b*) o impulso que nasce da consciência da própria condição de pecado e do temor da justiça divina; *c*) a esperança de que Deus se mostrará propício por causa de Cristo; *d*) um começo de amor, mediante o qual se ama a Deus como fonte de toda justiça e se rejeita o pecado como realidade odiosa; *e*) o propósito de receber o batismo, iniciando uma nova vida e observando os mandamentos divinos. Esses atos não precisam necessariamente verificar-se todos ao mesmo tempo e de acordo com a ordem indicada; alguns deles, porém, estão sempre presentes, pelo menos implicitamente, na pessoa que alcança a justificação.

O Concílio de Trento acrescenta que os atos dispositivos têm uma incidência positiva também em relação à riqueza da justificação, que é dada a cada um "segundo a medida que o Espírito Santo prodigalizar a cada um como quiser e de acordo com as disposições e a cooperação de cada um" (DS 1529).

Bibl.: J. L. Segundo, *Grazia e condizione umana*, Brescia 1974; G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo, paradosso e mistero*, Bologna 1988.

G. M. SALVATI

Divinização

O termo indica, na teologia cristã, a participação da pessoa na vida divina, tornada possível pelo Deus trinitário. Graças ao dom do Filho e do Espírito feito à humanidade pelo Pai misericordioso, a natureza humana é realmente renovada, transformada, elevada gratuitamente à comunhão beatificadora com Deus, participando de sua santidade, sem por isso perder as próprias características ontológicas.

É essa novidade de vida, tornada possível por Deus, que é indicada no NT com as expressões *regeneração, renovação no Espírito Santo* (Tt 3,5), *nova criatura* (2Cor 5,17; Gl 6,15), *nascimento do alto* ou *do Espírito* (Jo 3,3-8), *nascimento de Deus* (Jo 1,13). Em 2Pd 1,3-7 recorre-se a palavras de caráter extremamente incisivo, para exprimir essa nova situação: a pessoa se torna partícipe da natureza divina. Nesse texto, retomando uma expressão difundida entre os filósofos gregos, o autor afirma a possibilidade, para os crentes, de gozar de propriedades que são características de Deus. Os Padres da Igreja, embora evitando dar à divinização um sentido panteísta, não hesitaram em entendê-la em um sentido bem real; contra toda e qualquer interpretação meramente moral e metafórica da participação na vida de Deus por parte dos remidos, afirma-se que eles são realmente elevados à esfera do divino e que Deus está realmente presente na pessoa. Avaliando globalmente o pensamento dos Padres, é preciso reconhecer que eles, adotando uma perspectiva de índole platônica, consideraram a divinização sobretudo no sentido de uma regeneração, de uma participação na iluminação divina (João Damasceno), de uma semelhança toda especial com Deus. Mais tarde, quando a teologia adotar a perspectiva filosófica aristotélica, a realidade da divinização será expressa em termos mais rigorosos. Sto. Tomás, por exemplo, entenderá a *graça* como "participação na natureza divina não só moral, mas física, não só virtual, mas formal, embora analógica, que imita imperfeitamente, como acidente, aquilo que em Deus é substância" (R. Garrigou-Lagrange); ela

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

teologia, o "dogma" é uma doutrina na qual a Igreja, quer com um juízo solene, quer mediante o magistério ordinário e universal, propõe de maneira definitiva uma verdade revelada, em uma forma que obriga o povo cristão em sua totalidade, de modo que sua negação é repelida como heresia e estigmatizada com anátema (cf. Const. dogm. *Dei Filius* 3: DS 3011). No dogma em sentido estrito convergem um componente doutrinal e outro relativo à disciplina. No conceito formal de dogma estão, pois, presentes esses dois elementos fundamentais: o fato de pertencer a verdade ensinada à Revelação divina (ou seja, à Palavra de Deus escrita ou transmitida oralmente pela Tradição) e sua proposição como verdade revelada por parte do supremo órgão magisterial (Romano Pontífice/Colégio Episcopal) de forma expressa e definitiva (juízo de fé). Dogmas são, por exemplo, os artigos do "símbolo de fé" e muitos entre os cânones conciliares (cf. os cânones das duas constituições dogmáticas do Concílio Vaticano I). Os pronunciamentos dogmáticos da antiguidade foram predominantemente anti-heréticos. Mais recentemente, sua proclamação tem a forma de um ato doxológico: tais são os dogmas mariológicos da Imaculada Conceição (Pio IX, 1854) e da Assunção (Pio XII, 1950). Juntamente com "dogma" usa-se também a expressão "proposição dogmática" para indicar um juízo científico que propõe, legitima e explicita conteúdos da fé cristã mediados pela Igreja ou prepara o terreno para um futuro pronunciamento dogmático.

A expressão "teologia dogmática" aparece desde o começo do século XVII com o sentido originário de exposição somente do ensinamento da Igreja, deixando de lado, portanto, as questões acadêmicas e controversas. Hoje se entende por teologia dogmática a exposição completa da fé cristã levada adiante com critérios científicos metodologicamente adaptados e próprios da reflexão teológica. Na atual sistematização das disciplinas teológicas, a teologia dogmática se diferencia da teologia fundamental, da exegese bíblica, da teologia moral (embora aborde também, com referências a esta última, algumas temáticas atinentes a essa disciplina, como por exemplo a graça, as virtudes teologais) e das outras ciências teológicas. O Concílio Vaticano II, no decreto *Optatam totius* 16 apresenta importantes indicações metodológicas para o desenvolvimento dos tratados da dogmática. É possível distinguir nela um momento "positivo" de esclarecimento temático, começando pelo momento bíblico, patrístico, histórico-dogmático e um momento mais propriamente "sistemático" ou especulativo. Nesse momento (que aliás é o seu próprio, indicado pela denominação de "teologia sistemática") descobre-se nela a presença ativa de um duplo princípio: um primeiro princípio, arquitetônico, consiste na assunção de uma verdade central da fé cristã como verdade em torno da qual e a partir da qual desenvolvem-se e compreendem-se todas as outras; um segundo, hermenêutico, tirado da filosofia ou da cultura em sentido geral como instrumento mediante o qual se interpreta a verdade cristã em formas relevantes para o homem contemporâneo. Nas faculdades teológicas, o ensino da teologia dogmática é dividido em vários tratados: gnosiologia teológica e introdução à teologia dogmática, doutrina sobre Deus e sobre o mistério trinitário, cristologia-soteriologia, antropologia teológica (que hoje compreende habitualmente os temas de protologia, antropologia, teologia da graça, escatologia), mariologia, eclesiologia, teologia dos sacramentos e assim por diante.

Bibl.: W. Beinert, *Dogmatik studieren*, Regensburg 1985; K. Rahner, *Dogma e Dogmatica*, in *Sacramentum Mundi* III, Brescia 1975, pp. 294-312; W. Kasper, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Brescia 1967.

M. SEMERARO

Donatismo

Cisma consumado na Igreja da África do Norte, ligado à perseguição de 303-305, quando bispos e clero entregaram às autoridades os livros das Escrituras, com reflexos socioeconômicos e religiosos que ultrapassaram o espaço africano, passando, embora com modesta expressão numérica, à Itália, Espanha e Gália, onde são lembrados ainda nos inícios do século VI.

A questão doutrinal entre donatistas e católicos versava sobre a natureza da Igreja enquanto sociedade e sobre as relações desta com o mundo. Embora inicialmente tenha sido um movimento religioso, que tencionava defender e conservar a pureza da Igreja, apoiando-se especialmente em Tertuliano e Cipriano, e considerando Donato um reformador e purificador da Igreja, o donatismo explodiu também com notável fascínio sociocultural: de um ponto de vista psicológico, o donatismo configurou-se como um movimento de protesto e dirigiu-se às classes rurais da África do Norte que mal digeriam o fiscalismo da reforma administrativa de Diocleciano e Constantino. Iniciado como uma tentativa-revolta para conservar a pureza da fé e da Igreja contra aqueles que haviam cedido durante a perseguição, o donatismo continuou como cultura e movimento de protesto contra a época constantiniana, fortemente atrelado ao tradicionalismo teológico da Igreja norte-africana, de notável fôlego puritano. Se não se transformou na religião dos norte-africanos, como o monofisismo para os coptas, isso se deve à circunstância de terem os donatistas, com o fracasso da revolta de Gildão (398), se encontrado diante de uma Igreja católica que, além de ser guiada por Sto. Agostinho, podia contar com o poder coercitivo do império e com uma renovada organização

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cos", sempre retomados e desenvolvidos nos outros textos magisteriais, eles podem ser orientados para as seguintes considerações: *1*) o homem trabalhador, por sua eminente dignidade pessoal, não pode ser equiparado às mercadorias submetidas à lei da procura e da oferta; *2*) a economia é inseparável da moral e, portanto, dos imperativos da justiça e da caridade; *3*) a Igreja tem o direito e o dever de intervir na "questão social", pois esta não é apenas um problema técnico, mas reveste-se de perfis ético-religiosos; *4*) nem o socialismo nem o liberalismo econômico constituem autênticos remédios para os problemas sociais; *5*) o estado, como comunidade que tem como finalidade o bem comum, tem o direito e o dever de intervir na questão social com uma legislação que garanta aos trabalhadores (e a suas famílias) condições justas de salário, de vida e de segurança social; *6*) os operários, abolidas as corporações, não podem ficar isolados diante do enorme poder patronal, reduzidos a "condição pouco menos que servil", mas têm o direito de associar-se para a salvaguarda dos seus direitos, recusando, porém, a luta de classe e qualquer tipo de ação violenta, em grupos não só "mistos" mas também exclusivamente de trabalhadores.

Os principais documentos nos quais a doutrina social da Igreja encontrou seus ulteriores desenvolvimentos com uma dinâmica de continuidade (nos elementos essenciais) e de inovações (ditadas pela mudança de situações e por novas aquisições culturais, científicas e teológicas) são sobretudo as grandes encíclicas sociais, geralmente publicadas por ocasião dos aniversários da *Rerum novarum*: *Quadragesimo anno* (maio de 1931); Radiomensagem de Pio XII com a data de 1º de junho de 1941; *Mater et magistra*, de maio de 1961 e *Pacem in terris*, de abril de 1963, assinadas por João XXIII; a *Gaudium et spes*, constituição do Concílio Vaticano II (1965); a carta *Octogesima adveniens* (maio de 1971) e a encíclica *Populorum progressio* de Paulo VI e, finalmente, as três encíclicas sociais de João Paulo II: *Laborem exercens*, de 14 de setembro de 1981; *Sollicitudo rei socialis*, de 31 de dezembro de 1987; *Centesimus annus*, 1º de maio de 1991, por ocasião do primeiro centenário da encíclica leonina.

Essa longa série de textos, porém, está longe de ser exaustiva, pois não traz outras numerosas e não raro muito significativas intervenções dos papas em matéria social, como também as tomadas de posição de comissões episcopais, de sínodos e conferências (algumas de notável relevo e influência, como as de Medellin e Puebla na América Latina) e de alguns bispos individualmente. Todo esse rico material dá densidade ao magistério social da Igreja, magistério autêntico e "verdadeiro", que empenha a consciência dos crentes, embora não seja marcado pela nota da infalibilidade e da irreformabilidade.

A doutrina social da Igreja segue uma metodologia que, com o andar do tempo, veio assumindo um caráter cada dia mais indutivo, aberto a desenvolvimentos, ao diálogo e às contribuições dos leigos e das ciências humanas.

A doutrina social da Igreja, além de oferecer elementos doutrinais, demonstra estar preocupada com a sua encarnação histórica por obra dos crentes e de todos os homens de boa vontade. Assume por isso mesmo um caráter "prático". Segundo uma respeitável explicação de João Paulo II (na *Sollicitudo rei socialis*, posteriormente reafirmada na *Centesimus annus*), o ensinamento social da Igreja pertence ao saber teológico e, em especial, à reflexão teológico-moral. Com base nessa definição epistemológica, fica agora claro que a doutrina social da Igreja não deve ser considerada como uma ideologia (no sentido pejorativo de origem marxista), está longe de ser uma "terceira via", quer dizer, um sistema social, organicamente elaborado, a meio caminho entre o liberalismo e o coletivismo, cujo objetivo seria o de constituir uma "sociedade cristã".

A motivação básica da doutrina social da Igreja é a antropologia cristã que se exprime em uma visão da pessoa humana, não mutilada nem redutiva, a qual, à luz da palavra de Deus e de uma sã filosofia, reconhece sempre, em todo ser humano e em todo estágio do seu desenvolvimento, o incomensurável valor da *Imago Dei*: toda pessoa humana é "ícone de Deus" e "via da Igreja".

Depois de certo período de crise (nos anos 1960), hoje a doutrina social da Igreja suscita grande interesse e aparece como um ponto de referência não só para os crentes, aos quais é proposta como instrumento da "nova evangelização"', mas também para os não-crentes e para todos os homens "de boa vontade" aos quais, aliás, desde o tempo de João XXIII, os documentos são expressamente endereçados.

Bibl.: C.E.R.A.S., *Il discorso sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, 1988; Th. Herr, *La dottrina sociale della Chiesa*, 1988; Vv.Aa., *Dottrina sociale della Chiesa*, 1990.

G. MATTAI

Doutrinas políticas

Doutrinas políticas são as teorias, mais ou menos sistemáticas, elaboradas no passar do tempo por filósofos, teólogos, juristas e sociólogos, tendo como objeto o poder, as formas de estado e de governo, a moral política.

Reveste-se de especial importância a análise das doutrinas políticas no pensamento grego (especial-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

E

Ebionismo

O nome designa a corrente de pensamento que se consolidou no meio do cristianismo formado por convertidos do judaísmo e negava a divindade de Jesus, vendo nele um simples homem. Seria o caso de identificar os defensores dessa doutrina como judeus de coloração cristã, possivelmente essênios convertidos refugiados na Transjordânia depois do ano 70, que se mantinham fiéis aos costumes da lei, mas eram hostis ao templo. Ireneu faz referência expressa a seu respeito (cf. *Contra as heresias*, I, 26, 2).

Orígenes, no *Contra Celso* II, chama a atenção para sua fidelidade à lei, esclarecendo que *ebion* em hebraico significa "pobre". Ainda Orígenes, reconhecendo com Celso que "alguns acolhem Jesus, mas querem continuar vivendo segundo a lei dos judeus, como a multidão dos judeus", explica que existem duas facções de ebionitas: "A daqueles que, como nós, admitem que Jesus nasceu de uma virgem e a daqueles que, ao contrário, crêem que ele não nasceu desse modo, mas como todos os outros homens" (*ibid.*, V 61). Para estes últimos Jesus seria fruto do matrimônio de uma "jovem" com um homem (um carpinteiro, um soldado romano). Pelo visto, eles liam Is 7,14 não segundo a Septuaginta, mas de acordo com a versão de Teodocião de Áquila que traduzia por "jovem" em vez de "virgem" ("a jovem conceberá um filho"). Para estes, Jesus sentia a inclinação para o pecado como todos os homens e sua eleição, prenunciada pelos profetas, devia ser atribuída à sua boa conduta. A justificação, enfim, provinha ainda e apenas das obras da Lei.

De acordo com essa concepção, os ebionitas dessa facção, enquanto aceitavam o evangelho de Mateus (exceto Mt 1,23 onde se fala da virgem), ao mesmo tempo rejeitavam Paulo por causa de seu posicionamento contra a Lei; João, por causa de seu reconhecimento da divindade de Jesus; Lucas, por causa de sua exaltação da virgindade de Maria.

A outra facção dos ebionitas da qual fala Orígenes não fazia objeção à virgindade de Maria, pois não a interpretava como sendo uma prova da filiação divina de Jesus. Este, um homem como qualquer outro, ou a última das sete reencarnações de Adão, tem a missão de levar ao conhecimento da Lei, pois é somente nela que está a salvação. A doutrina ebionita sedimentou-se nas *Homilias* e nas *Recognitiones clementinae*.

Seu ponto de partida é a dificuldade, mais religiosa que filosófica, de conciliar a divindade de Cristo com o dogma bíblico da unidade e da unicidade de Deus. O monarquianismo que o ebionismo professa pode ser considerado como sendo a heresia típica da alma judaica do cristianismo.

Bibl.: A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, Brescia 1982, pp. 244-248.

L. PADOVESE

Ecclesiam suam

Primeira encíclica de Paulo VI (6 de agosto de 1964) sobre a Igreja, sua relação com o mundo e o diálogo que ela não deve cessar de manter com ele.

Paulo VI havia procurado prepará-la e publicá-la antes da segunda sessão do Concílio (29 de setembro de 1963). Havia trabalhado nisto febrilmente, reunindo também dezenas e dezenas de folhas com "notas", "apontamentos", "pró-memória", perguntas feitas a si mesmo, um dossiê completo.

Em sua redação final, a encíclica aparece sem notas nem citações, bagagem documentária inevitável em uma encíclica, com a finalidade de dar-lhe mais ainda uma forma pessoal e "dialogal"; mas nos referidos apontamentos particulares aparece claro o aparato de pesquisa e as fontes nas quais principalmente se inspirou. Aliás, um estudioso pôde concluir suas pesquisas afirmando que "esta encíclica foi pensada, com-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

como sinal do novo povo e antecipação do Reino futuro, a promessa do Espírito que teria conduzido a comunidade e a missão junto aos pagãos, que constitui uma abertura para a universalidade do anúncio do Evangelho. Sob este aspecto, de especial interesse é o documento *Algumas questões de eclesiologia*, que a Comissão Teológica Internacional tornou público em 7 de outubro de 1985.

Em segundo lugar, dever-se-á evidenciar o peso revelador desses gestos de Jesus de Nazaré e o modo como a Igreja se torna mediação da revelação. Dentro desse tema inserem-se obviamente temáticas como, por exemplo, a do valor da Tradição e os critérios que autorizam sua manutenção e sua interpretação normativa para a vida da Igreja no correr dos séculos. É dentro desse mesmo horizonte que se deve apresentar o lugar que ocupa a Escritura que a Igreja venera como inspirada e santa na vida eclesial.

Não por último, pelo menos em razão da atualidade de que este tema começa a revestir-se no Ocidente, haverá de se estudar a especificidade do anúncio e do agir da Igreja diante das outras religiões e sua pretensão como religião salvífica única e universal. Juntamente com o tema da mediação da revelação, coloca-se o da Igreja como sujeito da fé e como comunidade no interior da qual se realiza o ato pessoal de fé de todos os crentes. E uma vez que a fé é também sempre "eclesial", a teologia fundamental, que estuda o ato de fé, deverá mostrar-se capaz de patentear sua eclesialidade como dado constitutivo para o próprio ato de fé.

A eclesiologia fundamental não substitui a autoapresentação que a Igreja faz de si mesma à luz da fé — perspectiva dogmática — querendo apenas procurar a relação reveladora que ela tem com o Jesus histórico e de que modo ela se situa no mundo, como sujeito e mediação de revelação. A metodologia empregada pela teologia fundamental permite que esses dados obtidos possuam um valor mais extensivo e universal, inclusive fora do âmbito eclesial.

Bibl.: S. Pié-Ninot, *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1989; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, pp. 321-523; F. S. Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, New York 1985; HFTh III: *Trattato sulla chiesa*, Brescia 1990.

R. FISICHELLA

Ecologia

Do grego οιχος e λογος (discurso sobre a casa, sobre o ambiente); indica genericamente o estudo das leis que caracterizam as relações recíprocas entre os vários organismos vivos. De maneira especial, o termo indica o estudo das condições em que se desenvolve a vida humana, tanto em sua relação com os outros, como na relação com os seres infra-humanos do próprio ambiente.

A ecologia tornou-se objeto de atenção por parte da teologia após o aguçar-se do problema ambiental, sobretudo no Ocidente. Os crentes aperceberam-se: *a*) da necessidade de interrogar-se a respeito das próprias eventuais responsabilidades em relação ao insurgir-se e dar continuidade à atitude *predatória* que a civilização ocidental, sobretudo a partir da revolução industrial, adota em relação à natureza; *b*) da urgência de tomar posição diante dos problemas do ambiente. A necessidade de uma mudança de atitude diante da natureza justifica-se para os crentes não só em razão da ameaça que paira sobre a humanidade devido ao desastre ambiental, mas também com base em uma correta interpretação do dado revelado. A Bíblia certamente afirma a *singularidade* do homem e o domínio que exerce sobre as outras criaturas; mas está longe de dar seu aval a uma visão do homem como desfrutador e senhor absoluto da natureza; a ordem de "dominar a terra" (Gn 1,28) indica a necessidade de alimentar-se e de viver daquilo que a terra produz. O *domínio* que a pessoa é chamada a exercer, analogamente ao do Criador, deve ser "senhorial", de "sustentação", de respeito às criaturas; "o domínio concedido à pessoa pelo Criador não é um poder absoluto, nem se pode falar em liberdade de 'usar e abusar' ou de dispor das coisas como melhor lhe aprouver. A limitação imposta pelo próprio Criador desde o princípio, e expressa simbolicamente com a proibição de 'comer o fruto da árvore' (cf. Gn 2,16ss), mostra com suficiente clareza que, diante da natureza visível, estamos submetidos a leis não só biológicas, mas também morais, que não podem ser impunemente transgredidas" (João Paulo II).

Deve-se, além disso, salientar que, segundo a revelação bíblica, a *superioridade* da pessoa em relação às criaturas inferiores não poderá jamais transformar-se em distância ou desinteresse, ou simplesmente em desprezo pelos outros seres existentes; a posição da pessoa em relação à criação é semelhante à do jardineiro, que "cultiva e guarda", sem "praticar rapina ou saque"; é semelhante à do artesão, que "transfigura" a matéria, mas sem "desfigurá-la".

Ademais, de acordo com o dado bíblico, as pessoas devem viver em solidariedade com as outras criaturas, inclusive por causa da singularidade de sua natureza: por sua dupla dimensão, corpórea e espiritual, a pessoa é "parente" tanto da terra como do céu; embora sendo, em certo sentido, independente em relação a uma e a outro, ela não pode separar-se de uma nem de outro. O destino da pessoa, segundo a visão bíblica, não pode prescindir da justa relação

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ROUSE-S. C. NEILL (orgs.), *Storia del movimento ecumenico. Dal 1517 al 1948*, 3 vols., Bologna 1967; J. VERCRUYSSE, *Introdução à teologia ecumênica*, Loyola, São Paulo, 1998.

W. HENN

EDUCAÇÃO

É o conjunto das ações e dos comportamentos que têm por finalidade promover o desenvolvimento da pessoa humana e diz respeito às múltiplas dimensões da vida humana (física, moral, social, intelectual, religiosa), tendo como meta a realização cada vez mais consumada da consciência e do domínio de si e ao mesmo tempo a capacidade de comunicar-se e colaborar com as outras pessoas.

O termo educação remete aos verbos *edere* (alimentar-se) e *ex-ducere* (tirar para fora, extrair); isso indica que ela comporta sempre dois aspectos que não podem ser suprimidos: de um lado, um "nutrir", "criar", "crescer", "guardar", "cuidar"; de outro, a necessidade de favorecer a conquista da maturidade e o exercício das múltiplas potencialidades de que todo ser humano é dotado. O ponto de chegada da educação é a *maturidade* da pessoa humana.

Em todas as ações educativas mostra-se como fundamental o aspecto da *comunicação*. Embora existam relações de proximidade entre a educação, e outras atividades como inculturação, a aculturação e a socialização, existe entre elas uma diferença substancial: a educação tende a favorecer a orientação autônoma para *valores*, individualizados graças ao exercício da inteligência corretamente formada, contra toda adesão conformista, verdades presumidas ou pseudovalores impostos a partir do exterior.

A atividade educativa, corretamente entendida, coloca o indivíduo em uma condição de *continuidade* em relação ao passado e de *abertura* para o futuro; em nenhuma atividade voltada para o favorecimento da educação pode-se abrir mão das verdades, dos valores e do patrimônio acumulados no decurso do tempo; neste sentido, a *fidelidade* é uma virtude imprescindível dos sujeitos da educação (educandos-educadores). Ao mesmo tempo, a educação deve sempre alimentar o impulso para o futuro, a capacidade de ir além do que já foi conquistado; nesse sentido, *coragem* é a outra virtude que, presente no mestre, deve ser suscitada também no discípulo.

A respeito da relação entre mestre e discípulo, é evidente o *caráter provisório* da função do primeiro em relação ao segundo; os mestres existem... para desaparecer, ou seja, para despertar nos discípulos a consciência da própria identidade e dignidade e a capacidade de orientar-se autonomamente na experiência e na busca contínua da verdade, no exercício da responsabilidade e das relações com o ambiente.

Em perspectiva estritamente teológica, pode-se pensar a ação de Deus na história como um longo e amoroso empenho educativo; alguns teólogos chegam a interpretar a graça justamente como "ação educadora" de Deus em relação ao homem. (G. Greshake).

No âmbito da educação para a fé, é decisivo o papel do *testemunho* pessoal dos crentes, que, unido à reta profissão da fé, permite uma fecunda inserção na vida da comunidade eclesial e na história humana.

Bibl.: H.-I. MARROU, *História da educação na antigüidade*, EPU, São Paulo, s.d.; C. BISSOLI, *Bibbia ed educazione. Contributo storico-critico ad una teologia dell'educazione*, Roma 1981.

G. M. SALVATI

EDUCAÇÃO MORAL

O problema da educação moral está estreitamente ligado ao da consciência e de sua formação.

Pode-se até dizer que as fórmulas educação moral e formação da consciência identificam-se.

Mas o que significa educar e formar a consciência? Que consciência é preciso educar e como deverá ser formada a própria consciência?

A consciência (ou o sujeito moral) deverá antes de mais nada ser formada do ponto de vista intelectivo para procurar e encontrar a vontade de Deus e a ordem moral objetiva e para saber formular os verdadeiros juízos morais.

Nesse sentido, educar a própria consciência equivale, portanto, a educar a própria inteligência para a atuação do processo, típico da ética normativa, que visa ao estabelecimento do juízo moral: aprende-se a saber usar as capacidades argumentativas para identificar o que é moralmente bom na própria atitude e o que há de moralmente reto no próprio comportamento.

Isso não significa ser melhor do ponto de vista moral.

Com efeito, a bondade moral de uma pessoa sedimenta-se na esfera volitiva e, portanto, só se a consciência for educada também em sua função volitiva é que se poderá falar de educação moral em sentido pleno. Surge aqui o problema de saber se e como pode ser educada a vontade alheia: enquanto educar a própria consciência como função intelectiva depende fundamentalmente da ajuda dos outros, do estudo e da reflexão, educar a própria consciência como função volitiva depende exclusivamente de cada pessoa interessada e da sua própria vontade.

Formar a própria consciência como função volitiva significará querer ser moralmente cada vez melhor, exercitar-se na vida moral, tender para a plena posse das virtudes, melhorar a própria atitude, converter-se continuamente.

Nesse sentido pode-se também afirmar que ninguém pode ter influência decisiva sobre a consciência dos outros e que ela não pode ser jamais condi-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

toda e qualquer forma de pelagianismo e semipelagianismo, insistindo na absoluta gratuidade da própria eleição.

A eleição por parte de Deus possui uma dimensão *protológica*, no sentido de que, antes da sua realização concreta *in* e *per* Jesus Cristo em favor da humanidade, supõe a eterna vontade benéfica do Pai; nesse sentido é possível entender a eleição como predestinação eterna, ou seja, por parte do Eterno, em relação à história.

Ela tem também uma dimensão *escatológica*, no sentido de que indica o destino ao qual Deus chama a pessoa. Protologia e escatologia da eleição estimulam a fé no projeto e na bondade de Deus e a esperança na realização certa de seu desígnio; ao mesmo tempo, a eleição provoca tanto o crente quanto a comunidade para o amor e para o compromisso pessoal como resposta ao chamamento de Deus. Destinatário da eleição é a comunidade (Ef 1,4-6); a Igreja é a unidade daqueles que foram "eleitos segundo os desígnios de Deus Pai, pela santificação do Espírito, para obedecer a Jesus Cristo e ter parte na aspersão de seu sangue" (1Pd 1,1-2). Como Israel é o povo eleito por Deus para ser na história "luz" para os povos, assim também a Igreja foi eleita em Cristo, por pura graça de Deus, para ser, por sua vez, no mundo, sinal e instrumento do amor divino. Isso significa, entre outras coisas, que a eleição não pode ser considerada como uma *propriedade* ou uma *posse*: por isso, enquanto se deve afastar qualquer presunção de ser alguém eleito por causa dos próprios méritos ou de ser, de alguma forma "conduzido à salvação", mesmo que não tenha havido adesão ao projeto de Deus, assim também deve ser descartada toda forma de desespero, pois Deus é fiel e não falta às promessas de seu amor. Além disso, a comunidade que experimenta a eleição deve saber que não está livre da tentação; "a eleição tem um caráter de luta (...) está no campo de tensão entre fé e infidelidade" (M. Löhrer). Embora alimentando a certeza da eleição, os crentes deverão sempre banir de si a falsa segurança, manter-se vigilantes quanto às próprias traições com relação à bondade divina; quando tiverem sido fiéis, deverão dobrar os joelhos e dar glória a Deus, que permite a seus filhos corresponderem santamente a seu chamamento.

A eleição é também princípio de *serviço*. Do amor de Deus nasce a escolha, mas esta é o início de uma *tarefa*: como para Israel, assim também para a Igreja a eleição não constitui um privilégio a ser desfrutado egoisticamente, e sim princípio de responsabilidade a ser exercida no mundo.

Para se compreender bem a eleição, é preciso levar em conta também que sua causa e sua fonte é o Pai; é ele que está na origem tanto dos necessários dinamismos intradivinos (*processos*), como dos dinamismos livres (*ações ad extra*); a eleição e os eleitos são o testemunho vivo do amor infinito do Pai clementíssimo.

Jesus, o Filho encarnado, é aquele *no qual, por meio do qual e em vista do qual* acontece a eleição (Ef 1,4-6.11). Ele é aquele que desde sempre, enquanto Filho, é objeto da benevolência do Pai e recebe dele a vida divina; tendo-se feito homem, Cristo se torna o eleito por excelência; ninguém, mais do que ele, se beneficia da graça e da presença de Deus. Por esse motivo, ele pode ser, de um lado, o *mediador* adequado da eleição, aquele graças ao qual a bondade do Pai chega até a história; e de outro, o *modelo* à imagem do qual o Pai quer formar os homens. Eleição é tornar-se "filhos no Filho", "filhos adotivos" que chamam a Deus "*Abbá*" (Rm 8,29; Ef 1,5). Não se deve esquecer que a eleição em Jesus Cristo se realiza pela "via do Calvário", quer dizer, através da obediência e da humilhação do Filho "até a morte e morte numa cruz" (Fl 2,8); Jesus "foi identificado com o pecado, por nós" (2Cor 5,21), sofreu o abandono do Pai (Mc 15,34), anulou o documento do nosso débito por meio da cruz (Cl 2,14), tomou sobre si as nossas dores (Is 53,4) e o "não" do Pai ao pecado do homem. Nesse sentido, falar de eleição é falar de cruz. A eleição e os eleitos são o testemunho tangível do amor infinito, humilde e obediente do Filho.

Enquanto escolha gratuita e chamamento à salvação por parte do Pai por meio do Filho, a eleição remete ao Espírito Santo; é somente graças a sua obra, com efeito, que os homens podem reconhecer o senhorio de Jesus (1Cor 12,3), nascer para uma nova vida (Jo 3,5-6), tornar-se "filhos adotivos" e chamar Deus de "*Abbá*" (Rm 8,15; Gl 4,6). É somente graças ao Espírito que os eleitos podem receber a divina consolação da vocação a uma vida "santa no Santo". Nesse sentido, a eleição e os eleitos são o testemunho vivo daquele que é o amor do Pai e do Filho: o Paráclito. Cônscio do mistério da eleição, o crente vive antes de tudo a abertura para Cristo, sabendo que somente nele há salvação. É chamado, além disso, a dedicar-se à própria salvação "com temor e tremor" (Fl 2,12), sabendo que resta para ele a possibilidade de recusar ou subestimar a oferta do Pai. Vive, enfim, na esperança, sonhando de olhos abertos e no empenho amoroso e vigilante o término da obra que o Deus trinitário iniciou.

Bibl.: J. G. DE FRAINE, *Vocazione ed elezione nella Bibbia*, Roma 1968; M. LÖHRER, *La grazia di Dio nella sua azione di elezione e di giustificazione dell'uomo*, in *Mysterium Salutis*, IX, Brescia 1975, pp. 217-295.

G. M. SALVATI

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mente reconhecida por todos, produzindo frutos de bem para o homem, especialmente para os mais pobres. Mas a maior novidade do anúncio cristão sobre o eón futuro diz respeito à sua presença na história, graças à própria pessoa de Jesus: "É através dele que o eón futuro se estende já a este eón, pois na sua pessoa e no seu falar e agir (...) a vontade de Deus se tornou exeqüível como oferta definitiva, pois assim já começou o reino escatológico" (A. Vögtle)

Bibl.: O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965.

G. M. SALVATI

EPICLESE

Do grego *epíclesis* (verbo *epikaléin* = invocar sobre). Uma vez que nenhuma liturgia é possível sem o Espírito Santo, a epiclese é uma dimensão fundamental de toda celebração litúrgica. Como o Espírito Santo está presente e age na vida de Cristo, do mesmo modo a sua presença e ação é exigida pela vida dos membros do Corpo de Cristo, especialmente onde esta vida se constrói, cresce e se desenvolve, quer dizer, na ação litúrgico-sacramental. Em todo sacramento ou ação litúrgica, como acontecimentos de culto da nova economia de salvação "em espírito e verdade", o Espírito Santo está sempre presente e age em toda a sua plenitude: acontece sempre o envio do Espírito Santo por meio da invocação da sua presença (epiclese).

Na eucaristia o Espírito é invocado para que os dons oferecidos, pão e vinho, sejam consagrados, isto é, se tornem o Corpo e o Sangue de Cristo. E para que a vítima imolada, que se recebe na comunhão, contribua para a salvação daqueles que nela participam, e aja sobre a comunidade eclesial celebrante, invoca-se uma segunda vez o Espírito. Na participação nos santos mistérios a assembléia pode então cada vez mais unir a própria unidade com Cristo e no vínculo recíproco, atingindo o máximo fruto de graça e de santificação. Assim os dois efeitos (objetivo sobre dons e subjetivo nos participantes) estão em estreita dependência do Espírito invocado. Embora no Cânon Romano não haja menção explícita ao Espírito Santo, há porém orações análogas que insistem especialmente na idéia de oferta do sacrifício. Os orientais atribuem à epiclese eucarística um valor propriamente consecratório, ao passo que os ocidentais atribuem sobretudo às palavras da instituição da eucaristia a virtude de transubstanciar os elementos do pão e do vinho no Corpo e no Sangue do Senhor. Deve ainda ser sublinhada a ação do Espírito nas outras epicleses sacramentais e orações litúrgicas. Em cada sacramento ou ação litúrgica o Espírito está sempre presente, agindo em sua plenitude. A celebração é o lugar por excelência onde o Espírito Santo é invocado e doado. Na bênção da água batismal ora-se ao Pai para que nela infunda "por obra do Espírito Santo, a graça do seu único Filho". Como também se ora para que "desça nesta água o poder do Espírito Santo". Na confirmação invoca-se o Pai para que infunda o "Espírito Santo Paráclito: espírito de sabedoria e de inteligência, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de ciência e piedade". E para ser dispensado como dom aí está "o selo do Espírito Santo". No sacramento da penitência o ministro ora a Deus "Pai de misericórdia que... derramou o Espírito Santo para a remissão dos pecados" que conceda o perdão e a paz. Na unção dos enfermos, quando se trata de benzer o óleo, pede-se a Deus, Pai de toda consolação, que envie do céu o "Espírito Santo Paráclito". E durante a unção se diz: "Por esta santa unção e pela sua piíssima misericórdia te ajude o Senhor com a graça do Espírito Santo". Mas é sobretudo nos ritos de ordenação que é posta em relevo a ação do Espírito nas epicleses de consagração. Sobre o bispo: "Derrama agora sobre este eleito o poder que vem de ti, ó Pai, o teu Espírito que rege e guia: tu o deste a teu dileto Filho Jesus Cristo e ele o transmitiu aos santos apóstolos...". Sobre o presbítero: "Renova nele a efusão de teu Espírito de santidade". Sobre o diácono: "Derrama nele o Espírito Santo, que o fortifique com os sete dons de tua graça, para que cumpra fielmente a obra do ministério".

Aliás, não pode haver ação de consagração sem a invocação do Espírito Santo, associada ao gesto apostólico da imposição das mãos. Pode-se concluir que toda autêntica ação litúrgica é epiclese do Espírito, epifania do Espírito, sacramento do Espírito.

Bibl.: A. M. TRIACCA, *Spirito Santo*, in *NDL*, pp. 1405-1419.

R. GERARDI

EPIFANIA

O verbo grego *epiphaino* tem o significado ativo de "mostrar"; intransitivamente está no lugar de "mostrar-se". Dele deriva o substantivo *epiphaneia*, quer dizer, "aparição". No grego clássico e helenístico, o termo é usado em diferentes contextos, sobretudo de caráter militar. Em tais casos ele indica o improviso e inesperado aparecimento do inimigo, capaz de decidir a sorte da batalha. Junto com o uso lingüístico militar, *epifania* indica também a aparição salvadora da divindade. Assim sendo, uma inscrição em Cós atribui à aparição do deus Apolo a derrota sofrida pelos gauleses em Delfos em 278 a.C. Na história das religiões é conhecida uma festa da epifania, o "dia da chegada de Apolo", celebrada em muitas cidades gregas na primavera ou no princípio do verão. Divindade epifânica por excelência, no quadro das experiências estáticas próprias a seu culto, era Dionísio.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

também como um fato que, em certos aspectos, é idêntico sempre e em toda a parte, ou então diferente sempre e em toda a parte. Tanto a identidade como a diversidade aparecem pluriestratificadas de uma série de círculos concêntricos e diacêntricos em que o denominador comum vem a ser sempre idêntico e sempre diverso em sua identidade.

Tanto na origem desse fenômeno quanto no momento de sua verificabilidade, está presente a dimensão introspectiva da pessoa. Desde as origens de sua história pessoal e social o homem percebeu e continua percebendo o apelo daquele bem que habita nele; o homem sempre se confrontou com ele e ainda se confronta, percebendo-o até mesmo em toda a sua inevitabilidade.

Em termos bíblico-teológicos, podemos dizer que foi Deus que plantou no coração do homem a árvore do bem e do mal. A linguagem da narrativa bíblica põe em evidência a criação por parte de Deus de um ser capaz de conhecer, tanto como tensão intelectiva quanto como volitiva, o bem e o mal.

Finalmente, refletir sobre a epistemologia moral do ponto de vista teológico significa perguntar-se se, por que, quando e de que forma deva o teólogo moralista recorrer às *Fontes Theologiae Moralis*, diversas das *Fontes moralitatis*.

Enquanto se entende por *fontes da moralidade* o sedimentar-se da bondade no interior do sujeito moral, aquilo que faz a pessoa humana tornar-se boa, pelo menos do ponto de vista moral, ou aquilo com que se identifica sua bondade moral, entende-se por *fontes da teologia moral* o lugar onde o moralista, como teólogo, deverá ir buscar as bases sustentadoras de sua reflexão, o fundamento e a garantia de veridicidade para cada uma de suas asserções.

Estas últimas distinguem-se em fontes primárias (Sagrada Escritura, Tradição, Magistério) e secundárias (razão, lei natural, ciências humanas, antropologia, sociologia, psicologia etc., como também filosofia, ética, história etc). O Vaticano II, no proêmio à segunda parte da *Gaudium et spes* (n. 46), limita-se a afirmar a necessidade de recorrer *à luz do Evangelho e da experiência humana*.

Bibl.: S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale. Il problema esperienza in Teologia Morale*, Palermo 1985; ID., *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*, Palermo 1992; B. SCHÜLLER, *L'uomo veramente uomo. La dimensione etica dell'uomo nella dimensione teologica dell'etica*, Palermo 1987.

S. PRIVITERA

EPISTEMOLOGIA TEOLÓGICA

Entende-se por epistemologia teológica o estudo acerca dos fundamentos do saber teológico realizados à luz da fé eclesial. A epistemologia teológica tem assumido e ainda hoje assume diferentes nomes e tarefas; por isso, também no organograma teológico atual ela requer sempre, além de uma justificação peculiar, também um esclarecimento prévio por parte do teólogo.

Costuma-se atribuir o surgimento deste tratado a Melchior Cano em sua obra *De Locis Theologicis*; a partir daí, é possível constatar um real florescimento de estudos neste setor. Cerca de trinta anos depois de Cano, T. Stapleton escreve *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*; mais recentemente, deve-se a M. J. Scheeben a retomada sistemática desse tema que é abordado logo no início de sua Dogmática: *Theologische Erkenntnislehre*. Depois disso, a apologética clássica passara a inserir na *demonstratio catholica* uma parte relativa, justamente, aos temas de epistemologia.

Hoje em dia são adotados diversos nomes: gnosiologia teológica, doutrina dos princípios teológicos, teoria do conhecimento teológico... sendo que cada um deles expressa também uma visão específica da epistemologia; de modo especial vêem-se claramente algumas perspectivas que assim podem ser resumidas: *1*. Uma teoria geral do conhecimento teológico que se reporta aos princípios da lógica filosófica e procura exprimir os dados objetivos da fé; *2*. Uma teoria da teologia à luz dos princípios fundamentais da episteme; *3*. O estudo dos princípios do cristianismo.

A preferência pelo uso de epistemologia teológica justifica-se se foram mantidos presentes os dados seguintes. A teologia, antes de mais nada, exige uma justificação da própria pretensão científica; esta só lhe pode advir a partir de uma autojustificação cujos princípios sejam encontrados no interior da própria ciência. O procedimento deve ser realizado, porém, de modo tal que os conteúdos alcançados sejam comunicáveis e portanto universais, quer dizer, plenamente científicos. E é aqui que entram diversos fatores que tendem a colocar as condições para um correto uso das análises, dos conteúdos e das metodologias.

Uma vez que a teologia é, antes de mais nada, uma procura que a fé eclesial realiza a respeito de si mesma à luz da inteligência crítica, dever-se-á estabelecer quais são os sujeitos qualificados para essa função epistêmica: os teólogos, o magistério, o povo de Deus. A escolha do sujeito implica, inevitavelmente, também a determinação do conteúdo da epistemologia e de seu significado.

Mais diretamente, a epistemologia teológica leva em consideração as temáticas que constituem o saber teológico como tal e os princípios a que se reportam. Antes de mais nada, a primeira tarefa da epistemologia deverá ser a de justificar sua presença e o papel que deve ter no conjunto do discurso teológico. Isso

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Escolas teológicas alexandrina e antioquena

A escola teológica alexandrina está ligada aos nomes de Panteno, Clemente e Orígenes. É com eles, entre o final do século II e os inícios do século III, que se delineia em Alexandria um centro de estudos superiores de exegese e de teologia submetido ao controle do bispo local e orientado para a instrução dos catecúmenos. Entre as finalidades dessa escola ou *didaskaleion* estava a intenção de fazer contraste com o predomínio cultural que o gnosticismo, muito difundido em Alexandria, tinha conseguido entre os cristãos cultos da cidade. Tratava-se de dar origem a uma "gnose" ortodoxa, mas culturalmente aberta. Um sinal claro dessa abertura foi a utilização do método racional filosófico aplicado à doutrina revelada, como também o emprego do método filológico em relação ao texto sacro. O sistema que mais influenciou a escola alexandrina foi o platonismo.

A tradição identifica Panteno e Clemente como os primeiros mestres desse *didaskaleion*, mas tudo indica que se tenha tratado ainda de uma escola "privada". Só com Orígenes, por volta de 220, a escola alexandrina, dividida em dois níveis (um elementar, para a formação dos catecúmenos, e outro superior, de aprofundamento) voltará a funcionar. A contribuição de Orígenes para a orientação cultural mantida por aquela escola continuará sendo fundamental. É ele, com efeito, que assumirá e estenderá a vertente dualista e espiritualista própria do platonismo a âmbitos diversos: em relação à realidade, distinguindo dois planos, um sensível e outro inteligível; em relação às pessoas, divididas entre si em simples e perfeitas; em relação ao próprio Cristo, considerado na sua realidade humano/divina, em relação à mística, entendida como uma fuga progressiva do mundo corpóreo, e até mesmo em relação à Escritura interpretada literal ou espiritualmente. É esse dualismo "sistemático" que conferirá caráter unitário à cultura alexandrina. Constitui uma "chave de leitura" que fornecerá a ela riqueza e rigor metodológico. Por causa de seu caráter intelectualista, de sua abertura para a filosofia platônica e da utilização da linguagem religiosa daquele tempo, Clemente e Orígenes conseguiram driblar a gnose heterodoxa que se erguia sobre a presunção de uma "superioridade" cognitiva e eletiva, de que na época até os católicos mostravam estar imbuídos. Não é de estranhar, pois, que entre os cristãos "simples" alguns olhassem com desconfiança um empreendimento intelectual dessa espécie ("A multidão tem medo da filosofia dos gregos, do mesmo modo como as crianças têm medo de assombração, temendo que esta as leve embora", como diz Clemente em *Stromata*, VI X, 80). Prova disso teremos na condenação de Orígenes e em seu afastamento de Alexandria. Nesse centro, entretanto, a escola dirigida por personagens como Heracla, Dionísio, Piério, Dídimo, Rodão, levará adiante a orientação do mestre, pondo de lado apenas alguns aspectos de seu pensamento (por exemplo, a doutrina a respeito da preexistência das almas, a ressurreição espiritual...).

O confronto que a orientação espiritualista alexandrina terá com a cultura asiática de traços materialistas e o posterior confronto com a escola teológica antioquena, crítica em relação ao alegorismo, levará a mudanças na orientação teológica alexandrina, que fará sentir todo o seu peso nas disputas cristológicas do século V (acentuação em Cristo do elemento divino sobre o humano) até chegar ao monofisismo, radicalização extrema da cristologia alexandrina.

Ao passo que a escola de Alexandria cresceu no confronto com o gnosticismo e se desenvolveu sob influência da filosofia platônica, a escola de Antioquia percorreu um caminho diverso. Mais ligada ao aristotelismo e, de um ponto de vista filológico, ao judaísmo rabínico, não constituiu uma "escola" em sentido rigoroso, mas deve ser considerada como tal na medida em que em diversos autores encontramos a mesma inflexão exegética e teológica.

Por muito tempo julgou-se que o presbítero Luciano de Antioquia, mestre de Ário e defensor de uma orientação exegética literalista, tivesse sido o fundador da "escola" teológica antioquena, mas o que sabemos dele é muito pouco, para podermos comprovar tal hipótese. Não há dúvida de que entre os séculos III-IV em Antioquia veio à tona — quer por causa da persistência da cultura asiática, quer como reação ao origenismo alexandrino — uma tendência para a exegese literalista e, em relação a Cristo, uma plena valorização de seu componente humano. Um representante típico dessa dupla orientação foi, por exemplo, Eustácio, bispo de Antioquia (323-330). Fortemente polêmico diante de Orígenes, que ele acusou de ter alegorizado toda a Escritura, e prudentemente próximo das posições de Paulo de Samosata (monarquianismo moderado), Eustácio exerceu um papel de primeira importância na condenação de Ario em Nicéia (325).

Mas parece que o verdadeiro iniciador da escola antioquena tenha sido Diodoro de Tarso († 394), o primeiro a formular aquela que depois será chamada de a "cristologia antioquena", inclinada a separar em Jesus Cristo o filho de Deus do filho de Maria, embora negando que se trate de "dois filhos". Discípulo de Diodoro de Tarso foi João Crisóstomo, como também Teodoro de Mopsuéstia. Ao passo que o primeiro não se sobressaiu por especiais contribuições doutrinais, mas antes por sua atividade pastoral, Teodoro, tendo se tornado bispo de Mopsuéstia em 392, deve ser considerado o representante máximo da

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

I-II), afirma que a Lei Nova consiste principalmente na graça de Cristo e só secundariamente em obras e preceitos, que preparam ou seguem o dom da graça e que têm seu fundamento na lei natural.

Na Alemanha, onde, mais do que em outros lugares, se desenvolveu o debate originário sobre a especificidade da moral cristã, a lei natural de Tomás era interpretada no sentido de que a razão, em qualquer época, distingue o verdadeiro do falso e, no caso da moral, o que é correto ou errado, conveniente ou inconveniente ao homem em determinadas situações. Historicamente, Tomás tinha sustentado a imutabilidade substancial da natureza e, portanto, de alguns elementos gerais da lei natural, ao passo que os novos teólogos (e filósofos) chegaram a dizer que não é nunca possível dizer *a priori* se determinado ato é correto ou errado (→ *Intrinsece malum*).

O debate — que põe em questão dados fundamentais como a reviravolta antropológica em teologia, a assunção das novas epistemologias e filosofias da ciência, o confronto com a antropologia cultural e a história da vida cristã realmente vivida — deslocou-se depois para frentes mais amplas. Foram se delineando teorias novas, ligadas aos resultados das pesquisas sobre a moral do NT. Chegou-se, assim, a articular o problema subdividindo-o em outros, dele derivados: continua entretanto a existir certo consenso difuso a respeito do fato de que a moral concreta dos cristãos, tomada em seu conjunto, tem uma especificidade histórica, um perfil inconfundível. Embora cada norma em particular, em seus diversos graus de aprofundamento, estivesse já presente em outras culturas e em outras éticas, como a atenção preferencial pelos pobres, o amor aos inimigos, o conteúdo escatológico e coisas semelhantes, não obstante, o conjunto é específico.

Os problemas talvez sejam hoje ainda mais radicais. O pluralismo e a menor homogeneidade cultural dos ambientes de vida, os problemas novos e cada vez mais impulsivos (engenharia genética, por exemplo) acabaram levando não poucos teólogos a considerar que a bondade da ação só existe na intenção, ao passo que o ato em si não é bom nem mau, mas apenas certo ou errado, de acordo com uma postura um tanto similar à adotada pelas filosofias que aceitam o utilitarismo das normas. Essa tendência não se opõe a que aquele que tem boa intenção deva procurar realizar o verdadeiro bem daquele que é o destinatário da própria ação, mas nega que se possa falar de norma verdadeira ou falsa.

De um ponto de vista prático, isto é, da vivência moral, as várias posições teóricas são irrelevantes, a não ser que se trate de casos extremos. Revestem-se, todavia, de grande importância, tanto em relação à concepção do homem quanto no terreno da determinação do papel da Igreja e de seu magistério moral. Se aquilo que é específico deve ser entendido, em última análise, somente em relação à graça e às virtudes teologais, todo o âmbito intraterreno, das virtudes cardeais, é virtualmente subtraído à competência do magistério. Tentativas de mediação tem sido feitas a partir de diversos setores, para distinguir, por exemplo, as proposições de valor das proposições normativas, sem que se tenha entretanto chegado a um consenso aceitável. Trata-se, de fato, de problemas ligados tanto a discussões morais que estão ainda em andamento, como dos que dizem respeito ao serviço eclesial do teólogo, como, ainda, a questões teóricas tais como o estatuto do conhecimento do real, a relação entre revelação e texto bíblico, o valor da tradição intra-eclesial.

Bibl.: S. Bastianel, *Il carattere specifico della morale cristiana*, 1975; Ratzinger; Schürmann; von Balthasar, *Prospettive di morale cristiana*, 1986.

F. COMPAGNONI

Esperança

A esperança é uma das três virtudes chamadas "teologais", ou seja, que exprimem um modo de ser de pessoa que a vincula ao mistério de Deus. Chamam-se teologais também porque é nelas que se exprime a salvação que Deus realiza em favor das pessoas, uma vez que a fé, a esperança e o amor são dons da graça de Deus por meio dos quais experimentamos sua salvação.

Normalmente associa-se a esperança à atitude da pessoa ou da sociedade que espera conseguir no futuro um bem precioso, difícil, do qual depende sua alegria ou felicidade. O perfil da esperança é, assim, muito atípico: trata-se de viver no presente projetados no futuro, de tender para um bem cuja posse é a negação da virtude que o sustentava e o valorizava. Viver na esperança significa, então, estar situado entre o "já-e-o-ainda-não", estar situado na história, submetendo-se a sua lógica, mas, simultaneamente, com a certeza de poder transcendê-la; viver toda e qualquer espécie atual de felicidade como algo provisório e inconcluso, portador de superação e de plenitude.

Os cristãos puseram em Cristo sua esperança, embora a história da esperança tenha tido início muito antes: a história da salvação é, antes de mais nada, um crescimento da esperança que se afirma de modo inequívoco mesmo em situações de pecado. Deus acompanha seu povo na dinâmica da promessa: desde Adão e Eva até o último dos profetas, passando por Abraão, Moisés, Davi, em todo o AT é perceptível a mesma maneira de agir de Deus, que prepara seu povo e o conduz entre anúncios que se referem ao passado e que superam o presente. Cristo conduz à realização toda uma série de promessas, embora a

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

comum, pudesse surgir forte tensão entre espírito e letra é o que nos mostra no século XII a disputa entre Pedro, o Venerável de Cluny e Bernardo, ou seja, entre beneditinos e cistercienses. Uma "polêmica" — como escreve Calati — que interessa à história da espiritualidade de todos os tempos. Contra Cîteaux, que erigia as prescrições da *Regra* de Bento como norma estática e válida por si, Pedro, o Venerável, reagia com firmeza, lembrando o primado da caridade, isto é, do Espírito Santo, que é a nova aliança à qual toda lei deve servir e obedecer: Pedro, o Venerável, propunha o primado da caridade como lei suprema, acima de toda observância literal da *Regra* defendida pelos Cistercienses.

Outro exemplo famoso encontra-se na pluriforme família franciscana, dividida desde o início entre uma tendência literalista-rigorista, e outra, a do próprio Francisco, o qual, opondo-se a uma única letra fixada como sacrossanta e perene, sabia adaptar a *Regra*, nas diversas redações, às necessidades das regiões e países. Com efeito, usando o critério evangélico libertador e renovador: "As palavras que eu vos disse são espírito e vida" (Jo 6,63); "Pois a letra mata, mas o Espírito vivifica" (2Cor 3,6), Francisco escreveu que é importante sobretudo "desejar ter o Espírito do Senhor e sua santa ação" (*Regra Selada*, 10).

Essa problemática continua viva nas Igrejas da Reforma protestante, nas quais, embora o Espírito Santo seja tão celebrado como "Doador da vida", as contínuas disputas e divisões sobre o assunto estão longe de desaparecer. Quanto à Igreja Católica, mesmo depois da renovação subseqüente ao Concílio Vaticano II, não cessa a existência de correntes opostas e discussões vigorosas a respeito. Seja como for, parece consolidar-se sempre mais a convicção do primado do Espírito Santo, alma e coração da Igreja de Cristo.

Bibl.: G. HELEWA, *Alleanza*, in *Dizionario enciclopedico della spiritualità*, I, Roma 1990, pp. 69-98; F. LAMBIASI, *Spirito Santo*, *ibid.*, III, pp. 2369-2378; B. CALATI, in VV.AA., *La spiritualità del Medioevo*, Roma 1988, p. 60; R. HOSTIE, *Vie et mort des Ordres religieux*, Paris 1972.

O. VAN ASSELDONK

Espírito Santo

A teologia e a vivência eclesial são hoje particularmente sensíveis à reflexão sobre o Espírito Santo, levando a considerar absolutamente superada a dolorosa constatação de que o Espírito Santo seria na realidade o grande desconhecido e o grande esquecido da fé crente. A sede de espiritualidade que marca o homem contemporâneo, a atividade de comunidades e grupos eclesiais que exprimem de modo criativo sua fé e um aprofundamento teológico mais orgânico concorreram, de fato, para uma reavaliação do tema do Espírito Santo. Constituiu-se assim um setor mais bem definido da teologia, isto é, a *pneumatologia*, disciplina que até alguns decênios atrás não tinha direito de cidadania na teologia como setor específico. Quando, porém, se fala de Espírito, percebe-se que na história da salvação esse termo teve muitas facetas temáticas, existindo, por isso mesmo, uma grande variação lexical no uso desse vocábulo já a partir de suas acepções hebraicas (*rûah*, feminino), grega (*pneûma*, neutro), latina (*spiritus*, masculino). O tema bíblico do Espírito é um tanto flexível, abrangendo significados mais amplos do que o da expressão Espírito Santo, "quer porque ela nem sempre designa o Espírito divino, quer porque a divindade do Espírito está presente em outras locuções" (R. Penna). Nesta exposição, trataremos esquematicamente do Espírito no AT para evidenciar o refluxo dessa concepção neotestamentária de Espírito Santo, precisamente a que queremos elucidar. Passaremos em seguida a enumerar alguns pontos do desenvolvimento dogmático e algumas linhas de reflexão teológica da tradição eclesial a respeito do Espírito Santo.

a. O significado bíblico de *rûah* e *pneûma* é o de vento, respiração, ar, hálito, e como tudo isso é sinal de vida, os dois vocábulos significam *vida, alma, espírito*. *Espírito*, portanto, é uma realidade dinâmica, inovadora, criadora, símbolo de juventude, vivacidade, renovação. O dado bíblico nos apresenta sempre o Espírito como força ativa que dá vida, sustenta, guia, governa todas as coisas, mas ao mesmo tempo o Espírito não pode ser confundido com um substrato corpóreo cósmico como acontecia em algumas filosofias e concepções religiosas da antiguidade. No AT *rûah* se encontra sempre ligado a um genitivo de especificação, referindo-se em geral à pessoa, à natureza, a Deus; esses significados estão presentes indiferentemente nas várias épocas históricas. Quando *rûah* se refere à natureza, o significado predominante é o de *sopro do vento*; quando, todavia, se refere à pessoa, designa o aspecto *vital*, essencial da pessoa; a *rûah* está ligada à pessoa como *alma, espírito*, quer em nível psicológico (sentimentos, emoções) quer em nível mais profundo, como centro da espiritualidade. *Rûah* significa o caráter vivaz e dinâmico do espírito humano (também denominado *nefesh*, em sua individualidade); *rûah* designaria ainda a intimidade pessoal, como o coração (*leb*).

O Espírito, seja que se aplique à natureza, seja ao homem, remete, porém, sempre a uma realidade divina e misteriosa, razão pela qual *rûah* é sempre *rûah* Iahweh, ou seja, sopro de Deus, agindo em dois planos: o cósmico e o histórico-salvífico.

Espírito é a característica do mundo divino. Enquanto o mundo humano é carne e caducidade, o Espírito de Deus é vida, força, superação do tempo e do limite. Embora em poucos casos, o Espírito de

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

deve colaborar com Deus na obra da própria santificação, aceitando também as exigências de compromisso pessoal, de mortificação e de espírito de sacrifício que essa cooperação comporta, lembrado das palavras de Jesus: "Se alguém quiser vir em meu seguimento, renuncie a si mesmo e tome sua cruz cada dia, e siga-me" (Lc 9,23).

Bibl.: M. Caprioli, *Sacerdozio e santità. Temi di spiritualità sacerdotale*, Roma 1983; J. M. Uriarte, *A espiritualidade do ministro presbiteral*, Loyola, São Paulo 2000; D. B. Cozzens, *Face mutante do sacerdócio*, Loyola, São Paulo 2001; H. Nouwen, *Memória viva*, Loyola, São Paulo 2001; Id., *A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo*, Loyola, São Paulo 2001.

A. TOMKIEL

Espiritualismo

Tendência filosófica que privilegia a dimensão espiritual da existência humana, estabelecendo um princípio espiritual como fundamento do real. Espiritualismo pode designar também uma atitude prática, principalmente no âmbito religioso, supondo uma concepção reducionista da pessoa, considerada apenas como razão ou como espírito misticamente compreendido. No âmbito da filosofia ocidental, o espiritualismo remonta fundamentalmente a Platão e a Plotino, exercendo, por meio do neoplatonismo, uma grande influência sobre o pensamento medieval, especialmente sobre Sto. Agostinho.

No pensamento moderno, o espiritualismo se desenvolve especialmente com a filosofia de Descartes, que estabelece o "cogito" como ponto de partida do filosofar, e de N. Malebranche, que considera o conhecimento de Deus como primeiro objeto do intelecto humano. Na França, a corrente espiritualista prolonga-se com Maine de Biran, Ravaisson e Bergson, os quais, diferentemente do idealismo alemão, tentam fundar sobre a experiência interior da consciência uma metafísica realista. A filosofia da ação de M. Blondel, que exerceu uma influência tão grande sobre o pensamento teológico contemporâneo, insere-se na tradição espiritualista francesa e cristã.

O espiritualismo pode chegar também a concepções monistas extremas que dissolvem no Espírito toda diversidade entre o ser absoluto e os seres contingentes, entre matéria e espírito, conhecer e ser etc.

O espiritualismo como atitude prática do cristão manifesta-se no ato de circunscrever a relação com Deus dentro do âmbito da própria interioridade, rejeitando a mediação eclesial cultual, comunitária e sacramental. No agir, privilegia a ética da intenção, descurando a objetividade da lei moral; no campo social, exprime-se mais em atitudes de recusa do que de compromisso responsável.

O espiritualismo pode ser uma reação diante de concepções ou situações que privam a pessoa de sua interioridade e de sua transcendência.

Bibl.: C. Fabro, *Spiritualismo*, in *DS*, organizado por E. Ancilli, III, Roma 1990, pp. 2380-2383; S. Vanni Rovighi, *História da filosofia contemporânea*, Loyola, São Paulo 2001.

E. C. RAVA

Esponsais

Esponsais, na antiguidade, é a palavra que designava a primeira das duas fases da celebração matrimonial, na forma como ocorria entre todos os povos e, portanto, também entre judeus e cristãos.

A primeira fase (esponsais) consistia em um acordo ou pacto entre duas famílias visando à convivência matrimonial de dois de seus membros. A segunda fase (núpcias) acontecia normalmente depois do intervalo de alguns meses, com uma festa solene, de caráter público e religioso, com a qual tinha início a coabitação. A fase esponsal não era, portanto, mera "promessa" (como nosso noivado de hoje), mas um compromisso formal firmado entre as duas famílias, tendo em vista a convivência matrimonial ainda por acontecer.

Sabe-se pela Bíblia que os dois interessados (chamados de *kallah*, a mulher e *hatan*, o homem) consideravam-se já pertencentes à parentela um do outro (cf. Tb 10,11.13). Embora não convivessem ainda, a mulher estava obrigada à fidelidade em relação àquele que já era tido como seu marido (cf. Dt 22,23-24). Algo semelhante havia na legislação romana, de acordo com a qual os "esposos" eram já equiparados, sob vários aspectos, aos cônjuges que já viviam juntos.

A tradição cristã, que assimilou elementos tanto do costume hebraico quanto do romano, conservou por muito tempo a separação dos dois momentos do matrimônio. Entretanto, a partir do século XII, começou-se a reuni-los em uma única celebração litúrgica, realizando no mesmo dia os esponsais (já "ritualizados") e o rito solene das núpcias. Assim, o antigo acordo entre duas famílias é progressivamente "esvaziado" de sua verdadeira natureza, reduzindo-se a mera "promessa" de matrimônio entre os dois únicos interessados: na prática, trata-se de nosso atual "noivado", que não tem qualquer valor jurídico ou religioso.

Bibl.: P. Dacquino, *Studio del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, 1984.

G. CAPPELLI

Estado

O conceito de "estado" não tem caráter universal, designando apenas uma forma de organização política surgida por volta do século XIII e que passou por um amplo processo de transformação. Com a

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

incônscias, pré-reflexivas e coletivas que estão na base de todo o comportamento humano e de todas as operações mentais, não sendo acessíveis à observação imediata.

À análise estruturalista não interessam os influxos causais nem os condicionamentos históricos, geográficos etc.; ela privilegia um estudo sincrônico da realidade. O estruturalismo considera como precursores: F. de Saussure, S. Freud, Marx e, mais imediatamente, o estruturalismo lingüístico de R. Jakobson, Troubetzkoy e outros.

O estruturalismo exerceu ampla influência sobre as mais diversas disciplinas. C. Lévi-Strauss aplicou-o à etnologia; J. Piaget, à psicologia e à pedagogia; J. Lacan, à psicanálise; L. Althusser, à análise do marxismo; R. Barthes, à crítica literária; M. Foucault, ao âmbito filosófico, embora recusando o título de filósofo e de estruturalista. J. Derrida propõe como tarefa da filosofia a reflexão sobre os signos. A análise estruturalista foi aplicada também à exegese bíblica (v. Vanini).

Alguns pensadores consideraram que a teologia não pode frustrar o desafio do estruturalismo, se quiser manter o rigor científico. No entanto, a teologia, como ciência da fé, não pode ser reduzida a uma análise estrutural, muito embora, do ponto de vista metodológico, possa encontrar nela inspiração.

Bibl.: G. Reale-D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3, Brescia 1983, pp. 692-704.

E. C. RAVA

Eternidade

Eternidade não é tanto a duração ilimitada do tempo, nem uma atemporalidade absoluta, mas sim o transcender do tempo e de sua característica mais limitadora: a sucessão ou segmentação. A percepção da eternidade que a pessoa pode ter é demasiado condicionada por seu estar imersa no tempo, embora as capacidades de reflexão e de abertura mental da pessoa formem a base para uma formulação da idéia de eternidade, que porém não é nunca um conceito adequado. A eternidade é a distinção lógica máxima em relação ao tempo humano que, ao contrário, tem como característica realizar a medida e a verificação das realidade em devir, sejam elas realidades ontológicas ou morais: as criaturas usufruem da existência, ao passo que só Deus é, na pureza de seu ser, absoluto e transcendente. A eternidade, portanto, só é compreensível como sendo uma qualidade do ser de Deus, como modo de sua existência perfeita, imutável em sua totalidade ontológica e que exclui a imanência e a sucessão. A definição de eternidade dada por Boécio, retomada depois por muitos filósofos, inclusive por Tomás de Aquino, é expressa em termos positivos como sendo *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Na teologia ela se torna um dos atributos idênticos ao ser de Deus e, como tal, um dos infinitos nomes possíveis de Deus. Na Bíblia, para indicar o modo como vive o Deus de Israel se usa o termo *'olam*, que indica a superioridade absoluta de Deus em relação à humanidade e também seu primado temporal relativamente aos seres humanos e ao mundo (cf., por exemplo, Sl 102, 25-29; Jó 38,4 e Gn 1,1). Assim, o tempo que flui não tem para Deus o mesmo valor que tem para o ser intramundano (cf. Sl 90,4): Ele é o Eterno (Gn 21,33). Em razão dessa eternidade, Deus antecede todas as coisas criadas. Em época profética, essa qualidade de Iahweh é aplicada à história de Israel para fazer compreender que Deus tem plena posse do passado, do presente e também do futuro histórico (Is 40,28; 41,4): Ele precede a protologia do cosmo e da história, do mesmo modo que gere também a dimensão escatológica da realidade, mas tanto uma quanto outra devem sua origem ao Eterno. Nele não se verifica nada daquilo que acontece às pessoas: a segmentação da existência temporal, a morte (Sl 102,28: *Teus anos não acabam*). Eternidade é, pois, a característica de Deus que faz compreender a plena posse que Ele tem da realidade e sua total sobretemporalidade. Essa característica de Iahweh também fundamenta sua perpétua conformidade com seus desígnios de criação e de redenção: Deus é fiel às suas promessas, precisamente porque é eterno. O NT também conhece a eternidade de Deus como modo de ser próprio de Deus (Rm 1,20; Fl 4,20). Enquanto o ser humano vive imerso no tempo, e esse seu modo de ser preenche o tempo que decorre desde a criação até o fim dos tempos em um suceder-se de gerações, Deus, todavia, não tem esse limite. Entretanto, a característica mais significativa do NT é o fato que na obra de encarnação e redenção de Cristo patenteia-se o desejo de Deus de comunicar ao homem, pela graça, sua própria eternidade. Isso significa que na nova aliança em Cristo o ser humano é chamado a abandonar seus limites ontológicos ligados ao tempo terrestre e histórico, para ingressar no modo de existência de Deus: o ser humano redimido começa a viver a eternidade. O mistério da encarnação, em especial, deve ser compreendido como a descida da eternidade de Deus à dimensão de criatura do homem: o Verbo faz-se homem permanecendo eterno e assimilando à eternidade a natureza humana. Esse é o ápice da história da salvação, a ordenação da pessoa humana à existência sobrenatural, ao ser eterno de Deus. Situa-se aqui também a possibilidade oposta: a da recusa da graça salvífica, da justificação da pessoa, pelo que pode configurar-se uma eternidade invertida para o incrédulo: a condenação eterna que,

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pois bem, a impossibilidade material de realizar determinada ação, o não estar em condições de cumpri-la, o não possuir os meios indispensáveis para sua realização, ou ainda, o não ter a força física necessária para efetuá-la significa não ter o dever de realizá-la.

É nesse sentido que Kant escreve: *o dever pressupõe o poder*, enquanto a teologia moral tradicional confirma: *ad impossibilia nemo tenetur*. Com outras palavras, quem não sabe nadar não tem obrigação de salvar quem está se afogando, já que a única ação a cumprir é a de atirar-se na água, pois para ele torna-se simplesmente impossível realizar o ato da natação em sua materialidade. O doente grave não tem o dever do preceito festivo, justamente porque as condições físicas impedem-no materialmente de ir à igreja.

A partir do momento em que se transforma em beneficência, a benevolência deve sempre estabelecer o equilíbrio com as possibilidades humanas: assistir um doente significa não poder assistir outro; ajudar financeiramente um amigo significa talvez não estar em condições de ajudar um segundo; exercer determinada atividade significa não poder exercer uma outra, e na própria atividade profissional, é preciso fazer contínuas modificações ou cortes, para adequá-la redutivamente às próprias possibilidades psicofísicas, intelectivas e de tempo.

Quanto ao *terceiro critério*, que constitui elemento decisivo para a diversificação dos dois modos de pensar radicalmente diversos entre si e que determina o aparecimento de duas teorias normativas, cf. Deontologia/teleologia (→).

Bibl.: S. Privitera, *Dall'esperienza alla morale. Il problema esperienza in Teologia Morale*, Palermo 1985; Id., *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*, Palermo 1992; B. Schüller, *L'uomo veramente uomo. La dimensione etica dell'uomo nella dimensione teologica dell'etica*, Palermo 1987.

S. PRIVITERA

Etiologia

Etiologia (em grego: explicação da causa) é uma narrativa, oral ou escrita, que tem por objetivo explicar uma tradição, uma instituição, um nome, um rito, um fenômeno da natureza etc., cujo significado original perdeu-se (L. Alonso-Schökel). Portanto, é a explicação refletida no sentido de explicar a existência de uma realidade historicamente experimentada. O ponto de partida da etiologia é sempre o presente e seu caminho está voltado a percorrer retrospectivamente o desenvolvimento do evento de que se fala. As modalidades expressivas da etiologia podem ser as mais diversas e, como tais, podem alcançar o patrimônio expressivo cultural internacional, compreendendo inclusive a forma de mito, que tem como característica própria ilustrar o evento realmente acontecido que deu origem, em um tempo não quantificável, à situação que agora se vive. Em resumo, a etiologia, como codificação lingüística, pretende buscar oferecer coordenadas históricas às causas primeiras que produziram as conseqüências que levam à situação do presente ora vivida. Descobriu-se essa forma de narrações em época recente, em não poucas narrativas bíblicas referentes a Deus, ao cosmo e à condição humana (Gn 1,11 é o exemplo mais clamoroso, juntamente com as narrativas do êxodo) e tentou-se fazer dela uma interpretação nem sempre fácil. No caso da Bíblia, com efeito, a etiologia encontra a sua explicação em asserção ulterior e prévia: quer dizer, tantas são as etiologias oferecidas ao ouvinte ou leitor quantas vezes foi experimentada a presença de eventos e situações na história presente que possuem a dimensão intrínseca da salvação ou da perdição. A partir da atual condição de experimentação de Deus que salva e opera, e que, abandonando-se a ele ou rejeitando-o, provoca a plenitude ou o esvaziamento da pessoa, só então é que se compreende como se desenrolaram as relações de hoje entre Deus e a pessoa, projetando-as nas próprias origens. Desse modo, a etiologia consegue chegar ao princípio. A partir da experiência do Deus que salva a pessoa, compreende-se como nele se configura também a identidade do Deus Criador, reconhecendo a origem da pessoa na ação modeladora de Deus, inclusive as distinções mais evidentes: a distinção dos sexos, o estado e as condições de bondade etc. Tudo depende de um princípio, de fatos acontecidos nas origens. É a etiologia que faz compreender como o estado original da criatura foi de sinal totalmente positivo e como depois ela o perdeu por causa do pecado. Tudo isso, de qualquer forma, coloca em primeiro plano sobretudo Deus, seu agir como Criador, artífice primeiro da realidade, seu agir como Salvador, com o dom de sua graça à pessoa, que se perdeu. A etiologia bíblica é, pois, uma etiologia absolutamente peculiar, que demitiza substancialmente toda e qualquer pré-compreensão literária precedente, utilizada como esquema literário, baseada na experiencialidade real de Deus como sujeito da relação interpessoal de fé por parte da pessoa. Nas etiologias bíblicas não são encontradas pré-compreensões mitológicas puras, nem princípios filosóficos, nem excessos de aspectos fantásticos, mas uma forte consideração da fé histórica do povo de Deus e o dado, absolutamente discriminante, da própria inspiração divina, que se serve de tais modalidades da linguagem humana para veicular verdades de significado sobrenatural. É nesse sentido que a teologia assume a historicidade básica de tais narrativas, especialmente no que se refere à história das origens do cosmo e do homem, inserindo-as na proposição reflexa do próprio mistério da criação e

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

obra *The Origin of Species* (1859) avança uma hipótese que contrasta com a narrativa bíblica: o homem não é criado *imediatamente* por Deus, mas constitui o resultado de um processo evolutivo.

Compreende-se facilmente que uma hipótese como essa não podia deixar indiferentes o Magistério da Igreja e os teólogos; eles passam, no decurso do tempo, de uma atitude inicial de franca hostilidade em relação à hipótese evolucionista a uma posição de avaliação mais equilibrada dessa teoria e até de uma convivência pacífica.

A dificuldade de aceitar a hipótese evolucionista nascia no passado do fato que ela parece estar em nítido contraste com alguns importantes dados da fé eclesial, tanto os provenientes da Escritura quanto os elaborados pelo Magistério e pela teologia. Por exemplo, no Sínodo de Colônia de 1860 afirma-se que é "absolutamente contrária às Sagradas Escrituras e à fé a declaração daqueles que ousam assegurar que o homem, quanto ao corpo, derivou, por transformação espontânea, de uma natureza imperfeita". Embora haja exceções, a desconfiança do Magistério e de muitos teólogos em relação ao evolucionismo permaneceu muito forte, pelo menos até a metade do século atual. Uma tentativa isolada de aceitação do paradigma evolucionista em teologia é a de P. Teilhard de Chardin (1881-1955); suas hipóteses, porém, demonstram-se muito cedo pouco convincentes, tanto do ponto de vista teológico quanto do ponto de vista das ciências naturais.

Uma avaliação mais equilibrada e uma acolhida parcial da hipótese evolucionista consegue abrir caminho graças a dois fatores: *a*) com o passar do tempo, não é mais ostentada como propaganda materialista ou atéia; *b*) o progresso dos estudos bíblicos, que leva a uma interpretação mais amadurecida de alguns textos da Escritura. Terminada a polêmica e a contraposição entre ciência e fé cristã na criação, cônscias do âmbito da própria competência e dos limites de seu discurso, os teólogos podem agora avaliar com suficiente equilíbrio os dados oferecidos pelas ciências naturais a respeito da evolução. Atualmente, a pesquisa teológica chegou às seguintes conclusões: existem alguns elementos imprescindíveis da fé eclesial que se baseiam na revelação e que foram expressos pelo Magistério em seu ensinamento. O primeiro deles diz respeito à criação, que é *obra de Deus*; quanto ao *modo* (de maneira direta ou com a isca de um processo evolutivo), não é possível apelar para a Escritura; esta, com efeito, pretende ensinar não o *modo*, mas o *fato* de que na origem da existência de todas as criaturas está o Deus transcendente. Por isso, "uma vez admitido o dado de fé incontestável, transmitido por Gn 1–2, que Deus é absolutamente transcendente e que com sua palavra chamou à existência, a partir do nada, todas as coisas, não há dificuldade em admitir também que ele tenha podido inserir no universo um dinamismo evolutivo que se estendesse a todo vivente até a pessoa humana" (A. Marranzini).

O outro dado fundamental, que emerge da narrativa bíblica e indiscutível para os crentes, diz respeito à pessoa humana: ela é querida por Deus como *o ápice da criação*; embora sendo "aparentada" com a terra, a *criatura* humana transcende a ordem da vida orgânica e animal, em razão de uma *ação especial de Deus* a seu respeito e em virtude da posse de uma *dimensão espiritual* (alma) que lhe foi dada explícita e diretamente por Deus.

À luz do exposto, parece conciliável com o dado de fé certo *evolucionismo antropológico*. A Escritura, com efeito, quer fundamentalmente transmitir-nos o seguinte dado: a pessoa humana (como macho e fêmea) é querida por Deus como criatura eminente e é por Ele chamada a ser *partner* inteligente e livre de um diálogo salvífico; isso é possível em virtude da singular condição da própria pessoa, criada à *imagem* e *semelhança* (→) de Deus e é tal em virtude da *ruah* recebida do Criador. Mais uma vez, porém, o *modo* de transmitir-nos este dado está claramente condicionado pela cultura do autor humano de Gn; não faz parte dos interesses da Escritura saber se Deus criou a humanidade de maneira direta ou indireta.

Quanto ao que concerne à afirmação de Pio XII a respeito da criação *imediata e a partir do nada* da alma espiritual humana (cf. encíclica *Humani generis*: DS 3896), é preciso salientar que ela lembra justamente a ação criadora, exercida por Deus em relação à pessoa: ela não poderá nunca ser considerada, por parte dos crentes, mero fruto de um processo evolutivo desencadeado a partir de organismos inferiores ou de um dinamismo de crescimento a partir do imperfeito para o perfeito. Sua presença entre os seres criados é fruto de uma vontade explícita e de uma intervenção pessoal de Deus, que fez do ser humano *pessoa*. A pessoa é o ser dotado de uma dimensão espiritual; esta não é fruto de um processo de caráter biológico, mas transcende ontologicamente essa ordem, embora constitua com a dimensão corporal o único sujeito humano (alma e corpo →).

Bibl.: A. Marranzini, *Evoluzione*, in *Nuovo dizionario di teologia*, pp. 490-507; J. Arnould, *A teologia depois de Darwin*, Loyola, São Paulo 2001.

G. M. SLVATI

Evolucionismo

Conceito inspirado nas teorias da evolução no campo filosófico, político e religioso.

São conhecidas as teorias do lamarckismo, darwinismo, hologênese, teoria sintética, que apresentam

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

moderna, a existência é a realidade que nada tem a fazer com o ser, sendo apenas o modo exterior da realidade (Leibniz) ou da essência (Hegel). Na filosofia contemporânea, existência é o sinal distintivo do sujeito pessoal em seu contexto intramundano. Foi essa reflexão que deu origem ao movimento filosófico existencialista. De acordo com essa idéia, muito próxima da condição histórica humana, a existência produz a tendência a colocar-se em relação com os outros sujeitos em uma situação de vida autêntica: o complexo *ex-sistere* de Kierkegaard, adotado posteriormente por Heidegger e pelo existencialismo europeu como realização das possibilidades do ser pessoa em relação às outras pessoas, mas que permanece como realidade precária e instável, aberta ao fracasso e sem qualquer garantia de sucesso. Donde a angústia, o desespero de que essa possibilidade possa perder-se para sempre.

Na teologia, a existência assume o caráter de existência sobrenatural: nessa acepção, exprime a vocação divina em relação à pessoa humana: a passagem a uma existência sobrenatural. Este é o sentido da criação da pessoa por parte de Deus: uma vontade explícita e objetiva. Essa decisão criadora e elevadora de Deus não cessa sequer quando o desenvolvimento da existência humana sofre a interrupção fatal do pecado. Isso não muda a vontade de Deus que se adapta à nova dimensão criada e destrutível da existência humana: mais do que nunca, a pessoa mostra-se necessitada da intervenção de Deus por causa do pecado e é aí que a vontade de Deus revela-se como voltada exatamente à pessoa mortalmente ferida em sua existência e, a partir de então, propensa ao pecado e à culpa pessoal. Essa decisão divina, que precede em todos os sentidos o ato da justificação da pessoa, com a qual Deus a torna conforme ao modelo antropológico absoluto, Jesus Cristo, é ao mesmo tempo uma antecipação relativamente à dimensão da escuta e da obediência-acolhida da pessoa, desenvolvendo-se na obra de santificação da pessoa, tal como ela se realiza na vida eclesial por meio do Espírito Santo. O lugar eclesial é justamente o lugar histórico em que a existência natural humana tem início, por incoação objetiva da escatologia, a tornar-se existência sobrenatural, incriada e indestrutível. O fato de que Deus tem essa vontade de elevação à existência sobrenatural para todos os seres humanos indica, de um lado, que a Igreja é o meio da comunicação da graça divina e da santificação de modo objetivo e ordinário e, de outro lado, que Deus permanece soberanamente livre para assentir que tenham a existência sobrenatural aqueles que ele quiser (LG 15-16), por meios extraordinários, diversificados e misteriosos, que não excluem naqueles seres, seja como for, a fé e seu destino eclesial celeste.

Bibl.: C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957; K. Rahner, *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma 1955; Id., *Nuovi Saggi*, v. I, Roma 1968; I. Mancini, *Filosofia della religione*, Roma 1968.

T. STANCATI

Existencial sobrenatural

O conceito de *existencial* deve-se originariamente à reflexão do filósofo alemão M. Heidegger (cf. *Ser e Tempo*). Bem depressa, porém, o conceito é assumido em âmbito teológico, sofrendo assim uma mudança de significado. No campo protestante, lembre-se o conceito de *interpretação existencial*, devido especialmente à reflexão de Bultmann, Fuchs e Ebeling. No âmbito da teologia católica, distingue-se a obra de K. Rahner, que criou o conceito de *existencial sobrenatural*, conceito que constitui uma aplicação peculiar da idéia de *existencial* na antropologia teológica.

Para especificar seu significado, é preciso deveras considerar — segundo Rahner — o fato indubitável de que a pessoa humana vive em uma "situação" de justificação objetiva, preveniente e determinante de sua livre ação. Em outras palavras, a pessoa encontra-se na situação de estar sempre envolvida pela solicitude de Deus que quer sua salvação individual e a de toda a humanidade, mesmo antes da justificação subjetiva, produzida pela graça santificante no sacramento aceito e recebido. É essa "situação" de justificação objetiva que constitui uma determinação existencial da pessoa, justificação esta que vem se juntar, por obra da graça, a sua essência como "natureza" e que não falta nunca na ordem do real. De acordo com Rahner, "é só assim que se explica por que alguém, até na recusa da graça e na condenação, não pode nunca ser ontológica e subjetivamente indiferente a sua destinação sobrenatural".

Dada a vontade salvífica universal de Deus, as argumentações de Rahner ajudam a resolver eficazmente o problema da salvação de todos aqueles que sem culpa são ateus ou politeístas. Estes últimos, também segundo o que foi dito no Concílio Vaticano II, persistindo embora a necessidade da fé, podem alcançar a salvação desde que acolham em seu agir moral a permanente oferta da graça que nunca lhes falta na ordem do real: "Aqueles, portanto, que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem chegar à salvação eterna" (LG 16; cf. GS 22; AG 7). Isso é possível desde que se admita que a pessoa humana é real e estavelmente determinada por uma oferta de graça (existencial sobrenatural).

O conceito de *existencial sobrenatural* não está isento de considerações críticas. Além disso, exige

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

o indivíduo chega ao conhecimento experimental, isto é, de seu encontro pessoal com a presença imediata do próprio dado, impacto este que, pelo fato de envolver toda a pessoa, dá uma espécie de certeza de evidência incontestável. É somente esse dado que se consegue comunicar aos outros, já que a experiência, em seu conteúdo imediato, não pode ser exteriormente compartilhada ou representada.

3. A experiência religiosa — A experiência religiosa só pode ser corretamente entendida partindo de um conceito preciso e adequado de "religião". Entendemos aqui por "religião" a relação de toda a pessoa, em sua dimensão tanto individual quanto comunitária, como interioridade e exterioridade, com o Absoluto visto como sagrado ou com o Ser apreendido na Pessoa divina. Essa relação pessoal tão global tem seu fundamento no reconhecimento da própria dependência radical de criatura. O Absoluto, ou seja, o sagrado da perspectiva religiosa, que é chamado "Deus", é captado quer como a plenitude absoluta que supera infinitamente o homem, quer como seu fim último. É desse fato que brota a dupla atitude da adoração, vista como expressão de submissão e de homenagem absolutas, e a do amor incondicional. Ambas constituem, enfim, a "oração", que é o centro de toda religião.

A experiência religiosa, como ponto de confluência do aspecto relacional da religião e do pessoal da experiência, é o conjunto dos atos com que a pessoa se situa em relação com Deus. Trata-se da experiência mais pessoal que possa existir, uma vez que se insere no encontro da pessoa criada com a Pessoa criadora, identificando-se com o próprio encontro e implicando o envolvimento do eu humano em sua realidade total mais profunda.

4. As características da experiência religiosa. — Essas são fundamentalmente as mesmas da experiência em geral com o acréscimo das conotações específicas que elas assumem quando a experiência diz respeito ao fato religioso.

a) A totalidade: a experiência religiosa envolve toda a pessoa em seus componentes mais importantes. Nela está empenhada a faculdade intelectual no acolhimento de Deus como verdade plena para o indivíduo e na adesão à verdade do próprio ser em relação com ele. Está presente o componente volitivo, o qual faz com que a atitude precedente não seja um gesto puramente racional, tornando-se um ato de liberdade e de generosidade, que se transforma em gesto de serviço. As potencialidades afetivas são então solicitadas ao máximo no encontro com o Infinito, o único capaz de criar e renovar continuamente a admiração diante da existência. Mesmo o componente sensitivo e corpóreo tem função própria devido à união profunda existente entre corpo e espírito. *b)* O caráter imediato: este baseia-se no modo peculiar como o conteúdo da experiência religiosa (a presença de Deus) se torna presente na consciência do sujeito. Deus, o "Totalmente-Outro", não pode estar diretamente presente no homem no sentido de um contato imediato de essência com essência. Nem sua presença é só indireta. O modo específico com que Deus se torna presente na consciência humana é o da presença por meio dos sinais, os quais não remetem a ele como a Alguém exterior a si, porque os sinais contêm realmente sua presença. A natureza imediata da experiência religiosa consiste, pois, no descobrir a presença de Deus não por meio desses sinais, mas neles mesmos, porquanto na ótica de fé dos crentes todos os componentes da própria existência adquirem um significado religioso absolutamente definido, visto receberem de Deus um ponto de referência real. Desse modo, a experiência religiosa evita o perigo seja de ultrapassar as fronteiras, no subjetivismo de uma religião puramente intelectual ou sentimental, seja de cair em um mero formalismo cultual. *c)* A receptividade: esse destaque adquire maior relevo na experiência religiosa, pois nesse caso toda iniciativa provém de Deus, pelo que no fato religioso o indivíduo submete-se constantemente a uma situação de resposta a um apelo precedente do Criador. Esse aspecto torna-se mais claro na religião revelada, na qual a iniciativa preveniente do Deus revelador concretiza-se nos eventos da história da salvação, fazendo perceber de maneira mais incisiva que na convivência religiosa tudo é graça. Nada disso anula o dinamismo postulado pela própria experiência que, sendo religiosa é também dinâmica, por ser ela a vivência da relação mais absorvente que pode existir, por ter como termo o próprio Deus. *d)* A certeza ou segurança: essa característica assume na experiência religiosa uma tonalidade peculiar de absoluto, que deriva da própria natureza de seu conteúdo (o absolutamente Santo, que é Deus) e possui diversas facetas. Patenteia-se nela a inefabilidade da consciência: se é verdade que toda e qualquer experiência humana, em seu núcleo central, é inexprimível, isso vale ainda mais para a experiência suprema, na qual o homem encontra sua realização máxima no contato com o mistério de Deus. Além disso, existe o fato de que a aspiração é ilimitada, uma vez que a tensão para o Absoluto está inscrita na estrutura ontológica da criatura racional. A ela faz eco o caráter incondicional da obediência na doação, dado que o Abismo inerente ao divino é ilimitado em suas exigências e só encontra a medida adequada na totalidade da resposta humana. Todavia, para que se tenha uma experiência religiosa verdadeira, não é preciso que essas qualida-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

graça que, embora tendo uma misteriosa relação com a Igreja, não os introduz formalmente nela, mas os ilumina de modo adequado à sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo: é ela que permite a cada um chegar à salvação com sua livre colaboração" (*Redemptoris Missio* 10).

Bibl.: J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in ID., *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, pp. 365-389; F. A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, London 1992.

M. SEMERARO

EZEQUIEL

O livro se situa no cânon entre os profetas posteriores. Ezequiel é contemporâneo de Jeremias: sua atividade pode ser situada na primeira parte do exílio que vai de 593 a 571. Sabemos que era sacerdote, mas não há nenhuma certeza a respeito do lugar onde teria desenvolvido sua atividade profética, se na Judéia ou na Babilônia. Por cerca de sete anos, até a queda de Jerusalém, sua tarefa foi a de destruir sistematicamente toda falsa esperança: é inútil confiar no Egito e em Sedecias. A queda de Jerusalém confirmou a validade de seu anúncio. Depois de um silêncio forçado, no período do exílio, ele começa a reconstruir uma nova esperança, baseada na graça e na fidelidade de Deus. O livro apresenta uma estrutura bem ordenada: caps. 1–3, atribuição da missão; caps. 4–24, admoestações e ameaças contra os israelitas antes do cerco de Jerusalém; caps. 25–32, oráculos contra os países estrangeiros; caps. 33–39, o profeta consola seu povo e promete o advento de um verdadeiro pastor; anuncia a ressurreição da nação (caps. 36–37); nos caps. 40–48, descreve o estatuto político e religioso da nova comunidade: o novo templo e as novas leis.

Ezequiel tem uma percepção muito viva da santidade de Deus e quer que isso seja traduzido em todos os aspectos da vida. À santidade de Deus ele faz referência explícita quando repete a frase: "A fim de que saibais que eu sou Iahweh". Também para Ezequiel vale a tese segundo a qual tudo aquilo que acontece a Judá não é senão o resultado do juízo divino. O reconhecimento da soberania divina constitui para o profeta a base para a mensagem de reconstrução: sendo Deus o soberano, depois de ter julgado e destruído, pode reconstruir em bases completamente novas. A substituição da antiga aliança por uma aliança eterna não é feita como recompensa pela "volta" do povo para ele, mas por pura benevolência. Ele rompe com a tradição da solidariedade no castigo, afirmando o princípio da retribuição individual. Toda a doutrina de Ezequiel está centrada na renovação interior: é preciso que cada um faça para si um coração novo e um espírito novo, ou melhor, Deus mesmo dará um "outro" coração, um coração "novo", e infundirá no homem um espírito "novo": os ritos são valorizados a partir dos sentimentos que os inspiram.

Bibl.: J. BEKER, *Ezechiele-Daniele*, Assisi 1989; E. CORTESE, *Ezechiele*, Roma 1975; W. ZIMMERLY, *Ezekiel, vol. 1-2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, Philadelphia 1983.

G. LORUSSO

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

quilo que é aceito pela fé e o ato que o sujeito realiza no momento em que crê. Ela se exprime, portanto, como dom de Deus que, revelando-se, chama ao conhecimento de si, e como ato plenamente pessoal, mediante o qual cada um pode realizar a si mesmo na verdade e na liberdade.

A fé, além disso, está sempre relacionada com um conteúdo, sendo por ele determinada. A revelação histórica de Jesus Cristo é o conteúdo formal da fé; de fato, a objetividade da fé encontra aqui seu ponto culminante na medida em que admite que na historicidade da linguagem humana encarna-se a verdade de Deus, a respeito de Deus e do homem. A dimensão cognoscitiva da fé parte do evento histórico do mistério pascal de Jesus de Nazaré. Com efeito, a primeira profissão de fé que a Igreja formula concentra-se em torno do evento da paixão, morte e ressurreição do Senhor (1Cor 15,3-5), fazendo deste anúncio a realidade mesma da fé, de tal forma que, se esse evento não existisse, vã e inútil seria a pregação apostólica (1Cor 15,2.14). Essa dimensão da fé implica que o evento em que se crê seja verdadeiro. Só por meio da certeza da verdade do conteúdo de fé, portanto, é que se pode pensar em realizar um ato de fé pessoal.

Essa última afirmação implica ver uma outra característica da fé cristã: seu valor salvífico e sua dimensão onicompreensiva. A fé não é simplesmente um dos muitos atos que a pessoa realiza; esse ato, ao contrário, é a atribuição de um propósito para a própria existência à luz da revelação histórica realizada em Jesus Cristo. Essa dimensão, que afasta completamente a fé de todo confronto com a ideologia, implica, porém, a assunção da própria perspectiva da revelação. Deus, que se revela em Jesus Cristo, realiza o ato definitivo de sua manifestação, de tal forma que, depois dela, nenhuma outra revelação pode ser esperada pelo crente (DV 4); revelando-se, pois, Deus se dá completamente à humanidade. Sendo a fé uma resposta a essa manifestação de Deus que, na morte do Filho, exprime em linguagem humana o "todo" do seu doar, também ela deverá alcançar o estágio da totalidade da doação. A fé, portanto, implica uma radicalidade e totalidade de escolha que só pode ser compreendida como definitiva e irreversível, embora seja cotidianamente ratificável. Com a fé, em suma, realiza-se uma opção definitiva mediante a qual, na liberdade que brota da verdade, todos se inserem na revelação, acolhida agora como momento real de salvação pessoal.

Por força dessa globalidade, tudo aquilo que define e compõe a pessoa é necessário à fé para ela poder exprimir-se; isso implica ver nela a inteligência e a vontade, os sentimentos e os afetos, os desejos e as aspirações, como também as ações concretas e os sinais postos em ação. Em uma palavra, a fé é forma da existência pessoal. A fé cristã, enquanto fundamento da comunidade eclesial, não é patrimônio do crente individualmente, mas pertence a toda a Igreja como um depósito a ela confiado. A objetividade da fé é garantia para todo indivíduo crente tanto da certeza da sua crença como da não-disponibilidade do conteúdo para ser reduzido à interpretação do indivíduo. O conteúdo da fé e sua coerência com a revelação são, com efeito, patrimônio do carisma e do ministério do colégio apostólico e, nele, do sucessor de Pedro.

A fé, finalmente, relaciona-se com a esperança e com a caridade, formando a totalidade da vida teologal. Crer implica ver a existência pessoal relacionada com o futuro; só no futuro, de fato, a verdade daquilo que é crido encontra sua expressão suprema. A esperança da fé não é a busca vazia que persegue uma quimera; ao contrário, ela é certeza de realização porque desde agora antecipada na vida de Jesus de Nazaré. No final, o conteúdo da fé é a ressurreição, isto é, a salvação de uma vida transformada depois da morte; a fé sabe que esse conteúdo já está dado para cada um, porque no batismo fomos introduzidos definitivamente no mistério pascal de Cristo, participando com ele do sofrimento da morte, tornando-nos porém, desde agora, portadores das sementes da ressurreição (Rm 5–6).

A fé e a esperança unem-se juntamente com o amor. A fé exprime-se no amor, tornando-se amor. Longe de qualquer forma de sentimentalismo, o amor que dá origem à fé é o gratuito, que vê no compromisso do Filho na cruz sua perspectiva última. Um amor assim é, ao mesmo tempo, forma e síntese da fé; nesse caso, com efeito, torna-se visível a natureza de Deus que nos amou por primeiro, quando éramos ainda pecadores (1Jo 4,9-10; Rm 5,6-10).

Essa circularidade permite confirmar que a fé forma uma só coisa com a ação pessoal. A fé, portanto, exprime-se: na profissão pública, porque assim se atesta a aceitação de sua objetividade e o fato de que ela é patrimônio de um povo; na inteligência crítica eclesial e pessoal, que permite estabelecer a razoabilidade de seu conteúdo e a resposta constante às diversas conquistas da humanidade; no testemunho do amor, como práxis que permite verificar o comprometimento para que as diversas formas de pecado sejam superadas pela força da libertação que a fé possui (Tg 2,14-18).

Bibl.: J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia*, Assisi 1973; ID., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. Percezione della Forma*, Milano 1970; U. CASALE, *L'avventura della fede*, Torino 1988; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972; J. RATZINGER, *Introduzione al*

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

in vitro" indica-se uma técnica destinada a obter a concepção mediante o encontro *in vitro* dos gametas masculinos e femininos: o embrião assim conseguido é transferido para o útero feminino. A fertilização *in vitro* pode ser homóloga, se forem utilizados os gametas do casal requerente; heteróloga, quando são usados gametas retirados de um doador estranho ao casal. A FIVET é indicada em alguns casos de esterilidade feminina ou masculina. No caso de não ter o casal interessado a possibilidade de produzir gametas, recorre-se à doação, com referência à qual distinguem-se: a doação de células-ovo, a doação de espermatozóides, a doação de embriões.

A *Donum vitae* (1987) declarou moralmente ilícita toda fecundação artificial, inclusive a homóloga, porque o momento da procriação fica separado do momento da união (ato conjugal).

Bibl.: F. M. Cervelli-B. Marra, *La fabbrica del figlio. Problemi etico-giuridici*, Napoli 1989.

B. MARRA

Fidelidade

A fidelidade é uma propriedade essencial do amor. Por sua própria essência, o amor tende a criar uma comunidade entre pessoas, que só pode ser conservada na resolução de serem fiéis e na convicção da fidelidade do amor recíproco. O que distingue a fidelidade é o elemento da perseverança, de sua duração no tempo.

A fidelidade diz sempre respeito a uma outra pessoa. Mesmo quando falamos de "fidelidade a nós mesmos", a nossa palavra, a nossos deveres etc., entendemos a fidelidade à pessoa junto à qual empenhamos nossa palavra e para com a qual temos deveres a cumprir: Deus, o cônjuge, um amigo etc. A fidelidade em sentido pleno afirma sempre uma relação pessoal com um tu. Por esse motivo, a fidelidade é propriedade inseparável do amor e expressão da veracidade e da constância. Quanto mais íntima for uma relação pessoal, com tanto maior razão deve ser marcada pela fidelidade.

Em um sentido mais especial, a fidelidade é concordemente definida pelos moralistas como a virtude que torna o homem pronto para dar a outros aquilo que lhes é devido em virtude de uma promessa, que pode incluir uma obrigação de justiça, como em um contrato de qualquer natureza, ou então uma promessa gratuita ou simples palavra dada.

A obrigação da fidelidade é exigida e de certo modo aceita não só em virtude de nossas promessas, mas também, e principalmente, por força do amor indefectível de Deus que nos foi dado.

A conduta amorosa e fiel de Deus a nosso respeito é um poderoso convite à fidelidade. Com efeito, o protótipo e o primeiro fundamento de toda fidelidade humana é a fidelidade de Deus.

Os Salmos não se cansam de louvar a fidelidade de Deus, fundamento de nossa esperança: "Senhor, tua lealdade está nos céus, tua fidelidade chega às nuvens" (Sl 35,6; 56,11; cf. Sl 33,4). A fidelidade de Deus manifesta-se especialmente no fato de que ele acolhe sempre de novo o povo infiel (Os 3,2). Deus é fiel tanto a suas promessas como a suas ameaças: "Da minha boca sai o que é justo, uma palavra irreversível" (Is 45,23). O glorioso nome de batalha de Cristo no Apocalipse é o "Fiel" e o "Verdadeiro" (Ap 19,11). É da misteriosa fidelidade de Deus que nos vem a esperança de nossa perseverança final, nossa fidelidade até a morte (cf. 1Cor 10,13; 1Ts 5,24; 2Ts 3,3).

A fidelidade como valor autenticamente humano e ao mesmo tempo profundamente religioso é uma propriedade essencial do matrimônio cristão. No plano antropológico a fidelidade surge como o sinal da capacidade do amor humano de tornar-se, a partir de uma realidade transitória (como é, pelo menos inicialmente), uma decisão definitiva e irrevogável, capaz de empenhar por toda a vida. Nessa perspectiva, a fidelidade deve ser vista não só sob o aspecto negativo, como recusa do adultério e de toda forma de evasão espiritual, afetiva e sexual, mas também, e principalmente, sob o aspecto positivo, como capacidade de partilha de um projeto comum de vida.

A fidelidade conjugal, percebida como valor já no plano humano, dificilmente pode ser praticada e vivida fora de um contexto autenticamente religioso (seja ele de fé explícita ou de fé apenas implícita). A infidelidade estrutural da pessoa não pode ser superada e sanada senão com a ajuda que lhe vem da suprema fidelidade de Deus. É no amor eternamente fiel de Deus que se funda o pacto de amor conjugal. "Por força do pacto de amor conjugal, o homem e a mulher não são mais duas, mas uma só carne e são chamados a crescer continuamente em sua comunhão, mediante sua fidelidade cotidiana à promessa matrimonial do dom recíproco e total" (FC 19). Um amor desse gênero só pode ser entendido plenamente à luz da cruz: isto é, de Cristo esposo que "amou a Igreja e se entregou por ela" (Ef 5,25).

A própria indissolubilidade jurídico-canônica simplesmente transfere para o plano da lei a exigência profunda da fidelidade ínsita no amor conjugal.

Bibl.: M. Nedoncelle, *Della fedeltà*, 1956; P. de Locht, *I rischi della fedeltà*, 1974.

G. CAPPELLI

Feminilidade

Conceito essencial na estrutura do momento presente, mas evidentemente denso de equívocos, inclusive no plano meramente terminológico.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cos da festa, encerrada em esquemas tecnocráticos e burocráticos, mercantilizando-a.

A festa cristã configura-se como lembrança de acontecimentos salvíficos, realizados por Deus em Cristo, em benefício nosso, e que se resumem no mistério pascal (morte e ressurreição do Senhor). Trata-se de eventos celebrados comunitariamente no grande tríduo pascal e na páscoa semanal que é o domingo, prolongados no ciclo santoral do ano litúrgico.

A festa teve um desenvolvimento peculiar no âmbito da religiosidade popular. Diferentemente da festa secularizada e profana, nesse caso não representa uma fuga da rotina cotidiana, da dor e do cansaço, porque freqüentemente assume caráter penitencial. Nela o povo reencontra a coragem de viver e a capacidade de voltar com nova esperança à luta do dia-a-dia.

Bibl.: H. Cox, *La festa dei folli. Saggio teologico sulla festività e la fantasia*, 1971; A. J. Heschel, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, 1972; J. Mateos, *Cristiani in festa*, 1980.

G. MATTAI

Fideísmo

Na história da teologia católica, indica-se com esse termo um movimento de pensamento que se desenvolveu na França no início do século XIX, como reação ao racionalismo e ao liberalismo do século precedente.

São tidos como seus principais representantes: o abade Bautain († 1867), A. Gratry († 1872), A. Bonnetty († 1879), fundador dos *Anais de filosofia cristã*, Bonald († 1840), de Lammenais († 1854), embora estes dois últimos autores sejam mais acentuadamente "tradicionalistas". A principal característica desse movimento foi a de uma atitude crítica rigorosa diante da razão humana tomada como critério único de verdade entre os enciclopedistas, substituindo-a por uma exagerada exaltação da fé, fundamento de si mesma e capaz de reconhecer a verdade da revelação sem necessidade de quaisquer sinais exteriores ou de motivos de credibilidade.

Embora os desvios do fideismo tenham sido repetidas vezes condenados pelo Magistério, sobretudo por Gregório XVI (DS 2751-2756), por Pio IX na encíclica *Qui pluribus*, de 1846 (DS 2778-2780), no Vaticano I, no qual é expressamente reconhecida a possibilidade de conhecer a Deus "com a luz natural da razão humana" (DS 3004; DS 3008-3009), formas disfarçadas dessa atitude continuam presentes ainda hoje em muitos católicos que não dão a menor importância aos problemas da credibilidade da revelação.

Bibl.: G. Martina, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Brescia 1983[5]; R. Latourelle, *Fideismo, tradizionalismo*, in R. Latourelle-R. Fisichella (orgs.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 438-440.

G. OCCHIPINTI

Fides Damasi

Dâmaso I, santo e papa (366-384), teve um pontificado grandemente atribulado pelas agressões de luciferianos, novacianistas e donatistas de Roma. Muito fez em favor de problemas gerais da Igreja. É o primeiro papa que, no aniversário de sua eleição (30 de setembro), reúne em torno de si os bispos das regiões central e meridional da Itália. Embora limitada a vagas recomendações, deve ser lembrada sua intervenção no Concílio de Saragoça (380) a respeito do nascente priscilianismo da Espanha; mostrou-se mais enérgico com os bispos da Gália nas consultas feitas por meio de uma carta datada do ano de 374 aproximadamente, considerada a primeira com caráter de decreto; mediante várias intervenções ele instituiu, juntamente com Acólio, o vicariato papal de Tessalônica para os ilíricos orientais; agiu em diversos sínodos contra os últimos bispos arianos ocidentais (especialmente ilíricos) e, apoiando a enérgica ação de Ambrósio, acolheu em Roma, de 373 a 378, o bispo Pedro, fugitivo de sua sé de Alexandria. Foi justamente por causa dessa defesa do primado papal que Teodósio, ao atrair o império do Oriente ao catolicismo, apontava àqueles bispos, como norma, a "fé de Dâmaso de Roma" e de Pedro de Alexandria. É por isso que alguns historiadores atribuem a Dâmaso (provavelmente no Concílio romano de 382) os primeiros três capítulos do *Decretum Gelasianum* com a enérgica afirmação do primado papal.

Bibl.: M. Rade, *Damasus, Bischof von Rom. Eine Beitrag zur Geschichte des römischen Primats*, Tübingen 1881; F. X. Seppelt, *Der Aufstieg des Papstums*, Leipzig 1931, pp. 118-137.

G. BOVE

Fides qua/Fides quae

Expressão técnica de origem patrística e medieval com que são habitualmente designados os componentes do ato de fé.

Fides qua indica o próprio ato com o qual o crente, sob a ação da graça, abandona-se ao Deus que se revela, assumindo o conteúdo revelado como sendo verdadeiro.

Fides quae indica o conteúdo da fé que é recebido; as diversas verdades de fé que são acolhidas e nas quais se crê como um todo único, em um só ato.

Não existe separação entre *fides qua* e *fides quae*; ambas as expressões pretendem, de fato, especificar os diversos momentos de um único ato de fé. Em crendo, cada qual aceita um conteúdo que o obriga;

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Nicéia (325), justamente ao recusar a posição ariana, definiu e inseriu em sua profissão de fé a expressão: "Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado (feito), consubstancial ao Pai" (*homooúsios to Patrì*): DS 125). Com esses termos é afirmada a filiação divina real, *ontológica* de Jesus e são interpretadas nesse sentido as passagens do NT que falam de Jesus como Filho e Logos.

Sem dúvida alguma, nessa afirmação de colorido *ontológico* há um deslocamento de acento em relação às afirmações neotestamentárias, feitas em perspectiva histórico-salvífica; entretanto, não há nenhuma superposição de sentido. A interpretação de Nicéia é uma *explicitação* na linha do conteúdo dos textos bíblicos que se tornou oportuna, e até indispensável, por causa da interpretação redutiva pré-ariana e ariana.

O Concílio de Éfeso (431) confirmou a doutrina de Nicéia contra as teses cristológicas do patriarca de Constantinopla, Nestório, que, ao menos assim parece, considerava o homem Jesus Cristo Filho de Deus em sentido moral; o mesmo fez o concílio de Calcedônia (451) com a afirmação fundamental de que Jesus Cristo Filho de Deus e Senhor é "verdadeiro Deus" e "verdadeiro homem" (DS 301). A confissão oficial da Igreja nos tempos posteriores não se afastou dessa doutrina, eixo do anúncio de todas as confissões cristãs.

O que essa caminhada histórica revela como conteúdo instrutivo também para o presente é o que segue: a Igreja sempre uniu intimamente a filiação única de Jesus à real, embora adotiva, dos outros homens dada pelo Pai por meio dele, sobre a qual tanto insistem diversos passos do NT (cf. Rm 8,14-17l; Gl 4,4-7; Jo 1,13; 1Jo 3,1-3 etc). Assim, quando se tratou de responder às dificuldades aventadas por Ário e por outros acerca da verdadeira identidade de Jesus, ela sempre sustentou que sua filiação dever ser entendida em sentido verdadeiro, ontológico, pois de outra forma a economia salvífica baseada nela não poderia ser gratuita e sim uma verdadeira participação da pessoa humana na vida divina, o que seria uma real divinização do homem, graças à iniciativa do Pai pelo Filho no poder santificador do Espírito divino, verdades estas claramente ensinadas pelo NT. Foi esta lógica teológica que guiou as tentativas de atualização do dado doutrinal bíblico e histórico-dogmático até nossos dias.

Recentemente foram feitas experiências teológicas de releitura desse ponto fundamental da fé cristã que, de um modo ou de outro, de novo não expressou com clareza em nosso mundo secularizado, tendencialmente fechado à transcendência, a dimensão *ontológica* não só da filiação divina de Jesus mas também a igualmente real, embora por participação de graça, das demais pessoas (cf., por exemplo, os teólogos da morte de Deus, R. Bultmann, H. Braun; no campo católico, a controvérsia a respeito do livro de H. Küng, *Ser cristãos* etc.). Acerca dessas e de outras propostas interpretativas objetivamente redutivas, as autoridades eclesiásticas e a esmagadora maioria dos teólogos das confissões cristãs reafirmaram a validade das afirmações do NT e das interpretações dadas pelos concílios e pela grande tradição teológica. (Veja-se, entre outros, o documento da Congregação para a Doutrina da Fé a respeito da preservação da verdade da Trindade e da Encarnação, Roma 1972).

Bibl.: M. Hengel, *Der Sohn Gotes*, Tübingen 1977²; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von chaldedon*, Freiburg in Br. 1979; H. Kung, *Christ sein*, München 1974, espec. pp. 427-447; W. Loeser, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli. Per una interpretazione delle affermazioni sulla preesistenza nella teologia attuale*, in "Communio", 31 (1977), pp. 4-25; M. Bordoni, *Gesù di Nazareth Signore e Cristo*, Roma 1986, III, pp. 621-757.

L. IAMMARRONE

FILIOQUE

A introdução do *Filioque* no símbolo niceno-constantinopolitano, decidida pelo sínodo de Braga (675), acolhida na Gália sob Carlos Magno, e finalmente aceita também pela Igreja romana (c. 1013), tornou-se uma das questões mais escabrosas na divergência entre Igreja ocidental e bizantina. A fórmula foi introduzida para indicar a procedência do Espírito Santo, que é do Pai e do Filho. Foi defendida pelo patriarca Paulino de Aquiléia no sínodo de Cividale del Friuli (796); usavam-na também os monges francos no monte das Oliveiras em Jerusalém, sendo por isso duramente atacados pelos gregos e declarados hereges (808). Após protestos dos gregos, o Ocidente abriu negociações, e o *Filioque* foi defendido por Teodolfo, bispo de Orléans, com o tratado *De Spiritu Sancto*, escrito por ordem de Carlos Magno, enquanto também o sínodo de Aquisgrana, de 809, declarava-se pela fórmula. Leão II (795-816), embora reconhecendo a fórmula como ortodoxa, por amor à paz e em atenção aos gregos, desaprovou seu uso no Credo, fazendo afixar na basílica de São Pedro duas tábuas sobre as quais estava gravado o Credo em latim e grego sem o *Filioque*: mas os francos não acolheram o desejo do papa; mais tarde o acréscimo foi aceito também pela Igreja romana a conselho do imperador Henrique II. Na luta do patriarca Cerulário contra Roma (1054), a questão do *Filioque* teve, infelizmente, uma parte assaz funesta.

Bibl.: M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis*, Roma 1936; J. N. D. Kelly, *Early Christian*

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

entre as superestruturas que haveriam de desaparecer automaticamente com a dissolução da sua raiz, o capital. De qualquer maneira, é oportuno referir o contexto da celebérrima definição da religião como "ópio do povo": "A miséria religiosa é, por um lado, expressão da miséria real e, por outro lado, protesto contra a miséria real. A religião é o gemido da criatura oprimida, de um mundo sem coração, espírito de uma situação da qual o espírito está ausente" (*Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 1843). O pensamento fez-se ideologia e a ideologia, finalmente, acabou, não, porém, a religião (e, infelizmente, tampouco a miséria).

Bibl.: P. Grassi (org.), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia 1988; I. Mancini, *Filosofia della religione*, Casale Monferrato 1986³; Vv.Aa., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi tre secoli di fronte al cristianesimo*, Torino 1989; S. Spera, *Filosofia della religione*, in R. Latourelle-R. Fisichella (orgs.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, pp. 961-981.

S. SPERA

Filosofia das religiões

A tarefa da filosofia da religião consiste em formular e em pensar exaustivamente um conceito de religião tal que seja aplicável à interpretação da experiência e do pensamento humano. A história do pensamento humano conhece numerosas tentativas de formulação de tal conceito. As principais tendências podem resumir-se da seguinte maneira: *a*) formulações do conceito de "religião" no contexto de uma concepção do ser como tal e da distinção entre ser absoluto e ser relativo; *b*) partindo de uma antropologia filosófica, tentativas de formular o conceito de religião no contexto do agir humano; *c*) no contexto de uma filosofia dos valores, a religião é concebida como sendo um bem para o ser humano, que ele está obrigado a reconhecer como tal e realizar no plano tanto individual como coletivo; *d*) a formulação e "definição" do conceito de religião baseado em uma análise lingüística; *e*) a via da fenomenologia filosófica que, mediante uma análise sistemática dos fenômenos, pretende atingir uma percepção da essência. Parece que só um método filosófico que leve em conta essas cinco tendências ao mesmo tempo pode oferecer uma possibilidade de alcançar o objetivo das pesquisas da filosofia das religiões.

O lugar da filosofia das religiões no conjunto das ciências das religiões (→) é às vezes questionado. Não se pode ignorar o fato de que no âmbito das várias tradições religiosas, diversos sistemas filosóficos se desenvolveram, e que algumas doutrinas religiosas se autodefinem como filosofia. O estudo comparativo destes sistemas entraria no assunto da história das religiões. Para levar a termo o estudo dessa temática, não seriam suficientes apenas os métodos da história das religiões. Para compreender profundamente uma filosofia é preciso uma abordagem filosófica. Essa abordagem insere-se na metodologia fundada em uma escolha particular de princípios heurísticos e hermenêuticos, efetuando-se, por isso, necessariamente mediante um procedimento dialético em relação aos princípios da filosofia que é estudada. Poder-se-ia argumentar dessa maneira não só a justificação do lugar da filosofia das religiões (o plural é proposital), mas também sua contribuição indispensável no conjunto das ciências das religiões. Com isso não se quer negar que o estudo filosófico das religiões encontre seu lugar, de modo diverso, seu lugar nos próprios sistemas filosóficos.

A. ROEST CROLLIUS

Filosofia e teologia moral

A questão central nas relações entre teologia moral e filosofia é metodológica.

O ponto de demarcação entre a reflexão filosófica e a teológica em torno do fenômeno moral é constituído pelos postulados kantianos da vida moral. O filósofo afirmará com Kant o postulado da *existência de Deus*, como daquele que está para além da fonte; retornando à foz do rio que é o fenômeno moral, descobrirá o outro da *imortalidade da alma* humana, tornando-se impensável um fenômeno moral que não tenda para o infinito na direção da consecução do bem, enquanto durante a navegação pelo rio lhe ficará claro o da *liberdade*, pois o leito no qual ele corre foi impresso pela liberdade humana, que poderia fazê-lo correr tanto para cima como para baixo.

Quanto ao que diz o filósofo, o *teólogo*, valendo-se de sua fé na revelação divina, acrescentará a descrição dos traços mais essenciais do Deus que dá vida à nascente do fenômeno e da alma que vive também depois de ser imersa, como rio de liberdade que se autodetermina, nas profundezas oceânicas da morte física.

Isso significa que o teólogo, à luz da fé que se reporta às fontes especificamente suas, tem a possibilidade de aprofundar aquilo que o filósofo só pode determinar como postulados da vida moral. Com efeito, se de um ponto de vista estritamente filosófico podemos apenas afirmar, e não demonstrar, a existência dos três postulados entendidos como condições para a própria viabilidade de pensamento da lei moral, no plano teológico nos vem ao encontro a luz da revelação divina, a qual proporciona preciosos esclarecimentos, embora não permitindo jamais chegar ao esclarecimento de problemáticas que continuam sempre acima das possibilidades da razão humana.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

e C. S. Parton) preferem referir-se também a diversas fases de composição que, por sua vez, levariam a pensar em Q1, Q2, Q3. Portanto, com base nas perícopes que se podem debitar à fonte Q, procurou-se delinear também um "identikit" de sua comunidade, do mesmo modo que para os sinóticos. No que se refere à origem da comunidade, muitos acham que Q provém da Palestina (W. G. Kümmel). Com efeito, se se considerar como sendo mais fiel a Q o evangelho de Mateus, a identidade de Q resultará mais próxima do ambiente "judaizante". Se, ao contrário, a preeminência for atribuída ao evangelho de Lucas, Q parecerá maiormente relacionada com o ambiente helenístico. Portanto, podemos afirmar que as duas hipóteses afirmam-se e negam-se reciprocamente.

Do ponto de vista do conteúdo, a partir das perícopes registradas em Q, emerge sobretudo uma cristologia "jesuana", quer dizer, uma mensagem que enfatiza a vida pública de Jesus e não apenas sua morte e ressurreição. Além disso, Q parece insistir não tanto nos milagres de Jesus quanto nos "discursos" e em sua dimensão sapiencial que emerge principalmente por meio das parábolas: Jesus é antes de tudo o Mestre. Finalmente, é preciso não esquecer a conotação escatológica da mensagem evangélica contida em Q: é possível que sua continuidade ateste, mais do que outras, a iminência da parusia. Isso seria confirmado pelo papel especial atribuído por Q à figura de João Batista, cujas pregação primitiva e relação com Jesus nos seriam referidas.

Portanto, é preciso reconhecer que se trata de uma hipótese e como tal deve permanecer, sem fazer dela um documento do qual não temos nenhuma citação.

De qualquer forma, permanece inalterado o aspecto positivo fundamental de que Q permite dar razão, de algum modo, das consideráveis semelhanças entre algumas perícopes de Mateus e Lucas. Q oferece uma boa hipótese de trabalho também para a crítica literária contemporânea. É evidente que continua sempre sendo necessário avaliar a relação de Q não só com Marcos, como freqüentemente se procurou deixar claro, mas principalmente a existente entre Q e Mateus de um lado, e entre Q e Lucas, de outro. Concluindo, a primariedade de análise literária não cabe tanto às fontes enquanto tais, que não raro se revelam como hipóteses, quanto à sua função em relação à redação final de cada evangelho.

Bibl.: H. C. Bigg, *The Present State of the Q Hypothesis*, in "VoxEvca", 18 (1988), pp. 63-73; M. Sato, *Q und Prophetie; Studien zur Gattungs und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Tübingen 1988, pp. 12-29; J. G. Williams, *Parable and chreia: from Q to narrative Gospel*, in "Semeia", 43 (1988), pp. 53-73.

A. PITTA

Fontes da moralidade

Fontes da moralidade são princípios imediatos de avaliação moral de um ato humano. Tradicionalmente, são três: objeto, circunstâncias e fim. Entende-se por objeto a matéria (realidade ou pessoa) sobre a qual, por si mesmo, recai o ato. Trata-se de um objeto real, considerado do ponto de vista racional, não em seu aspecto puramente físico.

As circunstâncias dizem respeito à globalidade do ato humano, aquilo que o caracteriza em seu pôr-se contingente. Também quanto a essa segunda fonte da moralidade, trata-se de fórmulas reais, não físicas.

O fim é o propósito, o motivo daquele que age (*finis operantis*), e distingue-se da finalidade intrínseca do ato (*finis operis*, que coincidiria com o objeto).

O *objeto* adere ao ato, antes, sem ele não existe ação, pois é ele que lhe dá a espécie com a qual distingue-se de um outro ato (porque o mesmo objeto material pode ser objeto de diversos atos humanos) e precede qualquer outra circunstância. Portanto, sustenta-se tradicionalmente que é o objeto que confere ao ato a bondade ou a malícia moral fundamental, principal e primária.

Quanto às *circunstâncias*, são elas que acrescentam ao ato bondade ou malícia moral, mas secundária e acidentalmente, pois são acrescentadas a um ato já constituído e determinado na espécie. Trata-se de elementos encontráveis mediante as perguntas: quem? o quê? onde? com que meios? por quê? de que modo? quando? Um ato indiferente quanto ao objeto pode assumir moralidade a partir das circunstâncias, que se tornam para ele, pelo menos neste caso, fonte primária e essencial.

O *fim*, que é acrescentado pelo agente ao objeto intrínseco do ato, confere moralidade, também ele, secundária e acidentalmente. Com outras palavras, o fim pode ser denominado intenção do agente. Também ele pode tornar-se fonte primeira de moralidade, quando o ato é indiferente quanto ao objeto, ou tornado bom moralmente apenas pelo fim colocado pelo agente.

Situando o problema em termos de unidade do ato humano, podemos dizer que as três fontes da moralidade devem ser lidas sincronicamente. No ato humano, com efeito, a vontade quer algo determinado que constitui o objeto do ato (sempre um bem humano). E uma vez que o ato não é simplesmente posto, e sim posto por um ser inteligente e livre, não pode ter como ponto de referência apenas o objeto, mas também o propósito pelo qual é praticado aquele ato específico e não outro. Enfim, dada a natureza contingente do ato humano, as circunstâncias devem igualmente ser levadas em consideração quando se trata de avaliar sua moralidade.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

LG 7; GS 9,32) Deus poderá estabelecer a comunicação íntima entre si e as pessoas e as pessoas entre si se se estabelece essa união fraterna.

O bispo S. Cipriano (200-258) exorta os bispos: "Nenhum de vós deve permitir-se enganar os irmãos com mentiras".

E o Vaticano II (PO 8; LG 28), referindo-se aos presbíteros, diz que eles estão intimamente unidos entre si pela fraternidade sacerdotal.

3. S. Cipriano, no *De Eleemosynis*: "Não aos nossos irmãos de miséria, mas é a Deus que damos precedência". O próximo é o "irmão" que precisa de ajuda. S. Basílio (329-379), falando do reto uso das riquezas, diz o seguinte: "Distribui do teu trigo aos irmãos, dá-o hoje ao indigente, antes que amanhã emurcheça". João Crisóstomo (350-407) escreve: "Aquele que tem possibilidade de dar esmola, e não o faz, é um assassino de seus irmãos, como Caim". Eis o que diz Agostinho, comentando 1Jo 3,16-17: "Se ainda não és capaz de dar a vida pelo irmão, começa a ser capaz de ajudá-lo com teus bens". Eis o que diz Clemente de Alexandria (150-215) ainda a respeito desse assunto: "Mas se devemos a vida aos nossos irmãos e firmamos um pacto semelhante com o Salvador, ainda nos recusaremos a dar, vamos querer ainda conservar para nós as riquezas terrestres?". E João Crisóstomo escreve no tratado sobre a *Incompreensibilidade de Deus*: "Uma pessoa apaixonada por Cristo tem a seguinte característica: preocupa-se com a salvação dos irmãos". Tertuliano (155-220), no *De Paenitentia*, salienta o costume de o pecador arrependido suplicar aos irmãos que intercedam por ele para obter-lhe o perdão: a convicção da subsistência da fraternidade é recíproca.

S. Cipriano, no *De Lapsis*, dirige-se aos pecadores, que ele continua a chamar de irmãos.

4. A unidade entre membros da fraternidade só se alcança se cada um estiver unido a Deus e, por meio dele, com todos os outros irmãos. Se Deus é amado realmente, ama-se também o próximo. Os primeiros cristãos eram reconhecidos não por suas vestes, que eram como as de todos, mas pela maneira como se amavam. É o Espírito que nos faz um só com Cristo e, em Cristo, com o Pai e um só entre nós: o Espírito que nos é dado por Cristo Ressuscitado. O Espírito que está unido ao Pai e ao Filho é também o vínculo entre nós e Cristo e, por meio dele, com o Pai e entre nós.

O Pai e o Filho, amando-se um ao outro, perdendo-se, por assim dizer, um no outro, reencontram-se no Espírito unidos e distintos. Assim também nós, perdendo-nos por amor um no outro, temos Jesus Ressuscitado no meio de nós e, sem dúvida alguma, seu Espírito: nele que está entre nós e, em seu Espírito, nós nos encontramos unidos e distintos.

O Novo Mandamento é, pois, "um pequeno reflexo da vida trinitária aqui na terra"; quando dois ou mais a vivem, a Trindade mora não só em cada um deles, mas entre eles existe uma única Trindade, na qual os dois estão como o Pai e o Filho e entre eles está o Espírito Santo. É Jesus que faz de nós uma coisa só com o Pai e uma coisa só entre nós, formando a fraternidade (Ef 1,3-14; 2,11-22).

"Eu neles como tu em mim" (Jo 17,23). Isso somente Deus pode realizar. É um dom seu. Por isso Jesus se dirige ao Pai pedindo-o: "Que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti" (Jo 17,21). Só por meio de Jesus é que se pode conhecer a Deus (Jo 1,18); assim, só através dele é que podemos reconhecer-nos como irmãos. Jesus na linguagem paulina é o primogênito entre muitos irmãos (Rm 8,29); cf. Hb 2,11). Também no âmbito da fraternidade é ele que nos indica o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6).

Bibl.: J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, Roma 1962; J. M. R. TILLARD, *Eucaristia e fraternità*, Milano 1969; R. VOILLAUME, *Esigenze di fraternità*, Assisi 1971.

A. A. TOZZI

FUNDAMENTALISMO

O fundamentalismo é um movimento evangélico protestante ativamente antimodernista surgido na Inglaterra e nos Estados Unidos no final do século XIX e que, depois de um período de declínio, goza de um renascimento a partir dos anos 1970. O fundamentalismo atraiu cristãos de diferentes comunidades cristãs, preocupados com o desenvolvimento das ciências naturais (especialmente a teoria da evolução), a opção pelo evangelho social por parte da teologia protestante liberal, e o desafio dos métodos exegéticos histórico-críticos à verdade literal da Bíblia. Parecia estarem em perigo as certezas religiosas tradicionais sobre as quais tinha sido fundada a ortodoxia cristã. A conferência bíblica de Niágara, em 1895, apresentou cinco verdades fundamentais como critérios de ortodoxia: *1*) a infalibilidade e a verdade literal da Bíblia; *2*) a divindade e o nascimento virginal de Jesus Cristo; *3*) a expiação substitutiva de Cristo para o pecado; *4*) a ressurreição corporal de Jesus; *5*) a segunda vinda de Cristo, que deve ser seguida por um reino de paz de mil anos.

Durante os anos 1905-1915 foram publicados doze pequenos volumes intitulados *Os fundamentos: um testemunho à Verdade*. Esses livrinhos defendiam a inspiração e a infalibilidade da Bíblia e impugnavam a exegese bíblica mais elevada, a teoria da evolução e o evangelho social. Com o correr do tempo, mais de três milhões de cópias foram enviadas gratuitamente aos pastores e às várias igrejas por todos os Estados Unidos. Em 1919 formou-se a Associação Fundamen-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

e os problemas com eles conexos, além da identificação deles próprios, são tratados no capítulo "gêneros literários". A exegese histórico-crítica fala deles no capítulo da "história das formas" (*Formgeschichte*), embora atualmente exista a tendência a distinguir, por motivos de ordem metodológica e de ordem histórica, entre "crítica das formas" e "crítica do gênero literário", entendendo-se por "forma" o aspecto individual de cada texto e por "gênero literário" os aspectos comuns a vários textos.

Bibl.: R. Weller-A. Warren, *Theory of Literature*, New York 1963; P. Guillemette-M. Briseborg, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montreal 1987.

F. DALLA VECCHIA

Gênesis

É o primeiro livro da Bíblia e, portanto, do Pentateuco. Para os judeus, é o livro *b'rešît* (que significa: no princípio); no grego da Septuaginta e no latim da Vulgata, proposto como *ghenesis, genesis*, cuja expressão portuguesa é "Gênesis": origem/ns.

O conteúdo corresponde ao título do livro. Na primeira parte (caps. 1–11) são propostas: a origem do cosmo, a origem do mal, a origem da pluralidade das línguas e da multiplicidade racial e cultural dos povos. Na segunda parte (caps. 12–50): a origem do desígnio concreto de salvação por meio de um homem, Abraão, e por intermédio de uma história de famílias (ciclo narrativo de Jacó-Esaú e de José).

Encontramo-nos diante de um extraordinário livro de 50 capítulos, com uma confluência notável de mãos de escritores e de gêneros literários. A teoria documentária nova (cf. J. Wellhausen 1878) comprovou a existência de pelo menos três estratos literários ou tradições-redações, antes da redação definitiva: J (século X? a.C.), E (séculos IX-VIII a.C.), P (séculos VI-V a.C.). Os gêneros literários também são muitos, com a presença até mesmo de elementos literários mitológicos e lendários reinterpretados javisticamente: gêneros sapienciais, genealogias, oráculos de salvação, narrações históricas, pequenos poemas épicos, orações hínicas, bênçãos, composições redacionais.

A história, entre novidade e receptividade, é fruto do agir salvífico de Deus, que não tem nada a compartir com as malvadezas humanas que envolvem, dentro do valor e dos limites da liberdade humana, o primeiro casal, os filhos, os clãs e os povos. Mas Deus, que é sempre salvador, e que está sempre à procura do homem e do povo para ajudá-lo a viver dele, e com ele, escolhe um homem e faz dele o arquétipo de um pequeno povo de eleição, a fim de que, por sua vez, seja mediação de salvação para todos os povos, por meio das mil insídias e sofrimentos da vida.

A redação final do livro é geralmente datada de depois do exílio babilônico, no tempo de Esdras e Neemias, nos séculos IV-III a.C. Os textos originais a partir dos quais foram feitas as modernas traduções são, para o hebraico, o manuscrito de Leningrado B 19ª (texto masorético do século X d.C.) confrontado com os rolos de Qumran, gruta 4 (século II a.C.); e para o grego, sobretudo os códices Sinaítico (SI) e Vaticano (B) que trazem a tradução dos LXX.

A estrutura do livro é clara:

Origens (caps. 1–11), com a dupla narração da criação; Caim e Abel e os descendentes de Adão; o pecado com o dilúvio e a salvação de Noé e seus familiares; a torre de Babel.

Ciclo de Abraão (caps. 12–23), englobando as narrativas a respeito de Isaac (caps. 24–27), com as narrativas da vocação de Abraão e as promessas, a aliança com Deus, as contendas entre as mulheres e os pastores, as intercessões e os problemas familiares.

Ciclo de Jacó (caps. 28–36), com os itinerários de Jacó, o casamento de Raquel e Lia, os filhos, as relações com o irmão Isaú; as visões e as orações; a chegada a Canaã, as mortes e os descendentes.

Ciclo de José (caps. 37–50), com os sonhos, José vendido pelos irmãos, a escravidão e a prisão no Egito; José vice-rei, a reconciliação com os irmãos; morte de Jacó, morte de José.

Bibl.: G. von Rad, *Genesi*, Brescia 1978²; E. Testa, *Genesi*, 2 vols., Torino 1969 e 1974; C. Westermann, *Genesi*, Casale Monferrato 1989.

L. PACOMIO

Geografia das religiões

A geografia das religiões, uma ciência ao mesmo tempo descritiva e interpretativa, tem como objeto a interação entre religião e ambiente natural. Ela trata de questões como: a dependência de uma religião, em sua origem e em seu desenvolvimento, do ambiente natural; a difusão geográfica das religiões; o impacto de uma religião sobre o ambiente, na práxis de seus seguidores. Essas pesquisas têm especial importância no contexto da hodierna problemática da ecologia.

Bibl.: D. E. Sopher, *Geography of Religions*, Englewood Cliffs 1967.

A. ROEST CROLLIUS

Geracionismo

É o conceito segundo o qual a alma de todo ser humano é gerada pelos pais, juntamente com o *corpo*. Essa posição diferencia-se do *criacionismo*, segundo o qual a alma é criada diretamente por Deus, no momento da concepção.

A revelação bíblica não dá indicações precisas a esse respeito, embora se faça menção do dom do *sopro vital* (*ruah*) por parte de Deus ao homem (Gn 2,7). Entre os defensores do geracionismo deve ser

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tinha reflexos também no campo moral. Daí resultavam duas concepções antitéticas: uma delas caracterizada por um libertinismo descarado e motivada pelo fato de que o gnóstico é ontologicamente detentor de uma salvação que ninguém e nada lhe podem tirar. Repropondo essa concepção, Ireneu refere que "assim como o ouro, jogado na lama, não perde sua beleza, mas conserva a própria natureza, uma vez que a lama não pode danificar o ouro, assim também (os gnósticos) afirmam que eles próprios, quaisquer que sejam suas ações hílicas (materiais) nas quais se encontram implicados, em nada recebem dano nem perdem o fundamento espiritual" (*Contra as heresias*, I 6, 2, 61). Em total antítese com esse libertinismo, afirma-se no interior do gnosticismo também uma ascese tão rigorosa que chega a aviltar qualquer expressão material na pessoa. Não há dúvida de que o gnosticismo constituiu para a comunidade cristã dos primeiros séculos o perigo mais grave tanto no âmbito doutrinal quanto no ético. Justifica-se, portanto, a forte tomada de posição de autores como Justino, Ireneu, Tertuliano, Hipólito, Clemente de Alexandria e Orígenes, que, a partir de pontos de ângulos diferentes, procuraram esfoliar a interpretação gnóstica da fé cristã. Tanto é verdade que, com a chegada do século III, terá início o progressivo e fatal declínio do gnosticismo.

Bibl.: M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani. Introduzione*, Bari 1970; A. Orbe, *Il Cristo. Testi teologici spirituali dal I al IV sec. Introduzione*, I, Milano 1987.

L. PADOVESE

Graça

O termo graça (em grego *cháris*) refere-se ao dinamismo de Deus, tanto no âmbito da criação como na história da salvação da pessoa decaída, destinado a produzir na criatura humana a abertura ao ingresso elevador e salvador de Deus na vida histórica da humanidade, para depois dar lugar, escatologicamente, ao acesso das pessoas à plena comunhão com o Deus Uno e Trino (LG 2).

A graça é, pois, o modo como Deus escolhe tornar o humano partícipe de sua essência íntima. Para realizar isso, a graça divina plasma a natureza humana em plena conformidade com os desejos de Deus. O AT apresenta-se como a forma preparatória da intervenção de Deus (Gn 1–3; 12,1ss) ao longo das etapas da história de Israel. A partir da história dos patriarcas, Deus instaura vínculos de aliança cada vez mais profundos com as pessoas, que culminam na produção de Israel como povo libertado da escravidão, dotado de dignidade, identidade e futuro (Ex 33,3-19 etc.), e ao estabelecer com a humanidade um pacto de fidelidade recíproca (Ex 34,6), no qual ele se revela ao conhecimento das pessoas, dando-lhes a Lei da existência. A dialética entre a infidelidade de Israel à aliança e a persistência da predileção divina (Deus não falta nunca ao seu juramento), mostra a adequação de Deus à situação humana. Este histórico interesse salvífico de Deus pelo humano é além disso projetado para trás, nas etiologias de Gn 1–3, e isso produz um novo e básico conhecimento de Deus e da sua graça: Ele operou a salvação das pessoas porque é seu doador originário de vida e seu Criador.

No NT o tema da graça é muito mais difundido, enquanto a promessa do AT finalmente cumpriu-se: veio o libertador escatológico.

Não um dos muitos enviados, mas o próprio Deus fez seu ingresso na condição humana para mudar substancialmente sua natureza e direção. O termo graça está presente em Lucas e Paulo, mas seu conteúdo é temático em todo o NT. O apogeu dessa tematização da graça é a narração da paixão e morte sacrifical de Cristo. Paulo vê no mistério pascal de Cristo o conteúdo da graça (Rm 8,32), identificando na pessoa do próprio Cristo sua forma pessoal e definitiva (2Cor 13,13). O objetivo que Deus quer alcançar com a Páscoa de Cristo é a modificação radical da condição humana: da injustiça à plena conformidade com seus desejos. A graça é, pois, um dom gratuito de Deus à humanidade, precisamente enquanto pecadora, a qual, portanto, não mereceria outra coisa senão o juízo de condenação por parte de Deus; como tal, a graça não depende da observância legal dos mandamentos.

Efeitos dessa descida histórica da graça divina até o sacrifício de Cristo são: a adoção filial que Deus, no Filho, concede aos crentes em Cristo (Rm 8,16ss), o início para eles da vida escatológica (Rm 5,21; 6,23); para Deus: a consecução perfeita de sua glória, distendida no mundo (Rm 5,2) por obra de Cristo e do Espírito na Igreja. Na idade patrística, a teologia da graça tomará substancialmente duas direções: a ocidental, tipicamente agostiniana, da graça como iniciativa absolutamente primária de Deus, que age de maneira autônoma, sendo a participação da pessoa apenas posterior (rigidez de posição devida à heresia pelagiana). É essa teologia da graça que será reelaborada na época medieval com Tomás de Aquino e expressa como uma realidade que se torna presente como qualidade acrescida à alma humana (*habitus*), cujo dinamismo é lógica e admiravelmente diferenciado em sucessivas distinções relativamente a Deus e à humanidade. A escolástica posterior, exagerando essa orientação, tenderá para uma desorientadora configuração abstrata da graça, contestada pela teologia atual. Duras polêmicas teológicas sobre a graça verificar-se-ão com a teologia luterana e no debate teológico entre as escolas tomista e molinista. A direção teológica oriental mostra-se, por

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

homem velho e a "revestir-se" dos hábitos virtuosos do homem novo (cf. Cl 2,8.12).

Obtidos mediante o exercício (os adquiridos) e correspondidos mediante a fidelidade (os inatos e os infusos), os hábitos são eventos de liberdade. Nesse sentido diferem dos *costumes*, de natureza psicossomática e mecânico-repetitiva. Concernem à liberdade, que por eles é plasmada, inclinada, modulada, reforçada.

Bibl.: Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, qq. 49-54; A. Pucci, *Abito-Abitudine* in *Enciclopedia Cattolica*, 1948.

M. COZZOLI

Haggadah

O termo deriva do verbo *nãgad* (narrar, anunciar). Designa — em oposição à *halakah* — a literatura rabínica que não contém normas jurídicas ou morais, mas apresenta-se sob formas literárias diversas (narração, lenda, parábola, fábula etc.) como desenvolvimento narrativo de passos bíblicos. A *haggadah* "narra", interpretando e atualizando livremente, os eventos salvíficos do passado narrados na Bíblia, tirando deles ensinamentos espirituais e éticos. Juntamente com a *halakah*, ela constitui a *Torah* oral.

Para compreender a variedade dos gêneros literários em que se apresenta a *haggadah*, é preciso ter em conta o "gosto de narrar" ou a "alegria da palavra" que está na origem daquilo que se denominou "filologia criadora". Ela não hesita em lançar mão de palavras espirituosas, da ironia, da gematria ou contagem simbólica dos números correspondentes às letras do alfabeto hebraico.

Esse tipo de narrativa bíblica floresceu primeiro na pregação da sinagoga, especialmente nos séculos I-IV d.C., e cessou por volta do ano 1000 d.C. As coleções escritas mais importantes são os *midrashim* sobre o Pentateuco, sobre as *megillot* e sobre os Salmos. A mais conhecida é a *haggadah* de Páscoa, que relê a narrativa do êxodo, atualizando-a. É uma composição que contém textos da Bíblia, da *Mishnah*, dos *midrashim* e também bênçãos; é lida em voz alta pelo chefe da família durante a celebração da festa de Páscoa, ao anoitecer. As características da *haggadah* são essencialmente estas: ela é uma releitura da palavra de Deus, tem finalidade edificante, é uma hermenêutica atualizadora, tem a preocupação pedagógica de instruir divertindo.

Está ligada freqüentemente à homilia e é encontrada nas traduções aramaicas da Bíblia ou *targumim*.

A *haggadah* é definida como a face artística e literária da *Torah*, pois os jogos verbais e a imaginação têm nela um papel muito importante. Não falta muitas vezes um tom polêmico: são permitidas também contradições. É um produto sobretudo do judaísmo palestino. É menos autorizada que a *halakah*, sua parceira inseparável, à qual está subordinada.

Bibl.: E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, v. 2, Brescia 1987, pp. 422-423; A. Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris 1987, pp. 34-36.

A. BONORA

Hagiógrafos

Do grego *haghioi – graphoi* (escritores sagrados), em sentido amplo, são denominados todos os autores-escritos dos livros da Bíblia, visto que as obras que escreveram são fruto da colaboração com Deus, seu principal autor. Os livros são elaborados por eles sob a inspiração de Deus e constituem o cânon.

Jerônimo foi quem por primeiro utilizou a expressão escritos sagrados, *haghiographa*, para indicar os livros da Bíblia. Segundo o judaísmo pós-exílico, os livros do AT eram subdivididos em três grupos: Lei, Profeta, Escritos. Esta subdivisão é claramente enunciada no prólogo do *Sirácida* grego. Fazem parte do grupo dos Escritos (hagiógrafos): Salmos, Provérbios, Jó, Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Sirácida, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, 1–2 Crônicas. No cânon cristão, acrescentam-se Sirácida e 1–2 Macabeus.

Bibl.: C. Gancho, *Agiografi*, in *Enciclopedia della Bibbia*, vol. 1, Leumann-Torino 1969, p. 213; para o uso de *escritores sagrados*, v. L. Pacomio, *La Bibbia nella teologia dai secc. XIII-XIV fino alla vigilia del Concilio Vaticano II*, in *I libri di Dio*, Torino 1975, pp. 176-177.

Halakah

Deriva do verbo *hãlak* (caminhar, andar). Na linguagem da tradição rabínica, designava "a sentença religiosa normativa, a prescrição em vigor" e, mais tardiamente, indicou também todo o sistema jurídico do judaísmo. Em sentido metafórico, *hãlak* indica a conduta ou o comportamento, portanto o agir conforme a vontade de Deus expressa nas normas ou mandamentos. A *halakah* nasce e desenvolve-se como esforço de adaptação e de aplicação da *Torah* bíblica. Segundo a antiga tradição judaica, ela deu origem a 248 preceitos positivos e a 365 proibições. Essas 613 prescrições dizem respeito ao culto, ao templo, aos alimentos, às condições de pureza, às festas, ao direito civil. Com efeito, *halakah* designou genericamente a totalidade do sistema legal do judaísmo, ou seja, o conjunto de leis e observâncias.

Uma vez que a *Torah* permitia freqüentemente interpretações diferentes por parte de grupos diversos (saduceus, fariseus, judaísmo helênico, essênios de Qumran), a tradição rabínica discutiu suas possíveis aplicações. No NT aparecem indícios dessas controvérsias, por exemplo, a propósito do sábado

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ma cultual concreta que é documentada em um ambiente de politeísmo.

A. ROEST CROLLIUS

Heresia

Do grego *háiresis* (escolha), em seu significado originário a heresia é a acentuação de um aspecto particular da verdade em detrimento do conjunto orgânico e do vínculo com as demais verdades. Em âmbito católico, é a negação não só de fato (materialmente) mas também livre, pertinaz e consciente (formalmente) de uma ou mais verdades de fé ensinadas pela Igreja.

Na Escritura encontramos o termo utilizado nesse sentido pela primeira vez em 2Pd 2,1, texto no qual a atividade de falsos mestres que introduzem doutrinas danosas é chamada precisamente de heresia. Mas é sobretudo na Igreja dos primeiros séculos, com a experiência direta das primeiras heresias cristológicas e trinitárias, que heresia adquire o sentido definitivo de desvio da doutrina do Senhor anunciada pelos apóstolos (Inácio de Antioquia, *Ad Trall.*, 6, 1; Ireneu, *Adv. Haer.*, III, 12, 11-13). Além desse aspecto doutrinal, na Igreja primitiva a heresia era considerada também como um grave pecado contra a unidade eclesial; por isso, era usado com os hereges o mesmo rigor da disciplina penitencial eclesiástica reservada aos pecadores públicos: a exclusão da comunhão eclesial, mas não definitiva, tendo em vista uma possível readmissão depois do arrependimento. Só Tertuliano não reconhecerá a possibilidade do perdão aos hereges e da reconciliação.

Algo completamente novo no modo de considerar a heresia ocorrerá quando a Igreja tiver de exercer funções públicas no império romano: de então em diante serão usados contra os hereges os meios coercitivos estatais, inclusive a pena de morte.

Hoje, a atitude da Igreja diante da heresia é completamente diferente, tendendo-se a descobrir nela eventuais aspectos positivos, ainda que parciais, que possam vir a ser caminho para uma verdade completa (cf. *Gaudium et spes*, 44).

Bibl.: H. Schlier, *Háiresis*, in *Grande Lessico del NT*, Brescia 1965, pp. 485-498; K. Rahner, *Che cosa è l'eresia*, in *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, pp. 517-590; Vv. Aa., *Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica*, Roma 1985.

G. OCCHIPINTI

Hermenêutica

Do grego *hermeneia/hermenuo/hermeneueien*. Indica uma dupla operação: *ad extra* no sentido de exprimir, comunicar um significado; *ad intra* como exercício de interpretação que patenteia aquilo que se compreende. Daí provém a originária qualificação de hermenêutica como "a arte da interpretação", que semanticamente se refere ao deus Hermes, mensageiro dos deuses, portador de mensagens e, ao mesmo tempo, mistificador da palavra que, em um jogo narrativo, torna a mensagem obscura e enigmática, expondo-a, assim, ao mal-entendido e à *damnatio memoriae*.

A história da hermenêutica estrutura-se em torno de dois núcleos: a hermenêutica como exegese e como teoria filosófica da interpretação. Na primeira dimensão, caracteriza-se pelas teorias das regras interpretativas, pelas metodologias das várias "hermenêuticas" aplicadas a escritos diferentes. Aristóteles entende-a como instância de decifração e clareza no tecido lógico interpretativo. Com a exegese patrística e Sto. Tomás, ressalta-se a globalidade do ato hermenêutico daquele que se aproxima da Escritura para captar os significados obscuros, até a elaboração medieval do quádruplo sentido da Escritura (literal, espiritual, alegórico, anagógico) que entende a hermenêutica como "exploração dos mistérios" (H. De Lubac) e não mera explicação dos textos. Com F. Schleiermacher a interpretação, com suas técnicas, situa-se no horizonte da compreensão. Na relação entre *subtilitas explicandi* e *subtilitas intelligendi*, o sujeito que interpreta irrompe com seu conhecimento, incrementando o âmbito do significado, ligando o dado objetivo a toda a estrutura cognoscitiva e ontológica. Em W. Dilthey a hermenêutica assume uma configuração universal, como estrutura epistemológica das "ciências do espírito": a ela compete o "compreender" relativo ao "explicar", pois o saber nasce de uma experiência vivida. A tarefa hermenêutica é a de recuperar a "vitalidade" contida nas expressões históricas fixadas definitivamente no texto. Em vez dessa ênfase da subjetividade que interpreta, E. Betti privilegia uma dimensão "objetiva" da interpretação, cuja metodologia deve respeitar o objeto em seu *status* ontológico, evitando uma arbitrária e subjetiva *Sinngebung*. M. Heidegger radicaliza a hermenêutica filosófica na passagem da hermenêutica como movimento circulatório entre compreender/interpretar à hermenêutica como *Erorterung*. Em *Ser e tempo* põe em relevo o primado da existência na qual o *Dasein* é reenviado a uma multiplicidade de significados. Por isso a compreensão é um existencial, uma estrutura originária do Existir que se projeta a partir do "olhar em volta" e a interpretação é uma apropriação do compreender que produz nova compreensão. Depois da *Kehre*, a hermenêutica é ligada à questão da linguagem, tornando-se hermenêutica da escuta que procura explorar o não-dito e o não-pensado. A noção de *Erorterung* exprime a hermenêutica como o colocar-se em seu devido lugar, na distância exata para poder escutar, mesmo que esse lugar não seja definitivo e a própria interpretação seja *Andenken*, caminho contínuo. H.-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pequeno tratado intitulado *Sobre a guarda do coração*, que se tornou um clássico da oração hesicasta. Do século XIV é o tratado anônimo *Método da santa oração*, falsamente atribuído a Simeão Novo Teólogo. Outro grande hesicasta é Teolepto, metropolita de Filadélfia (1250-1324/5), que formou gerações inteiras na oração hesicasta. Lembramos finalmente os dois monges Inácio e Calixto (século XIV), do mosteiro "ton Xanthopoulon", por isso mesmo conhecidos como "Xanthopouloi". Parte de seus escritos sobre a oração hesicasta e seus pressupostos (o que vale também para os outros autores citados) encontra-se na coletânea de escritos que tem por título *Filocalia* (a palavra *Filocalia* significa "Amor ao belo") publicada pela primeira vez em Veneza em 1782 pelo monge do Monte Atos Nicodemos Aghiorita (1749-1809) e pelo bispo Macário de Corinto (1731-1805).

Algumas características da oração do coração são as que se seguem. Cônscios da necessidade de orar continuamente, os ambientes monásticos preocupam-se em permanecer sempre na presença do Senhor com orações simplicíssimas ou jaculatórias (monológicas). A fórmula primitiva dessa oração parece ter sido o *Kyrie eleison* (Senhor, tende piedade de nós), cuja repetição constante nas liturgias orientais remonta aos padres do deserto. A fórmula mais comum é "Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim pecador" (cf Lc 18,13 e 18,38). Trata-se do grito do cego de Jericó que implora de Jesus a cura. Por que se escolheu essa fórmula e não outra? Os autores espirituais respondem que essa fórmula contém em síntese tudo aquilo que é necessário da parte de Deus e da parte do homem para a nossa salvação. A primeira parte, "Senhor Jesus, Filho de Deus", constitui o pressuposto divino de nossa salvação. Com efeito, Jesus é salvação, leva salvação a todos aqueles que o invocam: "Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo" (At 2,21). A segunda parte, "tem piedade de mim", constitui o pressuposto humano, denotando a atitude fundamental do homem diante de Deus. Trata-se do elemento mais importante da parte do homem: a *fé*, a tranqüilidade dentro de si e o espírito de *metanóia*, quer dizer, de penitência, de conversão. É o espírito do publicano da parábola de Jesus. A primeira parte chama-se "oração de Jesus"; a segunda, "oração de compunção do coração".

3. Finalmente, o termo "hesicasmo" está ligado às contendas religiosas surgidas em Bizâncio no tempo dos Paleólogos (século XIV), tendo como epicentro Gregório Palamas e Barlaam Calabrês (sobre isso → *Palamismo*).

Bibl.: Nicodemos Aghiorita-Macário de Corinto (orgs.), *La Filocalia*, Torino 1982-1987; T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La prière*, *OCA*, 206, Roma 1988.

Y. SPITERIS

Hexateuco

O termo *Hexateuco* (do grego *ex teuche*, "seis" e "guarda" para rolos escritos) é denominação freqüentemente usada a partir da metade do século XIX. Com Hexateuco indicam-se os primeiros seis livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio e Josué. Está, pois, incluído o livro de Josué, cumprimento das promessas dos Patriarcas, no livro do Gênesis. Grande fautor foi também G. von Rad, que reconhecia uma coleção de materiais javistas ao longo de todo o arco dos seis livros.

M. Noth, ao contrário, distinguiu entre os primeiros quatro livros da Bíblia, cada um com redação própria, e o quinto (Dt) que introduz uma obra historiográfica "deuteronomista" à parte.

Bibl.: G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stüttgart 1938; M. Noth, *Überlie-ferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.

L. PACOMIO

Hierarquia

O termo deriva da expressão grega *hiera arché* que, literalmente, significa governo sagrado. Aparece pela primeira vez no Pseudo-Dionísio Areopagita (*De coelesti et de ecclesiastica hierarchia*), entrando na teologia ocidental por meio da tradução feita por João Scot Erígena (m. 877). Na linguagem teológica o termo designa a função articulada que, na Igreja, de acordo com a unidade estruturada de corpo e cabeça, torna presente o Senhor invisível; em sentido pessoal designa aqueles que, em nome de Cristo e com sua autoridade, exercem na Igreja o ofício de pastores como mestres da fé, sacerdotes do culto sagrado e ministros do governo. Tais são em primeiro lugar os bispos, unidos entre si sob a autoridade do bispo de Roma, sucessor de Pedro. O cân. 6 do decreto tridentino sobre o sacramento da ordem (DS 1776) afirmou que existe na Igreja, instituída por ordenação divina, a sagrada hierarquia, que consta de bispos, presbíteros e ministros (não se faz menção explícita de diáconos). A tradição teológica distinguia uma hierarquia "de ordem" (transmitida mediante a ordenação sacra) e uma hierarquia "de jurisdição" (conferida mediante o mandato da autoridade superior). Hoje é mais claramente afirmado que a ordem é o pressuposto indispensável para qualquer jurisdição autêntica na Igreja. O capítulo terceiro da constituição do Vaticano II sobre a Igreja, intitulado *A constituição hierárquica da Igreja*, ensina que "o ministério eclesiástico, divinamente instituído, é exercido em diversas ordens pelos que desde a antiguidade são chamados bispos, presbíteros e diáconos" (LG 28).

O termo "hierarquia" não está presente no NT, mas nele se encontra certamente seu fundamento positivo, descrito pelo Concílio Vaticano II em LG

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, E. Levinas) e cristã (R. Guardini, J. Lacroix, E. Mounier e outros) ancoraram as dimensões específicas do ser pessoal na abertura do sujeito humano para o transcendente.

A teologia contemporânea, valendo-se da perspectiva dialógica, dinâmica e existencial da experiência e do pensamento bíblico, como também das aquisições do pensamento teológico e cristológico dos Padres e dos escolásticos, e deixando-se ainda iluminar pelas válidas conquistas do pensamento moderno (especialmente de G. W. F. Hegel, de L. Feuerbach, do personalismo dialógico, do existencialismo e do personalismo comunitário), elaborou e trabalha no campo teológico-trinitário, cristológico e antropológico com um conceito de hipóstase/pessoa que tem como componentes fundamentais tanto a irredutível identidade incomunicável quanto a relacionalidade, raiz ontológica de toda comunhão e solidariedade. Antes, iluminando esta realidade com a luz que projetam o mistério de Deus Trindade e o de Jesus Cristo Verbo feito homem, enraíza esses componentes da hipóstase/pessoa na própria realidade de Deus Trindade (comunhão total de Pessoas que, entretanto, conservam sua identidade) e de Jesus Cristo. Como hipóstase divina do Filho que foi e continua sendo eterno sujeito de uma história humana, Jesus Cristo dá a todo sujeito humano um valor único e sagrado e introduz na história o fluxo comunional de vida das Pessoas divinas, levando as pessoas humanas e a humanidade em seu conjunto que a ele se abrem na fé à participação da beatificante e eterna comunhão de vida divina. A experiência humana pessoal, a reflexão humana sobre a pessoa e sobre a sociedade humana como comunhão e comunidade de pessoas, são assim teologicamente atingidas e iluminadas em seu fundamento e em sua destinação mais profunda e última.

Bibl.: A. Guggemberger, *Persona*, in *DT*, Brescia 1966, II, pp. 637-649; C. Schuetz-R. Sarach, *L'uomo come persona*, in *Mysterium Salutis*, IV, Brescia 1970, pp. 308-331; J. Ratzinger, *Il significato di persona nella teologia*, in *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, pp. 173-189; U. Galeazzi, *Persona*, in *DTI*, 2, Torino 1977, pp. 706-710; A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli 1984.

G. IAMMARRONE

História da espiritualidade cristã

A história da espiritualidade cristã constitui o filão de ouro da história da Igreja. Traçamos a seguir as linhas progressivas que se sobressaem e prevalecem nas diversas épocas históricas.

1. As vias do cristianismo primitivo — Os primeiros tempos da experiência cristã, tal como propostos idealmente pelos evangelhos e pelos escritos apostólicos, caracterizam-se por duas grandes experiências realizadas na origens: o cristocentrismo e a vida de comunhão na Igreja.

A primeira experiência, entendida como compartilhamento da vida de Jesus e como seguimento do Mestre, recebe um toque absolutamente novo proveniente da relação vital com o Senhor Ressuscitado que, por meio do Espírito, vive no coração e na experiência dos cristãos. Na segunda experiência ou dimensão do cristianismo primitivo, a página dos Atos que apresenta a comunidade de Jerusalém em perfeita comunhão (At 2,42-47) retrata um ideal reiteradamente reproposto à vida dos cristãos no decurso dos séculos: imagem original de uma santidade que é sempre, no desígnio de Deus, santidade de comunhão, da caridade, do relacionamento mútuo, em virtude do fato de que todos os crentes vivem a mesma vida e são membros do mesmo Corpo de Cristo.

Nessas duas dimensões ordinárias e universais que exprimem a santidade cristã, inserem-se duas outras vias extraordinárias que no cristianismo primitivo geram a fé na radicalidade da escolha evangélica: o martírio e a virgindade. O martírio é de imediato considerado na Igreja dos primeiros séculos, Igreja perseguida e hostilizada, como ápice da profissão da própria fé e conformação perfeita com Cristo Crucificado. Primeiro Estêvão, depois Inácio e Policarpo, enfim, uma fileira inumerável de testemunhas lavaram as vestes no sangue do Cordeiro (cf. Ap 7,14). O martírio torna-se santidade de povo no variegado grupo de testemunhas pertencentes a todas as idades, a ambos os sexos, a todas as nacionalidades e condições sociais. A virgindade cristã, escolhida em vista do Reino dos céus, é também uma experiência-limite do seguimento de Cristo e da vontade de viver o mistério da Igreja, virgem e esposa do Senhor. A oblação total da vida por Cristo, a disciplina da virgindade com todo o rol das virtudes cristãs, a exemplaridade para toda a comunidade cristã constituem a clara afirmação dos bens escatológicos que se esperam; a virgindade torna-se também dedicação à oração e ao serviço da Igreja. Nasce, assim, uma "consagração" especial, que tem suas raízes na batismal.

2. As vias do monaquismo primitivo — As origens do monaquismo cristão, antes na solidão do deserto por parte dos eremitas, depois na experiência de vida cenobítica comunitária dos mosteiros, devem ser vistas como uma reação maximalista de alguns cristãos que escolhem o testemunho do evangelho com uma radicalidade característica, no momento em que, tendo cessado as perseguições e o florescimento dos mártires, a Igreja corre o risco de se tornar uma massa e uma instituição acomodatícia. De religião perseguida, o cristianismo passa a ser religião privilegiada. Donde o risco de arrefecer a escolha evangélica.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mo de Lutero, a tendência anti-sistemática do nominalismo, a atenção histórica do humanismo e do Renascimento, os comentadores do Aquinate como Capreolo († 1444), Cajetano († 1534), João de Santo Tomás († 1644), os quais insistem no caráter especulativo-científico da teologia, e os místicos que, opondo-se à aridez da teologia oficial, não conseguirão, por outro lado, criar sínteses válidas sobre as novas instâncias surgidas.

Entre os séculos XIX e XX explode ainda mais setorialmente o interesse pelas várias disciplinas teológicas, até as especializações capilares em setores e fases da pesquisa, que parecem haver quase pulverizado para sempre a capacidade de síntese, não obstante as louváveis exceções como K. Rahner (1904-1986) e H.U. von Balthasar (1905-1988).

Predomina, na pesquisa atual, uma maior severidade cientifica também para os novos e mais sólidos avanços filológico-lingüísticos e para o confronto não-acadêmico com a angústia e com a situação do povo (Teologia da Libertação).

O quadro atual, de toda forma, e apesar de alguns focos de fechamento, é confortador pelo estímulo que vem ao debate teológico por meio do diálogo ecumênico e das numerosas e sólidas experiências espirituais, que exigem uma teologia menos abstrata e mais experiencial, o que explica a afanosa pesquisa das jovens gerações, que questionam uma teologia não raro perdida nas minudências do academicismo, que para ser serviço deve sempre submeter à discussão seus métodos e sua linguagem.

Bibl.: L. Allevi, *Disegno di storia della teologia*, Torino 1939; M.-D. Chenu, *La Théologie au xii siècle*, Paris 1957; Vv. Aa., *Bilancio della teologia nel XX sec.*, v. 4, Roma 1978; Istituto Patristico Augustinianum, *Storia della teologia. Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993.

G. BOVE

História das religiões

A história das religiões trata da origem e do desenvolvimento das várias religiões e das interações entre elas. Não se limita a uma descrição e análise dos fenômenos, mas procura também estabelecer leis, ou pelo menos algumas constantes no desenvolvimento das religiões. A história das religiões concentrou-se, durante muito tempo, no estudo dos mitos dos vários povos, e tinha um notável interesse filológico (cf. J. Grimm [1785-1863], Max Müller [1823-1900] e outros). Depois, com a discussão em torno do animismo (→), levada adiante especialmente no mundo anglo-saxão (E. B. Tylor: 1832-1917; R. R. Marret: 1866-1942), o estudo das tradições dos povos ágrafos torna-se de primordial importância. A pesquisa em torno da origem do monoteísmo foi uma das principais preocupações da história das religiões na primeira metade do século XX, com expoentes como W. Schmidt (1868-1954) e R. Pettazzoni (1883-1953). Nos últimos decênios do século podem-se notar algumas tendências a assinilar a história das religiões, à sociologia (→) e à antropologia das religiões (→).

Bibl.: G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsgeschichte*, Darmstadt 1983; J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, 2 vols., Haia/Paris 1973-1974.

A. ROEST CROLLIUS

História/História universal

Depois dos mitos da idade do ouro (Hesíodo) e das eras do mundo (as schellinguianas *Weltalter*), as primeiras preocupações de ordenar de algum modo os fatos (Heródoto), compreender-lhes os nexos historiográficos (Tucídides), fazer emergir uma realidade significativa a partir do curso dos acontecimentos (Roma, no caso de Políbio, Lívio e Tácito) foram etapas decisivas para a definição de *história*. Mas daquilo que para estes últimos era uma pequena contenda judaica, o evento cristão, enquanto concluía uma longa experiência de um "povo escolhido", fazia nascer uma nova *consciência* universalista, de uma história humana guiada por uma providência respeitosa da liberdade das pessoas, que têm em suas mãos o seu "destino" (pelo que, no Renascimento, poderá ser retomada a temática pagã do fado e da sorte, com ressonância na obra de Coluccio Salutati). A humanidade é conduzida, sejam quais forem os temores ou as calúnias dos pagãos, para a plenitude da Cidade de Deus (Agostinho) que não poderá ser detida (Horósio, *Historiarum adversus paganos libri septem*).

Aqui está a raiz de um aspecto hoje inseparável, o de história universal, não só porque diz respeito a todo o mundo e a todas as pessoas, mas porque corresponde a um fim querido e procurado. É a resposta cristã a uma concepção atomística de um devir casual ou incoercível, ou de um monismo imóvel (Parmênides: "Uma vez que no instante presente tudo existe juntamente") ou de um eterno retorno trágico ou indiferente.

O evento cristão do devir de Deus (Jo 1,14: "Kaì ho lógos sárx eghéneto"), constituindo o *ephápax* e o *pléroma* (cf. Gl 4,4; Hb 1,1-2), confere um significado ao devir da história e coloca-se como último *discrimen*: importa-nos agora o fim da história. O "problema de Lessing" ("Verdades históricas contingentes não podem jamais tornar-se a prova de verdades necessárias racionais", *Uma réplica*), encontra a resposta na unicidade e no caráter absoluto de Deus no tempo, Cristo encarnado. Às perguntas: "Pode haver na história um ponto de partida de uma consciência eterna? Como pode interessar-nos o além da história? Poder-se-á construir sobre uma consciência

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Justamente pela importância da homilia, pregar é uma arte, e a ciência que se ocupa dela é a homilética. Por ser a homilia mediação específica entre Palavra de Deus e assembléia litúrgica, para introduzi-la no mistério, o homiliasta não poderá esquecer que deve sempre atender a quatro funções: apostólica, catequética, profética e mistagógica.

Apostólica: porque é anúncio que desperta e incrementa a fé. Catequética: porque é aprofundamento da opção de fé, à luz da história salvífica. Profética: porque é nela que a palavra de Deus atinge o homem de hoje, para provocar uma resposta pessoal. Mistagógica: porque é mediação entre a palavra e o sacramento, introduzindo os participantes da assembléia litúrgica na celebração do mistério. A unidade dessas funções é garantida pela unidade da vida, pelo que é necessária a comunhão com a palavra, que por sua vez é fruto de estudo e de oração, e a comunhão com o povo, que é fruto da caridade. Por essas características, a homilia deve ser pronunciada por um ministro competente: bispo, presbítero, diácono; e ordinariamente por aquele mesmo que preside a assembléia litúrgica, sinal que é de uma presença especial do Senhor (SC 7). A homilia não deve ser nem demasiado longa nem demasiado breve, devendo sempre ser cuidadosamente preparada, substanciosa e apropriada. A homilia não é uma comunicação de convicções pessoais ou de idéias próprias, mas um anúncio eclesial; deve brotar de uma espiritualidade eclesial e contribuir para construí-la posteriormente.

Bibl.: M. Sodi-A. M. Triacca, *Dicionário de homilética*, São Paulo 2003.

R. GERARDI

Hominização

Em biologia o termo indica o processo pelo qual, a partir do estágio dos "primatas", formou-se o homem: é a passagem do estado pré-humano (pré-hominídeos) ao propriamente humano. Este último caracteriza-se pelo porte ereto, maior volume do crânio e da massa cerebral e pela capacidade de falar, decidir, transformar o ambiente. Numa perspectiva evolucionista, esse processo, embora não seja descritível em termos precisos, parece mais do que evidente: aquele que é o seu resultado, o ser humano, certamente se diferencia qualitativamente de seus "parentes próximos" (os primatas), mas conserva sempre com eles muitos elementos em comum, que estão a testemunhar permanentemente uma relação de derivação do uno (homem) dos outros (primatas).

Uma perspectiva como essa não parece facilmente conciliável com a fé em um Deus criador, tanto com relação ao testemunho bíblico, quanto com relação ao ensinamento do Magistério eclesial. A Bíblia, com efeito, nos relatos da criação faz referência a uma intervenção especial de Deus no nascimento do homem; este é plasmado da terra (Gn 2,7), ou então imediatamente depois dos animais (Gn 1,25-27); de qualquer forma, parece clara a ação pessoal e "propositai" do Criador ao dar origem à singular identidade da criatura humana. No máximo, pode-se admitir que a Bíblia permite "pensar em uma conjunção entre a ação criadora de Deus e os processos naturais" (A. Ganoczy).

No passado, o Magistério, em diversas ocasiões, afirmou que se dá uma criação direta da alma individual por parte de Deus (DS 360ss; 1007; 2135); em época mais recente, Pio XII, na encíclica *Humani generis* (1950), afirma que, enquanto não é proibido explicar "a origem do corpo humano a partir de uma matéria já existente e vivente" (DS 3896) utilizando a hipótese do evolucionismo, é preciso admitir por fé que a alma tenha sido criada diretamente por Deus. Afirmações semelhantes ocorrem também nos ensinamentos de João Paulo II.

A teologia contemporânea tende a superar a divisão nítida entre hominização *filogenética* (relativa à origem da espécie humana) e hominização *ontogenética* (relativa à origem da alma individual), insistindo na unidade do ser humano e em sua peculiaridade em relação aos outros seres criados existentes; tanto um como outro aspecto do homem são considerados, por um lado, como resultado de um processo regulado por leis naturais autônomas estabelecidas pelo próprio Deus; por outro lado, como efeito de uma especial presença e ação de Deus, que não só sustenta o processo evolutivo a partir do interior, mas é o autor do "salto qualitativo do ser animado pré-humano ao homem" (A. Ganoczy). Tudo aquilo que o homem é e possui como ser singular entre os outros seres, como criatura chamada à comunhão com Deus, destinada gratuitamente à visão de Deus, é puro dom "que vem do alto, de Deus" e não mero fruto da "terra" ou "da carne e do sangue".

Bibl.: K. Rahner, *Il problema dell'ominizzazione*, Brescia 1964; P. Overhage-K. Rahner, *Ominizzazione*, in *Sacramentum Mundi*, 5, pp. 672-685.

G. M. SALVATI

Homoousios

O termo é composto de *homos* (igual) e *ousia* (substância) e tem como equivalente latino a palavra "consubstancial". Trata-se de um conceito originariamente muito suspeito por ter sido usado pelos gnósticos valentinianos, para os quais os homens materiais eram tidos como consubstanciais ao demônio (cf. Orígenes, *Comentário a Jo*, XX, 20: 8,44); e os anjos, consubstanciais a Cristo (cf. Ireneu, *Contra as heresias*, I, 2,6).

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Erasmo (1409-1536) é o "príncipe dos humanistas". Seu *Antibárbaros* (1489) ilustra claramente o ataque humanístico às formas de fideísmo da época. Embora no *Elogio da loucura* (1511) ele ataque duramente seus adversários escolásticos, estes, ainda que difíceis, são seus aliados naturais na luta contra os elementos anti-racionais na Igreja. Os anti-racionalistas atacados por Erasmo são os fideístas.

A teologia retórica dos humanistas, mesmo com limitações evidentes, foi uma das articulações mais positivas e criativas de teologia produzidas por leigos em toda a tradição cristã. Fato curioso: na lista de seiscentos escritores, artistas e humanistas do Renascimento italiano havia apenas três mulheres: Vittoria Collona, Veronica Gambara e Tullia d'Aragona. Portanto, o exclusivismo de sexo não foi só clerical, mas também leigo.

Bibl.: Vv.Aa., *Il Rinascimento, interpretazioni e problemi*, Roma-Bari 1979, pp. 105-147; P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York 1979; V. R. Giustiniani, *Homo, Humanus and the Meaning of Humanism*, in "Journal of the History of Ideas", 46 (1985), pp. 167-195.

F. RAURELL

Humildade

"Sede discípulos meus, porque eu sou manso e humilde de coração" (Mt 11,29). Uma explanação sobre a humildade deve, portanto, sublinhar sua especificidade cristã, que mergulha as raízes na pessoa de Jesus, mistério e recapitulação da revelação de Deus. Podemos, entretanto, encontrar vestígios dela fora da revelação. Para os gregos, regra da moral é a justa "medida", e da consciência de ser mortal o homem reencontra a própria grandeza na μεγαλοψυχία, a magnanimidade, sendo também esta um meio-termo entre a presunção e a pusilanimidade (assim considera Aristóteles na *Ética*). Também para os latinos a humildade é a virtude pela qual estamos cônscios de nossa realidade. Além disso, os *humiles* são as pessoas de baixa condição social, os insignificantes. É só no latim eclesiástico que o termo assume significado moral e religioso, resumindo em si termos e conceitos bíblicos.

No AT, da raiz hebraica *'anah'* (estar dobrado, premido) derivam *'anî* e *'anaw*, mais freqüentemente no plural *'anawîn*. Seu significado original é o de homem pobre, na miséria, oprimido. Remete à categoria de pessoas que as leis da aliança protegem (Ex 22,24; Lv 19,10; Dt 24,12-15) e cuja opressão é denunciada tanto pelos profetas (Is 13,14s; Am 8,4) como na literatura sapiencial (Jó 24, 4-14). Com a primeira pregação profética, acrescenta-se ao termo uma conotação religiosa: o valor daquele que se coloca livremente no estado de *'anî* diante de Deus (Am 2,7; Sf 2,3). A predileção de Iahweh por seus pobres (Is 10,2; Sl 86,18) junta-se à que tem pelos humildes (Sl 34,19; 2Cor 2,7): é a eles que ele dá graça (Pr 3,34; Sl 25,9; *Sr* 3.20) e sabedoria (Pr 11,2); ele é seu rei (*Jt* 9,11). As principais figuras que encarnam a humildade são Moisés (Nm 2,3), o Servo de Iahweh (Is 53) e o próprio Messias (Zc 9,9s). Israel exprime a humildade e nela cresce através do culto (Sl 103; 2Sm 6,16.22; Sl 131, verdadeiro prelúdio ao espírito evangélico da humildade). A tradução dos LXX traduz o lema *'anah* de quatro modos. Além de πτωχός (indigente) e τενής (necessitado), têm especial importância ταπεινός, de baixa condição e do sentido religioso de atitude para com Deus, e πραύς, manso, voltado mais para o próximo. Esses dois últimos termos estão relacionados com a confissão de fé em Iahweh e aparecem em Sf 3,12: "Manterei no meio de ti um resto de gente humilde (πραύς) e pobre (ταπεινός)". É a essa profecia que se refere o λόγιον de Mt 11,29. Provavelmente Jesus terá dito: "Sou *'anwana* (o termo aramaico para *'anaw*)". Ao afirmar que é "pobre de Iahweh", isto é, "manso e humilde de coração", Jesus sublinha a presença escatológica do reino na própria pessoa. Temos aqui uma síntese de todo o ensinamento e do comportamento existencial de Jesus: a humildade para com o Pai (o ser humilde, ταπεινός, na obediência à sua vontade: Jo 6,57; 8,29; 17,4); a humildade para com os homens (o ser manso, πραύς, na compaixão e no serviço: Mt 8,16s; 9,12s.35s). O fundamento dessa humildade "existencial" de Jesus é sua verdadeira humildade "ontológica". Paulo exprime esse mistério no hino de Fl 2: à κ°νοσις da encarnação (v. 7) corresponde a ταπείνωσις para com o Pai, vivida na obediência até a morte na cruz (v. 8). Maria foi a primeira a assimilar a novidade evangélica da humildade (Lc 1,38) e, como verdadeira "pobre de Iahweh" (Lc 1,48), pôs-se a seguir o Filho até a cruz (Jo 19,25). É ela a primeira daqueles "pobres em espírito" que Jesus declarou bem-aventurados. Se Lc 6,20 é, provavelmente, o dito originário, Mt 5,3 explicita o pensamento de Jesus (cf Mt 18,14; 23,12; Lc 14,11; 18, 14), também com a bem-aventurança dos mansos (Mt 5,5; cf. Sl 37,11 de acordo com a tradução dos LXX).

Juntamente com a humildade para com Deus (At 20,19; 2Cor 12,9; Gl 6,3; 1Pd 5,5s; Tg 4,6-10), a comunidade cristã deve viver uma humildade fraterna e mútua (Rm 2,16), com uma "mente humilde", a ταπεινορροσύνη: Ef 4,2; Fl 2,2-4; Cl 3,12; 1Pd 3,8; 5,5s.

Na reflexão dos Padres a humildade é com freqüência referida diretamente a Cristo, como a seu fundamento. Para Orígenes, Jesus é mestre de humildade (*In Levit.* 10,2); mostra-a com a encarna-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pictórica das imagens. A iconografia ortodoxa não se serve nunca de modelos humanos naturais, mas somente de modelos idealizados e abstratos, de pureza e beleza cristã. Além disso, tomam-se como modelos antigas imagens e antigos manuais. Os pintores são de proveniência ignota e suas obras continuam anônimas, em sinal de humildade, porque vivem na eternidade e na felicidade divina. Desde o final do século XVI, circulam sistematicamente manuais com modelos iconográficos ou não e com exemplos de personagens, de objetos, de festas etc. A esse propósito, é muito conhecido o manual de Dionísio de Furna. A imagem, no atual movimento eclesiástico e ecumênico, assume uma nova importância teológica e uma peculiaridade eclesiástica, pois, da parte do mundo ortodoxo, constitui um testemunho claro e compreensível do ensinamento patrístico e litúrgico da Igreja antiga. Suas mensagens, que exprimem a primeira experiência eclesiástica, estão em condição de iluminar o pensamento teológico contemporâneo e de colaborar para a aproximação eclesiástica dos povos de Deus. Isso é conseguido graças à imagem, que representa uma espécie de linguagem comum a toda a Igreja e exprime o ensinamento ortodoxo comum. O léxico artístico testemunha visivelmente e torna sensível o léxico teológico e por isso projeta-se em nossa época como o meio visual por excelência para a promoção do diálogo teológico entre as Igrejas. Afinal, a santificação da sensitividade humana se realiza no lugar sagrado, onde a palavra divina se une à imagem. Essa se torna a expressão do "à imagem e semelhança" no homem e exemplo de santidade, que ele deve imitar. O caráter ecumênico da imagem bizantina é a garantia e a esperança em uma reconsideração das questões entre as igrejas.

Bibl.: L. Ouspensky-V. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern-Olten 1952; L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*, Paris 1960; P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Paris 1972; R. Temple, *Icons and the Origins of Christian Mysticism*, Shaftesbury 1990.

C. P. CHARALAMPIDIS

Iconoclasmo

Trata-se de uma contenda religiosa (726-843) do império bizantino, que teve conseqüências muito negativas para a unidade do mundo cristão medieval e para o florescimento artístico eclesiástico. O embate teve como cenário sobretudo o Oriente, embora alguns episódios esporádicos com ele relacionados se tenham dado também no Ocidente. O cristianismo, embora sendo o herdeiro do judaísmo, não compartilhou com este o aniconismo, ao contrário, assumiu uma atitude muito clara de defesa e de encorajamento da arte icônica. Por isso, essa arte foi posta, a partir precisamente do século I, a serviço da fé cristã, com suas peculiaridades catequéticas, pedagógicas e cultuais. A produção artística, durante os séculos VI e VII, difundiu-se por todas as partes do estado e em todas as atividades dos bizantinos. A veneração dos santos, sobretudo dos estilitas, que tocavam mais o sentimento religioso popular e desempenhavam um papel importante na vida cotidiana, tinha entrementes conhecido um grande desenvolvimento. A representação figurativa dos santos não se dava só nos lugares de culto mas também em objetos de uso cotidiano, com representações pictóricas ou em relevo, como, por exemplo, galhetas, moedas de ouro e de chumbo, usadas pelo povo como amuletos, ou carimbos postais. O desenvolvimento enorme e universal dessa arte, antes mesmo da explosão da contenda iconoclástica, com sua conseqüente exacerbação, e o fato de ter sido Bizâncio colocada entre dois povos anicônicos, o povo judeu de um lado e o islâmico de outro, foram, ao que parece, suas principais causas. A primeira fase da luta (entre 726 e 780) começou com o imperador Leão III. Sua manifestação inicial coincidiu com a definição oficial de toda representação figurativa de caráter sacro como idolátrico, por estar em nítida oposição ao ensinamento bíblico. Após a ordem do imperador de destruir as imagens de Cristo que ornavam o vestíbulo do palácio de Chalki, o assassínio do oficial responsável por parte do povo enfurecido e as outras execuções que a isso se seguiram deram início ao período de violência, que durou um século. O resultado foi a perda da unidade moral do império e a revolta das províncias européias iconófilas contra as províncias da Ásia Menor, que alimentavam sentimentos iconófobos. Rebelaram-se os gregos e os itálicos, enquanto o papa Gregório II protestava contra a intervenção da autoridade política em assunto de fé. O papa Gregório III reafirmou seu protesto por cinco vezes e finalmente convocou um sínodo no qual foi condenado o iconoclasmo. Leão III, como represália, organizou um ataque naval contra a Itália, o confisco das propriedades papais na Itália meridional, a separação de Roma (jurisdição papal) de todos os bispados situados em território bizantino e a anexação da Ilíria ocidental, juntamente com a Sicília e a Calábria, ao trono ecumênico. Leão III morreu em 740, sem que se houvesse chegado à abolição do culto e da produção das imagens. As igrejas de Constantinopla conservavam ainda a sua decoração feita de mosaicos e afrescos. Constantino V (740-775), filho de Leão III, revelou-se ainda mais fanático e extremista que o pai, chegando a ponto de se autodenominar teólogo. Em 754, convocou um sínodo em 754 que condenou a produção e o culto dos ícones e golpeou com um anátema o patriarca Germano

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

e, conseqüentemente, do pensar. Em sua história, podem facilmente ser reconhecidas três fases. *a)* Na primeira, a identidade é reconhecida onde existe unidade de ser: seja no sentido de Parmênides (para quem o ser é uno e coincide com a totalidade daquilo que é); seja no sentido de Aristóteles (que afirma a identidade múltipla dos seres enquanto substâncias determinadas). Tanto em um caso como no outro, o princípio de identidade é também reconhecido como o supremo princípio lógico. *b)* Com a reviravolta para o sujeito, característica da época moderna, o princípio de identidade é reconhecido não mais a partir do objeto, e sim do sujeito. Para Kant, é "o eu penso", como "percepção transcendental", que reconduz à unidade todas as experiências do sujeito e os seus objetos (*Crítica da razão pura*); e, nessa mesma linha, Schelling — pelo menos numa primeira fase de sua filosofia, que posteriormente iria dar na chamada "filosofia da identidade" — chegará a afirmar que "é somente o eu que confere unidade e persistência a tudo aquilo que é; toda identidade caberá portanto só ao que é posto no eu" (*O Eu como princípio da filosofia*). *c)* Uma formulação decididamente nova é sem dúvida a de Hegel que — referindo-se não por último à inspiração cristã — tentará pensar no interior da identidade a diferença como seu momento intrínseco de desenvolvimento e de verdade. No plano metafísico, Hegel pensa a substância como sujeito, cuja força "é tão grande quanto sua manifestação, sendo sua profundidade apenas profunda na medida em que ele ousa expandir-se e perder-se enquanto se desenvolve" (*Fenomenologia do espírito*). Por conseguinte, no plano lógico (que para Hegel é idêntico ao ontológico), o princípio de identidade deve ser afirmado de forma dialética, como "identidade da identidade e da não-identidade". Mas — não obstante as intenções — no sistema hegeliano as diferenças são canceladas pela identidade monística do todo que desenvolve a si mesmo.

Contra o monismo hegeliano, mas também contra uma afirmação abstrata e isolada do princípio de identidade, reagiram sobretudo as filosofias do diálogo, o personalismo e, ultimamente, a filosofia da alteridade (Lévinas). De fato, como escreveu P. Florenskij, o princípio de identidade, absolutizado, "é o grito do egoísmo posto a nu, porque onde não existe diversidade tampouco pode haver reunião" (*A coluna e o fundamento da verdade*). A identidade, com outras palavras, deve ser pensada em termos personalísticos, a partir da experiência da pessoa como ser em relação.

3. E é justamente nessa última perspectiva que se situa a contribuição original da fé cristã. Antes de tudo, no sentido de que a identidade da pessoa humana — como criada por Deus — revela-se na vocação ao ser e ao existir em comunhão com ele que lhe vem de Deus: e, portanto, de certo modo, é enquanto é posta fora de si. Em segundo lugar, no sentido de que o mistério cristológico — de acordo com a formulação dogmática de Calcedônia (cf. DS 302) — é nela expresso como o mistério da identidade, na única pessoa do Verbo encarnado, da infinita diferença entre o ser divino e o humano (as duas naturezas). Finalmente, no sentido de que em Cristo, e principalmente em seu evento pascal de morte e ressurreição, o próprio Ser de Deus nos é revelado como mistério originário e transcendente de perfeita unidade na distinção das três Pessoas divinas, em uma relação de recíproca relacionalidade. Um mistério — o da Trindade — que por sua vez lança luz sobre a verdade da identidade antropológica: porque revela o homem como "única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo" (cf. GS 24). Tudo isso — como observou W. Kern — não pode deixar de ter importantes conseqüências no plano ontológico (por exemplo, no modo de conceber a relação entre natureza e graça, mas também entre pessoa e comunhão), gnosiológico (razão e fé) e epistemológico (filosofia e teologia).

Bibl.: W. Kern, *Identità*, in K. Rahner (org.), *Sacramentum mundi*, vol. 4, Brescia 1974, pp. 442-450; E. Coreth, *Identität und Differenz*, in *Gott in Welt*, I, Freiburg-Wien 1964, pp. 158-187.

P. CODA

Ideologia

O termo *ideologia*, no período iluminista, indica o setor da filosofia baseado na procura da origem das idéias e de seu variegado organizar-se. Esse significado é posteriormente abandonado. Na linguagem comum, especialmente a partir de Marx, entende-se por ideologia a doutrina que haure sua força, mais que da verificação objetiva de suas asserções, a partir dos interesses que a sustentam e dos fins práticos que persegue. A razão de ser da ideologia é a de garantir uma justificação do sistema e do poder que nele é exercido. Enquanto o poder é natural (não existe sociedade sem poder), a ideologia é histórica; pelo que o próprio poder freqüentemente se esconde por trás de idéias religiosas, filosóficas, morais para dar uma justificação a si mesmo. É possível, entretanto, distinguir uma ideologia conservadora, voltada para a conservação do poder tal como se estabilizou; uma ideologia reacionária, voltada a reportar o poder a formas institucionais de tipo autoritário, em vigor antes de uma práxis revolucionária ou em oposição a uma ordem democrática; ou ainda uma ideologia revolucionária voltada a desestabilizar e subverter o poder vigente.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ria do povo de Israel" (LG 2), mas destinada a chamar e reunir em si todos os crentes até o fim do mundo. A LG 5 aborda diretamente o nosso problema, afirmando que "o mistério da santa Igreja manifesta-se na sua própria fundação". O concílio, porém, não fala de um único gesto; enumera, antes, uma série de fatos que permitem verificar plenamente qual seja o sentido de "fundação". O concílio ensina que Jesus *funda* a Igreja anunciando o reino de Deus; que ele se exprime em sua pessoa e que é visível no momento em que ele expulsa os demônios e mostra o amor misericordioso do Pai; que envia o Espírito para que sua Igreja permaneça pelos séculos fiel a sua vontade. Na conclusão do parágrafo, o concílio volta ao termo "fundar", dizendo que "a Igreja, enriquecida com os dons de seu Fundador e observando fielmente seus preceitos de caridade, humildade e abnegação, recebeu a missão de anunciar o Reino de Cristo e de Deus, de estabelecê-lo em todos os povos e deste Reino constituiu na terra o germe e o início" (LG 5).

Um último documento a respeito desse assunto foi escrito pela Comissão Teológica Internacional no dia 7 de outubro de 1985, sob o título: *Algumas questões de eclesiologia*. A relação Jesus-Igreja é vista inserida em uma série de gestos e palavras com as quais, de maneira evidente, se pode apreender a vontade de Jesus de pensar e fundar a Igreja. Entre vários temas que são descritos, podem ser lembrados: a pregação de Jesus à conversão, o chamamento dos Doze, o nome dado a Pedro e seu lugar em relação aos apóstolos, a instituição da eucaristia, o envio do Espírito, a missão em meio aos pagãos... Para compreender plenamente o que significa a afirmação de que Jesus fundou a Igreja, faz-se, pois, necessário que seja recuperado o valor semântico-bíblico da palavra "fundar". Isso significa, antes de tudo, reconhecer no comportamento de Jesus o agir *messiânico* com o qual ele inaugura os novos tempos; além disso, o sentido cultual pneumatológico e ético que o mesmo reveste. Jesus, portanto, fundou a Igreja e à luz dessa relação ela se concebeu como enviada para uma missão ordenada pelo próprio Cristo, que lhe compete cumprir e da qual não pode eximir-se sem destruir a si mesma.

Bibl.: H. SCHLIER, *L'ecclesiologia nel NT*, in *Mysterium Salutis*, VII, pp. 115-265; F. S. FIORENZA, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, New York 1985; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985; S. PIÉ-NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989.

R. FISICHELLA

IGREJA INTÉRPRETE DA ESCRITURA

A Escritura Sagrada foi confiada a toda a Igreja, para que ao redor do texto sagrado ela possa crescer e se desenvolver no decurso da história na fidelidade à palavra de Deus. A Escritura, juntamente com a Tradição, permite à Igreja permanecer diretamente unida ao ensinamento de Cristo e dos apóstolos, e por meio dela é-lhe possível ouvir ininterruptamente a palavra que o esposo lhe dirige.

A Igreja sempre venerou a Escritura como ponto de referência normativo de sua vida de fé e como regra do próprio viver e agir; é nela, com efeito, que Deus fala de maneira definitiva e imutável, orientando-a para a plenitude da verdade.

Em seqüência a um longo desenvolvimento histórico e teológico, que viu a Igreja empenhada na interpretação mais coerente a respeito de seu papel de intérprete da Escritura, a afirmação mais importante, a que manifesta uma primeira conclusão a esse respeito, temo-la na constituição dogmática *Dei Verbum*, na qual se atesta que tudo o que se refere à interpretação da Escritura "está sujeito ao Juízo último da Igreja, que tem o divino mandato e ministério de guardar e interpretar a palavra de Deus" (DV 12).

Nesse texto, pode-se observar o fato de confluírem alguns dados significativos do problema. Antes de tudo, ele nos chega como confirmação de um longo desenvolvimento dogmático que desde os séculos II e III vê empenhados os Padres na convicção de que as diversas Igrejas, principalmente as que se vangloriavam de sua fundação diretamente dos apóstolos, tivessem uma "regra de fé" que lhes garantia o discernimento, a interpretação e a verdadeira compreensão dos diversos textos bíblicos relativos à salvação.

Tem-se uma ulterior intervenção com o concílio de Trento. O contexto da Reforma, mas sobretudo as diversas formas de interpretação individualista e apocalíptica da Bíblia que eram dadas em diferentes contextos eclesiais, levou o concílio a afirmar que a ninguém era permitido dar uma interpretação da Escritura "contrária ao sentido que a santa madre Igreja manteve e conserva"; sentido este que era mantido na tradição dos padres e de todo o magistério (DS 1507). Também o Concílio Vaticano I, na constituição *Dei Filius*, volta ao assunto; essencialmente, retoma e confirma o ensinamento do Concílio de Trento; todavia, à diferença deste, usa uma formulação positiva, ensinando que se deve investigar o verdadeiro sentido da Escritura que foi sempre mantido e conservado pela Igreja, "à qual compete julgar a respeito do verdadeiro sentido relativo à interpretação da Escritura" (DS 3007).

Com a *Dei Verbum*, recebe-se o ensinamento até aqui transmitido, inserindo-o, porém, num horizonte mais vasto que abrange as conquistas das diversas metodologias bíblicas e hermenêuticas. Afirma, com efeito, o concílio que a interpretação da Igreja a respeito da Escritura chega depois de um longo processo hermenêutico que compreende diversos graus. Em

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Igrejas orientais católicas

Por Igrejas orientais católicas se entendem as Igrejas orientais que em várias épocas restabeleceram a plena comunhão com a Sé Apostólica de Roma. Sua plena comunhão eclesial com a Igreja de Roma distingue-as das Igrejas orientais ortodoxas (bizantinas e antigas Igrejas orientais pré-calcedonianas) que não estão em plena comunhão com Roma. As Igrejas orientais são de veneranda antiguidade; trata-se de várias Igrejas, estabelecidas pelos apóstolos e por seus sucessores em vários lugares do Oriente, constituídas durante os séculos em vários agrupamentos, organicamente unidos, os quais, permanecendo salva a unidade da fé e a única constituição divina da Igreja universal, gozam de uma disciplina canônica própria, como também de um patrimônio litúrgico teológico e espiritual próprio. Entre elas sobressaem-se as antigas Igrejas patriarcais, reconhecidas pelos primeiros concílios ecumênicos, as quais como matrizes da fé, acabaram gerando outras como filhas (cf. LG 23, d; OE 7-9). Do ponto de vista eclesiológico e jurídico trata-se de várias Igrejas *sui juris* (CCEO, cân. 27). Os elementos, pois, que constituem tal igreja são: *a)* a comunidade eclesial dos fiéis; *b)* a própria hierarquia episcopal que aproxima e une legitimamente essa comunidade; *c)* o reconhecimento expresso ou tácito do Romano Pontífice ou do Concílio ecumênico. Toda igreja *sui juris* testemunha, professa, vive e celebra a única fé da Igreja de Cristo em seu rito. Por "rito" entende-se precisamente "o patrimônio litúrgico, teológico, espiritual e disciplinar, que se distingue por meio da cultura e da história dos povos, e se exprime no modo de viver a fé de cada igreja *sui iuris* (CCEO, cân. 28, 1). Trata-se efetivamente dos vários ritos que provêm das grandes tradições constantinopolitana, alexandrina, antioquena, armênia e caldéia (CCEO, cân. 28,2). De tradição constantinopolitana ou bizantina são as Igrejas albanesa, bielo-russa, búlgara, grega, húngara, ítalo-albanesa, melquita, romena, russa, rutena, eslovaca, ucraniana e iugoslava; de tradição alexandrina são as Igrejas copta do Egito e etíope; de tradição antioquena são as Igrejas síria, maronita e malankaresa (Índia); e de tradição caldéia, as Igrejas caldéia (Iraque) e malabarense (Índia). No âmbito, pois, de cada uma dessas cinco grandes tradições orientais, existem hoje 21 Igrejas orientais com rito próprio, entendido este no sentido do supracitado cân. 28, 1. Nem todas estas Igrejas, entretanto, podem ser definidas como Igrejas *sui iuris* no sentido do supracitado cân. 27. Estão nesse caso as antigas Igrejas patriarcais, as Igrejas arquiepiscopais maiores (Igreja ucraniana), as Igrejas metropolitanas, ao passo que se admitem também outras formas "menores" de Igrejas *sui iuris*. Entre todas as Igrejas orientais há diversos graus de autonomia. Obviamente se trata sempre de uma autonomia relativa, delimitada pelo direito aprovado pela suprema autoridade da Igreja. E é justamente no contexto dessa autonomia relativa que as Igrejas orientais católicas *sui iuris* "têm o direito e o dever de reger-se segundo as próprias disciplinas peculiares" (OE 5), *sub moderamine* do Romano Pontífice, ficando a salvo, por isso, seu direito *interveniendi in singulis casibus* (OE 3 e 9), pois ele foi constituído como sucessor de Pedro, chefe da Igreja universal (OE 3).

Atualmente todas as Igrejas orientais católicas são regidas por seu direito comum, distinto do da Igreja *sui iuris* latina, contido no *Código dos cânones das Igrejas orientais* (CCEO), promulgado pelo papa João Paulo II em 18 de outubro de 1990, que entrou em vigor em 1° de outubro de 1991 (compreende 1.546 cânones), e por seu direito particular, ou seja, pelo direito emanado de seus diversos órgãos legislativos (especialmente dos próprios sínodos e assembléias episcopais), à norma do direito e da Sé Apostólica. Obviamente, também pelo direito emanado da suprema autoridade para toda a Igreja católica, oriental e latina.

A estrutura sinodal das Igrejas orientais é uma de suas características específicas. Principalmente nas Igrejas patriarcais, os Patriarcas com seus sínodos constituem a instância superior para qualquer questão da Igreja patriarcal, não excluído o direito de constituir novas eparquias (dioceses) e de eleger o Patriarca e os bispos, dentro dos limites do território patriarcal, ressalvando-se o direito inalienável do Romano Pontífice de intervir em casos específicos (cf. OE 9). A especificidade é observada também na teologia, liturgia e disciplina sacramentária, impregnada pela dimensão pneumatológica, especialmente salientada pelo novo Código oriental.

Finalmente, há que sublinhar a declaração do Vaticano II, segundo a qual todo esse patrimônio espiritual (de modo particular o monástico), litúrgico, disciplinar e teológico (especialmente o patrístico) existente nas diversas tradições orientais pertence à plena catolicidade e apostolicidade da Igreja (cf. UR 17).

Bibl.: S. Manna-G. Distante, *Decreto sulle Chiese Orientali "Orientalium Ecclesiarum"*, Casale 1986; R. G. Robertson, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, Pont. Ist. Orientale, Roma 1990[3]; I. Zuzek, *Le "Ecclesiae sui iuris" nella revisione del diritto canonico*, in *Vaticano II: Bilancio e prospettive 25 anni dopo (1962-1987)*, Roma 1987, pp. 869-882; D. Salachas, *L'istituzione patriarcale e sinodale nelle chiese orientali cattoliche* in *Euntes Docete*, XLIII (1990), pp. 231-284.

D. SALACHAS

Igrejas orientais pré-calcedonianas

A origem das assim chamadas "Igrejas Orientais pré-calcedonianas antigas" ou "Não-calcedonianas", co-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mando os direitos à solidariedade ou "econômico-sociais". A procura da igualdade abandona assim o terreno dos princípios abstratos para desembocar na estrada da atuação concreta. Para determinar essa reviravolta concorreu sem dúvida o desenvolvimento da "doutrina social" da Igreja, oferecendo os pressupostos teológicos da dignidade da pessoa e indicando como dar andamento de fato à afirmação dos seus direitos. Imagem de Deus e tornado em Cristo filho de Deus, toda pessoa goza de uma absoluta dignidade que é convidada a tornar transparente mediante a procura de uma fraternidade universal construída no respeito e na promoção de cada um e de todos.

Teoricamente reconhecido, o princípio da igualdade exige hoje ser aprofundado em duas direções. A primeira é constituída pela passagem de uma forma ainda interestadual a uma vigência universal, isto é, ao reconhecimento dos direitos dos povos, a começar dos mais marginalizados. A segunda diz respeito, por sua vez à gestão dos direitos no âmbito dos países já desenvolvidos. A evolução a partir de uma visão estritamente garantista para uma visão solidarista faz emergir, a este respeito, um nó crítico que deve ser enfrentado com urgência. Trata-se de unir estreitamente o reconhecimento da igualdade básica entre as pessoas com o respeito à alteridade de cada um. Isto implica tanto a recusa de uma lógica de exagerada diferenciação como a superação de um igualitarismo opressivo que gera formas de massificação alienadora. Se os anos 1970 se caracterizaram pela predominância de uma ideologia igualitária de tipo demagógico, os anos que estamos vivendo são, pelo contrário, marcados pelo perigo de uma radicalização da diferença, que leva a sacrificar as faixas menos garantidas da população. A relação igualdade-diversidade deve, por isso, ser repensada em uma nova perspectiva, reforçando, de um lado, a tutela e a promoção positiva dos direitos fundamentais de toda e qualquer pessoa e, de outro, abrindo espaço para os direitos da profissionalização e da responsabilidade social, sem condescender porém com posições neoliberais que só alimentam as desigualdades sociais. Isto equivale a dizer que é preciso desenvolver formas de igualdade respeitosas da dignidade de todos e atentas à unicidade de toda pessoa humana.

Bibl.: J.-Y. Calvez, *Droits de l'homme, justice, évangile*, Paris 1985; Vv.Aa., *Verso un'etica pubblica* (Quaderni di Fenomenologia e società), Casale Monferrato 1988.

G. PIANA

Iluminação

Do ponto de vista histórico, a iluminação liga-se ao problema gnosiológico e, mais particularmente, à questão de como é possível manifestar conhecimento certo da realidade. Nesse contexto, iluminação é a teoria que liga o conhecimento a uma intervenção da luz divina sobre o intelecto humano para conferir-lhe a capacidade cognoscitiva que, de outro modo, não teria por si só

A origem dessa teoria remonta à filosofia de Platão e a sua visão de mundo. A verdade das coisas reside nas idéias exemplares presentes no hiperurânio, que deram origem à realidade visível, das quais é espelho. Pois bem, conhecer significa poder apreender intelectivamente esse mundo exemplar, único verdadeiro porque imutável e eterno, e superar assim a volubilidade das coisas.

A corrente neoplatônica dos séculos III-IV d.C. imprimiu desenvolvimento e sistematização a essa visão quando, especialmente com Plotino, se procedeu a uma elaboração mais precisa da teoria gnosiológica da iluminação que dimana do Uno sobre a alma.

Agostinho, em estreita ligação com o neoplatonismo, retoma a teoria para nela inserir os caracteres cristãos. Uma vez que as coisas provêm do ato criador de Deus, então somente nele têm sua intelegibilidade, porque nele encontram-se as "rationes aeternae". Estas, enquanto participadas por Deus ao homem em forma de iluminação, constituem para o conhecer humano a capacidade de ir além da instabilidade das coisas, realizando assim um conhecimento certo. Se se conhece algo como verdadeiro, conhecemo-lo em Deus.

A iluminação platônico-agostiniana, comumente aceita pelo mundo cristão até o século XIII, com a entrada, no Ocidente, de Aristóteles e de suas teorias gnosiológicas fundadas na percepção dos sentidos e da capacidade abstrato-lógica do homem, foi intensamente repensada e posta em crise.

A cultura cristã do século XIII, ou seja, do período clássico da escolástica, encontrava-se diante de duas gnosiologias profundamente diversas: a primeira defendida pela autoridade espiritual de Agostinho, a outra, pela autoridade filosófico-científica de Aristóteles. Diversas foram as posições em face das duas propostas gnosiológicas.

De um lado, havia aqueles que repropunham o *princípio da iluminação*, revisto por meio da filosofia de Avicena, o qual, interpretando Aristóteles a partir de elementos neoplatônicos, falava de um intelecto agente (tipicamente aristotélico) separado e exterior ao homem, que influi sobre o caráter passivo do homem, permitindo-lhe um conhecimento certo. Muitos autores, sobretudo franciscanos (Bacon, mas também não-franciscanos, como por exemplo Alberto Magno), retomam tal teoria platônico-aristotélica, identificando, porém, o intelecto agente com Deus que ilumina o homem e o faz conhecer "*certe*".

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Imagem de Deus

Segundo o testemunho bíblico, é o caráter distintivo da pessoa humana relativamente às outras criaturas. O texto de Gn 1,26-27 apresenta a criatura humana como *vértice* e *coroamento* da obra criadora; esta é realidade "muito boa" (Gn 1,31); é criatura especial, fruto de uma espécie de autoconsulta divina ("*façamos* o homem à nossa imagem..."); nela Deus infunde seu próprio sopro vital (Gn 2,7).

O homem, além disso, é imagem de Deus pela capacidade de ouvir o Criador e de responder-lhe; o homem pode ser interlocutor de Deus, pode entrar em uma relação pessoal com ele. Não só; ele é capaz de entrar em *relação* e fazer comunhão com o outro de si; disso é testemunho evidente a diferença sexual que, desde as origens, por vontade de Deus, caracteriza o ser humano. Portanto, pode-se dizer que o homem é estruturalmente orientado para o encontro, para o diálogo.

A criatura humana é imagem de Deus também em virtude da própria capacidade de exercer certo domínio sobre as outras criaturas; ele pode, em certo sentido, ser o representante de Deus, transformar a realidade que o circunda e fazê-la frutificar para as próprias necessidades. Porém, o que melhor mostra a singularidade do homem, o seu ser imagem de Deus, é sua *dimensão espiritual*: a inteligência e a vontade, a posse da consciência e a capacidade de exercer a liberdade.

No NT, o tema da imagem é aprofundado em sentido cristológico: é Jesus a imagem perfeita de Deus (2Cor 4,4) e os crentes são chamados a se tornarem seus semelhantes, para ser novas criaturas, homens novos.

Na época patrística, registram-se diversas interpretações do tema da imagem de Deus, nas quais são utilizados também dados provenientes da cultura helenística. Ireneu distingue entre *imagem*, que se refere à posse do intelecto e da liberdade, e *semelhança*, que indica o dom da graça; e isso, não para separar os dois aspectos, mas para exprimir que no único plano salvífico divino o homem é sanado e restituído à comunhão com Deus, perdida por causa do pecado, graças a Cristo, que sintetiza em si todas as coisas. Clemente de Alexandria afirma que a imagem é a condição humana, enquanto a *similitudine* com relação a Deus só se torna possível no homem por meio do batismo. Para Gregório de Nissa, a imagem indica o homem como criatura, ao passo que a *semelhança* é o resultado do esforço que ele faz para recuperar a perfeição primitiva. Agostinho verá o homem imagem da Trindade, em razão de sua peculiar estrutura espiritual, pela qual ocorre no único sujeito a copresença de intelecto, memória e vontade; entre vida íntima de Deus, que se caracteriza pela pluralidade de distintos (o Pai, o Filho e o Espírito) e a vida espiritual, que se caracteriza pela pluralidade de faculdades, ocorre, por isso, uma relação de semelhança (*analogia psicológica*). Com Agostinho, extingue-se a tensão entre condição originária do homem e condição futura, vistas no quadro da economia salvífica; a perspectiva prevalentemente histórico-salvífica com que se refletia sobre o homem torna-se destacadamente ontológica: o interesse é agora voltado a procurar no homem e em sua constituição essencial os elementos pelos quais ele é imagem de Deus. Com Tomás de Aquino, a reflexão teológica sobre o tema da imagem alcança especial profundidade; uma vez que Deus é causa de todas as coisas, tudo traz em si o seu reflexo; todavia, enquanto as criaturas não racionais reenviam ao Deus trinitário *per modum vestigii*, no homem resplandece um vestígio mais claro do Criador *per modum imaginis*, porque também ele é capaz de produzir o verbo mental com o intelecto e o amor que procede da vontade. Em virtude do seu ser imagem de Deus, recorda Tomás, o homem é naturalmente aberto ao conhecimento de Deus e orientado a seu amor; tudo isso é levado à perfeição pela graça, que torna o homem imagem de Deus mais perfeita, ainda que o ser humano conserve seu estado de "peregrino"; a imagem de Deus, acrescenta ainda Tomás, torna-se perfeitíssima no estado de glória, quando o homem conhece e ama a Deus perfeitamente. Por essa razão, pode-se falar de certa gradatividade da realização da imagem de Deus.

Até mesmo o Concílio Vaticano II faz uso dessa temática, afirmando que o homem, em virtude do seu ser imagem de Deus, "é capaz de conhecer e amar o seu Criador e é por ele constituído senhor de todas as criaturas terrenas, para as dominar e delas se servir, dando glória a Deus" (GS 12). Além disso, recorda-se que tais prerrogativas do homem foram enfraquecidas pelo pecado e restauradas por Cristo, que doa à humanidade a vida nova. Enquanto imagem de Deus, todo homem tem uma grandíssima dignidade, mas também a capacidade e a tarefa de agir responsavelmente para o progresso da humanidade.

Mostra-se de grande interesse apreender na orientação teológica fundamental das diversas tradições cristãs algumas intuições relativas ao tema da imagem: cada uma delas exprime um aspecto imprescindível da realidade mesma do homem como imagem de Deus. A tradição *oriental* afirma que é imagem de Deus em virtude dos dons, naturais e sobrenaturais, recebidos de Deus; eles constituem uma riqueza que deve frutificar na vida de cada pessoa; tal "patrimônio", ofuscado pelo pecado e restabelecido pela graça, conduz o homem até a visão beatífica de Deus. Acentua-se aqui, de um lado, a grandeza do dom da vida, e de outro lado, o dinamismo da existência do

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

a imortalidade. Na Bíblia não existe o problema da imortalidade da alma humana. Menos ainda se pode atribuir à antropologia bíblica, substancialmente unitária, o termo alma, cuja referência é seguramente dualista. Na Escritura, ao contrário, a unidade do homem é central e, por isso, no plano escatológico, a idéia da ressurreição do homem corpóreo, para seu ingresso na imortalidade. Parece, no entanto, que a forma umbrática de sobrevivência do homem no reino dos mortos, o *Sheol* bíblico, estado desolador das sombras (*rephaim*) possa, de qualquer modo, constituir-se em tema. Essa sobrevivência, próxima do nada ou do retorno ao pó, nunca desenvolvida por temor, intrínseco à Bíblia, do culto dos mortos e de alguma flexão da fé no Deus vivente Iahweh, pode ser não tanto uma preparação remota do tema da imortalidade da alma, quanto o primeiro degrau no desenvolvimento intrabíblico que levará à afirmação da ressurreição como ato escatológico com o qual Deus irá restaurar a unidade antropológica assim compreendida da morte. Antes da tardia abordagem como tema em Sb 2–3, que fala explicitamente da imortalidade da alma como de um ato benévolo de Deus nas relações com o homem piedoso, e antes das afirmações do NT, haveria, pois, no AT uma referência mínima à idéia de sobrevivência do homem depois da morte.

A época patrística sofrerá a influência da doutrina platônica sobre a imortalidade; os Padres conseguirão conciliá-la com o tema bíblico da ressurreição para oferecer um horizonte integral da existência sobrenatural do homem, à qual Deus o destina. Não se trata de mera e simples assunção do platonismo, mas sim de sua utilização como categoria, com o intuito de inserir nele as fortes razões antropológicas da imortalidade do homem após o cumprimento do mistério de Cristo. Na teologia medieval, com Tomás de Aquino e outros, será o aristotelismo a ser considerado o mais apto a veicular, feitas as devidas modificações estruturais, as idéias fundamentais da antropologia cristã. A imortalidade constitui então realidade absoluta que incumbe só a Deus, mas é participada ao homem como garantia da futura ressurreição, mesmo podendo a alma permanecer sem o corpo. O Magistério assume a fé na imortalidade da alma enquanto abre ao homem a perspectiva da consecução do fim último a que já foi submetido após a morte (DS 838, 1000, 1304 ss etc.), rejeitando, ao contrário, os dualismos heréticos. O Vaticano II aceita o dado tradicional da imortalidade, ao passo que os documentos sobre *Algumas questões de escatologia* (1979) e *Problemas atuais de escatologia* (1992) reafirmam a validade da doutrina sobre a alma imortal, oferecendo-lhe uma interpretação personalista, como eu do sujeito, provida de consciência e vontade livre, e que sobrevive à morte corporal do indivíduo.

Bibl.: Vv.Aa., *L'anima*, Bologna 1979; M. F. Sciacca, *Morte e immortalità*, Milano 1962; K. Rahner, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, pp. 441-454.

T. STANCATI

Imperativo

Do latim *imperativus* (deriv. de *imperare*: comandar, ordenar), exprime o caráter de vínculo, exigência do bem.

O espaço da ética é o da liberdade: só o agir livre é o agir ético. Como tal, a liberdade é uma condição essencial da ética. Todavia, a liberdade não é indiferente e arbitrária: um decidir-se não solicitado e motivado por nada. A liberdade está sob a instância *imperativa* do bem humano: liberdade moral.

A ética é um imperativo da liberdade. Delineia seu percurso de decisão, promovendo-a de liberdade de escolha para liberdade moral: liberdade para o bem. Do mesmo modo que não existe ética sem liberdade, sem a deliberação consciente e consensual da liberdade, assim também não há liberdade sem ética, sem diretividade e exigência. No primeiro caso, teremos um agir pré-moral; no segundo, um agir amoral ou imoral. Entretanto, a pessoa não tem a liberdade de agir de modo amoral ou imoral: veta-o o próprio ser homem que a ética assume e tutela como bem. Aqui estão as raízes e as razões da sua imperatividade: experimentada pela liberdade como um não-dever-fazer-de-outro-modo, padece seu voltar atrás ou trair-se desumano.

Assim delineado e compreendido, o imperativo ético elucida-se na linha da fidelidade e não da coercitividade. Isso significa que é expressão não de uma autoridade, de um código de comportamento, de uma opinião, de um costume... experimentados como vínculos exteriores, mas sim do próprio ser da pessoa percebido como exigência e dever interior. É o indicativo ontológico a querer-se como imperativo ético. O indicativo ontológico — expressão do ser da pessoa na pluralidade dos bens que a significam em relação a si mesma, a Deus, aos outros e ao mundo — é uma consciência *carregada de exigência* pela liberdade.

Essa carga de exigência — não uma imposição autoritária, nem um ato decisório que se auto-afirma — é o que constitui e define o imperativo ético. Ele não enuncia ainda normas de ação, mas as fundamenta como sua exigência inevitável. Sua natureza categórica — que o diferencia do imperativo hipotético — significa não um dever como fim em si mesmo, mas exprime um bem incondicionável, irrenunciável e irredutível da pessoa como valor e como fim. O que o faz buscar o bem moral por si mesmo, e não relativamente a outro.

Para o cristão, o imperativo reflete a novidade ontológica do "homem novo" em Cristo (Cl 3,10;

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ca da *Dignitatis Humanae* do Vaticano II sobre a liberdade religiosa, pode-se afirmar que nenhum livro será inscrito de agora em diante nessa lista, mesmo que, evidentemente, possa ser proibido por lei natural, cuja obrigação moral não admite isenção nem dispensa. O novo CDC insiste de preferência no controle antes da publicação (cf. cânones 822-832). Esse controle — quer antes da publicação, quer depois que aconteça — foi exercido desde os primeiros séculos por parte da Igreja, e no século XVI também pela autoridade civil, antes ainda que fosse instituída a "Congregação do Índice" por parte da Igreja. Tornou-se difícil deter esse mal, para cuja propagação colaboraram a invasão da heresia e a difusão da imprensa.

Numerosas edições do *Index* — tanto as oficiais quanto as publicadas por iniciativas particulares — mantiveram a lista atualizada ao longo dos séculos. O CDC de 1917, no cânon 1399, previa doze categorias de livros, cuja leitura era proibida por direito natural ou por lei geral.

Bibl.: De La Brosse (org.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*; A. de Iorio, *Indice dei libri proibiti*, in EncCat.

G. F. COFFELE

Indiferença religiosa

A indiferença religiosa é, por sua natureza, um fenômeno particularmente difícil de se circunscrever. Em sua forma mais radical, indica desinteresse e falta de afeição nas relações com Deus e com a dimensão religiosa da existência. Quem por primeiro falou explicitamente de indiferença religiosa foi, no século passado, o abade Hugues Félicité Robert de La Mennais († 1854), autor de um *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, uma obra em quatro partes, publicada entre 1817 e 1828. Em um contexto teológico, no qual domina essencialmente a apologética clássica, o ensaio de La Mennais, preocupado em mostrar que a religião é importante para o homem, que o cristianismo é a única religião revelada por Deus e a única verdadeira religião, e que a Igreja católica é a única verdadeira Igreja fundada por Cristo, chega à importantíssima conclusão de que a indiferença religiosa, entendida como atitude que não se decide por alguma forma religiosa (*indiferença negativa*), ou que atribui a todas o mesmo valor (*indiferença positiva*), é um mal pior e mais humilhante para os homens que o próprio ateísmo.

A indiferença religiosa, ou indiferentismo com todas as suas manifestações concretas (prático, teórico, absoluto, relativo etc.), sempre com referência ao século passado, por diversas vezes foi objeto de condenação também em algumas intervenções do Magistério, como por exemplo a encíclica *Qui pluribus* de Pio XI, de 9 de novembro de 1846 (DS 2785), ou as proposições 15 e 16 do *Sillabo* (8 de dezembro de 1864, DS 2915-2916), no qual se afirma que é horrendo e repugnante, até mesmo para a razão natural, pensar que as pessoas possam encontrar o caminho da salvação eterna e alcançar a vida eterna na observância de qualquer religião.

Atualmente a indiferença religiosa, ao menos no Ocidente, representa sem dúvida um dos aspectos mais inquietantes da nossa época, pois que é um fenômeno em contínua difusão, que envolve não mais apenas algumas, mas todas as classes sociais. Os estudiosos do fenômeno geralmente distinguem entre uma indiferença religiosa em relação à própria religião de pertença e uma indiferença religiosa propriamente dita, mais profunda e radical, em que a consistência do problema religioso (existência de Deus, sentido da vida, da morte, do sofrimento etc.) não é absolutamente tomada em consideração. Entre os fatores principais que determinaram essa realidade, é preciso relacionar, sem dúvida, a grande revolução técnico-científica e a ideologia do consumismo desenfreado que se instalou nos países ocidentais nestes últimos decênios. Vive-se para consumir, julga-se bom e válido só aquilo que é eficaz "aqui e agora", não há tempo nem vontade de se concentrar para interrogar-se sobre os grandes problemas da existência humana, a fé é vista como algo inútil, gratuito e destituído de significado.

Outro fator, não menos importante que o primeiro, está em certo ressentimento que nasce ao confrontar-se com um modelo religioso julgado como obscurantista, cheio de preceitos, proibições e mortificações. Sem a mínima preocupação em verificar se o modelo em questão corresponde efetivamente, ou não, aos conteúdos mais autênticos da fé, a indiferença religiosa transforma-se na melhor maneira de libertar-se desse peso embaraçoso. Finalmente, um outro fator que não pode ser menosprezado é o secularismo da sociedade, vale dizer, a exaltação absoluta da autonomia do profano a tal ponto que Deus se torna completamente ausente do significado do mundo e da própria vida.

Bibl.: Secretariado para os Não-Cristãos (org.), *L'indiferenza religiosa*, Roma 1978; Vv.Aa., *L'indiferenza religiosa*, in "Concilium" 5 (1983), um número monográfico dedicado a esse tema; M. Clévenot (org.), *L'état des religions dans le monde*, Paris-Montréal 1987; A. Charron, *Indifferenza religiosa*, in R. Latourelle-R. Fisichella (orgs.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 593-603.

G. OCCHIPINTI

Indissolubilidade

A indissolubilidade é uma propriedade essencial do matrimônio, pela qual o vínculo matrimonial, uma

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ensinam com certeza e sem erro a verdade que Deus, pela causa de nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas letras" (DV 11).

Com esse texto, põe-se fim à disputa sobre a inerrância e afirma-se que a verdade da Escritura refere-se a tudo quanto concerne à salvação da pessoa humana e da criação.

Bibl.: J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatican I und Vatican II*, Stuttgart 1967; K. Rahner, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Brescia 1967; I. de la Potterie, *La "verità" della Bibbia nel dibattito attuale*, Brescia 1968; R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1989⁴, pp. 133-162.

R. FISICHELLA

Infalibilidade

A infalibilidade é uma qualidade espiritual da Igreja e, dentro de determinadas condições, também do Papa e do Colégio episcopal no exercício de seu magistério autêntico, em virtude da qual não é possível caírem em erro quando se trata da fé e da moral. Etimologicamente, o termo latino *infallibilitas* significa o contrário de *fallere* e exprime ao mesmo tempo a idéia da não-errância e da ausência de engano em relação a si mesmos e aos outros ("*nec falli nec fallere potest*", DS 3008). Em teologia, a infalibilidade situa-se no interior da indefectibilidade da Igreja. Com efeito, esta cessaria de ser o sacramento universal da salvação se pudesse errar em matéria de fé, enganar-se e enganar as pessoas em seu ensinamento. Ao contrário, ela é a "coluna da verdade" (1Tm 3,15). Seu fundamento é constituído pela autoridade do próprio Deus que se revela e pela presença, na Igreja, do Espírito de Cristo que a guia rumo à verdade plena (cf. Jo 16,13). O Paráclito instrui a Igreja, ensina-lhe todas as coisas e recorda-lhe continuamente tudo quanto o Senhor disse (cf. Jo 14,26). Em todos os momentos, ele reconduz a Igreja à Palavra em que tudo é dito de uma vez para sempre e na qual é preciso penetrar todos os dias para uma compreensão mais profunda. Dócil à guia do Espírito, seu Mestre interior, a Igreja está certa de poder sempre reconhecer o Senhor Jesus, de "saber" que é aquele no qual ela permanece e de poder "dizer" a verdade sobre ele. A Igreja sempre teve a consciência de poder reconhecer infalivelmente sua própria fé e podê-la exprimir em proposições que, não obstante os limites da linguagem humana, são e permanecem verdadeiras e isentas de erro. O Concílio Vaticano II ensina, a propósito, que "a totalidade dos fiéis, que têm a unção do Espírito Santo, não pode enganar-se na fé" ("*in credendo falli nequit*", LG 12). O Povo de Deus recebeu a unção do Espírito, o qual suscita e sustém nos fiéis o "senso da fé". Trata-se de uma faculdade sobrenatural ativa, mediante a qual a totalidade dos fiéis reconhece na fé a Revelação transmitida, discernindo o verdadeiro e o falso em questões de fé, adere e penetra indefectivelmente nela com reto juízo, aplicando-a ao mesmo tempo na vida. Esse senso da fé opera interiormente em todos os membros do Povo de Deus, tanto nos bispos quanto nos outros fiéis, levando-os juntos para o consenso universal na fé a ser crida e aplicada na vida. Essa permanência de toda a Igreja na verdade está ligada a um órgão específico de anúncio, de ensino e de interpretação da Palavra de Deus que é o magistério daqueles que dele receberam um mandato específico de Cristo. Os bispos, que sucedem os Apóstolos, são para todos os batizados os mestres e os intérpretes autênticos do Evangelho. Donde deriva que a permanência de toda a Igreja na verdade está ligada à comunhão de todos os fiéis com aqueles que, entre eles, mediante a sucessão apostólica, receberam o "carisma certo da verdade". A fé da Igreja reconhece o caráter da infalibilidade no magistério do Romano Pontífice, quando ele fala *ex cathedra* (cf. o dogma do Concílio Vaticano I). Infalível é também o magistério do Colégio episcopal: "Embora os Bispos não gozem da prerrogativa da infalibilidade pessoal, no exercício do seu magistério autêntico em matéria de fé e costumes, quando ainda que dispersos pelo mundo, mas conservando a comunhão entre si e com o Sucessor de Pedro, concordam em propor uma sentença a seguir como definitiva, enunciam infalivelmente a doutrina de Cristo. Isto é ainda mais manifesto quando, reunidos em Concílio ecumênico, são para toda a Igreja juízes e doutores da fé e dos costumes, devendo-se aderir a suas definições com assentimento de fé" (LG 25). De onde ao explicar o sentido dessa infalibilidade ajuntar-se-á que ela possui caráter dogmático, ou seja, que consiste em uma graça em virtude da qual a fé e a doutrina da Igreja estão a salvo de erro. Por isso, enquanto tal, ela não diz respeito ao caráter de completitude e de perfeição expressivas de uma proposição de fé, mas, antes, a seu caráter de "verdade" e de não-erroneidade. Que uma definição magisterial seja infalível significa que as fórmulas dogmáticas do magistério da Igreja foram adequadas, desde o início, para comunicar a verdade revelada, e que permanecem para sempre adequadas para comunicá-la a quem a compreende retamente. Em outras palavras, o fato de que um ato magisterial é infalível significa que ele, naquele sentido em que foi enunciado, seja como for, não é errôneo e que seu significado permanece sempre verdadeiro e coerente (inalterável), mesmo quando mais profundamente esclarecido e compreendido.

Bibl.: Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, *Mysterium Ecclesiae*, 24 de junho de 1973; G. B. Sala, *Dogma e storia nella dichiarazione "Mysterium Eccle-*

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

das mãos, para que também a alma seja iluminada pelo Espírito; a carne nutre-se do Corpo e do Sangue de Cristo, para que também a alma possa nutrir-se abundantemente de Deus" (*De resurrectione mortuorum* 8, 3: PL 2, 806). Trata-se de um rito unitário, que compreende os gestos do banho batismal, da unção, do sinal-da-cruz e da imposição das mãos, e da comunhão sacramental. Outros textos contemporâneos de Tertuliano, ou anteriores a ele, reportam-se igualmente à práxis de iniciação ou ao menos fazem alusão a ela.

No entanto, os ritos de iniciação podem ser encontrados em quase todas as religiões, particularmente nas primitivas. A celebração ritual de uma iniciação não é, pois, exclusiva da religiosidade cristã. Além de não ser original, deve-se também supor uma dependência dos gestos cristãos de iniciação da religiosidade natural, o que emerge claramente de um confronto entre as diversas práxis. Isso, porém, não deprecia a originalidade do cristianismo, antes, porém, ressalta uma dimensão fundamental (a universalidade da salvação) e acentua sua especificidade. De fato, a etnologia e a antropologia atestam a existência, junto a povos de culturas diversas, de um complexo de ritos e cerimônias, necessário para fazer parte de uma nova condição de vida; e de modo especial, quando se trata de iniciação de adultos. É precisamente esta última, para muitos povos primitivos, a iniciação mais importante na vida do indivíduo; ou melhor, ela constitui também o momento mais notável na vida social da própria tribo. O indivíduo é introduzido em uma comunidade, na qual passa a assumir um papel preciso; entra a fazer parte de um mundo novo, para ele anteriormente fechado, que agora deverá conhecer e interpretar. E não se pode descuidar, nesse processo, da dimensão religiosa: as divindades da comunidade, na qual é inserido, tornam-se próprias também do iniciado; ele gozará de sua proteção e observará suas leis. Outra característica curiosa é a da discriminação a que procedem as iniciações não-cristãs: trata-se, com efeito, de comunidades baseadas no *etnos* (a raça) e no *ethos* (usos, costumes, tradições, cultura, estruturas etc.), que se contrapõem a qualquer outro *etnos* ou *ethos*. Na iniciação cristã, ao contrário, isso não acontece, visto que introduz o indivíduo em uma comunidade "católica", na qual não pode existir discriminação alguma.

A iniciação não coincide necessariamente com a época da puberdade, mas em quase toda a parte ocorre naquele período: sem ela, o jovem não poderá nunca ser considerado um homem adulto, não poderá casar-se nem participar das reuniões dos adultos e combater na guerra. As etapas de iniciação consistem em ritos de separação (do grupo das mulheres e das crianças), de prova (de resistência física), de agregação (instrução sobre as leis e costumes, corte dos cabelos e mudança do nome, novas vestes, circuncisão, tatuagens).

A circuncisão é um dos ritos de iniciação mais comuns. Imposta a Abraão, indica e procede à incorporação no povo eleito (Gn 17,10-14). A inserção da circuncisão no plano da salvação, e o paralelo circuncisão-batismo feito por Paulo (Cl 2,11) ajudam a compreender a originalidade e a especificidade da iniciação cristã. Trata-se do dom feito por Deus ao homem, um encontro em que o homem, com todo o seu ser, é elevado a participar da própria vida de Deus. É um encontro dinâmico que só pode desenvolver-se com base em um "diálogo" entre a palavra de Deus e a resposta humana de fé, e que implica a aceitação do homem por parte de Deus (o qual formula uma proposta de salvação e dirige-se ao homem como pessoa consciente e responsável), e a aceitação de Deus por parte do homem (que exprime seu assentimento de fé, aceitando a proposta que lhe é feita). A fé, resposta pessoal do homem a Deus que chama, é um componente estrutural do processo de iniciação, e serve para qualificá-lo não como um processo histórico-cultural ou uma distribuição automática da salvação, mas como um caminho histórico-salvífico, uma mediação da palavra de Deus, que é assumido e aceito pessoalmente pela pessoa. A união entre fé e ato sacramental realiza-se em uma iniciação e por meio dela. A iniciação é assim o processo, o caminho, a operação por meio da qual a fé realiza, mediante ações rituais simbólicas, a comunhão com o Mistério de Cristo na Igreja. Os sacramentos são, antes de tudo, atos de Cristo, e contêm uma referência histórica que vai bem além do simbolismo natural. O batismo não é só um banho ritual de purificação, mas é a memória eficaz da morte e ressurreição de Cristo, na qual insere e incorpora. A confirmação não é apenas um rito que introduz entre as pessoas adultas, mas é o selo do dom do Espírito de Cristo, conferido para uma missão de testemunho da Igreja no mundo. A eucaristia não é só um convite sagrado do qual se possam encontrar analogias em outras religiões, mas é o memorial do convite sacrifical de Cristo e de sua morte redentora. É este o núcleo do mistério, o centro da fé: a iniciação cristã é principalmente *sacramentum fidei*, porque é dom de fé, na qual se é iniciado por meio dos símbolos. A iniciação cristã é, pois, uma entrada progressiva e gradual no mistério de Cristo e da Igreja. O próprio termo indica a dinamicidade de um caminho que comporta etapas e estruturas de apoio. As estruturas de apoio (fé-conversão e comunidade cristã) são as condições necessárias para que o itinerário chegue a seu termo, e são os elementos que sustêm e dão o significado e o

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

percurso da teologia no estudo da revelação, a saber, a centralidade de Cristo, a gratuidade do carisma, a historicidade deste evento.

Bibl.: K. RAHNER, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Brescia 1967; P. Benoit, *Esegesi e Teologia*, vol. II, Roma 1971; V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, Brescia 1983, pp. 121-185; R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, pp. 133-162; L. ALONSO-SCHÖKEL, *La Parola ispirata*, Brescia 1987².

G. OCCHIPINTI

INSTITUIÇÕES MORAIS

"Instituições morais" é uma expressão que designa o novo tipo de manuais de teologia moral desenvolvido segundo as indicações do cân. XVIII do Concílio de Trento acerca dos estudos a serem realizados nos seminários.

Diferentemente da formação de cunho mais teórico conferida pelas faculdades de teologia (nas quais, por volta de 1510-1520, começava a ser introduzido como livro-texto a *Summa Theologiae* de Sto. Tomás), prescrevia-se para os seminaristas um estudo mais prático, que fornecesse principalmente os elementos para ouvir as confissões. Quanto à organização interna desses novos cursos, depois de várias tentativas, chegou-se à *Ratio studiorum* dos jesuítas (1587-1599), que previa em um biênio o ensino sobre o decálogo e sobre os sacramentos, como também sobre os primeiros textos propositadamente redigidos, visto que as *Summae confessorum* até então em uso eram consideradas inoportunas.

A intenção era fornecer, em uma breve parte introdutória, todos os elementos de moral geral, nisso inspirando-se na I-II da *Summa* de Sto. Tomás, para depois apresentar amplamente o decálogo, os sacramentos e as censuras. Depois de um primeiro livro desse gênero, a *Theologiae moralis summa* do jesuíta P. Henriquez publicada em Salamanca em 1591, apareceram em 1600 as *Institutiones morales* de P. Giovanni Azor, SJ, que atenderam plenamente ao novo programa, dando assim início ao novo gênero literário dos manuais pós-tridentinos que passava a ser, embora com algumas modificações, adotado também pelas outras ordens religiosas e pelo clero secular. Os manuais mais célebres dessa época pós-tridentina são: a *Medulla theologiae moralis* de H. Busembaum que, de 1645 a 1776, totalizou mais de 200 edições, além de diversos comentários; no século XVIII, a *Theologia moralis* de Sto. Afonso de Ligório e, para o início da era escolástica, o *Compendium Theologiae moralis*, de J. P. Gury (1850).

Bibl.: J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, 1970; L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori*, 1990 (especialmente pp. 643-656).

C. GOLSER

INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA

Os institutos de vida consagrada são definidos pelo Código de Direito Canônico como "sociedades", conceito antigo que designa a união de vários indivíduos que têm em comum um mesmo objetivo a ser alcançado ("Unio plurium ad eundem finem") (cân. 607, 2).

Os religiosos são tais pelo fato de haverem contraído um pacto de fidelidade com Cristo mediante a profissão religiosa, e não porque exercem sua profissão religiosa em uma determinada institucionalização da vida.

A vida religiosa enquanto empenho pessoal com Cristo pertence à dimensão carismática da Igreja; os institutos de vida consagrada pertencem à dimensão estrutural. Essa institucionalização responde a uma sensibilidade diferente, experimentada pelos religiosos, na necessidade de serem eles próprios em seu empenho de conformação com a vida casta, pobre e obediente de Cristo. Os religiosos sentem a necessidade de uma ajuda mútua consociada na realização de sua profissão religiosa, do mesmo modo que os cristãos experimentam a necessidade de uma ajuda mútua consociada nas instituições eclesiais, para a realização de seus compromissos.

"A profissão religiosa, que consiste no pacto de Aliança esponsal com Cristo, em razão da própria realização, qualifica-se como profissão eremítica, profissão monástica, profissão canônica e profissão apostólica" (A. Boni). Mesmo que o monge seja comunitariamente associado, como indivíduo coloca-se voluntariamente no último lugar na Igreja, renunciando aos próprios direitos dos *christifideles*. À diferença dos simples fiéis, que podem exercer na Igreja os ministérios com a autorização da autoridade competente, o monge tem necessidade de ser mandado.

Os monges que vivem em comunidades monásticas qualificam-se como monges regulares ("qui regulariter vivunt"), em contraposição aos monges que não vivem comunitariamente ("qui irregulariter vivunt"). Os monges acéfalos só foram abolidos definitivamente no Concílio de Trento (1545-1563).

Os clérigos celibatários, que vivem em comunidades canônicas, sob a observância de uma regra canônica, qualificam-se como clérigos canônicos regulares ("qui regulariter vivunt"), em contraposição aos clérigos canônicos "seculares" que não vivem comunitariamente ("qui irregulariter vivunt").

Os institutos de vida consagrada são "Igreja" e pertencem ao direito público da Igreja. Eles devem ser governados pela mesma autoridade sobrenatural de governo que rege toda a Igreja.

Com base nos textos bíblicos e em toda a doutrina patrística, depreende-se a essência da profissão religiosa do fato de constituir-se como "pacto esponsal", ou seja, contrato pessoal entre o religioso e Cristo. A

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

J

JANSENISMO

O jansenismo é um movimento multiforme que exerceu influência na vida da Igreja no século XVI, a partir de 1640, aproximadamente, deixando resquícios na dogmática, na moral e na espiritualidade, aos quais acrescentam-se interferências políticas.

1. Evolução histórica — Na atormentada discussão sobre a predestinação e o livre-arbítrio, sobressaiu-se o doutor de Louvain e bispo de Ypres, Cornélio Jansênio (1585-1638), que decidiu retornar aos escritos autênticos de Agostinho. Em seu livro *Augustinus*, publicado dois anos após sua morte, Jansênio apresenta uma doutrina na qual assegura que depois do pecado original o homem é dominado pela concupiscência. Todas as suas ações são corrompidas. Só a graça de Deus torna possível realizar boas ações. Todavia, essa graça só se torna vitoriosa com uma renúncia total de si e uma perfeita conformidade com a vontade divina.

A polêmica, instigada pelos jesuítas, inflamou-se, e dos Países Baixos estendeu-se até a França. Foi onde Duvergier de Hauranne (1581-1643), abade de Saint-Cyran, condiscípulo e amigo de Jansênio, tornou-se o grande apóstolo da espiritualidade jansenista, conquistando para a causa o célebre mosteiro cisterciense de Port-Royal. Secundando iniciativa da Sorbonne, Roma condenou cinco proposições (DS 2001-2007), mas os jansenistas negaram que fossem de Jansênio. Seguiu-se um período de lutas e tensões, que só se abrandaram sob Clemente IX com a "paz clementina" (1669).

Depois desse primeiro período de um jansenismo prevalentemente dogmático e espiritual, inicia-se no século XVIII uma segunda fase, com o aparecimento de Pasquier Quesnel (1634-1719) e a condenação de 101 proposições suas pela bula *Unigenitus* (1713). Distinguem-se: *a*) o jansenismo popular ou espiritual com um ascetismo penitencial exagerado, que ultrapassa os confins da França; *b*) o jansenismo aristocrata e teorizador, movimento que, uma vez refugiado no parlamento galicano, adota todas as posições do episcopalismo e une-se a algumas formas de regalismo. No decurso do século XVIII, o jansenismo mescla-se com tendências politizantes, encontrando sua expressão mais ousada no Sínodo de Pistóia (1786), condenado pela bula *Auctorem fidei* (1794). Subsiste posteriormente, expressando-se de duas formas: a político-religiosa e a interior, da espiritualidade.

2. Espiritualidade — O jansenismo não pretendia ser senão um agostinismo coerente, pronto a reagir a qualquer tipo de acomodação do humanismo e a conduzir o homem à transcendência. As bases são a Sagrada Escritura e Sto. Agostinho.

Entre os pontos concretos da espiritualidade jansenista, lembramos os seguintes:

a) A exaltação da majestade de Deus e de sua transcendência como dado essencial para fundamentar corretamente a vida espiritual.

b) Em contraste com tal realidade, encontra-se a condição humana depois do pecado original. A predestinação da parte de Deus é absolutamente gratuita. Esses fatos fundamentais dão origem à exigência radical para o homem de conciliar a misericórdia de Deus e sua justiça, a graça e a liberdade, o temor e o amor, a lei divina e os acontecimentos da história.

c) A visão jansenista do mundo e do homem é fundamentalmente pessimista; desse fato provém sua intransigência no que se refere à natureza humana, dominada por instintos e sentimentos perigosos, e também a "fuga mundi", tão radical a ponto de apresentar em certos casos manifestações aberrantes.

d) A relação entre Deus e o homem pela via da oração torna-se um tanto difícil. O jansenismo insiste muito na oração litúrgica, ao passo que demonstra certa desconfiança com referência à oração pessoal, especialmente a meditativa, que deveria ser sempre

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

humanas. Não se trata de verdades novas para Israel, mas a novidade está na reafirmação de Iahweh como Senhor do universo após o exílio, período no qual Israel havia se confrontado com outras culturas, quando, além disso, no interior de Israel havia amadurecido mais fortemente a consciência da responsabilidade individual do crente (Jr 31,29-30; Ez 18). Assim sendo, a questão de Jó reforça também a incongruência e a superação da rígida aplicação do princípio de retribuição. A manifestação de Deus na história humana concreta não pode sujeitar-se à lógica humana, e uma religião assentada de acordo com esse critério fragmenta-se diante dos acontecimentos. Efetivamente, Jó, homem íntegro, sofre não porque é punido, e sim porque *provado na fé*.

Bibl.: G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1984; L. Alonso Schökel-J. L. Sicre Diaz, *Giobbe*, Roma 1985; G. Gutiérrez, *Parlare di Dio a partire della sofferenza dell'innocente*, Brescia 1987; A. Bonora, *Giobbe: il tormento di credere. Il problema e lo scandalo del dolore*, Padova 1990; C. S. Rodd, *The Book of Job*, London 1990.

M. P. SCANU

João

Do hebraico *Yohanan* (Iahweh [é/deu ou fez] graça) é o "evangelho espiritual" (Clemente de Alexandria), representado pela arte do figurativismo com a águia (cf. Ez 1,10; 10,14 e Ap 4,6b-7), para exprimir sua especial penetração teológica e mística da mensagem cristã. O vocabulário é limitado, mas expressivo e eficaz. A língua grega, correta e de fácil leitura. O estilo, fluente e sintético, graças também aos freqüentes diálogos. O texto do quarto Evangelho goza do privilégio do testemunho manuscrito mais antigo que possuímos do NT: o papiro Ryland (P^{52}, conservado na John Ryland's Library de Manchester, descoberto no Egito e publicado por C. H. Roberts em 1935); contém Jo 18,31-33.37-38 e remonta aos anos 120-130 d.C. Isso não permite datar a redação definitiva de nosso evangelho além do último decênio do século I.

Segundo estudos histórico-críticos recentes, o livro veio se formando no interior de uma "escola joanina" (à qual pertencem também 1-3 Jo e Ap)); em sua origem estaria o apóstolo João, um dos dois filhos de Zebedeu e pescador do lago de Tiberíades, o inspirador originário e autorizado da tradição joanina (mais que o autor literário, como pretende a tese tradicional que remonta a Ireneu, século II). Membros dessa escola eram tanto o evangelista quanto o redator final (caps. 15–17 e 21: cf. 14,31c e 20,30-31), que trabalharam ambos, o mais das vezes, com base em material próprio. Seu ambiente cultural-teológico de origem parece ligado a uma tradição cristã um tanto marginal (em relação à de Pedro, 20,1-10), próxima a correntes gnóstico-batistas do judaísmo palestinense e samaritano de fins do século I. Escrito na Ásia Menor (em Éfeso, pela tradição), nosso evangelho parece destinar-se a judeu-cristãos em crise de identidade nesse contexto de vida (20,30-31) e também perseguidos pelo judaísmo oficial (9,22; 16,2).

O quarto Evangelho apresenta-se subitamente como muito original em relação aos três primeiros evangelhos, os sinóticos: pela cronologia (três festas pascais, contra uma; no 14º dia de Nisã, a crucifixão-morte de Jesus, contra a última ceia), pela geografia (predomínio do ambiente judeu-hierosolimitano, contra o galileu), pelas obras (poucos milagres-sinais, contra muitos milagres-prodígios) e a pregação de Jesus (revelação de si qual Filho de Deus, em vez de anúncio do Reino de Deus; longos discursos construídos em torno de imagens, contra discursos geralmente breves e as parábolas). Os pontos em comum com os sinóticos ou com cada um deles (particularmente com Lucas), seja no que diz respeito às narrativas seja quanto às expressões ou imagens, são explicados mediante contatos no plano de tradição oral, também porque o quarto evangelista consegue inserir freqüentemente detalhes inéditos.

A composição do quarto Evangelho foi elaborada de maneira diversa, de conformidade com os critérios seguidos: numéricos, simbólicos, temáticos, dramáticos, cronológicos, geográficos, estruturais... Seja como for, parece importante uma divisão global em duas partes, com um prólogo e um epílogo. O *Prólogo* (1,1-18), um contraponto rítmico entre as figuras de Jesus e do Batista em benefício de Jesus-Filho, que doa sua vida aos crentes, fazendo-os participantes de sua filiação divina (cf. os versículos centrais 12-13; a temática é retomada à guisa de inclusão em 20,30-31). O *Livro dos sinais* (1,19–12,50), em que Jesus procede ao julgamento entre aqueles que crêem nele como Cristo e Filho do Pai e recebem o dom da vida nova (1,19–6,71) e aqueles que se recusam a crer e colocam-se do lado da morte (caps. 7–12). *A hora de Jesus* (caps. 13–20) apresenta sua morte como obediência ao Pai, obra redentora e fonte de amor para a vida dos discípulos (caps. 13–17, os "discursos de despedida") e relata a "morte gloriosa" de Jesus, doador de seu Espírito vivificante (caps. 18–20). O *Epílogo* (cap. 21) reflete sobre a missão em ação dos discípulos, que só podem agir eficazmente graças à presença no meio deles do Crucificado-Ressuscitado, modelo de serviço até o dom de si. A reflexão teológica de conjunto gira assim em torno de dois grandes temas: o mistério da pessoa de Jesus e o mistério de sua morte gloriosa. Em sua articulação: Jesus é o verdadeiro Cristo/Messias e o Filho do Pai, que doa àqueles que nele crêem sua própria vida filial, fundamento de toda vida fraterna.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

países, especialmente na Alemanha e posteriormente nos Estados Unidos. É importante para o "Reform Movement" nos EUA o assim chamado "Pittsburgh Platform" de 1885, modificado em 1937. O judaísmo *histórico*, também ele nascido no século XIX, na Europa, constitui uma corrente mais tradicional, e tomou seu nome do "*Conservative Judaism*" nos Estados Unidos, onde conta com cerca de 40% dos judeus que se declaram filiados a uma sinagoga. Partindo desta última corrente, desenvolveu-se um pequeno ramo nos EUA, o "*Reconstructionism*".

A fundação do Estado de Israel constitui um novo fato para a identidade judaica. Para quase todos os judeus no mundo, o Estado de Israel é o centro espiritual do mundo judaico. Entre os judeus israelitas, quase a metade considera-se como "seculares", para os quais a identidade judaica coincide com a cidadania israelita, enquanto entre os "religiosos", a maioria é formada pelos ortodoxos, que vêem no estabelecimento do Estado um evento religioso que requer uma síntese de nação, sinagoga e vida segundo a Torá. Todavia, para um grupo importante, os *haredim*, o novo Estado não constitui um fato religioso: este só pode verificar-se depois da vinda do Messias. Para o grupo messiânico dos *Gush Emonim*, o Estado de Israel é já o início de um processo salvífico que irá culminar no advento do Messias.

Bibl.: S. Grayzel, *Storia degli ebrei*, Roma 1964; S. M. Katunarich, *Breve storia dell'ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità*, Casale Monferrato 1987; C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato 1983.

A. ROEST CROLLIUS

Judas (Epístola de)

A carta de Judas — apenas 25 versículos — abre-se com o endereço e a saudação (vv. 1-2) e conclui-se com uma doxologia (vv. 24-25). O autor não é identificável. Não se trata do apóstolo Judas de quem se fala no evangelho (Lc 6,16 e At 1,13); o redator do escrito afirma ser "irmão de Tiago", provavelmente o Tiago autor da carta homônima. Aliás, não teria tido receio em apresentar-se como apóstolo, ao contrário, distingue-se como tal (v. 17); deve sem dúvida tratar-se de um personagem de prestígio. Parece difícil determinar o tempo e o ambiente dessa carta. O modo de referir-se à tradição apostólica mostra que as origens estão já longínquas. A opinião mais provável é que remonte aos últimos decênios da época apostólica. A segunda carta de Pedro exauriu quase por completo a carta de Judas. A consonância entre as duas cartas, no conteúdo e no texto, é tão relevante que se torna difícil excluir uma dependência literária direta (cf. Jd 4-16 e 2Pd 2,1-8). O elemento de novidade em Judas é constituído pela utilização de livros pertencentes ao patrimônio judaico essênio (*Livro de Henoc, Assunção de Moisés*, cf. vv. 6-7) que a segunda carta de Pedro elimina completamente, apresentando uma teologia mais elaborada.

No corpo da carta, há a denúncia dos falsos mestres (vv. 3-16) que semeiam erros principalmente no campo moral e são dirigidas exortações diversas à comunidade (vv. 17-23) no sulco da tradição apostólica.

No início e no final do escrito é apresentada uma síntese teológica significativamente rica em conteúdo e elegância de expressão (cf. vv. 1-3 e 20-21) acerca da condição do cristão, que se qualifica em termos de fé, esperança e amor. A fé é um dom de Deus transmitido de maneira definitiva, a esperança funda-se no amor misericordioso que se cumpriu em Jesus Cristo e, finalmente, o amor é conservado nos corações graças à ação do Espírito, no seio da oração cristã.

Bibl.: M. Carrez et al., *Le lettere di Pietro e Giuda*, Roma 1985; R. Chiarazzo, *Introduzione al NT*, Casale 1991; K. H. Schelkle, *La lettera di Giuda*, Brescia 1981; U. Vanni, *Le lettere di Pietro, Giacomo e Giuda*, Brescia 1986.

R. CHIARAZZO

Judeu-cristianismo

O termo é polivalente. Tomado por si só, denota os cristãos convertidos do judaísmo. Nesse sentido, toda a Igreja, antes da entrada dos gentios, era judeu-cristã. Continuava-se a circuncidar a prole, a observar a lei de Moisés e a freqüentar a sinagoga e o templo. Com a entrada dos gentios, que passaram a fazer parte da comunidade cristã sem a obrigação da circuncisão e sem a observância mosaica, introduzida por Pedro com a conversão de Cornélio (At 10), ao que Paulo deu prosseguimento em sua missão, e confirmada pelo Concílio de Jerusalém (At 15), desencadeou-se uma reação entre alguns fiéis de Jerusalém, particularmente entre os que provinham do farisaísmo, os quais insistiam na obrigação da circuncisão e da observância entre os cristãos helenistas. Desse grupo surgem os "judaizantes", os adversários de Paulo nas epístolas aos Gálatas e aos Romanos. Esse antipaulinismo é herdado por diversas seitas judeu-cristãs no século II. Depois da expulsão dos *minim* judeu-cristãos da sinagoga nos anos 90 por meio da décima segunda "bênção", os grupos que não aderiram à grande Igreja recusaram-se a aceitar a alta cristologia representada por Paulo e João. Aceitaram Jesus como Messias, não, porém, como Filho de Deus nascido da Virgem. Nascem, assim, os ebionitas, ou o grupo dos "pobres" separados da Igreja. Outros grupos mesclaram-se com os gnósticos. Parece, no entanto, que a maioria dos judeu-cristãos permaneceu na ortodoxia a partir de então chamada "católica", justamente porque reúne em si as diversas

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

que Deus dará às pessoas com base em sua justiça. Essa retribuição, que no decurso de longo tempo no AT é de caráter terrestre e material, transfere-se posteriormente, na meta-história. Os livros sapienciais farão consistir a justiça do israelita piedoso na observância amorosa da Lei divina (Sr; Qo; Sl 1; etc.).

No judaísmo intertestamentário, justiça é a preservação corajosa da fé nas perseguições e dificuldades, e na observância prática de todas as normas de vida dadas por Deus na Lei escrita e oral. Nos últimos séculos da história de Israel, quando o perigo reside na degeneração idolátrica, justiça irá significar principalmente resistir, conservar a fé e menosprezar a apostasia, ainda que custe o martírio (2Mc 7).

No NT, particularmente em Paulo, afora outros textos, justiça indica a condição de redenção que o ser humano recebe dos eventos pascais de Cristo e da ação do Espírito Santo na Igreja. A fé em Cristo e a conformação cristológica real oferecida pelo batismo constituem o fundamento da justiça cristã, que é experiência incoativa do reino de Deus inaugurado por Cristo. Ele é o rei-messias de justiça prometido por Deus que gerou um povo de justos (2Cor 5,21) com seu sacrifício expiatório, tirando a todos da injustiça ou da pretensão de justiça (pagãos e judeus). Essa justiça não é fruto das obras do homem, nem da observância da Lei divina (Rm 10,3; Fl 3,9), mas é concedida por Deus em Cristo morto e ressuscitado: é ele que tira o pecado e a injustiça das pessoas e doa-lhes a vida de Deus (o Espírito). Cristo governa, com seu Espírito (1Cor 12), esse povo escatológico, ao qual deu uma lei nova para viver com justiça, a que ele mesmo seguiu e que interioriza cada vez mais em seu povo, compendiada na regra de ouro do cristão: o amor para com Deus, que é também amor para com o próximo (Mt 22,37-39). Enquanto a Igreja põe em prática esse novo modo de viver, que possibilita às pessoas viver desde agora a vida de Cristo na história com dinamismos éticos que caracterizam a vida cristã (Tg 1-3), estendendo-o a todos aqueles que não o possuem, espera com angústia a consecução da conformação escatológica com a justiça de Deus, ciente de que a situação histórica está ainda assinalada pela presença simultânea de justiça e injustiça, ao passo que só o reino futuro (Mt 6,33; 13) está eximido do pecado e da injustiça.

Bibl.: J. ALFARO, *Teologia della giustizia*, Roma 1973; K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 339-393; S. LYONNET, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico*, Roma 1972, pp. 51-66.

T. STANCATI

JUSTIÇA INTERNACIONAL

É a justiça que institui uma nova ordem social mundial e regulamenta as relações entre os estados. A justiça está estreitamente ligada à questão social, que não se reduz só à questão operária, ou seja, relações entre as classes no interior da nação separada, mas tornou-se questão do subdesenvolvimento mundial. Isso é determinado pela espiral perversa do lucro e da exploração em escala internacional, que reduziram à fome povos inteiros e até continentes. A questão do subdesenvolvimento como questão de injustiça internacional polarizou a atenção do magistério social da Igreja, de modo particular no Sínodo dos Bispos de 1971, quando foi denunciada com coragem a enorme injustiça no mundo. João Paulo II oferece uma síntese eficaz da dramaticidade da questão internacional, de um lado e, de outro, a exigência de uma justiça de modo semelhante, no plano internacional. "Se se considera a evolução da questão da justiça social, deve-se notar que, enquanto no período que vai da *Rerum novarum* à *Quadragesimo anno* de Pio XI o ensinamento da Igreja concentra-se em torno da justa solução da assim chamada questão operária no âmbito de cada uma das nações, na fase subseqüente alarga o horizonte nas dimensões de todo o globo. A distribuição desproporcional de riqueza e de miséria, a existência de países desenvolvidos e outros que não o são exigem uma equalização e a busca dos caminhos para um justo desenvolvimento para todos. Nessa direção procede o ensinamento contido na encíclica *Mater et magistra* de João XXIII, na constituição pastoral do Concílio Vaticano II e na encíclica *Populorum progressio* de Paulo VI. Essa direção de desenvolvimento do ensino e do empenho da Igreja na questão social corresponde exatamente ao reconhecimento objetivo do estado de coisas. Se no passado punha-se em evidência principalmente o problema da *classe* como centro dessa questão, em época mais recente coloca-se em primeiro plano o problema do mundo. Considera-se, por isso, não só o âmbito da classe, mas o mundial, das desigualdades e das injustiças e, conseqüentemente, não só a dimensão de classe, mas a mundial, dos deveres quanto ao caminho que conduz à realização da justiça no mundo contemporâneo. A análise completa da situação do mundo de hoje demonstrou, de modo ainda mais profundo e cabal, o significado da análise anterior das injustiças sociais e é o significado que hoje se deve dar aos esforços que tendem a construir a justiça sobre a terra, sem com isso esconder as estruturas injustas, mas postulando seu exame e sua transformação em uma dimensão mais universal (cf. *Laborem exercens* 2). Donde o apelo à justiça como justiça da nova ordem social. Há que se recuperar tudo isso para o sentido e para a responsabilidade da justiça hoje, a fim de que essas possibilidades sejam compreendidas e desfrutadas não como haveres e privilégios, mas como bens e direitos da pessoa e dos

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

"despojamento" de si operado pelo Filho de Deus no seu inserir-se na história dos homens até fazer a experiência da morte de cruz. O evento foi interpretado em sentidos diversos pela tradição teológica.

No NT são dados alguns passos além de Fl 2,7 nos quais mais ou menos explicitamente se faz referência ao rebaixamento, até o "despojamento", do Filho ao entrar em nossa história: cf. Jo 1,14, em que o termo *sarx*/carne indica a humanidade em sua fragilidade, transitoriedade, mortalidade; Gl 4,4: o Filho preexistente nasce da mulher e sob a lei; Jo 17,5: o Filho agora vive em uma situação destituída da glória que possuía desde a eternidade; 2Cor 8,9: o Filho era rico, mas se tornou pobre (*eptókeusen*) para enriquecer a todos nós.

Uma leitura comparativa dessas passagens pode ajudar a ler com exatidão o conteúdo de Fl 2,7, que de fato foi e continua sendo interpretado de modos diversos pelos exegetas. Alguns viram o "despojamento" kenótico do Filho eterno de Deus em sua própria descida à carne/natureza humana (diversos Padres, como se verá, preferiram esta interpretação); outros o viram no fato de que o Filho de Deus preexistente entrou no mundo e assumiu a natureza humana, renunciando a viver nela na condição de glória e de esplendor que lhe teria cabido como Filho divino e que de fato lhe foi dada com a ressurreição (deste parecer é a maioria dos exegetas contemporâneos); outros finalmente viram a *kénosis* no fato de que o homem Jesus Cristo (não o Filho de Deus preexistente) percorreu um caminho de humilhação, de sofrimento, de morte, de cruz que posteriormente desembocou na ressurreição e em uma situação de glória.

No contexto imediato de Fl 2,7 e no contexto remoto fornecido pelas outras passagens bíblicas acima lembradas, deve-se dizer que a concepção de "despojamento" mais aceitável é mesmo a segunda: deve ser vista na escolha do Filho eterno de Deus de fazer-se homem e de viver como os outros homens: na humildade da condição humana com sua herança de limites, sofrimento e morte, antes de passar à situação gloriosa em que se encontra com e depois de sua morte e ressurreição. Não é a encarnação em si que é a *kénosis* do Filho, mas sua encarnação na fraqueza, na caducidade e na mortalidade que o tornou próximo a nós e também imitável por nós (cf. Fl 2,5), transformada depois em situação de existência humana gloriosa pelo Pai por sua obediência até a cruz (cf. Fl 2,8-11).

Foi a época patrística que percebeu agudamente o problema da *kénosis* do Filho de Deus. O *a priori* cultural helenístico do caráter absoluto e da imutabilidade do divino e da suma distância da esfera do espírito em relação à da matéria e da corporeidade lhe tornava difícil admitir o despojamento radical do Logos divino mediante a assunção de uma realidade humana finita, temporal, passível, mortal. O instinto de fé, porém, fez com que a Igreja dos Padres superasse as dificuldades provenientes de seu contexto cultural, permitindo-lhe permanecer fiel ao dado bíblico que se lhe impunha com todo o seu conteúdo desconcertante. Um eco do "ânimo" da Igreja dos Padres ao confessar a verdade bíblica da *kénosis* de Cristo pode ser encontrado em uma passagem do Concílio de Éfeso, inspirado em S. Cirilo de Alexandria: "Afirmamos que o Logos/Filho se fez homem *de um modo inexplicável e incompreensível*, unido à sua *hipóstase* a carne animada por uma alma racional" (DS 250). S. Leão Magno no *Tomus* a Flaviano, patriarca de Constantinopla, fala explicitamente de "exinanitio" do Logos, vendo-a em sua assunção da "forma do servo", da "enfermidade" deste mundo (cf. DS 293; 294). Neste texto emerge uma perspectiva da *kénosis* característica da reflexão de muitos Padres, ausente porém do dado bíblico: a própria descida do Filho divino no humano enquanto criado, finito é vista como rebaixamento, despojamento.

O esclarecimento da união do divino ao humano em Cristo no plano da hipóstase/pessoa, acontecida especialmente com o Concílio de Constantinopla II (533), e a conseqüente explicação das normas da "communicatio idiomatum" [sendo significativa a controvérsia sobre a afirmação de monges citas: "Unus de Trinitate passus est in carne", considerada herética por teólogos orientais mas ortodoxa pelo Concílio de Constantinopla II (cf. DS 432)], levou também a uma compreensão cada vez mais exata do despojamento do Filho ao fazer-se homem. Foi o fato de não ter valorizado esta conquista do pensamento dos Padres, tornada substancialmente própria pela alta escolástica, que levou alguns teólogos, predominantemente da área da Reforma, a representar a *kénosis* de modos e formas que de fato constituem em medida diversa um esvaziamento do dogma cristológico.

M. Lutero, com sua exposição da "communicatio idiomatum", tinha ensinado uma comunicação real das propriedades divinas à natureza humana de Cristo. Alguns teólogos luteranos pensaram que estavam salvando a plena verdade da humanidade de Cristo interpretando Fl 2,7 como evento que diz respeito ao Sujeito encarnado, que em sua vida terrena teria renunciado ao uso das propriedades divinas para sua natureza humana (assim pensavam os kenóticos da escola de Giessen) ou as teria escondido no seu uso (escola de Tübingen). Outros teólogos luteranos do séc. XIX (E. W. Sartorius, G. Thomasius, H. R. Frank, W. Gess) interpretaram a *kénosis* do seguinte modo: o sujeito dela é o Logos preexistente, o qual, em sua encarnação, "se despoja" de algumas qualidades di-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

va. O expediente é artificioso, mas eficaz: significa que cada poema está completo — como se se dissesse: vai do A ao Z —, contém tudo o que se pode e se pretende dizer.

Não é possível descobrir uma sucessão nem cronológica nem lógica progressiva nas *Lamentações*, nas quais são omitidas quaisquer referências a datas, lugares, pessoas ou eventos particulares. A meditação poética desenvolve-se como uma espiral que gira e volta a girar, com variações e retomadas contínuas dos mesmos temas. Contudo, a obra não é desprovida de uma estrutura linear e clara. Os dois primeiros capítulos são uma elegia lírico-dramática que introduz na oração a história humana de sofrimentos, infidelidades e pecados, de ruína e castigo: a cidade-mãe Jerusalém é a imagem dominante sobretudo no cap. 1, ao passo que o protagonista do cap. 2 é o Senhor. O cap. 3 é o núcleo literário e teológico do livro. A figura central não é a cidade como encarnação do povo, mas um indivíduo anônimo, que é solidário com os sofrimentos e as faltas de seu povo. O personagem simbólico é um justo perseguido, semelhante ao que ora, nos salmos denominados "lamentações" e ao Servo do Senhor de Is 53. A linguagem remete a um contexto litúrgico. Nos caps. 4–5, retorna o tema da corrupção e da ruína do povo, mas com um movimento novo de confissão dos pecados e de confiança e esperança na ajuda e na misericórdia de Deus. Não se trata de mero *happy end*, e sim da lógica da fé.

Os temas dominantes são: o sofrimento humano, a oração de lamento e a esperança em Deus. Como compreender a catástrofe político-social e o trauma religioso de Israel após a queda de Jerusalém? As *Lamentações* encaram o presente com realismo; reconhecem que o sofrimento atual não é sinal da fraqueza ou da ausência de Deus. Ao contrário, o poder do Senhor não falhou e a verdadeira causa da ruína é o pecado, a infidelidade de Israel: "Justo é o Senhor, pois eu desobedecera à sua ordem" (1,18). A esperança é ainda possível devido à misericórdia e à fidelidade do Senhor. Essa certeza permite a oração final do livro:

"Faze-nos voltar a ti, Senhor, e voltaremos; renova nossos dias como nos tempos de antanho. A menos que nos rejeites definitivamente, em demasia te irrites contra nós" (5,21-22).

A atribuição tradicional das *Lamentações* ao profeta Jeremias, embora infundada, deu origem ao termo "jeremiada" para indicar um lamento longo e triste.

As *Lamentações* são lidas na festa judaica chamada "nove do mês de Ab", que comemora a destruição de Jerusalém em 70 d.C. e também a catástrofe precedente de 587 a.C. Os cristãos lêem esse texto na sexta-feira santa, memória da paixão e morte de Jesus.

Bibl.: D. Colombo, *Lamentazioni*, 1985³; D. R. Hillers, *Lamentations*, New York 1972; A. Bonora, *Nahum — Sophonia — Abacuc Lamentazioni. Dolore, protesta e speranza*, Brescia 1989, pp. 111-127.

A. BONORA

Lapsi

Com tal denominação Cipriano indica aqueles que, durante a perseguição de Décio, haviam renegado sua profissão de fé; portanto, deviam submeter-se a penitência pública e só seriam readmitidos à eucaristia depois de receber a imposição das mãos por parte do bispo e do clero. Apoiado também por uma carta da Igreja romana, no fim da perseguição, Cipriano, em uma exposição mais sistemática distribuída em 36 capítulos, reúne a casuística sobre os *lapsi* enumerando com precisão as várias situações verificadas: *a)* alguns cristãos haviam participado espontaneamente dos sacrifícios idólatras; *b)* outros haviam tomado parte em banquetes em homenagem ao ídolos, bebendo muito vinho e arrastando consigo até seus filhos; *c)* outros não haviam suportado as torturas; *d)* outros ainda haviam fraquejado, aderindo ao culto pagão num primeiro momento, mas haviam caído em si, professando corajosamente sua fé até o martírio (*Lapsi*, 8, 9, 13). Não obstante os lapsi, tanto em Roma como em Cartago, fossem considerados devastadores para a imagem da Igreja, e o próprio Cipriano, em 251, os houvesse comparado aos mortos, a realidade era mais branda e humanamente compreensível que a crua análise que deles se faz nas duas Igrejas. No ano seguinte, efetivamente, o próprio Cipriano teve de retratar-se daquele apelativo de morte conferido aos *lapsi*, muitos dos quais, embora renegados, voltaram a professar sua fé, algumas vezes até o martírio.

A discussão acerca das modalidades da penitência e a própria realidade da salvação dos *lapsi* provocou dolorosas divisões que culminaram com o cisma de Novaciano (rigorista), em Roma, e com o de Novato (laxista), em Cartago. Na prática, a solução mais sensata parece ser a de Cipriano e de Dionísio de Alexandria, os quais, com tato pastoral, pretendem guiar os *lapsi* nos caminhos da penitência, mediante a qual, por obra do Espírito Santo, eles possam chegar à completa reconciliação.

Bibl.: P. Galtier, *De Paenitentia*, Roma 1950, pp. 209-220; A. Portolano, *Il dramma dei lapsi nell'epistolario di Cipriano*, Nápoles 1972.

G. BOVE

Laxismo

Em sentido geral, trata-se de uma atitude e comportamento moral pouco responsável e pouco atento ao valor das normas morais.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

próprio ser criatural e da capacidade da razão de captar nele o projeto divino. Ferida pelo pecado, mas não suprimida, essa capacidade é restaurada e corroborada pela graça do Espírito Santo, inspirador da *lei nova* ou lei da graça no coração dos crentes. Não é uma lei que se acrescenta à lei natural, mas sua mais elevada compreensão e possibilidade, como moção das profundidades do homem novo em Cristo.

A lei moral, inscrita no ser do homem (lei natural), expressão da razão ordenadora divina (lei eterna), dotada de novo significado pela graça do Espírito Santo (lei nova), é *uma lei divina*, porque tem em Deus criador e redentor do homem sua origem primeira e remota. O homem percebe-a com a razão (lei natural), iluminada pela graça do Espírito Santo (lei nova). A lei moral divina adquire forma temática na palavra de Deus como *lei revelada*: lei moral divina positiva, porque formalmente expressa e promulgada na revelação do Antigo e do Novo Testamento.

Além da divina, há uma formulação e promulgação humana da lei moral. A *lei humana* é uma tradução temática e positiva (*lex scripta*) da lei natural (*lex indita*) realizada por uma autoridade moral.

Podemos formular a lei moral em termos negativos ou positivos. No primeiro caso, temos leis de proibição ou de interdição, que estabelecem limites bem precisos e intransponíveis, para além dos quais verifica-se o mal moral. No segundo caso, temos leis imperantes ou de ação, que ordenam comportamentos praticamente ilimitados na realização do bem.

Bibl.: Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I-II, qq. 90-108; U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, 1965; A. Valsecchi-L. Rossi, *La norma morale*, 1971; G. B. Guzzetti, *Morale generale*, 1990.

M. COZZOLI

Lei natural

É a norma de ação proveniente da natureza humana dirigida para seu fim. É denominada "natural", em primeiro lugar, para distinguir-se da lei sobrenatural, uma vez que se chega a ela não pela fé para alcançar a vida divina, mas pela razão para realizar o bem humano. Em segundo lugar, para diferenciá-la da lei positiva: ao contrário desta, que é formulada e promulgada por uma autoridade legislativa e obriga em razão de tal decreto, a lei natural é anterior a qualquer prescrição humana ou divina e obriga todo homem em razão de seu ser pessoa. Por fim, e principalmente, porque seu "lugar" próprio é a natureza humana: natural é a lei que extrai da natureza específica humana os critérios diretivos da ação moral. Por ser esta uma ação humana, a norma só pode derivar da humanidade do agente. A natureza que serve de fundamento e fonte da lei moral é justamente essa humanidade.

O conceito de lei natural está presente inicialmente na filosofia grega, articulado com o ideal de felicidade proposto ao homem. Embora não encontremos a expressão na Sagrada Escritura, ela está presente em todo enunciado de moral humana, do decálogo aos elencos de virtudes: é a lei que Jesus não veio para abolir, mas para cumprir (cf. Mt 5,17). Nos Padres da Igreja, ela é revelação natural da vontade de Deus, feita a todos os homens. Sto. Tomás é seu teórico mais conceituado: a lei natural é regra e medida dos atos humanos determinada pela razão. Com o nominalismo occamista, produz-se e difunde-se uma compreensão voluntarista e preceptiva. Na época moderna, com a dissolução do conceito de natureza causada pelo idealismo e pelo positivismo, o valor da lei natural é grandemente atingido pelo desconhecimento da crítica. A necessidade de preservar o bem moral do arbítrio do poder político e a difusa consciência dos direitos universais do homem assinalam, por outro lado, uma nova ainda que quase sempre não-manifesta atenção à lei natural. Contudo, o conceito de natureza redutivamente empirista, dominante na mentalidade técnico-científica, e o essencialista, predominante em ética, estão na origem de mal-entendidos que não favoreceram seu sentido autêntico e seu merecido crédito.

É preciso então reencontrar e resgatar o genuíno significado de natureza que fundamenta a lei natural. Trata-se da natureza de pessoa *humana* na integralidade de seu ser individual (ser em si), criatural-transcendente (ser de/para Deus), relacional (ser com os outros), solidário (ser no mundo e na história). Essa riqueza autoconsciente de ser identifica a natureza humana na tematicidade dos bens expressos por cada dimensão: bens que, por comportarem uma exigência de respeito e de realização, têm razão de finalidade. Como tais (como valores) conferem caráter dinâmico à liberdade, qualificando sua lei de atuação e de realização: lei natural, como lei da natureza pessoal humana, do bem da pessoa na pluralidade dos bens que lhe conferem significado. São os bens-valores da pessoa como ser em si: vida, espírito, liberdade, consciência, verdade, corporeidade, sexualidade, trabalho; ser de/para Deus: religião, fé, vida sobrenatural, graça, revelação; ser com os outros: direito, comunicação, educação, paz, amizade, família, sociedade, Igreja, Estado; ser no mundo: arte, cultura, história, ambiente, tradição, técnica, biosfera.

Dessa forma, tudo é compreendido em relação ontológica com a pessoa. E sua natureza não é nem uma essência a-histórica e desencarnada nem um pedaço de mundo particularmente estruturado, mas a unitotalidade de um espírito no corpo, na integralidade e riqueza axiológica do próprio ser. É essa ontologia da pessoa que constitui e define a natureza

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

se da abordagem radical de uma certa teologia da libertação. Hoje, após os grandes fracassos ideológicos ocorridos no Leste europeu, a libertação como tema da teologia parece ter perdido um pouco a força. O tema da libertação é, contudo, intrínseco à visão bíblica. A intervenção de Deus na história configura-se como uma história de libertação integral, realizada por etapas (cf. Êxodo, Deuteronômio). Mas, no AT, a libertação realizada por Deus é cada vez mais compreendida como libertação do pecado. O dom da Lei, os fracassos das alianças, as infidelidades do povo, as tentações políticas, as deportações e as degenerações dos últimos séculos de Israel, tudo isso ensina que a vida humana é escrava de um poder negativo, de um novo faraó: o pecado; há sempre um Egito em que Israel se encontra em dificuldade e não em sua pátria (cf. os livros proféticos e sapienciais). O messianismo multiforme do AT anuncia, portanto, a intenção de Deus de libertar definitivamente a pessoa humana em um tempo privilegiado, o escatológico. No NT, a vinda do Messias em Jesus Cristo assume o caráter de libertação (Jo 1,29). Ele liberta a pessoa dos vários males que a afligem: o pecado, que a separa de Deus, com todas as suas conseqüências (Rm 5,12; 6,23; 8); a morte, o egoísmo etc. Cristo repete para a pessoa a história e a prova das origens e a supera. Ele é o libertador integral da pessoa, mas não no sentido político em que era esperado pelo ambiente de sua época. Com sua existência histórica feita de palavras e obras: pregação do Reino, luta contra Satanás (Mt 4), exorcismos, que evidenciam a índole polêmica do advento do Reino de Deus (Lc 4) e, sobretudo, com o mistério de sua paixão, morte e ressurreição, ele instaurou a Soberania divina sobre a terra. É justamente o caráter transcendente dessa libertação que permite compreender a necessidade da redenção: sozinha, a pessoa não tem condição de alcançar tal liberdade, que ainda assim deseja. A ressurreição torna-se o sinal da transformação ocorrida na pessoa: nasce o novo modelo antropológico. Assim, essa libertação estende-se e transmite-se a todos por meio do dom do Espírito e dos canais históricos da Igreja (pregação da Palavra, fé suscitada nessa Palavra e ações sacramentais de Cristo). Transformada em nível ontológico (liberto *de*), a pessoa é agora capaz de dinamismos históricos escatológicos (livre *para*). Embora seja apenas incoativa e proléptica, essa libertação garante o futuro absoluto da pessoa (1Cor 15). A libertação está orientada, portanto, para a superação de si mesma: o ingresso da pessoa na vida trinitária de Deus. Todos os projetos humanos de libertação até agora surgidos na história situam-se nitidamente aquém dessa futurologia cristã, o que tem também a imensa vantagem de anular o suposto dualismo entre história e escatologia.

Bibl.: Vv.Aa., *La liberazione dell'uomo*, Roma 1972; Vv.Aa., *Teologie della liberazione in America Latina*, Torino 1975; *Documento de Medellín*, Bologna 1977; *Documento de Puebla*, Bologna 1985; Congregação para a Doutrina da Fé, *Istruzione sulla teologia della liberazione*, Roma 1984; R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1986.

T. STANCATI

Limbo

Este termo original da teologia indica o estado escatológico das almas dos que, por terem vivido antes de Cristo, não alcançaram a salvação eterna e a visão beatífica de Deus, mas estão às margens (*limbus*, borda, orla, região de limite entre interno e externo etc.): esse limbo, que durou até Jesus, é o chamado *limbus patruum*. Além disso, também indica o estado escatológico dos que, depois de Cristo, morreram sem o batismo, em geral as crianças: o *limbus puerorum*. Estas têm o pecado original e essa índole negativa permanece como sua característica. Não se fala do limbo nem na Sagrada Escritura nem nos Padres dos primeiros séculos, mas em ambos afirma-se nitidamente que a salvação eterna depende do contato transformador com Cristo nos sacramentos eclesiais. Na Bíblia e na tradição antiga, encontramos contudo a expressão *seio de Abraão*, espécie de situação metafórica do estado intermediário desses mortos. Historicamente, o limbo parece ter nascido com a teoria pelagiana da desvalorização do pecado original e a afirmação de um otimismo salvífico exagerado. Este levou a pensar que Deus não teria excluído da bem-aventurança as crianças mortas sem batismo. Agostinho ocupou-se dessa questão, defendendo um rigorismo salvífico segundo o qual as crianças mortas sem batismo não podem de modo algum obter a salvação, mas estão destinadas a uma situação infernal. Sem negligenciar o aspecto psicológico do problema (trata-se, apesar de tudo, de crianças), ele qualificará, porém, a pena a elas destinada como *muito branda*. O Concílio de Cartago (418) põe as crianças sem batismo e apenas com o pecado original em uma situação de condenação (DS 224). Em seguida, a tradição teológica distinguirá entre os que são privados da graça da salvação devido ao pecado original e os que dela são afastados por sua culpa. Assim, o limbo é uma situação em que as crianças mortas sem batismo vivem o afastamento do reino de Deus, porém em uma condição especial, não associada à dos demônios e dos condenados propriamente ditos, nem de condenação punitiva, mas de privação da visão de Deus, baseada no fato de que o pecado original é privação da justiça do homem também *post mortem*, para quem não recebe a cura antropológica de Cristo. A posição de Agostinho prevalece até as elaborações

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

1,1-5): trata-se de um díptico caracterizado pelo gênero "diegético" ou narrativo, com o qual Lucas se propõe consolidar a fé de Teófilo e de todo cristão. Por isso não é impróprio definir a obra de Lucas como o primeiro catecismo narrativo da Igreja (cf. *katêchêthês* em Lc 1,4).

Ao delinear as coordenadas teológicas, talvez seja necessário partir da composição do evangelho de Lucas, mediante a qual é possível definir as proporções temáticas internas. Com base em uma análise narratológica, esta parece ser a composição do terceiro evangelho:

I. Proêmio (1,1-4); *II.* As origens (1,5–4,13). *III.* A missão na Galiléia (4,14–9,50); *IV.* O itinerário da viagem (9,51–19,46); *V.* Jesus no templo (19,47–21,38); *VI.* A paixão e a ascensão (22,1–24-53).

Após o proêmio geral (1,1-4), em que Lucas delineia as finalidades pedagógicas do próprio díptico, o evangelho divide-se em quatro partes fundamentais. A primeira diz respeito "às origens" (1,5–4,13) e não compreende apenas o "evangelho da infância" (1,5–2,52), mas também a comparação entre a missão de João Batista (3,1-20) e a de Jesus (3,21–4,13). Tal delimitação permite também inserir na seção das origens a "genealogia de Jesus" (Lc 3,23-38) que, no paralelo de Mateus, introduz o respectivo "evangelho da infância" (Mt 1,1-17). Enfim, esta seção apresenta a inclusão do "templo": a primeira cena diz respeito a Zacarias no templo (Lc 1,5-24) e a última refere-se à tentação de Jesus ainda no pináculo do templo (Lc 4,9-13).

A segunda seção (4,14–4,50) é dedicada ao ministério galileu de Jesus, que cria em torno de si o grupo dos primeiros discípulos. Essa seção inicia-se com a cena da sinagoga de Nazaré: Jesus atualiza o oráculo profético de Is 61,1-2, apresentando-o como o próprio programa missionário: "O Espírito do Senhor está sobre mim...". Nesta seção, Lucas retrata Jesus sempre na Galiléia: ele jamais se dirige a Jerusalém e raramente ingressa no território da Decápole (cf. Lc 8,16-39). Talvez nessa concentração topográfica encontre-se uma finalidade teológica, pois esse é o tempo da preparação para a "grande viagem".

Todavia, a seção mais própria e original do terceiro evangelho é representada pela "grande inserção" de Lucas: a viagem em direção a Jerusalém (9,51–19,46). De fato, se em Mt e Mc o itinerário para a cidade santa é narrado em pouco espaço (Mc 10,1-11; Mt 19,1–21,10), em Lc ele ocupa pelo menos dez capítulos. Na perspectiva de Lucas, a subida de Jesus e de seus discípulos rumo a Jerusalém não constitui uma simples subida material, mas um progresso no discipulado, seguindo o Cristo. A viagem de sua ascensão ("encaminhou-se decididamente para Jerusalém") encerra-se com a permanência de Jesus no templo (Lc 19,46). Entre tais limites, Lucas situa os diversos ensinamentos de Jesus sobre o discipulado: o radicalismo no seguimento (Lc 9,57-62; 14,25-27), a oração (10,38–11,13), a humildade (17,7-10), o abandono das riquezas (12,13-21.33-34; 14,28-33; 18,18-27) e a confiança na providência divina (12,22-32). Particular atenção merecem as parábolas da misericórdia (15,1-32; cf. também a parábola do "bom samaritano" em 10,29-37), que revelam a centralidade teológica da misericórdia em Lc. À medida que se aproxima de Jerusalém, a narrativa adquire maior "suspense". Jesus não ingressa em Jerusalém, mas realiza uma espécie de salto teológico, entrando em sua própria morada: o templo. Na terceira seção (19,47–21,38), Jesus permanece sempre no templo, ensinando e discutindo com seus opositores. Nessa seção também se percebe uma redução espácio-teológica: contrariamente aos paralelos de Mc 11,15 e Mt 21,17, em Lc Jesus nunca abandona o templo (cf. 19,47; 21,38). Assim se cumpre sua permanência no templo, antecipada durante a infância (2,22-38). Contudo, durante a noite, Jesus se dirige ao monte das Oliveiras (21,37).

Finalmente, na quarta seção (22,1–24,53) reaparece o material sinótico, quase inteiramente ausente nas partes precedentes: é o relato da paixão. Mas, para ser precisos, tanto a perspectiva teológica como a subunidade de Lc 24,1-53 evidenciam, ainda uma vez, as características próprias de Lucas. De fato, no centro dessa seção não se encontram tanto a morte e a ressurreição de Jesus quanto sua ascensão para o monte das Oliveiras (Lc 14,50; cf. também At 1,12). Por isso, a própria cena introduz os Atos dos Apóstolos, em que Lc demonstra as condições e relata os eventos mediante os quais a própria Igreja é chamada a atestar a soberania de Jesus na história (cf. At 1,6-12). Essas coordenadas da composição tornam patente a própria teologia de Lucas, que se propõe delinear o caminho de Jesus entre os homens. Tal caminho caracteriza-se como revelação da misericórdia salvífica de Deus (15,4-32), que se manifesta sobretudo na partilha da alegria (2,10; 10,7.10.32; 19,6; 24,41). Mas, por sua vez, a alegria cristã atinge seu ponto mais alto com a ascensão de Jesus à direita do Pai (24,52). Podemos definir a primeira obra de Lucas como o evangelho da misericórdia e da alegria.

Bibl.: J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, New York 1981-1985, II; R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc, analyse rhétorique*, Paris 1988, II; J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris 1989.

A. PITTA

LUGARES TEOLÓGICOS [*LOCI THEOLOGICI*]

Na teologia católica, os lugares teológicos são as fontes do conhecimento teológico, como a Escritura, a

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

presbítero por volta de 332-335, sob a jurisdição do bispo ortodoxo Paulo, a quem sempre combateu. Paulo foi exilado pelo imperador Constâncio e Eusébio de Nicomédia ocupou seu lugar; quando este morreu, Macedônio foi eleito bispo de Constantinopla pelo partido ariano. Teve o cuidado de nomear para as sés episcopais vacantes pessoas adeptas de suas idéias, dentre as quais Maratônio, para a sé de Nicomédia, e Elêusio, para a de Cízico. Cai depois em desfavor junto ao imperador Constâncio, provavelmente pela política eclesiástica que adotou. Macedônio foi deposto pelos acacianos em um Concílio realizado em Constantinopla em 360. Encontramo-lo atuante em 362 contra os arianos. Macedônio foi considerado um dos iniciadores da questão sobre o Espírito Santo porque, juntamente com outros homoousianos, teria se recusado a reconhecer seu caráter divino. Morreu provavelmente pouco depois.

A partir de de 380 aproximadamente, os autores ortodoxos passaram a empregar a denominação "macedonianos", que até então costumava ser dada aos pneumatômacos, ou seja, aos que negavam a divindade do Espírito Santo (*Athan.*, *Serap.* 1, 32; *Epiph.*, *Panar.* 74, 1). Assim, em seu *Chronicon* (cerca de 380 a 342 d.C.), Jerônimo observava: "Macedônio, bordador de profissão, é ordenado bispo dos arianos no lugar de Paulo. Dele deriva a atual heresia macedoniana". Dídimo Cego, em seu *De Trinitate*, fala com freqüência dos "macedonianos" e afirma que o heresiarca é Macedônio, ordenado bispo dos arianos. O cânon 1 do Concílio de Constantinopla de 381 condena os pneumatômacos, mas ignora os macedonianos. O Código teodosiano, em 383, incluía entre os hereges os "macedonianos" (*Cod. Theod.*, XVI, 5, 11).

Em Constantinopla, a heresia pneumatômaca expandiu-se justamente entre os homoousianos que haviam freqüentado o grupo de Macedônio e que, segundo o historiador Sozômenes (*Hist. eccl.* IV, 27; VIII, 1), mesmo formando um partido distinto, não conseguiram, devido à oposição dos arianos, ter um bispo oficialmente reconhecido nem ter igrejas próprias.

Num primeiro momento, o nome "macedonianos" serviu para indicar um grupo de homoousianos de regiões vizinhas de Constantinopla. Ao que parece, a denominação de "macedonianos" atribuída aos pneumatômacos não teve, pois, o significado de fazer do próprio Macedônio o heresiarca propriamente dito da heresia pneumatômaca. Os macedonianos foram convidados a participar do Concílio de Constantinopla de 381 e lá se apresentaram, liderados por Elêusio de Cízico e Marciano de Lâmpsaco; contudo, recusaram-se a subscrever o credo niceno e por isso logo abandonaram os trabalhos do Concílio. Alguns dentre eles negavam-se a reconhecer a identidade de substância do Filho em relação ao Pai, aceitando apenas a semelhança perfeita. No que se refere ao Espírito Santo, parece que alguns deles o definiram como criatura, ao passo que outros o reconheciam como divino, não, porém, como verdadeiro Deus.

Bibl.: P. Meinhold, *Pneumatomachoi*, in *PWK*, 41, pp. 1066-1101; F. Loofs, *Die Christologie der Macedonianer. Geschichtliche Studien fuer A. Hauck*, Leipzig 1916, pp. 64-76; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV sec.*, Roma 1975.

A. TOMKIEL

Magia

O termo indica uma pretensa capacidade de influir de modo milagroso no curso dos acontecimentos humanos e de dominar as forças naturais (geralmente experimentadas pela mentalidade primitiva como incontroláveis e ameaçadoras), por meio de várias técnicas ocultas, de tipo benéfico (magia branca) ou maléfico (magia negra). Este último tipo de magia confundiu-se depois com o conceito de bruxaria, originariamente não-idêntico. Em nossos dias, as formas mágicas são objeto de estudo por parte de etnólogos, antropólogos, psicanalistas, e consideradas um importante meio para o conhecimento das relações natureza-cultura.

Tanto a magia como a religião reconhecem a existência e a relevância de uma "outra" realidade, mas o pensamento religioso vive essa realidade essencialmente em um contexto de relação — independentemente do modo como seja concebida e mediada —, e põe no centro as atitudes e as escolhas do sujeito religioso; o pensamento mágico, ao contrário, julga possível influir na "outra" realidade por meio de habilidades e técnicas reservadas. Naturalmente, o limite não é de todo claro e, em ambientes e circunstâncias particulares, pode ser extremamente lábil. Também é possível (como ocorreu no decurso dos séculos e ainda acontece algumas vezes) que elementos da religião cristã sejam usados (conscientemente ou não) de modo "mágico" e como autotranqüilizante.

O termo gr. *magéia* referia-se na origem apenas à doutrina dos magos persas, mas depois, por evidentes motivos histórico-religiosos, seu significado sofreu uma notável ampliação e degradação. Hoje, graças sobretudo à literatura (a partir do decadentismo) e à linguagem dos meios de comunicação e da publicidade, o termo recuperou algumas acepções extensivas e positivas em seu conjunto, ainda que banalizadas: nesses sentidos, "magia" pode indicar vários tipos de fascínio secreto, alusivo, sugestivo.

Bibl.: F. Compagnoni, *Giuramenti, magie e bestemmie*, in T. Goffi-G. Piana (orgs.), *Corso di morale*, v. V, *Liturgia (Etica della religiosità)*, Brescia 1986, pp. 483-498.

L. SEBASTIANI

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

judeu-cristã da mesma estirpe, em um distrito do norte da Babilônia. Morreu com cerca de 60 anos, decapitado e desmembrado. Justamente pela proveniência de seu fundador, o maniqueísmo é um sincretismo de doutrinas judeu-cristãs e indo-iranianas. Sua principal referência teológica diz respeito à salvação, que é arquitetada de modo complexo e difícil de acompanhar, com uma sucessão de imagens e personagens que, no fim, reduzem-se ao mesmo "Salvador e Salvo", mediante uma luta imane entre Bem e Mal, que representa a contraposição essencial da concepção maniqueísta, iluminada pela revelação de Mani. Essa iluminação é transmitida por meio do Apelo à Justiça proclamado pelos Eleitos maniqueus a todo o povo remanescente, que se integra aos primeiros mediante o exercício da "esmola". E, juntamente com a esmola, a oração e o jejum sintetizam a ética maniqueísta. A esmola assegura o repouso na Igreja e o perdão dos pecados, a oração é uma antecipação luminosa da viagem definitiva rumo à Luz, o jejum é uma expiação penitencial que liberta o pecador da angústia, enquanto os pecados, relativos à boca, às mãos e ao ventre, são perdoados na confissão.

A principal solenidade dos maniqueístas era a celebração do *Bema*, nos últimos dias de fevereiro ou em março, em memória da paixão de Mani, cuja imagem e escritos eram expostos sobre um dossel recoberto de véus, e cujo meio de acesso eram cinco degraus, que evocavam os cinco graus da hierarquia maniqueísta. A oração e os cantos dos maniqueus são um emocionante apelo a toda condição de dificuldade, mas sobretudo uma imersão na Luz, mediante a invocação do próprio Mani.

Bibl.: G. WINDEGREN, *Il Manicheismo*, Milano 1964; G. RIGGI, *Epifanio contro Mani*, Roma 1967; H. C. PUECH, *Gnosticismo e Manicheismo*, Bari 1977; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris 1981.

G. BOVE

MANUALÍSTICA

O termo "manualística" indica, em teologia, determinada forma de seu ensino que se impõe especialmente no século XVIII, exprimindo-se de maneira cabal no manual de teologia. O método seguido pela manualística poderia ser considerado um "método regressivo", pois parte do ensinamento atual da Igreja, reformulado em uma asserção fundamental ou "tese", para chegar aos textos bíblicos, patrístico-tradicionais e magisteriais que no passado o expressaram. Depois de formular sua tese e ilustrar seus termos fundamentais, o manual relaciona algumas afirmações contrárias (*adversarii*), após o que, passa a apresentar os argumentos que provam a tese afirmada (*argumenta* ou *probatio*) mediante provas extraídas *ex Scriptura*, *ex Traditione*, *ex Magisterio*. Conclui com os *argumenta rationis*, com os quais corrobora-se, sobretudo mediante raciocínios silogísticos, a verdade da asserção inicial. Enfim, dá-se uma resposta às objeções, acrescentando-se o valor teológico da doutrina (qualificações teológicas, notas e censuras). Algumas questões mais específicas são tratadas no final da exposição mediante os *scholia*. O momento propriamente mais especulativo assume no manual diferentes amplitudes e, nos últimos tempos, redimensiona um pouco para deixar mais espaço, em perspectiva apologética, ao valor probante das fontes. A gnosiologia teológica evidencia hoje os limites inerentes a esse método, dentre os quais o de favorecer um falso "sobrenaturalismo" que, com o intuito de salvaguardar a fé cristã, poderia levar a eliminar textos particularmente difíceis ou forçar a introdução de outros mais favoráveis. Outros riscos poderiam ser o de anacronismo, de querer encontrar nos textos do passado exatamente aquela doutrina que a Igreja subseqüentemente explicitou ou esclareceu, de extrair da Revelação apenas os aspectos ressaltados pelo Magistério. Esse método é alvo de crítica especialmente por sua leitura insuficiente das fontes.

Bibl.: G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979; R. LATOURELLE, *La teologia scienza della salvezza*, 4. ed., Assisi 1980.

M. SEMERARO

MAOMÉ

Nome árabe (*Muhammad*) que significa "aquele que é louvado". Foi o nome daquele que, na primeira metade do século VII, pregou a religião do Islã. Era um árabe da tribo dos Quraysh, nascido em Meca por volta do ano 570. Ao completar 40 anos, sobrevieram-lhe fenômenos de ordem espiritual, em que teve a experiência de receber uma palavra divina que devia comunicar a seu povo.

Tal experiência foi interpretada à luz do profetismo monoteísta, conhecido a partir do judaísmo e do cristianismo, e também a partir de antigas tradições árabes. A mensagem foi proclamada primeiramente aos politeístas de Meca, tomando-se a religião dos judeus e cristãos como exemplos para os ouvintes.

Em 622, Maomé e seus seguidores emigraram para o oásis de Yathrib, que em seguida será denominado *Medinat al-Nabty*, a atual Medina. A partir desse momento, o grupo de muçulmanos constituiu-se como uma comunidade autônoma, não apenas com uma crença religiosa própria, distinta até mesmo da crença dos outros monoteístas, mas também com estruturas jurídicas e políticas próprias. Essa comunidade forma o núcleo do que será, um século mais tarde, um império que se estende do Indo ao Oceano Atlântico. Maomé morreu em 632, e deixou a seus su-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

revisão e a crítica imanente que o caracterizaram, do final do século XIX a nossos dias. Do ponto de vista teológico, depois de considerar o significado central do pensamento de Marx e suas principais evoluções *(1)*, vamos nos deter no valor da crítica à religião feita pelo marxismo *(2)* e na possibilidade de descobrir nele — para além das inaceitáveis unilateralidades e deformações — um autêntico veio humanista *(3)*.

1. O ponto de partida do pensamento de Marx (1818-1883) é a crítica à filosofia de Hegel, com base em L. Feuerbach: a inversão do idealismo no materialismo histórico, como estudo científico da história na qualidade de lugar concreto de realização da humanidade. Nesse contexto, o homem é reconhecido como existência social que, por meio do trabalho e da assunção consciente e coletiva de seu destino, pode transformar sua condição de vida eliminando os elementos que a tornam alienada. Com o estudo da economia clássica, Marx identifica a base material e econômica da sociedade e da história humana (estrutura) que determina o conjunto das idéias e dos institutos religiosos, filosóficos, políticos de uma época (superestrutura), analisa suas contradições no nível econômico e social (o conflito entre capital e proletariado) e indica no proletariado a força que — mediante a luta de classes — guia a sociedade rumo a uma evolução definitiva. O processo histórico é concebido, pois, como um desenvolvimento dialético unitário, impulsionado pela contradição (individuada nas forças produtivas e nas relações de produção), cuja meta é o comunismo, como organização social em que teoria e práxis estarão unidas e, uma vez eliminada a alienação econômica, entrará em ação o verdadeiro humanismo. Em *O Capital*, todos os temas mais importantes da filosofia de Marx estão expostos sintética e sistematicamente, vistos sob a óptica da estrutura econômica.

F. Engels (1820-1895), com quem Marx escreveu muitas de suas obras mais famosas, realiza uma primeira evolução do marxismo em perspectiva positivista, estendendo a dialética materialista marxiana do campo histórico-social ao da natureza, desenvolvimento este continuado por K. Kautsky (1854-1938). Com Lênin (1870-1925), o marxismo torna-se uma teoria política que, valendo-se do conceito de consciência de classe, do princípio da ditadura do proletariado e do primado do partido, com a revolução russa, transforma o marxismo em uma ideologia totalizante. Daí se desenvolverá a teoria soviética oficial do marxismo-leninismo.

Importante, e nova, é a posterior ocorrência do *neomarxismo* na área cultural alemã, francesa e italiana, mais ou menos contemporânea à edição dos famosos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844* de Marx (1932) e bastante rica do ponto de vista do aprofundamento filosófico e humanista. Convém lembrar, na primeira área, G. Lukács (1885-1971), com o retorno à dialética como categoria eminentemente histórica e a recuperação das raízes hegelianas do marxismo, E. Bloch, com seu marxismo utópico, atento ao confronto com o cristianismo, além da "escola de Frankfurt" com Max Horkheimer, Adorno e Marcuse e sua teoria crítica da sociedade; R. Garaudy, J.-P. Sartre e L. Althusser, na segunda área, com o encontro entre marxismo, existencialismo e estruturalismo; e também a original reinterpretação de A. Gramsci na Itália. Tampouco se deve esquecer a interpretação do marxismo proposta por Mao Tse-Tung na China, o pensamento de autores como o polônes L. Kolakowski, além da utilização da análise marxista da estrutura socioeconômica da sociedade e, mais amplamente, dos motivos humanistas do marxismo nos chamados "cristãos pelo socialismo" e em algumas correntes da teologia da libertação.

2. Acerca da *crítica da religião* em geral, e do cristianismo em particular (tendo como problema hermenêutico de fundo questionar se o marxismo é ou não intrinsecamente ateu), é preciso distinguir ao menos quatro níveis do marxismo: o humanismo do jovem Marx (em que é evidente a inspiração feuerbachiana, e portanto atéia); o materialismo dialético inspirado em Engels (que é também intrinsecamente ateu, por ser materialista); o materialismo histórico (em que o discurso é mais atenuado, no sentido de que, embora seja visto como princípio metodológico de análise social, por si só não implica o ateísmo; contudo, se é concebido como uma *Weltanschaung*, então não deixa espaço para a dimensão espiritual e religiosa); o marxismo utópico inspirado em Bloch ou o neomarxismo humanista que, mesmo abrindo-se a um confronto com o cristianismo, arriscam-se, porém, a torná-lo radicalmente imanente. Seja como for, é difícil (tanto pela origem como pela sistemática intrínseca à ideologia) desvincular o ateísmo da análise social marxista. Por outro lado, a crítica à religião como alienante *fuga mundi* e "ópio do povo", embora decididamente destituída de fundamento sob o aspecto teórico, revelou-se uma importante admoestação crítica sob o aspecto prático e como tal foi recebida pela Igreja (cf. GS 19-21).

3. Acerca do *veio humanista* do marxismo, é preciso destacar que seu elemento certamente positivo e fundamental foi o de recuperar a dimensão da socialidade no interior da cultura e da organização socioeconômica, em dialética com as posições individualistas do liberalismo clássico. É a solidariedade com os pobres, e não apenas no próprio contexto social, mas, em perspectiva, em escala universal, o grande princípio, de matriz indubitavelmente judeu-cristã, que emerge nas várias formas do socialismo marxista,

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

introduzido na época moderna em quase todas as nações, com a afirmação da laicidade do Estado.

Em algumas nações é *obrigatório*, por ser o único reconhecido pelo Estado para todos os cidadãos. Quem celebrasse apenas o matrimônio religioso não seria considerado civilmente casado. Em outros Estados, é *facultativo*, no sentido de que cada cidadão pode escolher a celebração civil ou a religiosa, ambas reconhecidas pelo Estado. Em outros ainda, é *subsidiário*, uma vez que o Estado admite ao matrimônio civil os cidadãos que não pertencem a nenhuma confissão religiosa. A Igreja afirma sua competência sobre os matrimônios dos "batizados católicos" (cân. 1059), enquanto reconhece que os Estados modernos têm uma legislação matrimonial própria, completa, para regulamentar as núpcias dos cidadãos que não são católicos ou pretendem contrair matrimônio levando em conta apenas a sociedade civil. Para os matrimônios celebrados pelos católicos em forma canônica, a Igreja reconhece a competência do Estado apenas para "efeitos meramente civis" (cân. 1059).

A Igreja reprova e condena o matrimônio civil dos batizados, uma vez que para eles não pode haver matrimônio que não seja sacramento (cân. 1055, 2). Sua união marital fora do sacramento do matrimônio tem o mesmo valor que o mero concubinato. Alguns teólogos, porém, desejam que se reconheça a dignidade do matrimônio civil daqueles batizados que não têm mais fé e, por coerência, renunciam ao casamento religioso, e conseqüentemente ao sacramento, fazendo com que o matrimônio civil destes seja considerado, do ponto de vista moral-subjetivo, no mesmo plano que o matrimônio legítimo natural dos não-batizados.

Bibl.: P. Felici, *De matrimonio civili*, in P. Palazzini (org.), *Casus conscientiae de matrimonio*, 1954, pp. 58-61; F. Dalla Rocca, *Il matrimonio nel nuovo concordato tra Stato e Chiesa*, 1985.

G. CAPPELLI

Matrimônios mistos

O papa Paulo VI, em *Matrimonia mixta* (1970), define os matrimônios mistos em geral como "contraídos pela parte católica com uma parte não-católica, seja batizada ou não-batizada...". Por outro lado, os cânones 1124-1129 do Código de Direito Canônico (1983), intitulados *Os matrimônios mistos*, definem-nos mais precisamente como matrimônios contraídos entre um membro católico e um validamente batizado, de uma Igreja ou comunidade eclesial não em plena comunhão com a Igreja católica. Quer se adote a definição mais genérica, quer a mais precisa, é claro que nem na doutrina nem na prática a Igreja considera o matrimônio entre um católico e um cristão batizado no mesmo nível de um matrimônio entre um católico e uma pessoa não-batizada. O matrimônio entre dois cristãos batizados é considerado um sacramento e, para ser válido, não precisa de uma dispensa expressa do impedimento para a validade, como no caso do matrimônio entre um católico e uma pessoa não-batizada (cân. 1086).

O pensamento e a prática católica em relação aos matrimônios mistos desenvolveram-se a partir do Concílio Vaticano II, em parte por causa das mudanças na situação sociológica, em parte por causa de alguns temas teológicos originados do Concílio. Entre esses temas encontramos: o matrimônio como dom de Deus para a promoção da dignidade humana (GS 47-50); uma maior sensibilidade para com a fé de cada pessoa (DH 2-3; 10); e o reconhecimento de uma verdadeira partilha de vida espiritual entre católicos e outros cristãos (LG 15, UR 3; 14-15; 20-23).

Afirma-se ainda que tais matrimônios têm dificuldades que não estão presentes em um casamento entre dois católicos, como o perigo de que o católico abandone a prática da fé, ou a possibilidade de discordância dos esposos acerca da educação religiosa das crianças. Para receber uma dispensa com o fim de ter acesso a um matrimônio misto, o católico deve prometer que eliminará os riscos de não praticar a fé católica e, em tudo o que estiver ao seu alcance, garantir que as crianças serão batizadas e educadas como católicas. A parte não-católica deve ser informada dessa obrigação da parte católica. Além disso, a instrução para a preparação ao casamento deveria ajudar o casal a compreender as várias dimensões do matrimônio (fidelidade, fecundidade, indissolubilidade e princípios morais) na perspectiva da Igreja católica e a discutir alguns problemas particulares que podem surgir em um matrimônio misto.

Antes do Concílio, exigia-se que ambos os esposos prometessem que as crianças seriam batizadas e criadas como católicas. O fato de requerer essa promessa somente da parte católica demonstra maior respeito pela fé confessada pela parte não-católica, reconhecendo-se que a formação religiosa das crianças é uma responsabilidade compartilhada por ambos os esposos.

Uma mudança posterior refere-se à forma canônica do matrimônio. O Decreto sobre as Igrejas orientais católicas (OE 18) já previa que, em casamentos entre uma parte católica de rito oriental e uma parte não-católica oriental, a dispensa da forma canônica seria requerida apenas para a legalidade e não para a validade. *Crescens matrimoniorum* (1967) estendia essa concepção aos casamentos entre católicos de rito latino e não-católicos orientais. Tal reconhecimento da validade do matrimônio celebrado diante de um ministro ordenado por uma Igreja oriental não-ca-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

século XVI de fato não haviam compreendido bem o conceito de memorial. A Igreja retomou-o, porém, porque se trata de uma importante expressão empregada pelos evangelistas e pelo apóstolo Paulo para indicar a natureza da Ceia do Senhor. Memorial exprime a realidade do evento, a "atualização objetiva" e a presença do fato que é comemorado. Este não é repetido, porque o evento realizou-se historicamente de uma vez por todas (*ephápax*), mas está presente. O ato de Cristo faz sentir seu efeito aqui e agora, e envolve em si aquele que dele faz memória. O sacrifício de Cristo realizou-se historicamente apenas uma vez: a eucaristia é seu memorial (no sentido pleno do termo), presença viva de graça. A Igreja, celebrando o memorial, participa da doação sacrifical de Cristo. Os fiéis são inseridos nele; e com ele e por ele oferecem seu sacrifício ao Pai.

O próprio Jesus, celebrando com os apóstolos a última ceia e instituindo a eucaristia, mostrou à Igreja como fazer memória de seu sacrifício, da sua paixão e morte então iminente. Abençoando o pão como memorial de seu corpo que estava para ser morto, e o cálice como a taça da nova aliança estabelecida em seu sangue, Jesus deu a sua morte um significado sacrifical e disse a seus discípulos que celebrassem a ceia como memorial dessa aliança até o fim dos tempos. O sentido do sacrifício da ceia é, pois, evidente. Mas o que confere à própria cruz um caráter sacrifical é o fato de ter sido evocada na refeição ritual da comunidade messiânica como o elemento que daria substância ao sacrifício que devia constituí-la definitivamente.

Na tradição bíblica, conhecem-se principalmente três tipos de sacrifício: o holocausto, o sacrifício de comunhão, o sacrifício expiatório. O holocausto é o sacrifício em que a vítima, um animal, é inteiramente queimada sobre o altar, representando assim o caráter irrevogável do dom total; e a fumaça que sobe para o alto indica a aceitação da oferta sacrifical por parte de Deus. O sacrifício de comunhão é o sacrifício de paz oferecido para restabelecer a aliança, e nele não se queimava inteiramente o animal, que era dividido em três partes, entre Deus, o sacerdote e o ofertante. A refeição de comunhão, durante a qual o fiel recebia sua parte da vítima ofertada, selava a comunhão de Deus com os seus. No sacrifício expiatório, dá-se notável importância ao sangue (que é como a alma da vítima, sua própria vida), com o qual se fazem diversas aspersões. Essas diferentes maneiras de oferecer sacrifícios no mundo hebraico ajudam a compreender o sentido do sacrifício de Cristo. É holocausto pelo caráter irrevogável da imolação; é sacrifício de comunhão, considerando a refeição de aliança inaugurada na ceia; é, por fim, expiação dos pecados, como o sangue nos antigos sacrifícios (Lv 17,11). Mas o sacrifício de Jesus é singular, irredutível, transcende todas as categorias dos sacrifícios antigos, realiza a plenitude espiritual do holocausto, do sacrifício de comunhão, do sacrifício de expiação.

No dia da expiação, o sumo sacerdote oferecia um touro em sacrifício, para expiação dos pecados (Lv 16). Com o sangue do touro e de um bode, aspergia-se o propiciatório, enquanto outro bode ofertado pelo povo era simbolicamente carregado com os pecados de toda a comunidade e expulso para o deserto, morada do diabo. Assim o povo consagrado ao Senhor voltava a ser santo. A Carta aos Hebreus recorre justamente a esse ritual para explicar o sacrifício de Jesus: "Mas sobreveio Cristo, sumo sacerdote dos bens vindouros. Foi através de uma tenda maior e mais perfeita, não feita por mãos — isto é, não pertencendo a esta criação —, e pelo sangue, não de bodes e novilhos, mas por seu próprio sangue, que ele entrou de uma vez para sempre no santuário e obteve a libertação definitiva" (Hb 9,11-12). O dia do perdão obtido por Cristo é "de uma vez para sempre", porque o seu sacrifício é perfeito. E como no ritual antigo a vítima não era abatida para aplacar a vingança de Deus, mas o sangue derramado restabelecia a comunhão de vida entre Deus e o seu povo, assim Cristo não foi imolado em punição dos nossos pecados e para aplacar a ira de Deus, mas "pelos" nossos pecados, para perdoá-los, para, com seu sangue, inundar-nos da vida de Deus. Ele aceitou o sacrifício da própria vida por amor ao homem, para dar ao homem a salvação.

A última ceia é necessária, pois, para que se consiga compreender melhor o sacrifício sobre o Calvário, uma vez que é anúncio profético da morte de Jesus, levando a termo os outros anúncios proféticos que marcaram o caminho de Jesus rumo a Jerusalém. E é também o memorial mais significativo, porque nela se anuncia uma morte violenta, a do servo de Iahweh, do cordeiro pascal sacrificado, cujo sangue é derramado como o vinho durante o banquete, cujo corpo é partido como se parte o pão para comê-lo. É isso que a Igreja realiza, como memorial do Senhor, à espera de sua vinda.

Bibl.: M. Thurian, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur*, Neuchâtel 1959; L. Deiss, *La Cène du Seigneur. Eucharistie des chrétiens*, Paris 1975.

R. GERARDI

Menonitas

Os menonitas tomam seu nome de Menno Simonsz (1496-1561), padre católico que se uniu ao movimento dos anabatistas nos Países Baixos em 1536 e conseguiu reunir um grupo de anabatistas perseguidos em uma casa permanente em Oldesloe, próximo de Ham-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Na "sistematização" de Wolff, a metafísica recebe o nome de *ontologia* se se ocupa do ser segundo os princípios abstratos e universais e posteriormente se subdivide em *psicologia racional* (ciência da alma), *cosmologia racional* (concepção do mundo), *teologia racional* (teodicéia, na linha de Leibniz). Contudo, com Descartes, a metafísica tornara-se problema do conhecimento, faculdade *a priori* da razão, independente da experiência. O criticismo kantiano, a seguir, impede a transcendência à "razão pura". O idealismo (Fichte, Schelling, Hegel) torna-se "dialético", ou seja, contrapõe o devir histórico à essência abstrata e imóvel.

Várias são também as críticas, construtivas ou não (aludimos apenas às negações), à metafísica: da reivindicação humanista de uma avaliação global dos valores e da cultura do homem às "razões do coração" de Pascal, da "vontade" de Schopenhauer ao "indivíduo" kierkegaardiano, da recriminação de esquecimento do ser movida por Heidegger à metafísica ocidental ao retraimento do "pensamento débil" diante dos grandes problemas do ser.

Bibl.: M. Heidegger, *O que é a metafísica*, Lisboa, s.d.; P. Dezza, *Metaphysica generalis*, 1964.

S. SPERA

Metáfora

Falar da metáfora significa, em certo sentido, não se limitar a defini-la, mas avaliar sua função de significação no âmbito da linguagem. Todavia, como o termo "metáfora" deriva do verbo grego *metapherein*, que significa "transportar", a metáfora foi compreendida, sobretudo pela manualística clássica, como a transferência de significado de uma palavra a outra (cf. Aristóteles, *Poética* 1457b – 1458a, 17). Essa caracterização da metáfora como figura de substituição foi adotada também pela manualística latina, que a denominará *similitudo brevior* (Quintiliano, Cícero). Com base nessa concepção, a lingüística contemporânea compreende a metáfora como "substituição sêmica" ou de significado. Assim, na figura bíblica "tu és um leãozinho, ó Judá" (Gn 49,9), obtém-se uma metáfora realizada mediante a transferência do termo "leão" do campo animal ao humano para significar a força ou a realeza da tribo de Judá. Por isso, alguns enfatizam na metáfora uma espécie de "curto-circuito" lingüístico: a transferência de significado acontece por imediação e por intuição, mais que por sucessão argumentativa. Contudo, o fato de a metáfora caracterizar-se como processo intuitivo, revelando-se por isso mais difusa na comunicação poética que na prosa, sobretudo G. Vico considera-a mais como forma primitiva da comunicação que como expressão madura da linguagem.

A lingüística contemporânea, por sua vez, tende a rejeitar, com razão, essa concepção da metáfora entendida como figura de substituição e como expressão primordial da comunicação. Por isso, a metáfora tende a assumir cada vez mais consideração em relação às outras figuras retóricas: em última análise, está em questão o aspecto dinâmico da linguagem. Antes de mais nada, ela não é mais vista como *similitudo brevior*, uma vez que a relação entre termo ilustrado e termo ilustrante nada tem de estática, como ocorre na similitude. Ao contrário, trata-se de uma relação dinâmica, pois a metáfora põe em movimento diversos processos conectivos entre dois ou mais termos. Esse processo atinge seu ponto máximo na "metáfora implícita", na qual não se verifica a existência de uma única significação, e sim uma polissemia da linguagem.

Conseqüentemente, I. A. Richards prefere falar da metáfora como interação de linguagem e de noções, mais que como substituição destas últimas. M. Black, por sua vez, não apenas evidencia a função interativa, mas também a função criativa da metáfora, que não se limita a evidenciar conexões lingüísticas já reconhecidas, mas cria novas no momento em que se desenvolvem e mudam os diversos contextos lingüísticos. Contudo, talvez seja conveniente observar que essa possibilidade polissêmica não constitui apenas o aspecto positivo da metáfora, mas, em certo sentido, também o negativo, uma vez que ela pode cair no subjetivismo interpretativo. Por isso, muitos enfatizam que nenhuma figura está mais ligada ao próprio contexto que a metáfora.

Seja como for, em termos positivos, a metáfora e a linguagem se empobrecem e se enriquecem reciprocamente. Enfim, sobretudo U. Eco prefere caracterizar a metáfora como "cálculo semântico que supõe outras operações semióticas", e que por isso não é redutível à linguagem primordial, como pensava Vico. De fato, por ser mais figura de síntese que de substituição, a metáfora exige uma convergência de relações prévias para ser reconhecida e para se tornar criativa. Por isso, ainda que se mostre adequada a concepção seiscentista de E. Tesaurus, para quem a metáfora caracteriza-se como "figura breve", é necessário reconhecer a orientação sintética da metáfora, sem a qual ela própria torna-se incompreensível.

Tal concepção da metáfora como figura de síntese determina uma análise não apenas interlingüística, a partir da qual a metáfora é relacionada a outras figuras, como a metonímia, o anacoluto, a simbologia, mas introduz uma conexão obrigatória entre metáfora e sociologia da linguagem. Sem essa relação, a metáfora não apenas está sujeita a contínuas interpretações arbitrárias, mas, em última análise, limita-se a um sentido redutivo, que empobrece seu significado.

Assim, a metáfora bíblica segundo a qual "o Senhor é meu pastor" (Sl 23,1), se situada em seu pró-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

condições de destruir o primeiro libertando a pessoa possuída e restituindo-a a seu ambiente natural. *2) Curas*: são ações realizadas nas pessoas e tendem a restituir a saúde. Nesses casos, solicita-se a mediação da pessoa doente que, com sua fé em Jesus, torna possível o milagre. *3) Dons inesperados*: são os milagres em que há uma intervenção direta da vontade de Jesus para ajudar o povo e beneficiá-lo; é o caso da multiplicação dos pães e da pesca milagrosa. *4) Ressurreições*: são ações em que Jesus intervém para restituir a vida; devem ser diferenciadas da ressurreição gloriosa do Senhor, mas tampouco podem ser reduzidas a meras "reanimações".

Todos os relatos de milagres presentes nos evangelhos são marcados por uma intenção teológica do evangelista que, por meio deles, deseja expressar determinado aspecto da personalidade de Jesus. É possível perceber claramente, pois, que, para Marcos, os milagres destinam-se a mostrar o poder de Jesus mediante o qual ele instaura seu reino; para Mateus, ao contrário, devem ser interpretados acima de tudo como sinais que revelam a misericórdia de Deus pelos aflitos e por aqueles que choram por causa do sofrimento e da doença; para Lucas, são sobretudo sinais que revelam Jesus como profeta do Altíssimo que veio para libertar seu povo; para João, enfim, são sinais da glória que resplandece desde a atividade terrena do Mestre.

Teologicamente, os milagres não têm como finalidade prioritária suscitar a fé. São oferecidos ao crente para que ele reconheça a ação de Deus e não para que seja obrigado a acreditar nele por causa do prodígio. O objetivo do milagre é, antes de mais nada, mostrar o amor e a misericórdia de Deus; são, portanto, sinais que estimulam a ver a ação ininterrupta do Pai para o bem de seus filhos. Nesse sentido, o milagre antecipa desde o presente qual será a situação do futuro escatológico: não haverá mais doença, nem sofrimento, nem morte, mas apenas vida. Os milagres atestam, enfim, a presença do reino de Deus entre nós e os frutos desse reino; têm, portanto, um valor de revelação enquanto exprimem o poder e a glória do Filho de Deus sobre a criação.

O milagre é, pois, um sinal que impele à reflexão e ao discernimento. Ele não se realiza apenas na ordem natural ou na dimensão física da pessoa, mas também e sobretudo no silêncio da transformação do coração. Seja como for, necessitará sempre de um sério discernimento para que em tudo seja avaliada a profundidade de seu conteúdo de revelação. Neste horizonte, é necessário distinguir entre os milagres de Jesus e os milagres que acontecem após sua ressurreição, por intercessão da Virgem Maria ou dos santos. Os milagres de Jesus foram submetidos a uma acurada crítica literária, histórica e teológica com o objetivo de atingir o estrato mais antigo do relato e sua historicidade. Isso significa que o teólogo não está preocupado em saber como aconteceu ou como pôde ocorrer o milagre, que continua a ser um sinal de revelação que foi apresentado e deve ser reconhecido pela fé. Sua preocupação é demonstrar que esses relatos são fiéis ao que é descrito e não são uma narrativa mitológica, fruto da comunidade primitiva.

Quanto aos milagres que ocorreram após a ressurreição de Jesus, deve-se ter presente, antes de mais nada, que também eles devem ser inseridos no mesmo horizonte de significação dos milagres de Cristo. Devem, portanto, ser sinais para a fé e não prodígios para a curiosidade ou fruto de magia. Sob esse aspecto, é oportuno que se abandonem os preconceitos e as pré-compreensões de quem deseja salvar, a qualquer preço, ou a cientificidade do próprio discurso ou a intangibilidade do cosmos. Cada um tem sua própria competência.

O cientista, o filósofo e o médico, diante de um evento milagroso, deveriam ater-se à leitura e análise séria das leis da natureza, da física e do cosmos e empregar todos os instrumentos de que dispõem — até os mais sofisticados — para investigar o fenômeno. Com base nisso, emitiriam sua opinião, que nunca poderia versar sobre a verdade ou não do milagre, uma vez que este foge a sua competência. O milagre é pronunciado pelo homem de fé, porque reconhece que sua oração foi ouvida e manifestou-se a bondade misericordiosa de Deus. Mesmo para a fé, o milagre continua a ser um evento extraordinário mediante o qual Deus dá um sinal de sua revelação; multiplicar o número de milagres equivaleria a banalizar o verdadeiro significado que eles possuem para a vida de fé eclesial. Enquanto sinal de revelação, o milagre possui a mesma dialética reveladora: apresenta-se e pede para ser interpretado, mas, ao mesmo tempo, remete além, para o silêncio do mistério.

Bibl.: C. Moule, *Miracles* London, 1965; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974; R. Latourelle, *I miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Assisi 1979; X. Léon-Dufour (org.), *I miracoli di Gesù*, Brescia 1980.

R. FISICHELLA

Milenarismo/Quiliasmo

O nome milenarismo ou quiliasmo (do grego *kilias*, mil) designa a doutrina de origem judeu-cristã que, baseando-se em textos bíblicos e apócrifos (cf. Ez 36-40; Apocalipse de Baruc 39,4; Ap 19-20; 1Ts 4 etc.), professava a existência de um reino terreno de Cristo, com mil anos de duração, situado entre a ressurreição e o juízo final. O milenarismo é uma das características típicas da "cultura cristã asiática" que se desenvolveu no século II na Ásia Menor

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

filósofos românticos, como por exemplo Schelling na *Filosofia da mitologia*, para os quais o mito é um modo direto de manifestação do Absoluto e sua interpretação é um dos caminhos mais seguros para chegar ao núcleo secreto da realidade. Em terceiro lugar, o mito como fuga para o futuro, próprio das utopias, seja no sentido clássico (*Utopia*, de Thomas More, *A cidade do sol* de Tommaso Campanella), seja no sentido milenarista, como na democracia mística de Thomas Müntzer, o animador da guerra dos camponeses, seja naquele "ainda não" ontológico, humanista, natural dos mitos produtores de luta para a ressurreição total do homem, como na recente proposta de E. Bloch. Enfim, do ponto de vista psicanalítico, o mito, estudado sobretudo por Jung, foi visto como expressão de um "inconsciente coletivo" anterior ao inconsciente individual capaz de impor a este último seus símbolos mais profundos e mais carregados de força emotiva.

Em essência, reconheceu-se que os mitos da moderna ciência das religiões (M. Eliade, R. Pettazzoni, W. F. Otto, K. Kerènyi, L. Lévy-Bruhl) desempenham função positiva na história das civilizações por representar uma experiência vivida do mistério da realidade e de todo o devir histórico. Por isso podem ser compreendidos sempre pelo homem, se este permanece fiel ao seu ser de homem e não se deixa escravizar pela tirania da técnica e da ciência.

Bibl.: M. Untersteiner, *La figura del mito*, Milano 1946; R. Cantoni, *Filosofia del mito*, Milano 1962; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, Firenze 1964; W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito*, Brescia 1973; L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino 1966; I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, Brescia 1974.

G. OCCHIPINTI

Modalismo

O termo "modalismo" qualifica a doutrina trinitária que se afirmou no século II, com base na qual o único Deus manifesta-se a nós em diferentes "modos": Pai, Filho e Espírito Santo.

Tal corrente de pensamento encontrou ampla difusão também entre os ambientes eclesiásticos oficiais, uma vez que preservava, ao mesmo tempo, a unidade de Deus e a divindade de Cristo. Os modalistas julgavam que, para salvar a unidade de Deus, bastava-lhes recusar distinguir verdadeiramente o Pai e o Filho.

O caminho para essa concepção foi aberto pela ausência de distinção entre os conceitos de natureza e pessoa, mas também devido ao fato de o título de "Pai", antes de se tornar nome próprio de uma pessoa divina (Pai de Jesus Cristo), na linguagem religiosa comum e também no interior do cristianismo do século II, constituía um sinônimo de "Deus", atributo da natureza divina. Foi Noeto de Esmirna quem difundiu o pensamento modalista (fim do século II). Para ele, "Cristo é ele mesmo o Pai; o Pai é aquele que se encarnou, sofreu e morreu" (Hipólito, *Contra Noetum* I). A essa concepção modalista ou patripassiana (o Pai que sofre) juntou-se uma cristologia de tipo pneumático que distinguia entre Jesus (Filho) e Cristo (Pai). Como confirma Tertuliano em *Adversus Praxeam* (27,1): "Estes (modalistas) distinguem, mesmo em uma única pessoa, um e outro, o Pai e o Filho, dizendo que o Filho é a carne, isto é, o homem, Jesus, ao passo que o Pai é o Espírito, isto é, Deus, Cristo". Evidentemente, tratava-se de uma distinção de natureza, não de pessoa.

Noeto foi condenado pelos presbíteros da cidade de Esmirna, mas encontrou um discípulo, Epígono, que propagou sua doutrina em Roma. Tertuliano, por sua vez, em seu *Adversus Praxeam* (por volta de 213), passou a combater o modalismo desse personagem desconhecido, chegando a precisar claramente termos e conceitos teológicos assim adquiridos pela especulação teológica ocidental ("pessoa", "substância", "trinitas"...).

Bibl.: R. Cantalamessa, *Prassea e l'eresia monarchiana*, in "La Scuola Cattolica", 90 (1962), pp. 27-50; J. N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, p. 149.

L. PADOVESE

Modernidade

Do latim *hodiernus* ou de *modo* = agora, indica uma periodização histórica que assume o moderno como época do novo e a interpretação do moderno como *Weltanschauung* (S. Cotta). De um ponto de vista historiográfico, a era moderna é a época que segue a antigüidade e a Idade Média, segundo uma divisão que substitui a precedente periodização bipartida entre história secular e história religiosa. Na ruptura com o pensamento tradicional, a modernidade nos séculos XVI-XVII tende a diferenciar-se da concepção clássico-cristã com a busca de uma ordem natural crítico-racional, segundo o modelo da nova ciência. Com o Iluminismo, afirma a centralidade da liberdade humana desvinculada de qualquer princípio e renunciando à hipótese de uma ordem estável e decifrável; com Kant assume a forma de uma crise de época que instaura novos fenômenos histórico-culturais na ruptura com a tradição e na ênfase ao *novum*. A modernidade, portanto, reestrutura a temporalidade humana com a tese do processo como forma da consciência histórica do homem, superando a concepção da temporalidade clássica caracterizada pelo sentido do limite e secularizando a concepção cristã do tempo. Segundo A. del Noce, a modernidade tem as seguintes características: "Início cartesiano da filosofia

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

e não também como possibilidade de escolha entre diferentes opções. Por outro lado, o mal cósmico e histórico é entendido unicamente como limite do universo e não também como pecado ou enfermidade devida a uma livre escolha do homem.

No plano religioso, é possível encontrar concepções monistas sobretudo nas religiões orientais, que pregam a anulação do eu no grande todo do universo, como estado último a ser atingido com a peregrinação nesta vida. A mística cristã muitas vezes sofreu notável influência de concepções monistas filosófico-religiosas. É o caso de Jacob Böhme e sobretudo de Mestre Eckhart. Nessas concepções pode-se perceber facilmente uma notável veia niilista. A criatura mostra-se, de um lado, profundamente empenhada em descobrir o próprio nada radical e, por outro, em perder-se no todo do divino como uma gota de água no oceano.

Bibl.: R. Eisler, *Geschichte des Monismus*, Leipzig, 1910; F. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Friburgo 1911; E. Wasmann, *Der christlishce Monismus*, Friburgo 1920.

N. CIOLA

Monoenergismo/monotelismo

O termo "monotelismo" (do grego *mono* + *thelema*) é empregado na linguagem teológica para afirmar que em Cristo existe uma só vontade. Tal doutrina, surgida no Oriente no século VII, tinha o objetivo de reconciliar os diofisitas calcedonianos e os monofisitas.

Para alinhar-se com estes últimos, evitando questões concernentes à "natureza", o patriarca Sérgio de Constantinopla, no início do século VII — mesmo preservando a fé calcedoniana das duas naturezas —, começou a falar da *única atuação* de Cristo (monoenergismo), uma vez que sua ação única provém da pessoa, não das duas naturezas.

O monoenergismo propugnado por Sérgio e sustentado pelo imperador Heráclio encontrou inicialmente amplo consenso, ainda que baseado no equívoco teológico e no oportunismo político, mas foi combatido por Máximo Confessor e pelo monge Sofrônio, e caiu em descrédito.

Heráclio, convencido de que apenas a unidade religiosa poderia salvaguardar a agora minada unidade do império, abandonou o monoenergismo para propugnar o monotelismo, ou seja, a admissão de uma única vontade em Cristo. Em 638, com um edito (chamado *Ekthesis*) impôs o monotelismo a toda a Igreja. Os efeitos foram desastrosos: Máximo, líder do grupo antimonotelita, para quem a admissão das duas naturezas comportava em Cristo a presença das duas vontades humana/divina, foi deportado, torturado e morreu no exílio; sorte semelhante coube ao papa Martinho I que condenara o monotelismo no Concílio de Latrão de 649.

Só trinta anos mais tarde, em uma situação político-religiosa já mudada, o sexto Concílio ecumênico, convocado em Constantinopla (680-681), condenou o monoenergismo e o monotelismo, afirmando as duas energias e as duas vontades em Cristo em consonância com sua dupla natureza solenemente proclamada em Calcedônia (451).

Bibl.: M. D. Knowles-D. Obolensky, *Il Medio Evo*, in *Nuova Storia della Chiesa*, 2, Torino 1971, pp. 102-104; M. Simonetti, *Monoergismo, monotelismo*, in *DPAC*, II, pp. 2289-2291.

L. PADOVESE

Monofisismo

Do grego μόνος φύσις (uma só natureza). O termo indica a doutrina com base na qual Cristo resulta da composição de duas naturezas (humana e divina), que não subsistem separadamente. Segundo os monofisitas, após a encarnação existia uma única natureza. Conseqüentemente, o corpo de Cristo não era como o nosso, e sim divinizado.

Essa doutrina, presente em germe no ensinamento da escola teológica de Alexandria que dava absoluto destaque à iniciativa divina em relação à contribuição do homem (O Verbo *se faz* carne), foi divulgada por Êutiques. Nascido em 378 e monge em Constantinopla, este tomara o partido de Cirilo de Alexandria contra Nestório. Para Êutiques, a união da natureza divina com a humana em Cristo comportava a absorção desta última na primeira, a ponto de só se poder falar de uma única natureza, a divina ("Confesso que Nosso Senhor tinha 'duas naturezas' antes da união, mas após a união confesso 'uma só natureza'"). Evidentemente, o monofisismo de Êutiques menosprezava a humanidade de Cristo.

Com o apoio do patriarca Dióscoro de Alexandria e calando todas as vozes contrárias, Êutiques e o seu ensinamento levaram a melhor no Concílio convocado em 449 em Éfeso e conhecido como *latrocinium ephesinum*.

De nada valeram as insistentes queixas e os convites do papa Leão ao imperador Teodósio para a convocação de um novo Concílio. A morte repentina do imperador (450) mudou a situação. Pulquéria e Marciano, sucessores de Teodósio, convocaram um sínodo em Éfeso, o qual, devido a uma guerra em curso, foi transferido para Calcedônia, nas proximidades de Constantinopla.

No Concílio ali realizado (451), a doutrina de Êutiques foi condenada, não sem resistência por parte de alguns bispos. Nesse tribunal prevaleceu o ensinamento expresso anteriormente pelo papa Leão em uma

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

certamente insistiu na unidade da essência divina, mas jamais ocultou a diversidade das pessoas em Deus. Esta chega à formulação dogmática depois de esclarecer que Jesus pertence ao monoteísmo de Deus, bem como o Espírito Santo deve ser adorado juntamente com o Pai e o Filho.

Em nosso século, sobretudo no Ocidente, o monoteísmo cristão defronta-se com alguns desafios que merecem atenção especial; a teologia trinitária e a Igreja deverão fazer frente às novas situações. As principais são representadas pelo *neopaganismo*, pela *sedução do islamismo*, pela difusão de *seitas*. A provocação proveniente do neopaganismo aponta o cristianismo como o principal responsável pelo nivelamento dos méritos e das qualidades humanas. O cristianismo teria suprimido os fortes, alinhando-os aos fracos, teria gerado escravos revoltados, paralisado as iniciativas espontâneas em nome da moral, praticado o autoritarismo e a intolerância em relação a outras concepções religiosas e filosóficas.

Não menos atraente é a sedução do monoteísmo do Islã visto como religião desprovida de instituições, que responde à carência de Absoluto em uma situação de ausência de sentido típica da sociedade ocidental, com um rigor moral e uma disciplina que acompanham a sede de espiritualidade. As seitas, com seu fundamentalismo, ameaçam o monoteísmo cristão no plano doutrinal e existencial; de fato, quem adere a elas envolve-se em uma comunidade esotérica e iniciática que se opõe com raivosa intolerância ao anúncio evangélico.

A teologia trinitária tem hoje uma oportunidade importante para apresentar uma nova imagem trinitária do Deus cristão e responder assim por meio de uma *nova evangelização* tão desejada pela Igreja e por seus pastores. Trata-se de rever os modos com que às vezes se apresentou o monoteísmo, mais sob o signo da única substância que como um monoteísmo trinitário propriamente dito. Para o homem moderno, que precisa de um sentido forte a ser dado a sua existência, de comunhão intersubjetiva e de harmonia com a criação, o anúncio do monoteísmo da Uni-Trindade apresenta-se como o anúncio da salvação absoluta e definitiva. Hoje efetivamente a teologia trinitária redescobre de forma mais dinâmica o discurso relacional das Pessoas em Deus como relações de amor (exigência de uma *ontologia trinitária do Amor*); evidentemente o tema do monoteísmo é notavelmente influenciado por ele. O Deus único deve ser pensado na Uni-Trindade; agora a peculiaridade do Deus cristão é, de um lado, a negação da pluralidade da divindade, mas, de outro, é a afirmação do paradoxo da pluralidade em Deus. Deus é único, mas é Trindade, ou seja, efusão de amor. O modo de ser uno de Deus é ser Amor, um Amor que se faz Dom e que é *Dom por essência*. O essencial do ser é, pois, comunhão: "O Um, isto é, o absoluto, é um Nós. O um é comunhão entre os Três. É eterna troca de amor. Não é de uma substância qualquer: é amor. A essência do ser é o amor entre as pessoas" (Daniélou). O monoteísmo cristão é por isso um monoteísmo da Uni-Trindade. A doutrina trinitária não é um ajuste que se seguiu à afirmação da unidade de Deus. Dizer que Deus é Um para os que crêem em Cristo significa dizer que é Amor, uma vez que a única forma de dizer que Deus-Trindade é Amor é afirmar que ele é Um. A Trindade é a própria essência do monoteísmo do Único Deus de Jesus Cristo.

Bibl.: N. LOHFINK; E. ZENGER; G. BRAULIK; J. SCHARBERT, *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, Brescia 1991; A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Brescia 1988.

N. CIOLA

MONTANISMO

"Todos os grandes desenvolvimentos da religião cristã no século II começaram na Ásia e foi principalmente ali que se combateram as grandes batalhas da Igreja." Essa constatação de A. von Harnack encontra confirmação no movimento montanista que toma o nome de Montano (século II), sacerdote do deus Apolo Lairbeno, que se converteu ao cristianismo. Apresentando-se como profeta chamado a inaugurar para a Igreja a era do Espírito Santo, Montano associou-se a duas mulheres, Priscila e Maximila, também investidas de um papel profético. O montanismo, também denominado *nova profecia* ou ainda *movimento catafrígio*, tem como características a severidade e o entusiasmo e teve seu centro geográfico no vale de Kirbasan, na Frígia.

Rejeitava a autoridade dos bispos e negava a Igreja institucional, exagerando as expectativas escatológicas.

No passado foi interpretado de várias formas: fenômeno de superstição religiosa, expressão do milenarismo asiático influenciado pela teologia de João, tentativa de retorno à Igreja das origens, em protesto contra um episcopado monárquico urbano. Embora todos esses aspectos devam ser levados em conta, não se deverá esquecer, porém, que esse movimento religioso origina-se, consolida-se e persiste por muito tempo nos campos da Frígia.

Pode ser considerado, assim, uma reação do conservadorismo cristão do campo contra uma Igreja urbana que se heleniza cada vez mais, perdendo sua fisionomia originária. Para além do problema teológico, contudo, apreende-se nele também um valor social. O advento da nova Jerusalém em Pepuza (Frígia) marcará o fim do insuportável estado de coisas atual. O montanismo efetivamente fala a língua do

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

velação e às estruturas da Igreja, tornam os mórmons bem diferentes da maioria dos outros cristãos. A doutrina de que a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é a verdadeira Igreja de Cristo contraposta a todas as outras Igrejas cristãs não leva ao envolvimento ecumênico. Houve inúmeras pequenas divisões no interior do próprio mormonismo, embora a grande maioria esteja unida à Igreja sediada em Salt Lake City, Utah.

W. HENN

Morte

A morte é a conclusão da existência terrestre e histórica da pessoa, símbolo da finitude humana, sofrida de forma impotente e passiva; a pessoa não tem o poder de evitá-la. Com a morte terminam os processos biológicos fundamentais, e também as relações sociais humanas. A morte é, portanto, um evento que atinge todo o ser da pessoa. Nas culturas humanas foi considerada como um fenômeno interno à natureza, mesmo que na pessoa se encontre um dado contraditório fundamental dessa tanatologia conciliadora: a repugnância angustiante e a instintiva aversão à morte. O núcleo vital mais profundo da pessoa tende, portanto, de maneira absoluta, à superação da morte.

A cultura contemporânea reserva à morte uma dupla atitude: de um lado, uma tentativa de remoção da morte do contexto da vida humana, realidade a ser ocultada ou ignorada enquanto subsistem as condições vitais e produtivas da pessoa; de outro, filosofia e ciência revelam um interesse notável pela morte, tornando-a o núcleo de suas reflexões. O existencialismo vê na morte a única possibilidade para a pessoa de viver sua existência de maneira autêntica, enquanto a ciência ainda hoje não consegue explicar por que e quando se introduz na pessoa o processo da morte.

A teologia propõe uma visão original da morte, que envolve o próprio Deus. No Magistério recente da Igreja, a morte é definida como o maior enigma da condição humana (GS 18), mas que encontra uma formidável resposta no mistério da salvação, sobretudo em seu ponto mais alto que vê o Filho de Deus, encarnado na humanidade, assumir como própria a morte da pessoa. A morte de Cristo é o momento mais importante de sua própria existência de Deus encarnado, uma vez que ele assume íntima e voluntariamente a morte, síntese do pecado humano, para anulá-la com a sua morte e ressurreição. Esse é o sinal de que o próprio Deus considera a morte de modo negativo, como um dado não-natural, totalmente desconforme e alheio às suas intenções de Criador.

A morte maldita da pessoa, da qual Cristo morre, revela a hipérbole da graça divina de justificação da humanidade. Esse ato da Pessoa divina do Filho realizado na humanidade de Jesus transformou completamente a morte, uma vez que ele a sofreu não como conseqüência do pecado, mas com liberdade e vontade absolutas (Cristo é o único homem que viveu a morte dessa forma), ou seja, com absoluta exclusão nele de qualquer forma de inclinação ao mal e ao nada. Cristo morre da morte de Adão para obedecer em espírito de fé à vontade de Deus, exatamente em antítese ao homem das origens. E, a partir do Cristo pascal, essa morte está pronta a se transferir, por meio do poder do Espírito Santo, aos membros da Igreja (primeiro na celebração vital dos sacramentos e depois na morte pessoal, ao fim da própria existência histórica), de maneira a realizar uma substituição global e universal da morte de Adão pela morte de Cristo. Mas como para Cristo a morte foi experiência-limite de sua caridade por Deus e pela humanidade, além do triste epílogo de sua existência terrestre, que, porém, será seguido pelo ingresso na glória com o ato da sua ressurreição, assim acontecerá também para quem morre em Cristo: é dessa forma que se alcança a dimensão escatológica da pessoa. Assim Deus inseriu na história humana a esperança da existência sobrenatural.

Essa perspectiva de fé realiza, pois, às avessas, partindo do mistério pascal de Cristo, uma etiologia da morte reconduzindo sua existência a uma experiência humana primordial, que foi a causa do ingresso da morte no mundo humano: o pecado (Gn 2-3; Rm 5,12). Desde então, a morte é um fenômeno de amplitude universal e de duração paralela ao cosmo. Mas, na ausência do pecado, a pessoa humana não teria se tornado imune à morte? A Escritura não diz isso, mas vê a morte como sinal claro do afastamento da pessoa de Deus e de sua decadência religiosa e moral. Pode-se concluir daí que se a pessoa não tivesse pecado não existiria essa morte trágica; a morte talvez existisse, mas seria completamente desprovida das características negativas que fizeram dela o principal inimigo do humano e teria sido vivida como uma experiência de transição para alcançar o caráter definitivo da condição antropológica em relação ao plano criador de Deus. É nesse sentido que se devem interpretar as afirmações magisteriais da Igreja acerca da origem da morte a partir do pecado original (DS 222, 371s., 1512, 1521 etc.). Ninguém está imune a ela porque todas as pessoas se encontram sob a herança do pecado.

Do ponto de vista antropológico, a teologia interpretou o evento da morte como separação dos dois elementos que constituem a unidade humana: o corpo e a alma. Com a morte, o princípio espiritual humano assume uma condição de existência independente da corporeidade. Afirmações como essas,

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

recurso à tradição (típico da pesquisa de orientação ética em novas situações) torna-se problemático. Essa nova relação de real possibilidade de dominar a natureza (humana biopsíquica, vivente subumana e não-vivente do cosmo) parece, portanto, induzir também a uma perda de nossas raízes histórico-culturais. De fato, terminada a decimilenar história da civilização agrícola (que culminou na era industrial), estamos ingressando na época pós-industrial e pós-moderna, caracterizada pela potencial artificialidade total do mundo cotidiano humano, tanto real como simbólico.

Atualmente tende-se a definir três tipos de natureza: *a*) o mundo físico e químico, captado pelos sentidos (ou cada vez mais com instrumentos) e que já foi modificado tanto com a introdução de produtos sintéticos como com a geração de muitas radiações artificiais; *b*) o mundo dos seres vivos; e enfim *c*) a própria corporeidade humana (que se impõe sobretudo no sofrimento ou na experiência do limite). Além disso, considera-se natural o comportamento humano que corresponde a uma alta freqüência estatística, ou então o conjunto dos modelos básicos neurofisiológicos nas crianças e nos adolescentes.

Quanto ao resto, parece que nada em nossa cultura pode ser considerado natural. O principal significado que Aristóteles atribuía ao termo "substância" ou "essência" das coisas parece ter desaparecido completamente tanto no nível pragmático implícito cotidiano como no nível da reflexão cultural. Evidentemente nem sempre foi assim. A *Ordo naturae* (estrutura bem ordenada da natureza) de que fala Agostinho, como efeito da contínua força construtora de Deus; o *systema mundi* ou a *machina mundi* (a organização do múltiplo; a obra forjada com arte do mundo) de que falam os pensadores medievais evocando modelos da antigüidade clássica, tornou-se o *mechanismus cosmicus* dos iluministas, que pode ser inteiramente explicado por leis mecânico-materialistas. Ainda que hoje a filosofia da ciência esteja bem distante desse modelo mecanicista, é certo que as metodologias das ciências naturais consideram aquilo que designam como natureza objeto apenas da ciência empírica. Para os cristãos, essa visão só é legítima se instrumental, metodológica, e deixa de sê-lo quando deseja ser a explicação total de si própria. De fato, o cristão sente-se solidário com o cosmo, físico e vivo, e subtraí-lo do âmbito da criação seria o mesmo que retirar dela a própria pessoa humana. A autonomia do homem moderno no estado de direito, a crítica livre das instituições não tem como conseqüência lógica uma disponibilidade total do próprio destino individual e social.

A teoria da evolução, a etologia, a biologia molecular ensinaram-nos que a estrutura profunda dos seres vivos muda, mas também nos disseram o quanto isso acontece lentamente e em que condições! A tendência à agressividade entre as espécies por causa da aglomeração em um local fechado ou em uma área urbana não pode ser negada em nome da liberdade. Ela deve ser assumida e, justamente por sermos seres livres e responsáveis, enfraquecida com meios cientificamente significativos.

A história das ciências ensinou-nos que conhecemos apenas uma ínfima parte da natureza, que progredimos por um contínuo *trial-and-error*, mas isso não significa que só temos um conhecimento incerto, vago, praticamente irrelevante da realidade natural. Para os crentes, a evolução do mundo dos seres vivos e das capacidades cognoscitivas e ativas da pessoa deve ser considerada no interior do plano da criação, que nunca é conhecido em sua totalidade e sim em poucas coisas essenciais.

O mundo, que Deus amou na criação e amou de novo na redenção, volta a ele por meio da ação humana. A responsabilidade da pessoa não é eliminada, e sim exaltada. Mas o homem está, por uma parte de sua própria ação, ligado às estruturas que Deus imprimiu no mundo e nele mesmo. A capacidade humana de amar desinteressadamente é o ponto alto de seu ser criatura. Se o amor não é arbítrio mas desejar o bem real do outro, o bem a ser feito deve dirigir-se à natureza, enquanto estrutura essencial do próprio homem.

Bibl.: S. Vanni Rovighi, *Uomo e natura*, 1980; R. Spaemann, *Natura*, in *Concetti fondamentali di filosofia*, II, 1982; A. Moroni, *Fondamenti scientifici per un'etica dell'ambiente*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, 1990.

F. COMPAGNONI

Naum

O livro está inserido, no cânon entre os doze profetas menores. De Naum só conhecemos o nome, que significa "consolador", e o lugar de proveniência, Elqosh. A introdução não nos diz quando este vaticínio foi escrito, mas a partir de seu conteúdo podemos fixar a datação entre dois momentos: a queda de Tebas (668) e a queda de Nínive (612). Dessa forma, Naum seria o único profeta conhecido durante o longo reinado de Manassés (698-643). O livro canta o desaparecimento da Assíria e a conquista de Nínive em 612 realizada pelos medos e babilônios. Descrevendo a queda do império assírio com a raiva do oprimido, sem fazer concessões à compaixão, Naum não exprime apenas um ódio cego contra inimigos seculares ou um nacionalismo desenfreado, mas narra a vitória da santidade do Senhor sobre a cidade de Nínive, símbolo de realidade diabólica, reivindicando a soberania absoluta de Iahweh sobre a história e sobre os impérios terrenos.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

está ocorrendo com eles e encontram claras indicações sobre o caminho que devem seguir.

A Palavra de Deus gera sobretudo confiança no amor. Se Deus é amor e a pessoa é feita a sua imagem, quanto mais intensamente o homem e a mulher vivem a experiência do amor tanto mais realizam sua vocação. Além disso, a Palavra de Deus permite reconhecer o amor verdadeiro, entendido não como fechamento da pessoa na sua emoção amorosa, mas como abertura à relação de doação do casal. Mas, sobretudo, revela o amor verdadeiro, libertando o casal da ilusão de uma auto-suficiência que exclui qualquer outra relação. Qualquer relação humana, até a conjugal, pode ser verdadeira, ou seja, portadora de vida, se vivida em relação a Deus e em comunhão de vida com os irmãos. Tudo isso inclui a aquisição das virtudes que regulamentam cada aspecto da vida. Aqui têm importância primordial as virtudes cardeais (prudência, justiça, coragem, moderação), enquanto servem e dispõem ao amor.

O tempo de noivado torna-se assim um tempo ativo em que a própria vida é inteiramente revista e modificada para tornar-se um instrumento vivo do amor. De nada adiantaria sentir, usufruir, desejar a emoção amorosa, se esta não estivesse orientada para a pessoa amada. O amor traz em si uma grande força de renovação porque requer a "união completa com o amado" (o que comporta um esforço de eliminação de tudo o que impede essa união) e o "bem do amado" (o que impele a eliminar de si tudo o que possa desiludir ou entristecer o outro e a construir em si aquilo que o outro espera de nós).

Mas, como qualquer outra força natural humana, também esse impulso a mudar precisa ser retirado do terreno instável da espontaneidade e deve ser assumido no compromisso e na responsabilidade do casal para abrir-se à dimensão social e eclesial.

O itinerário dos noivos revela-se, então, como um caminho que envolve todos os aspectos da pessoa e a obriga a tomar consciência daquilo que ainda não é, induzindo-a também a se transformar segundo as exigências do amor e do projeto de vida que Deus colocou na experiência do amor. Nesse tempo de compromisso e de graça é possível encontrar fatos que tornam difícil ou obstruam o caminho dos noivos, dentre os quais o significado da sexualidade no noivado e em particular o problema do gesto físico do encontro sexual. A resposta ao problema é sugerida pela tomada de consciência das realidades contidas no próprio gesto da sexualidade genital. Analisando esse gesto, constata-se que ele traz em si — a seu modo — uma tríplice capacidade: de gerar prazer, de unir, de procriar. Compreende-se, então, como o gesto da intimidade física adquire seu significado humano e sua plena verdade, e portanto também sua bondade moral, quando se realiza em um contexto de vida estabilizado no amor, ou seja, quando o amor se tornou "estado de vida", porque só então é possível realizar todos os conteúdos no gesto da sexualidade genital.

Bibl.: M. e D. Biancardi, *Il cammino di fede dei fidanzati*, 1974; G. Pattaro, *Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede*, 1977; N. Galli, *Educazione dei giovani alla famiglia*, 1981; Ufficio CEI per la Famiglia, *La preparazione dei giovani al matrimonio e alla famiglia*, 1989.

G. CAPPELLI

Nominalismo

O termo nominalismo indica uma doutrina filosófica segundo a qual os universais ou conceitos gerais são simples termos abstratos, que designam conjuntos mais ou menos amplos de realidades individuais. O nominalismo nega, portanto, que os universais possam existir como realidades anteriores e independentes, postas nas coisas ou fora delas, e na medida em que tende a considerar como reais apenas as individualidades concretas, põe em dúvida a própria possibilidade de conceitos universais.

Os historiadores da filosofia empregam o termo nominalismo para indicar uma solução especial à disputa sobre os universais, debatida durante o século XII por pensadores escolásticos. Contudo, o problema dos universais representa uma das questões constantes na história da filosofia; um primeiro debate entre soluções nominalistas e realistas acontece entre os sofistas (Górgias e Antístenes) e a escola platônica. No âmbito da filosofia antiga, a principal contribuição para a elaboração do nominalismo vem da escola estóica, com a definição do significado dos termos — significado que é diferenciado do simples som sensível — como algo abstrato, incorpóreo, propriamente não-existente.

No pensamento medieval, o problema voltou a ser proposto pelo estudo do *Isagoge* de Porfírio (232-303), em que foram levantados mas não resolvidos os problemas da existência real dos gêneros e das espécies, se constituem entidades corpóreas ou incorpóreas, se são separadas ou não das coisas sensíveis. No âmbito das soluções nominalistas, a posição mais extrema é a comumente atribuída a Roscelino (m. 1125), que se revela de difícil interpretação pela escassez de informações e pela nuvem de polêmicas que levantou. Roscelino teria afirmado que os universais são puros nomes, *flatus vocis*, ao passo que a realidade verdadeira, concreta, pertence unicamente a cada indivíduo que conhecemos. Uma forma de nominalismo mais moderada foi propugnada por Abelardo (1079-1142), cuja doutrina contudo apresenta aspectos complexos que levaram alguns historiadores a negar-lhe a qualificação de nominalista.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

desde a Idade Média até os anos 1950, quando foi substituído por uma abordagem escatológica mais orgânica. Por ser elaborado em sentido manualístico, desvinculado dos temas mais importantes da fé cristã e contrário à instauração de um diálogo com a cultura contemporânea, o termo novíssimos é empregado na teologia contemporânea em sentido negativo, como sinônimo de um modo obsoleto de fazer escatologia. O maior erro dessa postura está na inclinação a fornecer uma ilustração quase fisicista dos temas escatológicos e na incapacidade de oferecer uma visão de conjunto da história das intervenções salvíficas de Deus realizadas em Cristo, o que deveria ser, ao contrário, a tarefa da escatologia.

A questão dos novíssimos foi abordada de diferentes maneiras nos estudos teológicos: após a exposição dos sacramentos, às vezes no interior da problemática sobre Deus Criador, mas sempre como apêndice ou apostila teológica de pouca importância e com interesses objetivos sempre crescentes, como a inútil exposição final da teologia (von Balthasar).

Os conteúdos fundamentais dos tratados sobre os novíssimos são os conteúdos clássicos da escatologia: a vida eterna, a morte, a retribuição à pessoa após a morte, o juízo particular, a ressurreição, purgatório, inferno e paraíso, o fim do mundo, a parusia, o juízo universal. Mas sua apresentação é prejudicada por um erro de apresentação que vê tais temas como reais apenas na pré-compreensão excessivamente especulativa que a teologia lhes dá. Isso evidencia o erro de se incluir esses eventos na economia da salvação, sobretudo não os centrando no mistério pascal de Cristo, para obter um olhar precursor abrangente de toda a história humana, lugar da intervenção salvífica e de elevação de Deus em favor da pessoa humana.

Bibl.: H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967; G. MOIOLI, *Dal "de novissimis" all'escatologia*, in "La Scuola Cattolica", 101 (1973), pp. 553-576.

T. STANCATI

Novo Testamento

O termo "novo testamento" ou "nova aliança" deriva do sintagma grego *kainê diathêkê* e é utilizado para indicar os 27 livros que, juntamente com o AT, formam a Bíblia cristã. Essa dupla possibilidade de tradução por "aliança" ou por "testamento" deriva dos diversos significados que o termo grego *diathêkê* assume, em função do contexto. Por exemplo, em Gl 3,15 *diathêkê* corresponde a "testamento", ao passo que em Hb 9,15 significa "aliança". Tal expressão parece remontar ao próprio Jesus que, durante a última ceia, abençoa o cálice falando de "nova aliança" (cf. Lc 22,20; Mc 14,24; Mt 26,28; 1Cor 11,25). Contudo, talvez seja conveniente esclarecer que o "novo testamento" não vem para abolir o antigo, mas para dar-lhe "cumprimento". Por isso, para não cair na concepção "marcionita" da Escritura, convém utilizar a expressão "antigo testamento" e o adjetivo "anticotestamentário", e não "velho testamento" e "veterotestamentário".

Tal opção terminológica, que corresponde a uma perspectiva histórica e teológica sobre a formação do cânon, é confirmada pelo fato de que, durante o século I d.C., o texto normativo para a fé da Igreja era o chamado Antigo Testamento. Além disso, o próprio Novo Testamento confirma a importância que o Antigo Testamento assume para a fé da Igreja. De fato, sem o Antigo Testamento é impossível compreender não apenas as argumentações "midráshicas" (v. "midrash") de Paulo (cf. Gl 3,6-14; Rm 9-11), mas as próprias perspectivas teológicas dos evangelhos que, a partir dele, veiculam sua teologia (cf. Mc 1,2-3; Mt 1,23; Lc 4,18-19).

Portanto, apenas na segunda metade do século II d.C. assistimos a uma definição bastante clara do Novo Testamento: não por acaso, embora em Justino e em Melitão de Sardes (século II d.C.) existam referências implícitas, somente com Tertuliano (século III d.C.) o termo "novo testamento" designa claramente os escritos cristãos incluídos na Sagrada Escritura.

O cânon do Novo Testamento é composto de 27 livros, escritos certamente antes do ano 125 d.C., embora as comunidades cristãs, muitas vezes prescindindo de alguns textos a seguir considerados canônicos, incluíssem nele escritos fundamentais como as 2 *Cartas* de Clemente, o *Pastor de Hermas*, a *Carta de Barnabé* e a *Didaché*. A utilização desses textos nas principais comunidades cristãs, o fato de ser "regra de fé" e a apostolicidade mais ou menos direta constituem os critérios definitivos que tornaram esses textos canônicos. Em contrapartida, isso determinou a exclusão das 2 *Cartas* de Clemente, embora desfrutassem de muito prestígio na Igreja de Alexandria.

Do ponto de vista do conteúdo, o Novo Testamento é composto sobretudo de três "corpos" ou seções: a seção paulina, a joanina e a lucana. Em geral são atribuídas a Paulo 13 *Cartas*, que, por sua vez, podem ser subdivididas em "grandes Cartas", uma vez que geralmente se reconhece sua autoria paulina (Rm, 1-2Cor, Gl, Fl, 1Ts e talvez 2Ts), em "deuteropaulinas", ou seja, as atribuídas mais à escola de Paulo que a ele próprio (Ef, Cl), e em "pastorais", assim denominadas por estarem voltadas à orientação pastoral de Timóteo e Tito (1-2Tm, Tt). Por conveniência, ao lado do epistolário paulino coloca-se ao Carta aos Hebreus que, de fato, não é uma Carta mas um discurso homilético, não é dirigida aos hebreus mas aos cristãos, e não foi escrita por Paulo, mas por um autor desconhecido da segunda metade do século I.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

A objeção fiscal tem uma história muito recente. Até 1980, os atos de objeção fiscal vieram à tona de modo episódico e circunscrito; em seguida, cresceram pouco a pouco até atingir um número consistente. Na Itália, a objeção fiscal até agora não teve nenhum reconhecimento legal, ao contrário do que ocorreu para a objeção ao serviço militar com a lei 772/1972. A objeção fiscal é hoje um ato ilegal e, portanto, expõe-se a sanções administrativas a que o fisco recorre para recuperar a soma desviada pelo contribuinte objetor. Este poderia ser até condenado a penas de detenção, desde que seu gesto se configurasse também como "instigação a desobedecer às leis de ordem pública" (cp. a. 415).

A objeção fiscal não deve ser considerada como realidade isolada, mas vinculada a outras formas de objeção: objeção à pesquisa científica militar, ao trabalho na indústria bélica, ao comércio de armas, em suma a tudo o que está relacionado à cultura de guerra. Cada uma dessas objeções tem características próprias e propõe um aspecto particular. Existe, contudo, um denominador comum que as vincula a uma mesma lógica e dinâmica: a obediência à modalidade não-violenta na solução dos conflitos entre os Estados e, portanto, a desobediência à modalidade violenta. Nega-se qualquer racionalidade ética à guerra. Não existe nenhuma causa justa que possa ser atribuída à violência das armas. As causas justas devem ser resolvidas com meios e instrumentos justos e legítimos, e a guerra não o é.

Bibl.: A. DRAGO-G. MATTAI, *L'obiezione fiscale alle spese militare. Quale pace? Quale difesa?*, Torino, 1986 (com bibliografia própria).

L. LORENZETTI

OBRAS DA FÉ

A expressão em teologia está intimamente ligada aos temas da justificação, da graça e da fé. A justificação acontece com certeza, como lembra S. Paulo, em virtude da fé e não como recompensa por uma contribuição humana. Ela justifica independentemente das obras e, contudo, a pessoa justificada produz "frutos para Deus" (Rm 7,4). Para aquele que está em Jesus Cristo, a fé atua por meio da caridade (cf. Gl 5,6). Tudo isso em contraposição às "obras da Lei", expressão com que S. Paulo contesta o legalismo farisaico. A relação fé-obras também aparece em Tg 2,14.26: "De que serve alguém dizer que tem fé, se não tem obras?... a fé, sem obras, é morta". Também em João a verdadeira fé é inseparável das obras e por isso todos os que fizeram o bem terão uma ressurreição que conduz à vida (cf. Jo 5,29). Na história do dogma, o tema das "obras" surgiu por ocasião da polêmica pelagiana. Sto. Agostinho aproveitará o momento para afirmar com vigor que as boas obras do cristão brotam não da sua atividade autônoma e sim da graça de Deus. Na escolástica se repetirá a fórmula de que a fé salvífica é a *fides caritate formata*, ou seja, a fé que se expressa em obras de caridade. A polêmica contra as "obras" terá grande expressão no âmbito da Reforma protestante. Uma vez afirmada a total corrupção do homem decaído, torna-se impossível atribuir algum valor às obras realizadas mesmo depois da justificação (que Lutero entende como justiça puramente imputada). Os princípios luteranos da *sola gratia* e da *sola fide*, na prática, tornam as obras supérfluas para a justificação. Elas certamente não poderão faltar, supondo-se uma fé sincera, assim como os bons frutos não podem faltar a uma árvore boa. Mas as obras não têm caráter meritório, porque significam simplesmente o agradecimento e o louvor pelos benefícios de Deus. Quanto ao resto, permanecem sempre corrompidas e, portanto, é necessário que Deus, misericordiosamente, não impute ao justo essas obras, que em si mesmas seriam dignas de perdição. O Concílio de Trento, ao contrário, ensinará que a fé não é suficiente para a salvação e cita 2Pd 1,10 segundo este texto: "Procurai tornar sempre mais segura a vossa vocação e eleição por meio das vossas boas obras" (cf. DS 1538). É lícito realizar o bem em vista da vida eterna, desde que não se exclua a tendência radical de toda boa obra para a glória de Deus, fim último de toda realidade criada.

As obras do cristão são positivamente salvíficas e meritórias quando se realizam como aceitação da autocomunicação de Deus, que perdoa e santifica, ou seja, como fé que se torna operante no amor por Deus e pelo próximo. O dom da justificação mediante a fé se manifesta e é testemunhado pelas obras da fé. Até a teologia protestante ressalta hoje o vínculo entre vida de fé e ação moral.

Bibl.: M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze, 1970.

M. SEMERARO

OBRIGAÇÃO

É a instância de dever — do latim *obligatio* (der. De *obligare*: ligar) — que o bem moral comporta. Este não é um mero dado que não envolve a liberdade: é ao mesmo tempo uma tarefa que suscita a fidelidade. Não existe liberdade de escolha diante do bem como do mal: *bonum est faciendum, malum est vitandum*. Ao bem e ao mal moral é intrínseco o dever. Este não é uma atribuição de natureza autoritária, emotiva, social, cultural, utilitária, função portanto de *qualquer outra coisa* que não o bem. A obrigação é inseparável dele: surge de sua própria essência, como bem *simultaneamente* veritativo da pessoa e imperativo das suas exigências.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

prazer. Para o cristão, coincide com a opção de fé e, ao mesmo tempo, de caridade e de esperança da vida em Cristo, que confere um significado indizivelmente novo a todo o querer e a todo o agir.

Reivindica-se então a prioridade da formação humana e cristã da liberdade e das atitudes (hábitos) que a estruturam eticamente. Em uma sociocultura dominada pelo hedonismo e pelo utilitarismo, a pedagogia moral, antes de incidir sobre os atos, deve incidir sobre as opções antropológicas, sobre as pré-decisões de significado que as determinam.

A opção fundamental determina, portanto, as opções particulares: estas se desenrolam positivamente como sua realização situacional e fidelidade operativa. É sempre possível a infidelidade categorial (o pecado venial), caso em que a opção fundamental impele à conversão reintegradora do bem. Ao mesmo tempo, as opções particulares estruturam e intensificam a opção fundamental: esta não é o resultado de abstratas declarações de princípio, mas de efetivas opções situacionais de bem.

Isso significa que uma infidelidade operativa habitual e difusa enfraquece e quebra a opção fundamental positiva, até mudá-la ou invertê-la. O que é possível até com um único ato de infidelidade em que está em jogo um bem muito grande: com o pecado mortal. O mesmo deve ser dito, em sentido oposto, para toda opção fundamental negativa, a qual exprime a liberdade do mau, conformada e consolidada pelos pecados situacionais. Também ele é capaz de realizar o bem, mas por uma feliz incoerência ou uma coincidência causal do próprio interesse com a norma moral. Isso não impede que também a opção fundamental do malvado seja suscetível de enfraquecimento, ou seja, de ser positivamente negada e pouco a pouco convertida por uma vivência categorial cada vez mais realizadora do bem.

Bibl.: Ph. Delhaye, "L'option fondamentale en morale", in *Studia Moralia*, 14 (1976), pp. 47-62; B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, 1979; M. Cozzoli, *Etica teologale*, 1991.

M. COZZOLI

Opinião pública

Entende-se por opinião pública o juízo sobre os fatos públicos expresso pela coletividade. Sua existência e vivacidade pressupõe uma sociedade livre e democrática. Todo regime totalitário sufoca de todas as formas a expressão da sociedade civil e de seus componentes. A opinião pública desempenha um importante papel em um Estado democrático. As decisões políticas e a solução dos problemas são em grande medida condicionadas pela opinião pública expressa pela sociedade. Todos podem e devem contribuir para a sua formação. Os educadores têm uma responsabilidade especial nesse âmbito. O processo de formação da opinião pública é interrompido quando um grupo recorre a métodos ditatoriais para impor a própria opinião ao outro ou aos outros.

Há uma estreita relação de interdependência entre democracia e opinião pública. Ninguém pode ignorar a importância de estar presentes e ativos nos meios de comunicação social. A opinião pública efetivamente é formada pelos meios de comunicação de massa, que dão ao Estado, às organizações e às associações a possibilidade de manipular os homens por meio da propaganda. Uma opinião pública caracterizada pela desconfiança e pela insegurança ou, ao contrário, por um clima diferente depende muito dos meios de comunicação de massa. As sondagens e pesquisas são instrumentos importantes para conhecer os dados reais das situações. Contudo, não devem ser supervalorizadas, a ponto de se tirar conclusões generalizadoras que levem a simplificações fáceis e a juízos sumários.

Bibl.: J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, 1977; V. Morero, *L'opinione pubblica nella chiesa*, Milano, 1965; J. Stoetzel-A. Girard, *I sondaggi d'opinione pubblica*, Torino, 1975.

L. LORENZETTI

Oração

Sem perder de vista o aspecto misterioso e transcendente que envolve a realidade divina, é claro que a base fundamental da oração cristã é a fé no Deus pessoal, Uno e Trino. O caráter pessoal e trinitário distingue essencialmente a oração cristã de qualquer outra expressão humana diante da transcendência. E a história da Igreja o evidencia plenamente. Em relação à oração, os diversos movimentos de espiritualidade, em suas várias situações, só contribuirão com métodos acidentalmente diferenciados.

1. Descrição da oração — A oração do cristão é apenas o encontro pessoal do homem em humilde diálogo com Deus Pai por meio de Jesus Cristo, seu Filho e nosso irmão, na força do Espírito Santo.

a. Encontro: é proximidade e contato com a possibilidade de intercâmbio de sentimentos.

b. Pessoal: não se trata de um ser indefinido à maneira de explicação filosófica. Não é "outra coisa", mas "o Outro", a quem chamamos de "Tu", que nos olha e nos compreende, disposto a nos ouvir, disposto a falar conosco.

c. Do homem: sou eu este homem, em minha singularidade e em minha circunstância. Aqui e agora. Não se trata de uma entrevista limitada a um tempo, entre a saudação e o adeus dos interlocutores.

d. Em diálogo: é tornar real a possibilidade de intercâmbio nos sentimentos. Deus toma sempre a

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

1. A Paixão, suprema realização de Cristo, Filho do Pai e salvador dos homens — A Paixão não foi apenas narrada; foi também prenunciada várias vezes por Jesus (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34 par.). Este fato evidencia que ela é o evento salvífico central da história da salvação, uma vez que representa o momento culminante da vida e da obra messiânica de Cristo, dado expresso por João com os motivos teológicos do momento da morte de Cristo como o da sua "exaltação" (Jo 3,14-15; 8,28; 12,32-34) e o cumprimento da sua "hora" específica, ou seja, aquela em que Ele realiza totalmente a si mesmo como "Filho" do Pai e redentor dos homens (Jo 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; cf. 16,21) e por isso manifesta em plenitude a sua "glória" (Jo 13,31; 17,1).

a) Incondicional amor obediente ao Pai. Este dado aparece desde o início do ciclo da Paixão e marca decisivamente a orientação de todo o seu desenvolvimento posterior. João o enuncia ao final da Ceia: "Mas é preciso que o mundo saiba que eu amo o Pai e procedo como o Pai me ordenou. Levantai-vos! Vamos daqui!" (Jo 14,31). Os Sinóticos adornam essa atitude interior de Jesus sobretudo com a oração agonizante do Getsêmani: "Abbá, Pai! Tudo te é possível: afasta de mim este cálice; porém, não o que eu quero, mas o que tu queres!" (Mc 14,36 par.). Sob esse aspecto, a Paixão resume o que caracterizou toda a existência anterior de Cristo e o leva ao seu ápice (Jo 4,34; 5,30; 6,38; 17,4), e por isso a tradição cristã primitiva lerá sinteticamente o significado daquelas horas supremas de Jesus como a expressão primordial da sua obediência ao Pai (Rm 5,19; Fl 2,8; Hb 5,8; 10,5-10).

b) Amor solidário com e pela humanidade. O horizonte da vontade do Pai em relação ao Filho abarca também o destino da humanidade, e Jesus sempre teve consciência disso: "Todos os que o Pai me dá virão a mim, e aquele que vem a mim, eu não o rejeitarei. Pois eu desci do céu para fazer, não a minha vontade, mas a vontade dAquele que me enviou. Ora, a vontade dAquele que me enviou é que eu não perca nenhum dos que ele me deu" (Jo 6,37-39). A Paixão, portanto, é também o momento do seu supremo amor solidário com e pelos homens. S. Paulo destaca-o lembrando o momento em que Cristo, com o gesto da instituição da eucaristia, antecipa profeticamente no cenáculo a completa oferta de si mesmo aos homens, que, no plano do acontecimento factual, realizaria no dia seguinte sobre o Calvário: "O Senhor Jesus, na noite em que foi entregue, tomou o pão, e após ter dado graças, partiu-o e disse: 'Isto é o meu corpo [que é sacrificado] por vós'" (1Cor 11,23-24). Cristo, permanecendo fiel até o fim ao projeto do Pai para ele, entrega-se completamente aos homens justamente no momento em que estes, na pessoa de Judas e dos chefes do povo eleito, o rejeitam definitivamente.

O mesmo dado é evidenciado pelo gesto de lavar os pés dos discípulos no início da Última Ceia (Jo 13,1-17): ele tem o objetivo de indicar que tudo o que Jesus viver nas horas seguintes constitui seu ato decisivo a *serviço* dos homens, seus irmãos. Os evangelhos já haviam lembrado anteriormente que este resume todo o objetivo de sua vida: "O Filho do homem... não veio para ser servido, mas para servir e dar a própria vida em resgate de muitos" (Mc 10,45; Mt 20,28). A tarefa principal desse serviço consistiu precisamente em revelar aos homens o amor do Pai (Jo 1,18) e estes perceberam esse mistério contemplando justamente Cristo crucificado: "Nisto é que doravante conhecemos o amor: ele [Jesus] deu a vida por nós" (1Jo 3,16). No Crucificado viram a plena manifestação do amor do Filho unigênito "que Deus enviou ao mundo, para que vivêssemos por meio dele. Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus mas foi ele que nos amou e nos enviou seu Filho como vítima de expiação por nossos pecados" (1Jo 4,9-10). Por isso a Paixão é vista como expressão suprema do amor de Cristo pelos "seus": "Antes da festa de Páscoa, sabendo Jesus que a sua hora tinha chegado, a hora de passar deste mundo para o Pai, ele, que amara os seus que estavam no mundo, *amou-os até o extremo*" (Jo 13,1).

2. A experiência da Paixão como característica própria do seguimento de Cristo — A recente exegese destacou várias vezes a dimensão e a função catequética dos relatos da Paixão. Nesse sentido, estes constituem, cada um segundo ângulos próprios, as várias tentativas de aproximação, por parte da Igreja primitiva, do mistério da Pessoa de Cristo. Foi na Paixão, de fato, que Cristo se revelou de maneira mais plena. Essa revelação não foi, contudo, uma revelação estática, conceitual, um mero registro de Cristo. Ao contrário, realizou-se num plano intensamente dinâmico, porque revelou Jesus por meio da narrativa palpitante de como Ele viveu a própria existência como projeto do Pai. Sua Paixão, portanto, foi lida e reproposta aos crentes, para que estes tivessem um critério seguro e qualificado para orientar a própria vida em sentido "cristão", ou seja, viver o próprio chamado à fé como "seguimento de Cristo".

Este se condensa essencialmente em compartilhar até o fim não apenas o projeto de vida vivido por Jesus, mas também o seu *destino*. É emblemática, a esse respeito, a condição essencial para o "seguimento": "Se alguém quer vir em meu seguimento, renuncie a si mesmo, *tome a sua cruz* e siga-me" (Mc 8,34), em que o "tomar a própria cruz" evoca o momento em que o condenado à morte punha nos ombros o *patibulum* para encaminhar-se ao local de

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

evento que brota da comunicação verbal; mas, empregado em forma absoluta, indica a comunicação em si. A partir de tal significado, a expressão palavra de Deus indica que Deus é o autor de uma comunicação.

Embora a idéia de uma palavra de origem divina não seja exclusiva de Israel, no AT o que a caracteriza é o fato de ser dita: ela se torna evento histórico. Da palavra da criação à palavra da libertação e da aliança; da palavra profética à palavra da sabedoria, há sempre um fazer-se presente de Deus que age e entra em uma relação dialógica com a pessoa. Não é palavra sobre Deus, mas de Deus e da sua irresistível eficácia (Is 55,10-11). Tal idéia se diferencia das concepções do mundo antigo, em especial do mundo grego e helenístico. Aqui a palavra é *lógos*, significativa por seu conteúdo e não por sua capacidade de interpelar, ancorada à lógica do discurso e da escuta. No NT tem-se um salto qualitativo insuperável na compreensão da palavra de Deus; Jesus de Nazaré é o *hic et nunc* (Jo 1,1-14; Hb 1,1) da palavra de Deus que, ao acontecer, põe em movimento o amor de Deus pelo homem. Fora desta palavra na qual Deus se comunica a si mesmo, é impossível ver Deus e é improvável captar a nova economia da salvação.

Na reflexão teológica, se de um lado a palavra de Deus não pode ser objetivada, ou seja, precede o falar e determina o falar humano, de outro ela tem uma dimensão objetiva que indica que é possível falar de Deus. Por isso, é princípio objetivo da reflexão teológica que se caracteriza pelo nexo entre Palavra e Escritura. Tanto a *Torah* como o *Kerygma* vivem em uma forma escrita, sem identificar-se com ela. Em tal sentido, há uma circularidade hermenêutica entre Palavra e Escritura: a Palavra precede a Escritura que permite que o homem possa sempre encontrar a Palavra. Sem a Escritura, a Palavra seria *flatus vocis*. Ao contrário, sem a Palavra, a Escritura não seria inspirada e normativa, porque não seria eco da experiência da Igreja e da sua interpretação elaborada em virtude do Espírito Santo.

A teologia reconhece que a palavra de Deus é um conceito análogo. C. M. Martini evidencia cinco significados: *1)* a palavra de Deus exprime a comunicabilidade de Deus que é o Verbo de Deus; *2)* a palavra de Deus é sobretudo Jesus Cristo em quem a comunicação de Deus tem a sua expressão extensiva e intensiva; *3)* é palavra no plural: palavra profética e apostólica; *4)* é palavra escrita, por isso a Bíblia é sinônimo de palavra de Deus; *5)* é a palavra da pregação cristã.

A liturgia, o magistério, a vida são lugares em que a Palavra é meditada, interpretada, atualizada.

Bibl.: L. Alonso Schökel, *A palavra inspirada*, Loyola, São Paulo 1992; C. M. Martini-L. Pacomio (orgs.), *I Libri di Dio*, Torino, 1975; R. Bultmann, "Il concetto di parola di Dio nel Nuovo Testamento", in Id., *Credere e comprendere*, Brescia, 1977, pp. 287-312; K. Kertelge-E. Biser, "Parola di Dio", in P. Eicher (org.), *Enciclopedia teologica*, Brescia, 1989, pp. 674-689.

B. DOTOLO

Panteísmo

Trata-se da forma teísta (→ teísmo) do monismo (→). Deus coincide com o universo natural (panteísmo cósmico) e com o devir histórico (panteísmo histórico). Ele é o grande todo (gr. *Pan*) em que vivemos, nos movemos e existimos.

A esse respeito, destacamos primeiramente a perda (no âmbito pós-cristão) ou a não-emergência (no âmbito pré-cristão) da noção de *pessoa* relacionada tanto a Deus como às criaturas. Tal ausência compromete radicalmente tanto a noção de *criação* como a de *revelação*, que são justamente esquecidas ou removidas nas filosofias panteístas modernas e contemporâneas. Seja como for, trata-se de uma concepção de tipo pagão ou neopagão, que em alguns casos, conjugando-se com o neoplatonismo, infiltrou-se no pensamento cristão, comprometendo sua fidelidade ao Deus da revelação bíblica. Dentre os representantes de tal infiltração, lembramos: Mestre Eckhart, João Escoto Eriúgena e Giordano Bruno.

É através da figura de Spinoza que o panteísmo penetra na modernidade filosófica e se expande até os grandes sistemas idealistas do século XIX. É famosa a esse respeito a conhecida disputa denominada *Pantheismusstreit*, que acirrou os ânimos nas últimas décadas do século XVIII. Trata-se de um momento paradigmático, em que Jacobi permanece quase isolado na incansável defesa das posições personalistas, com forte viés fideísta, contra os maiores expoentes do derradeiro Iluminismo (imediatamente tratava-se do spinozismo de Lessing) e do pré-romantismo. A esse respeito, não podemos deixar de lembrar o panteísmo naturalista de Goethe, presente, por exemplo, no hino à mãe Natureza contido no famoso fragmento de Tierfurt. Aqui o neopaganismo é evidente e triunfante. No plano mais estritamente filosófico, Schelling, enquanto não assumir a perspectiva da "filosofia positiva", se professará panteísta, e Hegel, mesmo rejeitando o rótulo, elaborará um sistema fundamentalmente panteísta, afirmando contextualmente que, para ser filósofos, é preciso necessariamente ser spinozianos. Se, de um lado, a perspectiva hegeliana não pode certamente reduzir-se a um panteísmo vulgar e ingênuo, por outro lado não deixa de ser verdade que essa forma de idealismo termina afirmando que todas as coisas, se consideradas em sua racionalidade (e portanto não imediatamente) são Deus. Assim, no sistema hegeliano, o panteísmo filosófico atinge o seu cumprimento e a sua expressão

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

16,13; 1Jo 4,6). Esses apelativos encontram-se freqüentemente em um mesmo texto, e um se torna a exegese do outro. Assim, por exemplo, *Espírito Santo* (*To Pneuma to haghion*, com o artigo neutro repetido para indicar o caráter pessoal do Espírito) especifica quem é o *Paráclito* (*O Paracletos*, masculino). *Pneuma* (neutro) é ligado a *Paráclito* (masculino) pelo pronome *ekeinos* (masculino) para indicar ainda que se trata de uma realidade bem identificada e pessoal (é o que ocorre em Jo 14,25-26). Também a expressão *Espírito de Verdade* está ligada a *Paráclito*, e sendo o genitivo "de verdade" um genitivo *objetivo ou qualificativo*, ou seja, um genitivo que designa aquilo que é peculiar ao Espírito, ou seja, comunicar-nos a Verdade que é Jesus, o Espírito Paráclito está assim sempre ligado ao Cristo, no sentido de que ajuda a interiorizar e assimilar a Verdade de Jesus.

Exporemos brevemente o significado lexical de Paráclito, para estabelecer depois a sua função e para observar suas conseqüências do ponto de vista dogmático.

No contexto grego, Paráclito significa *advogado* ou mais simplesmente *defensor* que ajuda o acusado a se defender no processo. No contexto hebraico, por outro lado, Paráclito indica aquele que intercede pelos homens no tribunal de Deus; no Evangelho de João o Paráclito não é, contudo, advogado no tribunal de Deus, mas advogado e defensor entre os discípulos. Uma única vez encontramos na literatura joanina o termo Paráclito (advogado) em um tribunal de Deus (1Jo 2,1), mas neste caso não é atribuído ao Espírito Santo e sim a Jesus ("Mas se acontece a alguém pecar, temos um defensor [*paracletos*] diante do Pai, Jesus Cristo, que é justo"). Em suma, Paráclito, tanto no contexto grego como no hebraico, quer sempre dizer *advogado, defensor, intercessor*.

Passando a considerar a função do Paráclito, deve-se logo dizer que ela está ligada ao contexto redacional do Evangelho de João, o qual, no caso específico, é concebido como um grande processo entre os acusadores de Jesus e Jesus, em que o mundo de fato é "julgado" por Ele e desmascarado em sua mentira e em seu pecado. Neste grande "processo" que durará até o final dos tempos, o Paráclito é Aquele que defende a Causa de Jesus diante do mundo e ajuda os discípulos a defender a Causa de Jesus. Os trechos fundamentais são os de Jo 16,5-15 em que se fala do Paráclito e da blasfêmia contra o Espírito Santo. O Paráclito é aquele que *convence* o mundo quanto ao pecado, à justiça, ao juízo, ou seja, Aquele que trará a luz para compreender a maldade do mundo.

As palavras sobre o Paráclito, as quais se ligam nos textos de autoria de João a outros títulos pneumatológicos, revelam as relações entre o Espírito Santo e o Pai e o Filho. Com as devidas proporções, pode-se afirmar que o dado dogmático está já em grande parte pré-contido nas "palavras sobre o Paráclito". Quanto às relações entre Espírito Santo e Pai, evidencia-se claramente o Espírito como Aquele que foi *enviado* pelo Pai, por ser *dom* do Pai (Jo 14,26: "O Consolador, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome"; Jo 14,16: "Eu rogarei ao Pai, e ele vos dará um outro Consolador"). Além disso, o Espírito é *enviado* pelo Pai em nome de Jesus, Ele *procede* do Pai por meio de Jesus (Jo 15,26: "Quando vier o Consolador que eu vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da verdade, que *procede* do Pai, ele próprio dará testemunho de mim"). Este *proceder* (*ekporeuetai*, no NT assume o significado de derivar, manifestar-se, emanar, proceder) tem uma grande importância dogmática. Sem considerar se nesse texto "proceder" é entendido em sentido intratrinitário ou histórico, como parece preferir I. De La Potterie, encontram-se já aqui alguns importantes elementos das questões doutrinais que se desenvolverão em seguida. De fato, na ação do proceder há uma *presença ativa do Filho*.

Quanto às relações entre o Espírito e o Filho, o Espírito rende testemunho de Jesus e o glorificará (Jo 15,16; 16,14); ao mesmo tempo, o Filho cumpre em relação ao Paráclito uma obra de *mediação*, uma vez que nos mesmos versículos se diz "O Consolador que eu vos enviarei de junto do Pai" (Jo 15,16) ou "Ele (o Espírito) receberá do que é meu e vo-lo comunicará" (Jo 16,14). Espírito e Filho são assim *distintos* entre si, e esse é outro dado dogmático importante. Outro dado dogmático já está presente também em nível bíblico: entre o Espírito e o Filho existe uma *comunhão*, pois ambos estão junto do Pai, Jesus pode enviar o Consolador de junto do Pai porque também ele está junto do Pai. A obra de acompanhamento e de guia na plena compreensão da verdade só é possível porque há uma continuidade entre a obra do Espírito e a de Jesus, como demonstra um dos textos de maior potencial pneumatológico, Jo 16,12-15: ao final de sua missão terrena, Jesus tem ainda algo a dizer, mas os discípulos ainda não são capazes de compreender. "Quando vier o Espírito da verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois ele não fala por si mesmo, mas dirá o que ouvir e vos comunicará tudo o que está por vir." Ele glorificará o Filho, mas o Espírito poderá fazer tudo isso por uma comunhão de dotação entre Ele e o Filho ("Receberá do que é meu e vo-lo comunicará. Tudo o que o Pai possui me pertence; é por isso que eu disse que ele vos comunicará o que recebe de mim").

Concluindo, podemos resumir em alguns dados a concepção bíblica do Paráclito:

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Patrística

O termo *teologia patrística* ou *patrística* foi empregado pela primeira vez em 1730 pelo protestante J. F. Budde. Como a patrologia, tem por objeto os textos literários cristãos dos primeiros séculos. Predomina na patrística o interesse dogmático e doutrinal desses escritos. Contudo, o fato de a patrística, a patrologia e a história da literatura cristã antiga se reportarem aos mesmos escritos torna a distinção entre essas três disciplinas um pouco inconsistente. É difícil separar a especulação sobre os aspectos teológicos dos textos patrísticos do estudo histórico-literário e estilístico-filológico desses mesmos textos.

A distinção entre patrística e patrologia poderia ser justificada por considerações exteriores: os interesses diferentes que dedicam aos Padres e com que utilizam as obras destes. Mesmo neste caso, porém, a patrística constitui uma ciência histórica com estatuto autônomo e não subalterno à teologia, sejam quais forem os serviços e conhecimentos que ela pode oferecer.

Bibl.: P. Siniscalco, "Patristica, patrologia e letteratura cristiana antica, ieri e oggi", in *Augustianum*, 21 (1980), pp. 383-400; L. Padovese, *Introdução à teologia patrística*, Loyola, São Paulo 1999.

L. PADOVESE

Patrologia

O termo, originado de "padre", aparece pela primeira vez na obra póstuma do teólogo protestante alemão J. Gerhard († 1637) (*Patrologia seu de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opus postumum*, Jena, 1653). Trata-se de um vocábulo surgido em contexto apologético e indica a "busca nos Padres da Igreja de testemunhos em favor das crenças contestadas pelos Reformadores e como resposta 'ao apelo à antigüidade' por parte dos próprios Reformadores" (F. Bolgiani). Convencionalmente, o âmbito da patrologia chega a Gregório Magno († 604) ou Isidoro de Sevilha († 636) para os autores latinos; e a João Damasceno († 749) para os gregos.

O interesse histórico/literário pelos Padres, próprio da patrologia que a recente *Instrução sobre o estudo dos Padres* define como a disciplina "que tem por objeto a vida e os escritos dos Padres" e que "se move sobretudo no âmbito da pesquisa histórica e da informação biográfica e literária" (III, 50), nasce já na Igreja antiga e responde à necessidade tanto de mostrar a antigüidade e a continuidade da fé cristã como de conservar a memória dos escritores cristãos ilustres. Impelido por essa urgência e inaugurando assim um novo gênero historiográfico baseado na apresentação de documentos originais, Eusébio de Cesaréia nos fornece, na *História eclesiástica*, numerosos testemunhos sobre a vida e a obra de autores cristãos. Mas será Jerônimo que, com o intento de manifestar a maturidade cristã no plano literário, evocando a obra de Suetônio, *De viris illustribus*, escreverá o seu *De viris illustribus* (393), compendiando em 135 capítulos dados biográficos e relação das obras produzidas pelos escritores cristãos ali recordados. O critério com base no qual Jerônimo os introduz em seu elenco é literário-bíblico. Ou seja, trata-se de "escritores da Igreja que trouxeram à lembrança algo referente às sagradas escrituras" (*Praefatio*, 1). Este esclarecimento explica por que na obra de Jerônimo encontram lugar também escritores considerados heréticos (por exemplo, Tertuliano, Taciano, Novaciano...).

Depois dele, outros continuarão o seu programa: Genádio de Marselha († inícios do séc. VI), Isidoro de Sevilha († 636), Ildefonso de Toledo († c. 667). Evidentemente, os Padres não podem ser abordados apenas a partir da perspectiva histórico/literária, uma vez que neles é preciso ver também os primeiros exegetas e pregadores da Escritura e os pensadores cristãos. O ponto de vista diferente a partir do qual podem ser considerados explica a distinção funcional que se introduziu em seguida entre patrologia e patrística e corresponde aos interesses diferentes com que se consideram os Padres e suas obras. Trata-se de uma distinção que nos conteúdos — não na terminologia de cunho relativamente recente — já é encontrada na Igreja em três obras: o *De virus illustribus* de Jerônimo, o *De doctrina christiana* de Agostinho, e o *Commonitorium* de Vicente de Lérins constituíram justamente três abordagens diferentes dos mesmos autores: um histórico, um literário e um dogmático-doutrinal. Com o tempo, essa tríplice divisão foi desaparecendo, de modo que a patrística transformou-se, no mundo protestante, em "história dos dogmas" e alguns, tanto no âmbito protestante como no católico, assimilaram a patrologia à história da literatura cristã (von Harnack) ou à "história da literatura eclesiástica" (Bardenehwer), ou ainda à "história da literatura cristã antiga" (Lazzati, Simonetti).

Atualmente, ainda se debate o problema do caráter "teológico" desta disciplina. Considerando-a como tal, será que se garante realmente sua autonomia ou, antes, corre-se o risco de fazer dela uma "*ancilla Theologiae*" em função do suporte desta última? O documento sobre o *Estudo dos Padres* insistiu na "autonomia da patrística, como verdadeira disciplina" (III, 50), com um método próprio aberto a contribuições interdisciplinares. Por outro lado, o documento evidencia o caráter teológico dessa ciência que nasce da fé e está a serviço desta.

Ao analisar a patrologia apresentam-se assim duas abordagens diferentes que ainda não encontraram um acordo: a de considerá-la "a ciência que estuda historicamente a antiga literatura cristã e que não faz parte

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

figuração de Jesus relatada pelos sinóticos (2,16-18). Além disso, a situação em relação a 1Pd mudou totalmente: há uma veemente polêmica com tons fortes e sarcásticos (2,1-22) contra os falsos mestres que distorciam a autenticidade do evangelho de Cristo. Tudo isso parece referir-se historicamente ao final do séc. I. Portanto, em 2Pd, por trás do redator anônimo, está ainda uma vez a comunidade de Roma que, adotando a mesma linha de Pedro (1,14-18), lhe atribui o discurso.

Só aparentemente o escrito se apresenta como uma carta: o sobrescrito é genérico (1,1-2), faltam as saudações; os votos e a conclusão são expressos de forma doxológica (3,18). O texto parece enquadrar-se em um discurso de adeus ou em um testamento espiritual (1,14; 3,1-2) colocado nos lábios do apóstolo Pedro.

O tema central de 2Pd é a defesa da escatologia cristã. O autor procura responder às zombarias dirigidas aos cristãos mais ou menos na época da parusia (3,2-4), desacreditando os adversários por sua conduta e recorrendo à invectiva. Além disso, utiliza uma série de argumentos das escrituras para alimentar a espera em um clima de verdadeira esperança cristã. Qualifica-se como testemunha da glória de Cristo no momento da transfiguração, lembra que mil anos são como um dia diante de Deus (Sl 90,4), e ainda que Deus, na sua paciência, deseja que todos se convertam (3,8-9), e que o mundo desaparecerá porque para os crentes haverá um mundo novo e uma terra nova em que habitará a justiça (3,5-7.10-13). O crente é exortado a aprofundar na situação histórica em que vive o dom salvífico de Deus que é participação da sua natureza. Todo cristão, com a própria vida vivida concretamente no ambiente e nas circunstâncias em que se encontra, dá uma contribuição própria para a vida de Cristo.

Bibl.: E. Bosetti, *Il Pastore. Cristo e la Chiesa nella prima lettera di Pietro*, Bologna, 1990; R. Chiarazzo, *Introduzione al NT*, Casale Monferrato, 1991; P. de Ambroggi, *Le espistole cattoliche*, 2. ed. Torino, Marietti, 1949; R. Fabris, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro. Commento pastorale e attualizzazione*, Bologna, 1980; K. H. Schelkle, *Le lettere di Peitro, la lettera di Giuda*, Brescia, 1981; U. Vanni, *Lettere di Pietro, Giacomo, Giuda*, 3. ed., Cinisello Balsamo, 1984; Vv. Aa., *Cartas de Pedro, João e Judas*, Loyola, São Paulo 1999.

R. CHIARAZZO

Pelagianismo

O termo deriva de Pelágio, oriundo da Britânia (c. 354), batizado em Roma (c. 380/84), onde viveu por muito tempo e foi um dos mestres mais conceituados da época. O pelagianismo foi lido quase inteiramente a partir da perspectiva de Sto. Agostinho († 430), que o apresentava como "nova heresia". Os estudos, a partir do realizado por Plinval (1943), permitem redefinir a realidade do movimento que agitou a cristandade ocidental por cerca de duas décadas (410-430), liberando também o pensamento de Sto. Agostinho de algumas tendências antropológicas, que lhe são alheias, mas que lhe foram creditadas indevidamente, em vez de ser isoladas no interior do contexto em que se situavam. As duas décadas da polêmica pelagiana, por motivos de análise e destaques de conteúdo, costumam ser divididas em três momentos:

I. Até 411: é o período mais sugestivo, mas também o mais difícil de analisar, dada a escassez de elementos concretos. Nele se inscreve o *De Induratione cordis Pharaonis*, que constitui o manifesto de Pelágio para a hermenêutica do cristianismo, então objeto de fortes debates nos círculos intelectuais, e em que Pelágio, afastando todo predestinacionismo, vê na liberdade do homem o fundamento de seu destino.

II. 411-418: é o período em que se desencadeia e se encerra a polêmica pelagiana, com tomadas de posição por parte de concílios e sínodos que ora condenam ora absolvem Pelágio.

III. 418-430: ou seja, até a morte de Sto. Agostinho, que polemiza com Juliano de Eclana sobre o traducianismo, isto é, sobre como conciliar a bondade do matrimônio com a transmissão do pecado original. O confronto permite a Agostinho a produção das famosas obras sobre a liberdade humana, ao passo que o pelagianismo deixa de ser heresia para se transformar em visão do mundo e do homem (antropologia), e sua fertilidade de discussão pode ser notada na influência que teve sobre mosteiros africanos e provençais. Com a morte de Agostinho, Pelágio continuou a indicar todos aqueles que, acentuando o discurso sobre a liberdade humana, se tornavam suspeitos de não compreender plenamente o papel da graça.

Bibl.: G. Plinval, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943; V. Grossi, "La crisi antropologica nel monastero di Adrumento", in *Augustinianum*, 19 (1979), pp. 103-133; Id., "Pelagio-Pelagiani-Pelagianesimo", in *DPAC*, II, pp. 2730-36.

G. BOVE

Pena

Sofrimento e castigo decorrente da realização do pecado. Não é apenas realidade extrínseca, mas intrínseca expressão e sintoma do mal cometido. No AT, em Gn 3, a pena do pecado se manifesta no afastamento de Deus, no surgimento da concupiscência, na conflitualidade das relações humanas, na obrigação do trabalho sobre a criação, nas dores do parto e, por último, na morte. Toda a existência é atingida pela pena do pecado. As calamidades, doenças e sofrimentos com freqüência são considerados como cas-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tiva de ilustrar as duas naturezas em Cristo. Como substantivo, o termo *pericoresis* surge com Máximo Confessor, precisamente em sua batalha contra os monotelitas. Na forma verbal (*pericoreo*), o termo é anterior, e já o encontramos em Gregório de Nazianzo. O conceito de *pericoresis* é empregado em teologia trinitária graças ao pseudo-Cirilo, sendo divulgado e utilizado de forma mais solene e orgânica por João Damasceno.

O significado é sempre o de compenetração, de um recíproco estar uma na outra das pessoas trinitárias, que permanecem uma na outra em uma única substância, como circulação de amor sem mistura ou confusão de pessoas (*De SS. Trinitate*, caps. 9 e 10). As hipóstases divinas estão uma na outra sem se confundir, elas permanecem e residem juntas, é impossível pensá-las separadamente. "Por isso na Santa Trindade há três hipóstases unidas por sua pericorese" (Preisteige), que expressam a máxima compenetração e comunhão de amor na máxima diversidade.

A categoria de *pericoresis* evoca os correspondentes latinos *circuminsessio* (residir em volta) e *circumincessio* (apresentar) e se enriquece também com o significado que as concepções teológicas subjacentes a estes termos trazem consigo. Evidentemente, no mundo latino o que subjaz a esses termos está expresso em autores e escolas teológicas que refletem sobre o mistério de Deus mais em sentido personalista e místico-afetivo que em termos conceituais e intelectivos. Por isso, os nomes de um Ricardo de São Vítor ou de um S. Boaventura, com suas meditações sobre a *condileção*, são bastante significativos a esse respeito.

Atualmente o termo *pericorese*, com tudo o que ele representa teologicamente, desfruta de grande aceitação em teologia. Teólogos católicos e protestantes evocam a categoria de *pericorese* para apresentar uma imagem do Deus cristão, pensado não mais no sinal da substância, mas como comunhão de amor que se efunde, explicando melhor assim a Trindade de Deus como amor comunicativo.

Pericorese passa então a significar a relacionalidade típica do Deus trinitário como amor que se comunica e ajuda a entrever no Deus-Comunhão o ícone da comunidade dos homens chamada a fazer da experiência humana familiar, social, pessoal, um reflexo da circulação pericorética do amor do Deus de Jesus Cristo.

Com a categoria de *pericorese*, a teologia trinitária teria assim obtido um ganho notável, o de aproximar a concepção ocidental da concepção oriental de Deus, vista sobretudo no sinal da *oikonnomia* e da dinâmica do amor tripessoal eterno que se efunde e se comunica.

Bibl.: G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna, 1969, pp. 289-306; alusões in B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma, 1986, pp. 130ss., 275 ss.

N. CIOLA

PERSEGUIÇÃO

A perseguição é uma ação violenta realizada contra a Igreja cristã e seus membros. Na história, temos as perseguições romanas (séc. I-IV), as dos bárbaros que começaram com o travessia do Reno por parte dos vândalos (406) rumo à península ibérica, e na África, as persas (370-379), com Sapor II, as opressões dos regimes comunistas a partir da revolução de 1917, as perseguições durante a guerra civil espanhola (1936-1939), e toda uma série de situações persecutórias que a Igreja registra ainda em várias regiões do mundo.

Em seu significado geral, porém, o termo comumente evoca as perseguições que a Igreja sofreu nos primeiros três séculos de sua existência, em contato com a realidade do império romano, o que leva a falar de perseguições romanas. Estas, como as que a elas se seguiram, são justificadas com motivos legislativos, o que leva a questionar seu fundamento jurídico: aos olhos dos pagãos, o cristianismo era uma "superstitio nova", e seus adeptos "molitores rerum novarum", porque viviam de forma radicalmente diferente da sua, muitas vezes oposta, e por isso eram considerados inimigos do gênero humano, identificado na ordem sociocultural e religiosa de Roma e do Império.

Se se prescinde do episódio ocorrido sob o imperador Cláudio, que no ano 49 expulsou judeus e cristãos de Roma por causa de suas brigas em torno da pessoa de Cristo, todos os autores cristãos antigos concordam em designar Nero como o primeiro perseguidor, a partir do incêndio do ano 64 que devastou 10 das 14 regiões de Roma. O segundo perseguidor é Domiciano, que ampliou as opressões a todo o Império, vitimando, dentre muitos outros, Flávio Clemente, sua mulher Domitila e o cônsul Acílio Glabrione. A Trajano (98-117) deve-se a famosa resposta a Plínio Jovem que, mesmo vetando a perseguição dos cristãos, afirmava que podiam ser punidos desde que acusados publicamente; a norma de Trajano permaneceu sob Adriano (177-138) e Antonino Piedoso (138-161), mas não faltaram vítimas. A regência de Marco Aurélio (161-180) assinalou um recrudescimento da perseguição: multiplicaram-se as investidas contra intelectuais e as rebeliões populares de teor anticristão. Em Roma, morreu Justino; em Esmirna, Policarpo; na Gália, os mártires de Lião; a mesma situação continuou no governo de Cômodo e novos mártires se contam na África, em Roma e no Oriente,

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

25), pode-se passar à idéia de *cumprimento das palavras proféticas do AT* como na perspectiva dos evangelhos, ou à de *plenitude dos tempos*, no sentido de amadurecimento das expectativas no evento cristológico (Mc 1,15; Gl 4,4-6; Ef 1,10). *Plêrôma* pode também significar *cumprimento da vontade de Deus*, da *lei* (Rm 13,10; Gl 5,14), cumprimento das *Bênçãos de Cristo* (Rm 15,19).

O conceito de *plêrôma* é ilustrado sobretudo pela idéia paulina de *Cristo Cabeça* que assume em si o plano divino de salvação e, aliás, se liga precisamente a essa idéia. Cristo é *cabeça do cosmo*, tudo se remete a Ele (Ef 1,10.22.29), mas por meio da Igreja que é *corpo de Cristo*. Cristo é cabeça do mundo inteiro porque se tornou cabeça da Igreja, a Cristo Cabeça toda realidade se remete; nada do que pertence à realidade cósmico-humana (progresso científico, social, atividade humana) é pois alheio à missão da Igreja, que anuncia a soberania de Cristo sobre toda a realidade.

A idéia paulina de *plêrôma*, conjugada à idéia de soberania de Cristo, cabeça e princípio da Igreja, encontra-se em Ef 1,23; 3,19; 4,13 e em Cl 1,19. 2,9. Na carta aos Efésios, *plêrôma* indica a plenitude da Igreja que é recebida por Cristo; na carta aos Colossenses, *plêrôma* é a *plenitude de Cristo*. Estudiosos de S. Paulo, como Feuillet, evidenciam o vínculo entre *plêrôma* e *sabedoria*. Do mesmo modo que a Sabedoria enche o coração dos que a amam e a buscam, assim Cristo, que participa da atividade criadora, faz do universo uma unidade, enche o universo e este está contido nEle. Em S. Paulo, Deus constitui Cristo no cume do universo como princípio da sua unidade. Segundo Paulo, a idéia de *plêrôma* será exaltada sobretudo pelo mistério pascal de morte e ressurreição. De fato, na cruz morre o "mundo velho" destinado à corrupção e na ressurreição nasce o "mundo novo" do qual Cristo é a primícia. Em Cristo, então, evidencia-se a plenitude da salvação estabelecida no projeto de Deus: centrar tudo nEle, "recapitular tudo nEle" (Ef 1,10).

Bibl.: A. Feuillet, "L'Eglise plérome du Christ d'après Eph 1, 23", in *Nouvelle Révue Théologique*, 78 (1956), pp. 215 ss.; P. Benoit, "Corpo, capo e Pleroma nelle lettere della prigionia", in P. Benoit, *Esegesi e teologia*, Roma, pp. 398-460.

N. CIOLA

Pluralismo teológico

No estudo e no aprofundamento dos conteúdos da Revelação, o pluralismo teológico é uma realidade de fato que brota dos diversos métodos e linguagens, das diversas filosofias e expressões empregadas pelos teólogos para expressar a mensagem cristã em termos compreensíveis ao homem contemporâneo, permanecendo porém fiéis à tradição recebida.

Em certo sentido, o pluralismo teológico é tão antigo quanto o próprio cristianismo. Já nos livros do NT é possível encontrar, entre os vários autores, não só uma diversidade de estilo, mas também e sobretudo uma maneira diferente de apresentar as verdades que Deus desejou comunicar-nos para a nossa salvação, a ponto de levar os exegetas a falar de "teologias" do NT. Com a época patrística, quando a reflexão teológica se depara com os diversos sistemas filosóficos de então, o pluralismo teológico se aprofunda ainda mais. Basta pensar na maneira diferente com que a teologia da graça se forma e se desenvolve no Oriente e no Ocidente. No período escolástico, sob influência das Ordens religiosas e das nascentes Universidades, o pluralismo teológico se manifestará nas diversas escolas teológicas, baseadas em diferentes sistemas de pensamento, como o platonismo, o neoplatonismo, o aristotelismo etc. Na época moderna, em contrapartida, o pluralismo teológico sofrerá uma notável interrupção, por causa da ameaça da Reforma Protestante, primeiramente, e do Iluminismo, em seguida. Um testemunho eloqüente disso são os manuais neo-escolásticos em que se utiliza uma linguagem o mais comum e universal possível para melhor localizar os vários "adversários" de uma determinada tese, e sobretudo a encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII, publicada em 4 de agosto de 1879, que uniformizará a reflexão teológica por quase um século (cf. DS 3135-3140).

O problema do pluralismo teológico retomará consistência a partir dos anos 1950, quando, em reação ao predomínio quase absoluto da filosofia e da teologia neo-escolástica, novos caminhos serão experimentados pelos teólogos. Basta pensar na *Lebenstheologie*, na *teologia querigmática*, na *Nouvelle Théologie*, em todas as discussões sobre a "filosofia cristã" ou "filosofias cristãs". A encíclica *Humani generis*, de Pio XII, de 1950, dirigirá sua atenção para estes "rerum novarum studiosi" e abordará o problema do pluralismo teológico ainda na perspectiva do neotomismo de Leão XIII (cf. DS 3875-3899). Durante o Concílio Vaticano II, essas duas tendências opostas se confrontarão, mas nos textos definitivos a imposição da neo-escolástica será abandonada, com notáveis sinais de abertura para a possibilidade do pluralismo, não apenas em nível genérico (GS 33, 44), mas também em nível específico, no campo da cultura (GS 59, 62), da política (GS 75), da consciência (DH 2) etc.

A questão do pluralismo teológico desenvolveu-se após o Concílio Vaticano II essencialmente devido aos seguintes motivos: *1*) o anseio de assimilar as justas instâncias do pensamento filosófico contem-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

elaboração teórica. O pragmatismo considera a práxis como critério de verdade da teoria no banco de prova da experiência que tem o papel de comprovar e de conferir significado. Na cultura contemporânea, assiste-se a uma reabilitação da filosofia prática, necessária para uma fundamentação racional da ética e da comunicação intersubjetiva. Em teologia, evidencia-se o primado da práxis em uma fé que constrói a história de libertação, em virtude de uma interpretação praxiológica das categorias bíblicas (as teologias da libertação); a necessidade de uma práxis que contribua para elaborar e verificar uma teologia capaz de ser significativa e gerar opções adequadas (as teologias da secularização); a relação hermenêutica de teoria e práxis, na qual a práxis contribui para um incremento da teoria teológica centrada na compreensão cristológica de Jesus Cristo como futuro de Deus na história e prolepse da liberdade (a teologia política e de E. Schillebeeckx).

Bibl.: I. MANCINI, *Teologia Ideologia Utopia*, Brescia, 1974; E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Alba, 1975; U. PERONE, "Prassi", in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Torino, 1977, pp. 772-775.

C. DOTOLO

PREAMBULA FIDEI

A expressão integra a mais ampla *analysis fidei* mediante a qual se procura chegar à certeza da liberdade pessoal no ato de fé em Deus. *Preambula fidei* deriva de uma expressão medieval mais ampla que diz *antecedens fidei*, mas que não significa necessariamente que seus conteúdos venham antes da fé. Ela indica antes que a negação desses conteúdos tornaria falso ou não livre o ato de crer. Com *preambula fidei* indicam-se sobretudo verdades metafísicas como: a imortalidade da alma, a existência de um Deus pessoal, a abertura infinita do sujeito humano e a sua liberdade... Com os *preambula* não se deseja demonstrar a origem divina da revelação, mas permitir que seus conteúdos expressos nos artigos de fé sejam inteligíveis (DS 3008-3014). Embora a razão seja capaz de atingi-los e compreendê-los, eles são também revelados por Deus. Por causa desta convicção, a partir do séc. XVII, a apologética considerou essas verdades metafísicas como uma prova necessária e fundamental para a própria demonstração sobre a necessidade da religião revelada.

Bibl.: J. ALFARO, "Preambula fidei", in *Sacramentum Mundi*, VI, pp. 437-442.

R. FISICHELLA

PRECEITO FESTIVO

Este termo indica a obrigação moral para o cristão de conferir ao dia do Senhor um caráter especial de gratuidade e de memória salvífica. Tradicionalmente, o preceito implica a dupla obrigação de participar da Missa e de abster-se das ocupações que até há pouco tempo se costumou chamar de "tarefas servis".

A origem do preceito liga-se à teoria veterotestamentária do sábado, o dia sagrado do Senhor (que, contudo, para os judeus observantes caracteriza-se pelo repouso absoluto, e não pelo culto). Na Igreja primitiva, pouco a pouco a observância do sábado foi substituída pela do "primeiro dia depois do sábado", memória da Ressurreição, sobretudo à medida que o cristianismo se libertava de suas raízes judaicas. Nos primeiros tempos, quando o cristianismo ainda não é *religio licita*, o dia do Senhor é um dia de trabalho como os outros, em que ocorre, porém, a celebração do culto (ao alvorecer ou ao anoitecer, para não interferir com as obrigações normais do dia-a-dia). Vários escritos patrísticos dos primeiros séculos insistem na necessidade de eximir-se naquele dia das atividades habituais e das preocupações mundanas, de maneira que corpo e espírito fiquem livres para a oração. Após o edito de Constantino (313), gradualmente começam a ser proibidas as atividades remuneradas no "venerável dia do Sol". Esta proibição, juntamente com a obrigação de participar da missa, volta com muita freqüência na legislação medieval, eclesiástica mas também laica, e indiretamente permite perceber o quão freqüentes eram as transgressões. Deve-se destacar que na Idade Média era muito alto o número das festividades de preceito extradominicais. Na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (II-II, q. 122, a. 4), a abordagem do preceito dominical fundamenta os equívocos teológicos a esse respeito, os quais chegarão até os nossos tempos. A ligação entre o domingo e a Páscoa é muito tênue, o cristão é obrigado a santificar o domingo "ex constitutione Ecclesiae et consuetudine populi Christiani" e esta obrigação é incluída entre as virtudes de religião: "Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere".

É uma concepção naturalístico-legalista que também contribui para aumentar o individualismo nesse âmbito. O Concílio de Trento não acrescenta nada de significativo à teologia e à disciplina do preceito festivo em relação ao que já fizera Tomás. Na época moderna, começa a se desenvolver uma minuciosa casuística moral sobre os modos de cumprir o preceito festivo e também sobre as eventuais dispensas deste. A atenção focaliza-se sobretudo sobre o problema dos trabalhos servis. Também aqui não há nenhum progresso na reflexão em relação aos primeiros séculos da Idade Média; são considerados servis todos os trabalhos agrícolas e, em geral, aqueles que requerem uma certa força muscular. Já nestes séculos, porém, começa a se apresentar o problema de certas atividades que com muita dificuldade podem ser considera-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

criou todas as coisas para que existam e não para que sejam destruídas no nada" (*Quaest. Quod.* 4,4). A bondade de Deus é o fundamento que faz dEle o fim último de todas as coisas. Deus quer transmitir a sua perfeição às criaturas e estas desejam atingir a própria perfeição, que nada mais é que uma semelhança e participação da bondade divina (*S. Th.* I, q. 44, a. 4).

O pensamento existencial contemporâneo de origem niilista freqüentemente considera o princípio das coisas e do homem como fruto do acaso, e o fim como retorno ao nada (Sartre, Camus, Simone de Beauvoir). O marxismo põe a pessoa como origem e fim da história. Na moderna concepção científica do mundo, de cunho evolucionista, o princípio é o lugar do caos, da matéria inorgânica e o fim são formas cada vez mais desenvolvidas; a perfeição encontra-se no fim da evolução.

Diante do ateísmo sistemático, o Concílio Vaticano II afirma que o Senhor é "autor e fim de todas as coisas" (GS 20) e, em relação à contribuição que a Igreja pode oferecer ao mundo contemporâneo, afirma que "o Senhor é o fim da história humana" enquanto encerra a plenitude de toda aspiração. Cristo é o alfa e o ômega (Ap 22,12-13) (GS 45). O pensamento teológico contemporâneo assume, às vezes com alguma ambigüidade, diversas instâncias das correntes atuais. Teilhard de Chardin une a escatologia cristã com a teoria científico-natural da evolução, e considera um único processo que tem como princípio os elementos mais simples da matéria e como fim Cristo como ponto ômega da evolução. A teologia política inspira-se mais no pensamento marxista e ressalta a exigência de que a pessoa seja princípio ativo da transformação da história, permanecendo porém consciente de que o fim último não é fruto da pessoa, e sim dom transcendente e gratuito de Deus.

Bibl.: C. WESTERMANN, *Principio e fine nella Bibbia*, Brescia, 1973.

E. C. RAVA

PRISCILIANISMO

A Espanha cristã do século IV destacou-se por sua notável vitalidade teológica possibilitada por pensadores importantes como Potâmio de Lisboa, Gregório de Elvira, Paciano de Barcelona e Prudêncio de Calahorra.

Essa vitalidade também encontra expressão no priscilianismo, heresia que leva o nome do seu fundador, Prisciliano, leigo culto educado na universidade de Bordeaux, de rígidas tendências ascéticas. Ao divulgar a sua doutrina, que, entre outras coisas, queria impor a todo o clero o rigor da vida monástica, Prisciliano encontrou-se com os bispos Itácio de Ossonuba e Idace de Mérida, que o acusaram de maniqueísmo. Recebeu, porém, o apoio de outros dois bispos, Instâncio e Salviano, que o consagraram bispo de Ávila. O Concílio de Saragoça (380) condenou as doutrinas de Prisciliano e de seus seguidores, mas não os excomungou. Em 381, este procurou o apoio de Dâmaso e de Ambrósio, favoráveis ao ascetismo, e por seu intermédio conseguiu que o imperador Graciano abrogasse o rescrito de condenação contra maniqueus e priscilianistas. Com o assassinato do imperador Graciano, os irredutíveis adversários de Prisciliano, Idace e Itácio, tanto insistiram com o usurpador Máximo na corte imperial de Trier que obtiveram a condenação de Prisciliano em um sínodo reunido em Bordéus (384), a que se seguiu a pena capital sob a acusação de praticar bruxaria. Pela primeira vez um pretenso herege era punido com a morte.

Foi muito grande a ressonância desse episódio: o imperador Teodósio declarou nulos todos os atos de Máximo e os adeptos de Prisciliano foram reabilitados. Itácio de Ossonuba foi deposto pelo episcopado, enquanto Idace preferiu deixar o cargo espontaneamente. Os restos mortais de Prisciliano levados à Espanha receberam as honras de um mártir. Tudo isso contribuiu para fortalecer o grupo priscilianista, mas durante alguns anos alimentou a polêmica entre adeptos e adversários do movimento.

De um ponto de vista doutrinal, o priscilianismo aparentemente confundia as Três Pessoas divinas, adotando posições sabelianas. De fato é essa a acusação mais freqüente e mais grave tanto dos cânones conciliares do séc. V e VI como dos antigos heresiólogos. Cristologicamente, o priscialismo, como o apolinarismo, pregava a realidade divina da alma de Cristo. Aliás, parece que considerava toda alma humana como substância divina. Devido a essa concepção, o movimento abriu espaço a uma tendência encratista, expressa em um arrogante desprezo pelo mundo material, nos reiterados convites ao jejum e na abstinência absoluta em relação ao casamento e à procriação.

Em matéria de Escrituras divinas, a seita priscilianista afirmava que Deus não limitou o Espírito profético unicamente aos livros canônicos. Por isso, os escritos considerados apócrifos — não obstante possíveis interpolações heterodoxas — merecem atenta consideração.

No entanto, é difícil definir com exatidão a heresia priscilianista seja pela perda dos opúsculos de Prisciliano, seja pelo acentuado esoterismo da seita. O próprio *corpus* de escritos priscilianistas descobertos em um manuscrito de Würzburg em 1889 e atribuíveis provavelmente ao próprio Prisciliano, por causa de seu caráter apologético, não traz os aspectos doutrinais mais característicos desta seita que se impôs pela ostentação de austeridade e pela busca de uma perfeição não de todo desprovida de orgulho.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

nova relação entre Deus e a pessoa humana após o pecado original (Gn 17,7). As exigências da promessa se estendem, por meio da lei, de Abraão a todo o povo de Israel (Ex 19,5-6). A monarquia davídica é objeto de novas promessas: um descendente de Davi (2Sm 7,5-16) será mediador da nova aliança (Is 9,1-7; 11,1-5). A herança da promessa não depende da descendência carnal de Abraão mas da fidelidade à bênção divina. Em virtude do não-cumprimento da aliança, os profetas ameaçam Israel com o juízo de Deus. Quando Israel perde todo papel político, Deus desperta a fé do seu povo com novas promessas. Por meio dos profetas, as promessas se espiritualizam; trata-se de uma nova relação interior com Deus e da expectativa de um salvador, príncipe da paz (Is 9,6), novo pastor do seu rebanho (Ez 34,23), um Filho do homem, representante de todos os herdeiros da promessa (Dn 7).

No NT aparece o termo *epangelia* (gr.) que indica a palavra empenhada. Não por acaso, possui uma afinidade com *euangelion*, a boa nova. Nos sinóticos, Jesus é o messias prometido a o anunciador de novas promessas (Mt 1,1-17). Para Mateus, as promessas de Jesus já se iniciam neste mundo: Jesus permanecerá entre os seus (28,20), a rocha da sua Igreja não desmoronará jamais (16,18); contudo, os bens serão substancialmente possuídos em uma era escatológica. Para Paulo e Lucas, a promessa já está realizada desde agora em Cristo, e os crentes já estão na posse do Espírito Santo, garantia da salvação futura. Paulo ressalta que, pela incredulidade de Israel, os pagãos herdaram a promessa (Rm 11,11), mas crê na fidelidade de Deus para com seu povo. Para João, Jesus é a presença viva das promessas de Deus (Jo 5,39), ainda que permaneça a esperança de participar do pleno triunfo de Cristo e da sua Igreja; esta é a essência do Apocalipse. A Epístola aos Hebreus faz referência às promessas feitas aos pais como figura de uma herança eterna (6,13; 11,32). Na 2Pd, os bens prometidos têm um caráter escatológico e são adiados no tempo, na expectativa da conversão de todos (3,9).

O esquema promessa-cumprimento é a lei própria da história da salvação. Deus cumpre as suas promessas e isso é garantia para o futuro até a parusia.

Na teologia contemporânea, o tema da promessa aparece sobretudo com a *Teologia da esperança* de J. Moltmann (1964). O Deus da revelação é o Deus da promessa, "potência do futuro", uma vez que, mediante a ressurreição de Cristo, promete um mundo novo. A promessa torna-se a mola da história e leva a uma fé crítica. Também na teologia de W. Pannenberg, J. B. Metz e Schillebeeck o Deus da promessa torna-se o poder transformador da sociedade.

Bibl.: J. MOLTMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia, 1970.

E. C. RAVA

PROPAGAÇÃO DO CRISTIANISMO

A propagação do cristianismo teve início no dia de Pentecostes quando, após o discurso de Pedro, cerca de três mil pessoas se converteram (cf. At 2). A partir daquele momento, a propagação do cristianismo não conheceu trégua. As principais etapas dessa propagação foram as viagens missionárias de Paulo com o nascimento das primeiras comunidades cristãs, a conversão dos povos germânicos, escandinavos, eslavos etc. na Europa (sécs. IV-XIII), as tentativas apostólicas das Ordens mendicantes nos Países Bálticos, na Europa oriental, na Ásia e na África (sécs. XIII-XV), o desenvolvimento das missões em todos os continentes na época moderna (sécs. XV-XIX).

Em teologia, a propagação do cristianismo foi particularmente estudada pela apologética, sobretudo a partir do Concílio Vaticano I, em que ela foi apresentada como um "grande e perpétuo motivo de credibilidade" (*Dei Filius*, cap. 3, DS 3013). Para a apologética, um atento exame do modo como o cristianismo se difundiu em todo o mundo permite evidenciar plenamente as *notas* características da Igreja Católica, ou seja, a catolicidade, pelo esforço constante que se fez de levar a mensagem evangélica a todas as partes; a unidade, porque, não obstante as diversas culturas com que teve de coexistir, a Igreja sempre permaneceu a mesma e nunca cedeu ao nacionalismo; a santidade, pelo heroísmo constante dos seus missionários que, em alguns casos, chegou ao martírio.

Bibl.: A. BROU, "Propagation de l'Evangile", in A. D'ALÈS (org.), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, vol. IV, Paris, 1928, pp. 362-386; A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Milano, 1945; M. CLÉVENOT (org.), *L'état des religions dans le monde*, Paris-Montréal, 1987.

G. OCCHIPINTI

PROPRIEDADE

Princípio determinante de um ser ou característica particular que o distingue de outros seres. Pode-se falar de propriedade do ser enquanto tal (transcendentais), de Deus (atributos), da Trindade. No âmbito teológico da doutrina trinitária, as propriedades indicam as características particulares que distinguem as Três pessoas divinas entre si. O termo propriedade não aparece na Bíblia com esse sentido, ele foi desenvolvido fundamentalmente pela teologia escolástica. Sto. Tomás distingue três propriedades no Pai: a inascibilidade, pois não tem origem, a paternidade em relação ao Filho e a espiração em comum com o

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

contram-se em Bergson (*As duas fontes da moral e da religião*, 1932) e Blondel (*L'Action*, 1893) que na "Lettre" sobre a apologética (1896) teve de esclarecer que "apologética da imanência não é imanentismo".

Também a leitura tomista da predisposição humana à religião (*De veritate*, II) e o caminho da razão que chega "naturalmente" a Deus (*s. Th.* II-II, 85, 1-3) é uma hipótese que teve diversos resultados, tanto em filosofia como em teologia.

Importantes contribuições modernas, especificamente de psicologia da religião, são as de W. James, *As variedades da experiência religiosa* (1902), que utilizamos amplamente aqui, e T. Flournoy, "Les principes de la psychologie religieuse", in *Archives de Psychologie* II (1902), pp. 35-57, que destaca a exigência de uma "exclusão metodológica do transcendente" na análise dos fenômenos religiosos. Esta compreensível *epoché* para evitar a transformação da psicologia da religião em teologia ou filosofia da religião não resolve o caráter abstrato da suspensão do "valor de realidade" de experiências de vida.

Bibl.: A. Vergote, *Psicologia religiosa*, Roma, 1991; A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose*, Brescia, 1983; G. Milanesi-M. Aletti, *Psicologia della religione*, Torino, 1973; A. Godin, "Psicologia della religione", in R. Latourelle-R. Fisichella (orgs.), *DTF*, Assis, 1990, pp. 994-1005.

S. SPERA

Psicologia e ética

A relação entre psicologia e ética pode ser considerada de diversos pontos de vista. A psicologia pode auxiliar o estudioso de ética a conhecer como se sedimentam no íntimo da pessoa as convicções morais, como conhecimentos e como práticas, até que ponto esta é condicionada pela sociedade ou pela cultura em que vive ou como a proximidade dos outros pode influenciar cada pessoa.

A partir desse ponto de vista, a psicologia permite conhecer uma daquelas realidades a que a linguagem moral se refere quando emprega o termo consciência. Entre as diversas funções atribuídas à consciência ou entre os papéis semânticos que o termo possui, no contexto filosófico ou literário, bem como no contexto teológico, é sempre possível encontrar afirmações que remetem a concepções meramente psicológicas da consciência.

Psicologicamente redimensionada, a consciência pode até ser representada em termos de *superego* freudiano. Além de não apresentar problemas quando considerado como releitura de uma das diversas *res* a que o termo remete, o redimensionamento psicológico também era conhecido pela teologia moral tradicional. O superego freudiano de fato desempenha um papel muito decisivo na realização da vida moral, porque viver moralmente pressupõe sempre que o sujeito adquira plena maturidade justamente na esfera psicológica, emotiva e volitiva, ou seja, nas esferas que constituem também o âmbito em que atua a psicologia.

Nesse sentido, por exemplo, muitas vezes o sujeito moral tem dificuldade em fazer o exame de consciência, e em conhecer e avaliar suas próprias atitudes, além do próprio comportamento. Deve-se considerar que assumir o ponto de vista moral ou o seu oposto (egoísmo-altruísmo) não necessariamente determina variações radicais na estrutura epistêmica da ética e nos resultados normativos e, portanto, sempre é difícil ler o próprio eu volitivo até para o próprio sujeito moral. Também é possível representar o problema como problema de liberdade, do uso que se fez dela e da consciência que se tem dela. Justamente no interior dessa perspectiva deve situar-se a relação que a ética deverá estabelecer com a psicologia.

S. PRIVITERA

Psicologia e vida religiosa

A vocação à vida religiosa é entendida aqui como a resposta que a pessoa dá livremente ao convite que Deus lhe faz de consagrar-se a Ele em uma forma especial de vida. Desse esclarecimento, se deduz que a vocação apresenta duas dimensões: a divina (o convite de Deus) e a humana (a resposta da pessoa).

Entre as duas dimensões há uma contínua interação da qual só é possível verificar os dinamismos psicológicos. Isso justifica o recurso às ciências humanas para avaliar a autenticidade da resposta ao convite de Deus, para promover o processo de amadurecimento humano e espiritual em harmonia com o ideal religioso, para sugerir métodos e orientações para a formação tanto inicial como permanente, para intervir com uma ação terapêutica nos casos difíceis. A psicologia pode prestar um serviço especial em favor da vida religiosa, oferecendo aos responsáveis pela formação e pelas comunidades informações relativas ao desenvolvimento psicológico nas várias faixas etárias e às possíveis alterações ou desvios no comportamento; ilustrando os dinamismos que intervêm nas relações interpessoais tanto entre os membros da comunidade como nas relações externas; ajudando a considerar os encontros de família como uma "revisão de vida" animada pelos princípios da dinâmica de grupo.

A sugestão de levar em conta o dado psicológico no enfoque da vida religiosa vem também do Decreto conciliar *Perfectae caritatis*: "O modo de viver, de orar e de agir deve adaptar-se convenientemente às atuais condições físicas e psíquicas dos religiosos" (PC 3). O Decreto sobre a formação sacerdotal também insiste para que os educadores dos seminários

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

6,1-9 O destino de morte e o absurdo do esforço de viver
6,10–10,4 Limitação do conhecimento humano
6,10–7,14 A condição humana e a sabedoria negada pela insensatez
7,15-29 Uma sabedoria não encontrada na maldade e na mulher
8,1-8 Uma sabedoria cortesã que não tem valor para a vida
8,9-15 Maldade impune e retribuição indevida
8,16-17 Uma sabedoria impossível
9,1-12 A incompetência humana e a morte iminente
9,13–10,4 Casos de ausência de sabedoria
10,5–12,8 Exortação a agir
10,5-20 O poder e seus riscos
11,1-6 A ignorância e a necessidade de agir
11,7–12,8 A vida e a sua corrida para a morte
12,9-11 Dados biográficos e avaliação da obra de *Qohélet*
12,12-14 Exortação final.

Bibl.: L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 1967; R. Gordis, *Kohelet. The Man and his World*, 1968; P. Sacchi, *Ecclesiaste*, 1971.

P. PAPONE

Quacres

Segundo uma lenda, os quacres devem o seu nome a um episódio referente ao seu fundador, George Fox (1624-1691), o qual teria declarado a um juiz, que lhe movia um processo, que deveria tremer, em inglês britânico *quake*, por medo do julgamento de Deus. O título mais correto para os quacres é "Sociedade de Amigos". Surgiram no século XVII na Inglaterra como um grupo que se opunha ao culto e à prática das várias Igrejas cristãs. Acreditavam que um cristão deveria viver de acordo com a "Luz interior" divina que brilha no coração de cada indivíduo, sem necessidade de nenhum credo externo, clero ou estruturas eclesiásticas. Condenaram o clero das outras Igrejas como "mercenários pagos" e às vezes interrompiam seus serviços cultos com admoestações. Tal ativismo granjeou-lhes perseguições por parte de outras comunidades cristãs. Os quacres logo se difundiram nas colônias americanas onde inicialmente estavam entre as maiores comunidades cristãs. Contudo, sua posição fortemente pacifista levou-os a um gradual declínio numérico durante e depois da guerra americana pela independência. Os quacres propunham um estilo de vida simples, recusando roupas elegantes e as formas de cortesia como modos particulares de se dirigir aos oficiais públicos ou aos nobres. Para os quacres, toda pessoa compartilha a mesma dignidade por causa da presença interior da luz divina. As comunidades quacres são chamadas "encontros". Seu culto consiste em um encontro de oração durante o qual todos se sentam juntos em silêncio e esperam que a Luz interior inspire alguém a conduzir a comunidade em um hino, em uma oração ou a oferecer um ensinamento. Durante encontros mensais, são decididas as tarefas mensais segundo o consenso. Por causa do empenho fundamental pela igualdade de todos, as mulheres sempre desfrutaram de um pleno estatuto nos encontros dos quacres. As congregações locais são unidas em "encontros trimestrais", que por sua vez são integrados nos "encontros anuais", mais amplos. Mas a estrutura não é hierárquica, uma vez que qualquer quacre é livre para freqüentar esses encontros. Durante o século XVIII, alguns grupos de quacres aceitaram "ministros registrados", que têm de algum modo as funções de pastor que prepara um serviço de culto e um sermão semanal e se ocupa das necessidades pastorais da comunidade.

Os quacres estiveram na linha de frente na luta contra a escravidão, no melhor tratamento dos presos, na promoção dos direitos das mulheres e na oposição à guerra. Essas batalhas ideais ilustram seu autêntico testemunho à dignidade da pessoa humana. Embora alguns quacres tenham se empenhado na colaboração ecumênica, é difícil ver como sua simplificação da cristandade à doutrina da luz interior possa ser compatível com o restabelecimento da unidade, com base na profissão comum das doutrinas cristãs tradicionais.

W. HENN

Quadragesimo anno

Carta encíclica de Pio XI publicada em 15 de maio de 1931 por ocasião do 40º aniversário da *Rerum novarum* de Leão XIII. É importante sobretudo como releitura oficial daquela encíclica, em uma situação histórica já bastante mudada.

Dentre os pontos mais importantes da *Rerum novarum* a *Quadragesimo anno* destaca a defesa da propriedade privada, aprofundando seu caráter individual e social. Esta atenção é compreensível quando se tem em mente que a revolução russa era ainda recente e que o Ocidente começava a ver o comunismo como uma possibilidade histórica real.

Em grande parte, a encíclica é, pois, uma reproposição autorizada da *Rerum novarum*, definida como a "magna carta da ordem social" (n. 39). Contudo, a partir da segunda parte (n. 40ss.) manifesta-se a vontade do Pontífice de fornecer alguns pontos de doutrina social autonôma.

Com maior atenção ao que ocorria na *Rerum novarum*, são abordados alguns problemas que constituem os pontos fortes da doutrina marxista: além da questão da propriedade privada, as relações entre capital e trabalho, a "elevação dos proprietários", o salário justo, a moralidade do contrato de trabalho e

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

R

Rabino

"Rabino" é um termo derivado da raiz hebraica *rbb* (forma alternativa *rbn*) que significa "ser grande". Indica portanto uma pessoa eminente, sobretudo por ser instruída na lei mosaica, um mestre.

História — Característica essencial do judaísmo é o trabalho de exposição e de interpretação da *Torah* escrita, ou da revelação divina dada a Moisés no Sinai e transcrita no Pentateuco (e em sentido lato presente em toda a Bíblia hebraica). Este trabalho de exame (em hebraico *midrash*, do verbo *darash*, "examinar") começou de modo sistemático durante o exílio na Babilônia (586-536 a.C.), quando o povo hebraico perdera a Terra e o Templo, e só uma amorosa fidelidade à *Torah* podia garantir a sua identidade e a sua continuidade. Os continuadores dessa obra — a exemplo do escriba Esdras, que lia ao povo retornado do exílio a *Torah* de Moisés, explicando o seu sentido (Ne 8,8) — foram primeiramente os escribas, depois os fariseus e os rabinos.

A contínua transformação das situações em que se encontravam os hebreus apresentava de modo problemático a tensão entre a imutabilidade sagrada da *Torah* escrita e a necessidade de contínuas adaptações da prática aos ambientes e às circunstâncias. Diferentemente dos sacerdotes e dos saduceus, mais ligados ao culto do templo e à literalidade da *Torah* escrita, os fariseus prodigalizaram-se em uma obra laboriosa destinada a aproximar a própria *Torah* do povo, tornando concretamente possível a sobrevivência desta. Seus comentários interpretativos (*midrashim*) seguiam duas direções: uma narrativa (*haggadah*), outra moral-jurídica (*halakhah*). Por volta do final do século II d.C. esses comentários foram reunidos e transcritos na *Mishnah* ("repetição", "ensinamento"), considerada o *corpus* das tradições orais da *Toràh*. Também estas, de fato, relacionavam-se a Moisés — como a *Torah* escrita — uma vez que eram um desdobramento e uma explicação desta última, capazes de fornecer as indicações úteis para os séculos subseqüentes. A *Mishnah* também foi sistematicamente estudada e comentada, na Palestina e na Babilônia, desde o final do século V d.C., originando-se daí o *Talmud* ("estudo"), cujo equivalente aramaico, na Babilônia, era *Gemarah*.

Quando as tensões sociais, econômicas, políticas e religiosas levaram às crises de 70 e 135 d.C., a repressão das revoltas por parte dos romanos levou ao declínio e ao desaparecimento dos saduceus — que, como autoridade, eram considerados responsáveis pelas rebeliões — e da classe sacerdotal, ligada funcional e economicamente ao templo, destruído em 70 d.C. Os fariseus — principalmente os mestres fariseus, os rabinos — viram-se assim diante do dever de reorganizar o judaísmo sem poder mais contar com o templo e a autonomia territorial: os eixos religiosos tornaram-se a oração, o estudo e a prática da *Torah* (escrita e oral), as obras de misericórdia.

A linha farisaico-rabínica impregnou e organizou o judaísmo em Israel e na Diáspora destes dois milênios. O único desvio deu-se no século VIII, na Mesopotâmia, com os caraítas (do verbo *karah*, "ler"): eles rejeitavam a *Torah* oral e toda tradição exegética e consideravam normativa apenas a *Torah* escrita, propugnando seu estudo filológico e sua livre interpretação pessoal. O caraísmo é confutado em seu próprio terreno racionalista pelo filósofo judeu Saadiah Gaon (882-842), que enfraqueceu muito sua influência.

Durante todo o século I d.C. e no início do século II, os rabinos eram "ordenados" mediante a imposição de mãos, após um longo discipulado com um mestre reconhecido (a idade canônica para a ordenação era quarenta anos). Após os romanos proibirem as ordenações, sob pena de morte, em 135 d.C., os candidatos passaram a ser simplesmente "proclamados" rabinos, recebendo assim a autoridade para julgar no âmbito civil e no religioso.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

joanino apresenta a iniciativa redentora de Deus em Cristo (cf. Jo 3,16) como libertação do pecado do mundo (cf. Jo 1,29), juízo do Maligno (cf. Jo 16,11; 1Jo 3,8), iluminação (cf. Jo 1,4; 8,12); dom do conhecimento da verdade (cf. Jo 1,17; 8,32-34); passagem da morte à vida, novo nascimento a partir do alto (cf. 3,5; 15,17; 17,3). O Apocalipse preocupa-se em mostrar a vitória do Cordeiro sobre as forças do mal na história (cf. Ap 5,9-10).

A patrística não elaborou uma visão unitária da redenção, mas fez uma descrição do evento libertador divino recorrendo a diversas categorias, algumas bíblicas outras não, empregadas todas para expressar a economia da salvação que abarca a criação, o pecado, as intervenções salvíficas de Deus na história da humanidade e na história de Israel, o evento central e culminante Jesus Cristo. Freqüente é nos Padres o recurso à imagem do resgate que, com sua morte, Cristo pagou ao diabo pelos direitos adquiridos sobre a pessoa por causa do pecado. Na caracterização da obra redentora de Cristo, é possível observar uma diversidade de acentos entre os Padres gregos e os latinos. Os primeiros apresentam o efeito da missão de Cristo, concretizada sobretudo na encarnação e ressurreição gloriosa, *predominantemente* no plano ontológico e místico: a redenção de Cristo é libertação da pessoa e do cosmo, efemeridade, mortalidade e elevação da pessoa e do mundo à esfera da vida divina; os segundos *predominantemente* no plano da liberdade e da responsabilidade moral: Cristo liberta a liberdade humana da alienação do pecado e de suas conseqüências negativas diante de Deus, do próximo e do próprio mundo.

A teologia medieval, especialmente com Sto. Anselmo, seguido substancialmente pelos outros, situou-se na mesma linha dos Padres latinos, dando-lhe uma elaboração sistemática (→ satisfação). Esta óptica predominou até as últimas décadas. No decorrer do tempo, o Magistério da Igreja quase sempre repetiu expressões da Escritura, sem promulgar nenhuma definição a respeito. Em alguns de seus textos encontram-se acentos que evocam a teoria da *satisfactio* (cf. por ex. DS 1529; 1690).

Pouco a pouco e a partir de diferentes perspectivas, o moderno pensamento laico do Ocidente contestou a visão bíblico-cristã da redenção. Central é sua opção de encerrar o homem no mundo e na história, tornando-o produto da evolução do cosmo e dos processos históricos e, ao mesmo tempo, único responsável por tudo o que, no interior da história, ocorre de humano e de desumano, de emancipador ou escravizante no plano social e individual, interior e estrutural. Sua visão fundamentalmente otimista acerca da capacidade de o homem se libertar a si mesmo e construir seu próprio projeto questionou radicalmente a visão bíblico-cristã da redenção divina em Cristo, negando-lhe plausibilidade, significado, eficácia. A teologia, após séculos de desatenção e de fechamento a tal enfoque do problema da pessoa, nestas últimas décadas empenhou-se em retraduzir o anúncio da redenção da Bíblia e da grande tradição teológica no horizonte desta visão antropocêntrica. As linhas de força de sua releitura, que privilegia a categoria libertação em relação à de redenção, são as seguintes: a liberdade humana, que constrói a história, deve ser primeiro libertada (redimida) para poder se libertar e poder libertar; sua libertação lhe é doada por aquele (Deus por Cristo no Espírito) que, conservando-a em sua entidade, lhe dá a capacidade do bem, do amor, fonte de autêntica liberdade; tal libertação deve concretizar-se em diversos planos: interiorpessoal vertical rumo ao Mistério (teologia transcendental), interiorpessoal horizontal rumo a si mesmo (teologia existencial), estrutural, sociopolítico e cósmico (teologia política, da libertação histórica, do ambiente).

Bibl.: G. Oggioni, "Il mistero della redenzione", in Vv.Aa., *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, II, Milano, 1957, pp. 237-343; J. Gnilka-W. Dettloff, *Redenzione*, Brescia, 1966, II, pp. 54-72; G. Gutiérrez, *Teologia da libertação*, São Paulo, Loyola, 2000; L. Boff, *Jesus Cristo libertador*, Petrópolis, Vozes 1972; L. Scheffczyck (org.), *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975; I. Sanna-C. Molari, "Redenzione", in *DTI*, 3, Turim, 1977, pp. 21-43; L. Moraldi, "Per una corretta lettura della soteriologia *Biblica*", in *SC*, 107 (1980), pp. 313-343; T. Pröpper, *Redenzione e storia della libertà*, Brescia, 1990.

G. IAMMARRONE

Reencarnação (→ metempsicose)

Reflexão sapiencial

A "sabedoria" veterotestamentária pode ser definida como o "conhecimento inteiramente prático das leis da vida baseado na experiência" (G. von Rad). No NT, Jesus é chamado "sabedoria de Deus" (1Cor 1,24). As características fundamentais da reflexão sapiencial cristã são, portanto, as de um claro cristocentrismo. O tema da "sabedoria" é fundamental para a reflexão teológica, cuja primeira fonte é justamente a "sabedoria de Deus no mistério" (1Cor 2,7). Por outro lado, o modelo sapiencial caracterizou o fazer teologia desde a época patrística até a alta Idade Média e hoje volta a ser objeto de atenta consideração. Poder-se-ia descrevê-lo como um "saber-atitude ou saber-sentir religioso superior ou totalizante que possibilita ao homem a percepção, o julgamento e a orientação correta em todas as coisas e com isso lhe confere a perfeição e a beatitude, na medida em que elas são possíveis aqui na terra" (C. Vagaggini). Sto. Agostinho é seu expoente

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Do ponto de vista da reflexão moral, destaca-se hoje como as *motivações* apresentadas contra a difundida prática das relações pré-matrimoniais parecem muito "débeis" quando se insiste apenas nas conseqüências "perigosas": gravidez indesejada com condenação social, casamentos reparadores, bloqueio do amadurecimento pessoal e limitação da relação interpessoal à esfera sexual, virgindade física, perturbações psicológicas, sentimento de culpa etc. É necessário oferecer motivações que, baseando-se em uma visão antropológica mais rica e personalista, se mostrem bem mais convincentes.

Trata-se, em suma, de argumentar a partir da própria natureza do amor sexual e de suas autênticas exigências. O gesto da doação sexual completa corresponde à verdade e é moralmente bom, quando exprime uma plena comunhão de vida em todos os níveis, do contrário seria um sinal desprovido de significado. Isso implica uma abertura às responsabilidades sociais, sem a qual se reduziria a uma forma de egoísmo a dois. O casamento, em tal sentido, não deve ser entendido como um mero requisito formal ou exterior, algo externo ao amor. O fato de tornar público o amor por meio do casamento é uma condição que garante sua autenticidade antropológica. O amor implica a responsabilidades sociais e só é autêntico quando as assume de modo socialmente garantido. Para o cristão essa dimensão social do casamento tem um significado particular: o matrimônio é sacramento, isto é, evento de salvação, encontro com Cristo, que se realiza de fato na comunidade eclesial e através da mediação da Igreja.

Pastoralmente, é importante promover uma *formação das consciências*. Contra a cultura dominante, é preciso contribuir de modo eficaz para fazer com que se supere uma concepção individualista da sexualidade, para fazer com que se apreenda o sentido global da sexualidade incluindo a dimensão social e eclesial, e o sentido profundo da instituição matrimonial, para fazer com que se promova uma política em favor da família.

Bibl.: D. TETTAMANZI, *Rapporti prematrimoniali e morale cristiana*, 1973.

G. CAPPELLI

RELATIVISMO

Concepção filosófica que exclui a possibilidade de princípios absolutos no campo gnosiológico, ético e religioso. Nos pré-socráticos, é emblemática a definição de Protágoras do "homem medida de todas as coisas" que circunscreve o campo cognoscitivo e ético ao mero interesse do indivíduo e ao jogo das opiniões. Típica forma de relativismo são a *concepção empirista* (de Locke a Hume) que exalta o primado da experiência como ponto de referência para o conhecimento, e a impossibilidade de transcender as inclinações e hábitos da natureza humana; o *positivismo* que nega qualquer pretensão de verdade que não esteja circunscrita à contingência da realidade; o *historicismo*, que propugna a idéia de épocas históricas entendidas como individualidades históricas. Algumas formas de relativismo contemporâneo, como o positivismo lógico e o neo-empirismo, assumem as teorias do convencionalismo dos sistemas científicos (Poincaré) e do princípio de indeterminação que consagra a probabilidade como método experimental. O relativismo ético (filosófico e teológico) sublinha o subjetivismo e o pluralismo ético, na recusa de valores e normas universais. Este se revela expressão do resultado niilista do antimetafisicismo contemporâneo, no qual a subjetividade rejeita a dependência constitutiva da verdade.

Bibl.: D. ANTISERI, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma, 1966; L. KOLAKOWSKI, *La filosofia del positivismo*, Bari, 1974; S. PRIVITERA, "Relativismo", in F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (orgs.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo, 1990, pp. 1086-1091.

B. DOTOLO

RELATIVISMO MORAL

Com relativismo moral pode-se antes de mais nada designar a posição de quem nega a existência de qualquer tipo de normas morais.

É esta a forma mais radical, ao lado da qual existem contudo outras. Há primeiramente um *relativismo ético-descritivo*, que se refere à multiplicidade das normas morais, com freqüência divergentes, que podem ser encontradas no interior de uma mesma cultura ou comparando as diversas culturas e as diversas sociedades.

Há também um *relativismo ético-normativo* que nega a possibilidade de universalizar as normas morais para o comportamento. Esta posição deve ser diferenciada daquela de quem nega a possibilidade de estabelecer normas para as atitudes, posição identificável no *relativismo metaético*.

Embora seja possível encontrar adeptos do relativismo seja em referência às atitudes seja em referência ao comportamento, é preciso ter presente que a posição relativista que se assume no plano normativo do comportamento não depende da eventual teoria que é seguida no plano metaético e que o eventual debate que se estabelece entre um ou outro tipo de relativismo deve ser enfocado de modo inteiramente diferente em função do contexto em que se situa a sua teoria relativista.

Assume-se o relativismo ético-normativo quando se julga poder transferir imediatamente em nível de princípio o pluralismo ético existente ou o caráter factual do *relativismo ético-descritivo*.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Romanos

Carta de Paulo à Igreja de Roma, que Paulo não fundara e se preparava para visitar (cf. especialmente 15,22-29). Duvidou-se que o cap. 16 (em especial 16,25-27) pertencesse à carta originária. Romanos constitui a exposição mais ampla e orgânica do evangelho de Paulo, retomando temas de Gálatas, sem porém dar continuidade à polêmica.

O endereço (1,1-7) é particularmente amplo; após a ação de graças (1,8-15) propõe-se o tema: a justiça de Deus manifestada no evangelho e acolhida na fé, tanto dos judeus como dos gregos (1,16s.). Este tema é desenvolvido até o cap. 11; não é difícil reconhecer em 1–8 e 9–11 duas seções, ao passo que no interior de 1–8 se discute sobre a função do cap. 5 (articulações propostas: 1,18–5,21/6–8; 1–4/5–8; 1,18–5,11/5,12–8,39). Seja como for, pode-se apresentar um conteúdo geral da epístola: nenhum homem, judeu ou grego, pode ser justo diante de Deus (1,18–3,20) se não acolhe a justificação por meio da fé em Cristo (3,21–4,25); o justificado, livre do pecado, da morte e da lei (5–7), vive no Espírito como filho de Deus, destinado à salvação futura (cap. 8). Os caps. 9–11 tratam da situação de Israel: sua desobediência possibilitou a obediência dos pagãos; a eleição de Deus não é desmentida, e Paulo espera a volta de Israel; sobre tudo resplandece a misericórdia de Deus.

A parte parenética, após a exortação a oferecer a própria vida como sacrifício a Deus (12,1s.), aborda os temas dos carismas (12,3-8), da caridade (12,9-21 e 13,8-10), das autoridades civis (13,1-7) e do dia do Senhor (13,11-14); enfim, os fortes na fé são incitados a não ser obstáculos a quem ainda é fraco e cheio de dúvidas (14,1–15,13).

Por fim Paulo fala dos próprios projetos e do próprio ministério (15,14-33). Seguem-se as saudações (16,1-23) e a doxologia (16,25-27).

Bibl.: G. Barbaglio, *Cartas de Paulo*, vol. 2, Loyola, São Paulo 1991; H. Schlier, *La lettera ai Romani*, Brescia, 1982 (orig. alemão 2. ed. 1979).

F. MANINI

Romantismo

O movimento romântico, em suas articulações, diz respeito também à experiência e à teologia cristã, mas a reflexão romântica é mais próxima da teologia, ou das preocupações desta, no conceito peculiar que formula das realidades terrenas, da história... Esta não é mais abstrata erudição ou amontoado de sentimentalismos, calor de paixão e de vida; com este impulso procuram controlar os "recursos" de Vico, por meio das temerárias afirmações de: *a)* Herder, atento mais às massas que aos indivíduos, às multidões que à pessoa, com uma concepção instrumental do homem, a ponto de dizer que "o caminho da Providência atinge o objetivo mesmo à custa de milhões de mortos" (Herder, *Werke*, Suphan, V, pp. 558ss.); *b)* Fichte, mais atento ao indivíduo e ao seu grito de liberdade, que atribui ao cristianismo o mérito de ter criado a civilização da igualdade, não de tendência política, como fizera Roma, mas em sentido universal, quando o próprio mundo se torna cidade de Deus; *c)* Schelling, preferido pelos românticos, que encontram em sua concepção a "revelação da divindade" que Fichte omitira voluntariamente e Herder confundira com o destino; *d)* Hegel, enfim, para quem a história é o progressivo caminho da consciência da liberdade: consciência que do indivíduo passa ao grupo familiar, à sociedade, ao Estado, e culmina no espírito do mundo em que se concentram as diferentes vicissitudes de cada Estado. Hegel, mesmo reconhecendo ao cristianismo uma co-natural interioridade capaz de conjugar o homem e a divindade, despreza no cristianismo as ousadas sutilezas da escolástica que, contudo, os românticos apreciaram profundamente. Mais ligado a uma concretude histórica, o filósofo dinamarquês Kierkegaard afirma que, para salvar-se na eternidade, é preciso fazer a própria escolha na história, no tempo onde a banalidade do cotidiano é dirigida pela Providência, que realiza continuamente o seu desígnio. Providência e história não se confundem nem se identificam, mas Deus marca a história: Kierkegaard tem uma visão muito próxima da de Manzoni, embora no filósofo dinamarquês ela adquira tons amargos e angustiados.

Bibl.: N. Petruzzellis, *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, 2. ed., Florença, 1940; S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, vol. 2 (org. por C. Fabro), Bologna, 1962; B. Magnino, *Romanticismo e cristianesimo*, vol. 3, Brescia, 1963.

G. BOVE

Rute

O título do livro deve-se ao nome da protagonista. No cânon hebraico o livro faz parte dos "Escritos" e é a primeira das cinco *meguillot* (os cinco rolos), segundo a ordem em que tais rolos são lidos na liturgia hebraica. Rute é proclamado na festa de pentecostes. Na Septuaginta, na *Vulgata* e nas traduções modernas, o livro de Rute é colocado depois dos Juízes, por causa das palavras com que se inicia: "Certa vez, no tempo dos juízes...".

Os quatro capítulos do livro narram a história de uma fome que obrigara o hebreu Elimelec de Belém a emigrar para o sul, para Moab, juntamente com a mulher Noemi e seus dois filhos. Após a morte do pai, os filhos desposam duas moabitas, Orpa e Rute. Logo morrem também os dois filhos e Noemi decide voltar para Belém. Rute teima em segui-la, por afeto

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

não possuindo o vértice do sacerdócio e dependendo dos bispos no exercício de sua autoridade, compartilham contudo de sua honra sacerdotal e em virtude do sacramento da ordem, à imagem de Cristo, sumo e eterno sacerdote, são consagrados para pregar o evangelho, guiar os fiéis e celebrar o culto divino, como verdadeiros sacerdotes do NT". Aqui o ponto de partida é o bispo, que, por sua vez, é definido a partir da figura de Cristo e do apóstolo; o presbítero é visto e apresentado como colaborador do bispo, e de certo modo a extensão sacramental e pastoral da sua presença na comunidade cristã local. Na oração de ordenação dos presbíteros, o bispo diz que precisa de ajuda, por causa de suas próprias limitações, no exercício do seu ministério, como os apóstolos foram coadjuvados pelos discípulos na pregação do evangelho. O presbítero *se define*, pois, a partir do bispo. O bispo, por sua vez, *se define* como continuador da obra dos apóstolos. Desse modo a própria identidade do presbítero *se define* como participação e prolongamento na comunidade da tarefa e da missão dos apóstolos de Cristo.

O ministério próprio dos presbíteros é o de auxiliar o bispo na orientação da Igreja local. A forma mais comum desta colaboração é o serviço pastoral em uma paróquia. O presbítero substitui e representa o bispo particularmente na presidência da eucaristia, na reconciliação sacramental dos penitentes, na pregação da palavra de Deus, na orientação e animação da comunidade a ele confiada, na promoção da atividade caritativa e de testemunho.

Bibl.: R. Gerardi, *Il ministero pastorale del presbitero*, Casale Monferrato, 1989.

R. GERARDI

Sacramento/sacramentais

Na linguagem jurídica romana, o termo latino *sacramentum* designava a soma de dinheiro que as duas partes do processo depositavam *in sacro* como caução e que, para aquele que perdia a causa, passava ao erário, tornando-se por isso consagrada à divindade. Por outro lado, na linguagem militar *sacramentum* era o juramento prestado pelos recrutas ao ingressar no serviço. Tanto o dinheiro como a pessoa eram a partir de então "consagrados". E a existência do *sacramentum militiae*, às vezes testemunhado por um sinal particular (*fidei signaculum*) impresso no corpo do soldado, exerceu com seu simbolismo uma clara influência sobre a noção de mistério, que se juntou ao conceito de sacramento cristão.

Originariamente, *sacramentum* indicava, portanto, um ato de consagração e de iniciação, e é o próprio significado de *mystérion*. A equivalência entre os dois termos começou a aparecer nos textos cristãos a partir do século III. Partindo do sentido clássico de *sacramentum militiae* e inspirando-se na "*militia Christi*" segundo o sentido paulino, Tertuliano aplica a palavra *sacramentum* ao batismo e o considera como o juramento por excelência, oposto às obrigações da idolatria; vê nele uma consagração, abrindo assim caminho para a ulterior adaptação do termo *sacramentum* à iniciação e ao objeto da promessa batismal. Com Cipriano, a seguir, adquiriu o duplo significado de *sacramentum* como juramento e como mistério.

Com certeza, no século III, sacramento ainda não é entendido como sinal e causa da graça; e fala-se sobretudo de batismo e de eucaristia, enquanto os outros ritos sacramentais são considerados com menor precisão e amplitude. As reflexões de Sto. Agostinho sobre a natureza do sinal foram fundamentais para o desenvolvimento da compreensão de sacramento. Entendido como "simples sinal", o termo sacramento é aplicado indistintamente a qualquer tipo de rito. Mas há sacramentos-sinais aos quais está ligado um dom ou efeito objetivo: trata-se especialmente do batismo e da eucaristia. Graças ao conceito de sinal há uma estreita relação de significação entre o rito e seus efeitos. O sinal é uma realidade cujas aparências sensíveis sugerem a idéia de uma outra realidade. Os sacramentos são sinais por serem objetos materiais e sensíveis (pão, vinho, água...) que remetem a outras realidades espirituais e religiosas. Mas todo sinal que significa uma realidade espiritual e religiosa é um sacramento: o sacramento é, portanto, um "sinal sagrado" ou "sinal de uma realidade sagrada".

A reflexão sacramentária desenvolveu-se muito durante a Idade Média, sobretudo graças a Hugo de São Vítor e Sto. Tomás de Aquino. O primeiro, em sua obra *De sacramentis christianae fidei*, enquadra os sacramentos na história da salvação e em todos os eventos salvíficos de Deus capta gestos sacramentais, que nos são dados como remédio à nossa soberba e à nossa ignorância. Para Sto. Tomás, o que diferencia o sacramento de qualquer outro sinal é seu caráter de causa: os sacramentos da Nova Lei causam aquilo que significam. O elemento material e sensível do sacramento é dotado por Deus do poder de causalidade em relação à graça, pois recebeu de Deus o significado sacramental. De resto, a natureza física do elemento sensível certamente é importante, mas de modo relativo: ablução, unção, imposição das mãos são causa da graça só na medida em que estão subordinadas ao significado sacramental dado pelo próprio Jesus e pela Igreja. A aplicação da graça da redenção está ligada essencialmente à recepção do sacramento, que Sto. Tomás define "*signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*" (sinal de coisas feitas para santificar os homens, *S. Th.*, III, q. 60, a. 2).

Recentemente, a teologia começou a empregar uma nova linguagem para falar dos sacramentos, substi-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

do sujeito que a prestou. A imagem que emergiu de tal posição — um Deus ofendido que deve e pode ser "aplacado" só pelo sacrifício de seu Filho — foi uma das representações doutrinais cristãs que mais afastou o homem moderno da adesão à fé cristã. Há diversos pensadores modernos que criticaram fortemente tal idéia religiosa, a seu ver danosa tanto a uma autêntica imagem de Deus como à liberdade e responsabilidade de cada pessoa por suas escolhas.

O Magistério da Igreja não assumiu nenhuma posição definitiva sobre a temática: o Concílio de Trento alude a ela duas vezes (cf. DS 1529; 1690); o Vaticano I não pôde defini-la, mesmo tendo programado tal passagem; Pio XII defendeu seu valor (cf. DS 3891).

Dizia-se que muitos teólogos foram e são muito críticos sobre o uso de tal categoria; alguns, especialmente ao ver como nos últimos séculos foi apresentada tanto nos livros de dogmática como na instrução de catequese, julgam que seria conveniente abandoná-la. Pode ser mantida, porém, devido à longa tradição que tem. Contudo, deve ser bem compreendida e explicada para que não produza efeitos indesejados. Situando-nos no âmbito do pensamento bíblico que anuncia a livre iniciativa de Deus de criar e recriar a humanidade em sua dignidade de criatura livre, que responsavelmente pretende viver em comunhão de amor e de salvação com o seu criador e Senhor, podemos dizer que a satisfação, entendida como dimensão da atividade salvífica do evento Jesus Cristo (não apenas da sua morte!), exprime o alcance salvífico universal da resposta de amor que Jesus, em sua vida histórica até a morte, deu ao Pai por toda a humanidade neste mundo de sofrimento, pecado, alienação de Deus com o qual se fez *solidário*. Sua vida e sua paixão/morte dolorosa não são "satisfatórias" porque "aplacam" um Deus infinitamente "zangado", mas porque são uma resposta adequada de amor ao amor infinito do Pai no interior das dolorosas vicissitudes da vida humana e na morte e, portanto, recondução da humanidade a Deus no amor sofrido. A oferta de Cristo a Deus em vida e em morte tornou e torna continuamente possível aos homens, seus irmãos, *poder dizer o seu sim em Cristo e por Cristo a Deus*, com que este é sumamente honrado e o homem é verdadeiramente salvo.

Bibl.: J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1931⁴; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Christi*, Düsseldorf, 1970; G. Greschake, "Erlösung und Freiheit. Zur neuen Interpretation der Erlösungslehre Alselms von Canterbury", in *ThQ*, 153 (1973), pp. 323-345; Id., "La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia", in L. Scheffczyck (org.), *Redenzione e emancipazione*, Brescia, 1975, pp. 29-130; M. Serenthà, "La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione: attuale *status quaestionis*", in *SC*, 107 (1980), pp. 344-393; B. Sesboüé, *Jésus-Christ unique médiateur*, Paris, 1988.

G. IAMMARRONE

Saúde

A saúde é um estado de bem-estar físico, psíquico e social. Portanto, não se pode definir a saúde apenas a partir do estudo do corpo, mas deve-se considerar toda a pessoa em sua vocação global e em seu destino final.

A verdadeira saúde está estreitamente ligada à autorealização da pessoa humana. Um conceito de saúde puramente fisiológico, entendido como ausência de dor e como exuberante vitalidade, é um conceito muito limitado e perigoso. Numa visão tão restrita, a saúde poderia até impedir o bem-estar verdadeiramente humano. Cada indivíduo deve conservar a própria saúde. Mas o fator decisivo é o grau de caridade com que se vê a saúde, aceitando-a como um meio para realizar a própria vocação. O discípulo de Cristo está disposto até a arriscar a própria saúde em favor dos outros quando tal risco tem sua lógica na realização do amor.

Bibl.: B. Häring, *Etica medica*, EP, Roma, 1979; K. Rahner-A. Görres, *Il corpo nel piano della redenzione*, Brescia, 1969; Vv.Aa., *La malattia, follia e saggezza del corpo*, Assis, 1988.

B. MARRA

Scotismo

O scotismo é a escola teológica que segue fundamentalmente a doutrina do teólogo franciscano John Duns Scot (1266-1308), denominado "Doutor Sutil" pela acuidade de seus raciocínios e "Doutor Mariano" por sua defesa da concepção imaculada de Maria, numa época em que a teologia não via como coordenar tal privilégio mariano com outros pressupostos teológicos.

1. O pensamento de Scot — Scot desenvolve o seu profundo e breve trabalho intelectual em um momento crítico para a teologia. Manifestava-se então em toda a sua vivacidade o contraste entre o aristotelismo e a verdade cristã. Não obstante o ajuste equilibrado realizado pelo gênio de Sto. Tomás de Aquino, nem tudo era claro para a aceitação de um pensamento radicalmente pagão, exposto de diversas maneiras, às vezes contrárias à fé cristã. Nas universidades de Paris e de Oxford pesavam muito as condenações episcopais de proposições relacionadas a algumas teorias aristotélicas. Por outro lado, a linha tradicional do agostinismo platonizante atravessava uma crise evolutiva com exigências de profundas adaptações à luz das novas idéias. É aqui que o gênio de Duns Scot, num esforço de crítica e síntese, abre

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

hoje um modelo centrado na pessoa. A partir da visão personalista da sexualidade e de seus significados derivam hoje os critérios éticos. Eis os fundamentais:

– da dimensão pessoal da sexualidade enquanto valor estruturador da pessoa deriva a responsabilidade da pessoa diante de si mesma de favorecer e promover o caminho de amadurecimento mediante a integração do componente sexual em uma totalidade pessoal. Quem se abandona aos ímpetos de uma sexualidade instintiva bloqueia o caminho de crescimento e amadurecimento da pessoa, fixando-a em níveis de imaturidade (narcisismo, egocentrismo);

– da dimensão interpessoal brota a instância ética de levar a sério o outro como pessoa, sem reduzi-lo a objeto de consumo e de troca de condutas sexuais. Nasce também a exigência de viver a sexualidade não em um sentido individualista, mas aberto à dimensão social;

– da dimensão procriadora nasce a responsabilidade para decidir se e quando procriar (paternidade responsável) e para encarar o fruto da procriação como uma pessoa;

– da idéia dinâmica de uma sexualidade que acompanha e determina o futuro e a constituição da pessoa deriva enfim a importância de uma pedagogia sexual que ajude a descobrir e viver o sentido do amor e da sexualidade, que é decisivo para o sentido da vida do homem na terra e para seu destino futuro.

Bibl.: G. Davanzo, *Sessualità umana e etica dell'amore*, 1986; G. Gatti, *Morale sessuale, educazione dell'amore*, 1988.

G. CAPPELLI

Sheol

É a palavra hebraica mais usual no AT para designar "o além"; significa "reino dos mortos" ou "infernos". Seu significado original, não obstante os estudos até agora realizados, não é claro. Ocorre 66 vezes no AT, sobretudo nos Salmos, em Jó e Provérbios.

O Sheol é imaginado como uma prisão, um lugar subterrâneo e escuro, onde há apenas ruína, destruição e morte. Lá reinam as trevas e o silêncio. Uma passagem eloqüente do livro de Jó assim o pinta: "terra das trevas e da sombra-da-morte, a terra onde a aurora é escuridão, onde a sombra-da-morte encobre o caos e a própria claridade é escuridão" (Jó 10,21-22). No Sheol não existe Deus (Sl 139,8-12). Qohélet afirma: "não há obra nem avaliação, nem saber nem sabedoria, no Sheol, para onde irás" (Ecl 9,10). No sheol, os mortos são aqueles "dos quais tu (Deus) perdes a lembrança, pois estão separados de ti" (Sl 88,6). Os mortos não têm mais uma relação vital com Deus, não podem mais louvá-lo: "Não são os mortos que louvam o Senhor, eles que descem todos ao silêncio" (Sl 115,17). A morte significa de fato falta de relação tanto com Deus como com os outros.

"Ser tirados do sheol" é uma expressão recorrente nos salmos para indicar não tanto a esperança em uma vida bem-aventurada após a morte quanto antes a confiança de que a comunhão de vida com o Senhor não poderá ser encerrada com a morte (cf. Sl 49,16: "Mas Deus resgatará a minha vida do poder do sheol"). A idéia de um "resgate" por parte de Deus adequa-se à espera de uma união com o Senhor que nem mesmo a morte física pode interromper: "Meu corpo está gasto, o coração também; mas o apoio do meu coração, meu patrimônio, é Deus para sempre" (Sl 73,26). Assim, abre caminho, pouco a pouco, a fé na imortalidade bem-aventurada e na ressurreição, que é afirmada claramente em 2Mc 7,14; 12,38-46 e Dn 12,1-3. Por fim, por volta da metade do século I a.C., o livro da Sabedoria proclama expressamente a fé na vida bem-aventurada após a morte, reservada aos justos.

Bibl.: G. Von Rad, *Teologia dell'AT*, vol. I, Brescia, 1972, pp. 437ss.; H. W. Wolff, *Antropologia dell'AT*, Brescia, 1975, pp. 136ss.

A. BONORA

Sílabo

São 80 proposições com que Pio IX condenava os princípios filosóficos e morais do liberalismo, especialmente nas aplicações concretas entre Igreja e Estado. Os erros estão agrupados em dez parágrafos que é possível subdividir em quatro grupos: *a)* o liberalismo apóia-se em um substrato panteísta, naturalista, indiferentista, e em uma atitude mutável e não apreensível na relação ciência/fé, filosofia/teologia; *b)* no campo da ética, especialmente atinente ao matrimônio, enfatiza-se a indissolubilidade do casamento e a inseparabilidade entre sacramento e contrato, o que impede os batizados de aceitar o matrimônio civil; *c)* nas relações entre Igreja e Estado evidencia-se a natureza da Igreja, sociedade perfeita com plenos poderes legislativos judiciários e coercitivos, e rejeita-se a concepção hegeliana do Estado como fonte de todos os direitos; *d)* reafirma-se o poder temporal e condenam-se a liberdade de culto, o caráter aconfessional do Estado e a plena liberdade de imprensa e propaganda, até a afirmação de que o papa não pode e não deve reconciliar-se com o progresso e com aquela expressão inteiramente moderna que era o liberalismo.

As reações ao *Sílabo* foram múltiplas, violentas e de diferentes tipos, em função das visões e perspectivas hermenêuticas, eclesiais e políticas.

O *Sílabo*, todavia, é defendido pelos intransigentes e simultaneamente acusado de obscurantismo pelo mundo liberal. Seu alcance fundamental, seja como for, está em ter desmascarado uma concepção do

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

vários perigos, mas salva-se graças à vasta experiência e à proteção divina (34,12-17). Dedica-se com espírito missionário à formação dos jovens em uma escola em Jerusalém (51,23), nutrindo grande estima pelo templo e por sua liturgia; não parece ser sacerdote, mas antes um leigo casado.

4. No elogio do sumo sacerdote Simão (50,1-24), Ben Sirac funde conhecimento racional e fé na presença de Deus na história de Israel. Aqui está sua novidade: a sabedoria não permanece apenas um dado universal, mas se identifica com a lei proclamada por Moisés (24,23-24; assim também Br 4,1). Lei e sabedoria têm as mesmas qualidades: origem divina, papel na criação, personificação. A sabedoria é dada a quem medita os mandamentos (1,26; 6,37) e vive no temor de Deus, ou seja, em uma piedade pessoal diante de Deus criador e legislador: "Toda sabedoria é temor do Senhor; em toda sabedoria está a prática da Lei" (19,20). No passado de Israel, Ben Sirac encontra motivos de orgulho cultural e de estímulo espiritual para o presente: não esquecendo a aliança real concedida a Davi (47,11), ele faz votos de que "reflorescam os ossos" dos juízes e dos profetas (46,12; 49,10). Quanto ao futuro, ele parece distante das esperanças messiânicas (não obstante o cap. 36), aquém das perspectivas do livro da Sabedoria: o horizonte da retribuição permanece terreno. Diferentemente de Qohélet, Sirácida convida a cuidar do "nome, pois ele te sobreviverá: uma vida feliz só dura certo número de dias, mas o bom nome permanece para sempre" (41,12.13). Diante da cultura grega, em expansão graças à aristocracia laica dos Tobíadas até no coração do judaísmo, Ben Sirac assume uma atitude equilibrada e prudente: não censor intransigente, mas tampouco um progressista a qualquer preço. Fiel à tradição, contesta abertamente os fanáticos do helenismo, mas comporta-se como conservador iluminado, não temendo haurir do mundo grego.

Bibl.: J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen, 1965 (1980²); H. Duesberg-I. Fransen, *Ecclesiastico*, Torino, 1966; M. Gilbert, "L'éloge de la sagesse (Sir 24)", in *Revue théologique de Louvain* (1974), pp. 326-348; G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma, 1975; A. Minissale, *Siracide*, Roma, 1980²; D. Barsotti, *Meditazione sul libro del Siracide*, Brescia, 1984; P. W. Skehan-A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, New York, 1987; A. Minissale, *Siracide. Le radici della tradizione*, Brescia, 1988.

P. FRAGNELLI

Sistemas morais

Doutrinas desenvolvidas na moral pós-tridentina para superar uma dúvida de consciência de modo que o agente possa chegar a um juízo de consciência praticamente certo acerca da liceidade ou não de determinada ação.

É doutrina comum que, a partir do momento em que não se tem certeza de que um ato é pecaminoso, não se pode realizá-lo, porque de outro modo se correria o risco de pecar. Isso é exigido pela responsabilidade moral do agente, que fará o possível para chegar ao menos a uma certeza prática sobre a moralidade dos atos que deseja ou deve cumprir. O caminho normal para superar uma dúvida de consciência é a de se informar, de procurar aquela instrução da própria consciência necessária para o próprio estado de vida.

Isso não suscitava graves problemas em sociedades fechadas como a medieval, em que a vida dos cristãos era regulamentada por convicções bastante claras. Com o início da época moderna, essa unidade da sociedade deixou de existir e novas questões emergiram, sobretudo no âmbito social e econômico; a legislação (civil e religiosa) tornava-se cada vez mais complexa e cada vez mais se vivia em uma época caracterizada pelo nominalismo em que o interesse se deslocava das verdades interiores das leis e das normas (base metafísico-ontológica) para a interpretação daquelas leis vistas como expressão de uma vontade soberana (base voluntarista). Sentia-se, portanto, a forte tensão entre tantas leis (com suas interpretações mais ou menos autorizadas) e a liberdade do indivíduo, o que fazia com que se propusesse ao indivíduo procedimentos necessários para chegar àquela certeza necessária para poder agir sem incorrer em pecado.

Em muitos casos não mais se esperava encontrar um princípio intrínseco à lei ou norma que pudesse explicar sem equívocos a verdade dessa lei, mas se recorria a princípios extrínsecos ou reflexos extraídos sobretudo da jurisprudência que permitissem uma saída para a dúvida de consciência. A preferência por um princípio em vez de outro, contudo, denota implicitamente também uma opção antropológica e religiosa de fundo, nem sempre suficientemente esclarecida. Assim, o princípio reflexo "na dúvida deve-se optar pela parte mais segura" — válido sempre quando se trata de bens que de outro modo se poderiam prejudicar (a vida e todos os direitos alheios, mas também os bens espirituais necessários para a salvação) — se aplicado como regra geral para resolver todos os conflitos entre uma suposta lei e a liberdade do indivíduo, denota uma concepção antropológica e teológica segundo a qual toda lesão material de uma lei, mesmo que sua existência fosse apenas provável, coincide com uma ofensa ao próprio Deus, garante último da ordem (objetivismo moral e religioso nos sistemas do tuciorismo e do probabilismo).

Mas até as posições opostas (os sistemas do probabilismo com as variantes do eqüiprobabilismo e do laxismo), que propõem o princípio reflexo segundo o qual na dúvida pode-se decidir pela própria liberdade

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

T

TALMUD

O nome deriva da raiz hebraica *lmd* (ensinar) e significa "ensinamento". Com ele se designa uma obra composta de vários tratados referentes a diversos aspectos da vida vistos a partir da religiosidade judaica. Trata-se sobretudo de normas que interpretam a lei mosaica, mas também de casos, aforismos, anotações que constituem uma espécie de "suma" do judaísmo. Os tratados são *Zeraim* (sementes): sobre agricultura; *Moed* (estações): sobre festividades; *Nashim* (mulheres): sobre casamento e divórcio; *Nezikim* (danos): sobre responsabilidades civis e penais; *Kodashim* (coisas santas): acerca dos lugares e objetos sagrados e ritos; *Torohot* (pureza): a propósito da pureza cultual.

O *Talmud* formou-se a partir de um longo processo de aumento pela contribuição de sentenças dos mais renomados mestres do judaísmo, desde o tempo de Esdras (c. 450 a.C.) à metade do séc. VI d.C. O ponto de partida é a legislação bíblica acerca da qual os rabinos se pronunciaram seja para definir seu conteúdo, seja para adaptá-la às mudanças de situação da vida. Houve uma primeira coletânea de sentenças, primeiro orais e depois escritas (a *Mishnah*), à qual se acrescentou um suplemento (a *Toseftah*). Essas duas coletâneas foram alvo das reflexões dos rabinos posteriores, as quais deram origem à *Gemarah* de que provém o *Talmud*. Há duas recensões deste. O "*Talmud* palestinense" (ou de Jerusalém) foi compilado na Palestina por volta do século III d.C. (a tradição o atribui a R. Johanan b. Nappoha, morto em 279): é incompleto, menos detalhado, malconservado, mas importante para acompanhar o desenvolvimento da *Halakah* e da *Haggadah*. O "*Talmud* da Babilônia" foi escrito em aramaico na Mesopotâmia onde prosperava uma numerosa colônia judaica com uma renomada escola rabínica. O iniciador desse *Talmud* foi, segundo a tradição, R. Akira (m. 247 a.C.), chamado "Rab", o mestre por excelência, devido a sua sabedoria. O *Talmud* da Babilônia é mais rico, mais completo, mais bem conservado.

Ao *Talmud* cabe o mérito de ter mantido a identidade hebraica ao longo dos séculos não obstante as dispersões entre populações de outras religiões. Não faltaram movimentos para contestá-lo no interior do judaísmo (os caraítas do século VIII d.C. o rejeitaram) e sobretudo no exterior quando se tentou eliminar o próprio judaísmo. Contudo, continuou e continua a unir e a plasmar novamente os judeus na consciência de povo da promessa. Dele emana um sentido profundo da unicidade e da grandeza de Deus, do obséquio que se deve à sua vontade expressa pela lei, de serena confiança em sua orientação da história.

Bibl.: Há traduções respectivamente em alemão: L. GOLDSTEIN (*Talmud* da Babilônia); inglês: I. EPSTEIN (*Talmud* da Babilônia); francês: M. SCHWABE (*Talmud* palestinense). Como introdução: G. STEMBERGER, *Il Talmud: introduzione, testi, commenti*, Bolonha, 1989.

E. VALLAURI

TAOÍSMO

1. Termo — Do chinês *tao* (lit. "caminho", "estrada"). A palavra refere-se em primeiro lugar ao livro *Tao-Te-Ching* ("O livro do caminho do poder"). Em chinês fala-se de *Tao-chia* ("doutrina do Tao") e *Tao-chiao* ("religião do Tao").

2. Origem — No taoísmo confluem várias correntes de pensamento e de culto da China antiga. Nas origens do pensamento taoísta como é conhecido hoje encontra-se o texto do *Tao-Te-Ching*. A tradução menciona como autor *Lao Tzu* ("Mestre Lao"), que teria sido contemporâneo de Confúcio (séc. VI a.C.). A existência de Lao Tzu como um dos primeiros mestres do taoísmo é geralmente admitida pelos historiadores modernos, embora o texto do *Tao-Te-Ching*, provavelmente, não tenha encontrado sua redação final

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

coragem) tenta harmonizar o patrimônio clássico com os aspectos nitidamente cristãos, de tradição bíblica (Rm 12,3.16; 1Pd 4,7; Tt 2,6) e patrística (Sto. Agostinho, *De Moribus Ecclesiae*, XV; Sto. Ambrósio, *De officiis*, XLIII), contribuindo para caracterizar a virtude da temperança.

Na tradição teológica, a temperança como virtude particular tem por objeto as pulsões (*passiones*) da corporeidade e, mais precisamente, da afetividade (*vis appetitiva sensitiva* dos escolásticos) em relação aos prazeres inerentes a determinados atos: nutrição e geração. Trata-se de pulsões radicadas na esfera dos instintos com finalidades diferentes, que podem ser resumidos na agressividade (*appetitus irascibilis*, a que corresponde a virtude da coragem/firmeza) e na conservação do indivíduo e da espécie (*appetitus concupiscibilis*, moderado pela temperança).

A condição de possibilidade da virtude de temperança reside na capacidade estrutural, constitutiva da esfera instintiva de ser guiada e orientada pela razão; intuição fundamental que já era patrimônio dos antigos (elaborada em particular por Aristóteles na doutrina sobre a divisão da alma), mas que é hoje dado adquirido pelas ciências etológicas e antropológicas. A temperança, portanto, enquanto virtude, está relacionada à razão, mas sua atuação depende da estrutura do instinto humano que é capaz de se regular, modificar, orientar e organizar (é o que Gehlen denomina "plasticidade dos instintos").

Ela é constituída por um conjunto de virtudes, algumas das quais regem o âmbito nutritivo e reprodutivo propriamente dito (por ex., sobriedade, castidade), ao passo que outras incidem sobre diferentes âmbitos do comportamento em geral (por ex., pudor, decoro, clemência, modéstia etc.).

Muitas das virtudes ligadas à temperança que aparecem nos tratados escolásticos e nos manuais posteriores podem parecer enfraquecidas no horizonte atual em que se fala da temperança. Na verdade, a crescente diferenciação das ciências biológicas e humanas (etologia, antropologia) em seu objeto específico obriga a considerar a temperança à luz da ciência da alimentação, da teoria dos instintos, das teorias axiológicas. Do ponto de vista moral, este novo enfoque exige uma identificação cuidadosa do objeto particular da temperança nos diferentes âmbitos.

Bibl.: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae, De Temperantia*, II-II, qq. 141-170; A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, 1978 (1983); V. Jankelevitch, *Trattato delle virtù*, 1949 (1987).

T. ROSSI

Tempo livre

Com a expressão "tempo livre" indica-se uma realidade complexa, cuja natureza profunda é dada pela ausência de imposições sociais, e portanto pela total disponibilidade para a pessoa. Em nossas sociedades ele é contraposto ao tempo do trabalho. Mas esta acepção deve ser definida. Poder-se-ia pensar em tempo livre como em um tempo administrado de modo plenamente autônomo pelo sujeito, quando na verdade ele hoje é em grande medida predeterminado — em seus significados e até em seus conteúdos — pelas condições estruturais e pelas leis do consumo próprias da sociedade.

A redução da atividade de trabalho ampliou quantitativamente os espaços do tempo livre, sem contudo concorrer para uma verdadeira promoção da sua qualidade humana. Assiste-se assim a uma crescente diminuição desta, devida à expansão da cultura de massa e favorecida pela intromissão dos meios de comunicação de massa, que obrigam o homem a se adequar aos modelos dominantes. A alienação do trabalho reflete-se também na alienação do tempo livre, no qual terminam predominando lógicas de expropriação do sujeito.

A reação a essa situação pressupõe sobretudo uma profunda revisão do significado antropológico e teológico do tempo livre. Na revelação cristã abundam interessantes indicações. De fato, a questão da felicidade ocupa nela lugar central. A relação originária do homem bíblico com o mundo é marcada pela alegria de viver. O Deus que Israel experimenta é um Deus que ama a vida (Sb 11,26), que impele o homem a desfrutar a bondade dos bens criados e o prazer que deles provém. A alegria nasce da consciência de que a vida é dom e que deve ser vivida sob a orientação de uma plena realização de si mesmo. A constatação de que o mundo, que saiu das mãos de Deus como um mundo bom, é atravessado, por causa do pecado, pela presença do mal, não exime o homem da busca da felicidade, mas o põe diante da necessidade de diferenciar o desejo submetendo-o a uma regra que o discipline. A aceitação da cruz não é fim em si mesma, mas deve conjugar-se com a vontade de aboli-la, acolhendo a alegria que vem da ressurreição como evento central da experiência cristã.

A alegria de viver é caracterizada pela integração de trabalho e descanso, pela realidade do sábado que constitui a coroação do criador. A criação é obra de Deus, mas o sábado é o estar presente de Deus: nele não se exprime apenas a sua vontade, mas se manifesta a sua essência. O sábado preserva a criação do aniquilamento e preenche a inquieta existência do homem com a alegria de estar na presença do Deus eterno; ele é prefiguração do mundo que vem, meta definitiva da criação. O repouso pertence portanto à própria constituição da realidade criada: seu valor consiste em gerar o espaço para a relação festiva entre o criador e a criatura. A alegria de existir e a

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Em terceiro lugar, precisamos nos convencer de que "a história permanece, por um lado, o elemento absolutamente imprescindível de uma teologia bíblica e, por outro lado, não permite nunca que se elabore um sistema definitivo de verdade no sentido de uma lógica que exclua [correção nossa] tensões internas".

Bibl.: A mais recente reflexão bíblica que oferece também uma bibliografia completa e atualizada até 1989 é F. Ettore (org.), *La teologia biblica*, Roma, 1989, pp. 211-218. Em particular devem ser lembradas as contribuições de G. Segalla, "Alla ricerca di una teologia biblica", ibid., pp. 15-42; Id., *Conclusione*, pp. 203-210. Além disso, chamamos a atenção para os seguintes estudos: F. Festorazzi, "Teologia biblica: problemi e riflessioni", in *Teologia*, 2 (1976), pp. 135-139; uma informação bibliográfica mais ampla encontra-se em: J. Harvey, "L'avénement de la théologie biblique diacronique de l'Ancient Testament. La décennie 1960-1970", in *Bulletin de Theologie Biblique*, 1 (1971), pp. 5-30; P. Grech, "Problèmes methodologiques contemporains dans la théologie du Nouveau Testament", ibid., 2 (1972), pp. 263-282; F. G. Hasel, "A Decade of Old Testament Theology. Retrospect and Prospect", in *ZAW*, 93 (1981), pp. 165-183.

L. PACOMIO

Teologia católica

O termo teologia é um composto de *Theos* (Deus) e *Logos* (palavra), que em seu significado literal pode indicar o ato de falar de Deus ou a Deus ou então um discurso sobre Deus. Se em termos gerais a teologia é uma reflexão sobre Deus (e neste sentido há também uma teologia filosófica), no sentido comum da Igreja ela é uma reflexão que procura conhecer e compreender a fé a partir da fé. A teologia, portanto, pressupõe a fé como fundamento experiencial e procura nela e por meio dela o conhecimento e a compreensão teológica. Em outras palavras, ela é uma atividade noética, metódica e crítica que pressupõe a adesão à fé católica. Para indicá-la sinteticamente recorre-se com freqüência à fórmula anselmiana *fides quaerens intellectum*, vontade da fé de compreender. Na constituição do saber teológico, é possível indicar seu objeto, suas fontes e seu lugar. "Objeto" da teologia são Deus, de maneira direta, e o mundo e a pessoa humana à luz de Deus. As fontes do conhecimento teológico e seus critérios de verdade são a razão humana e a Revelação divina em posição de preeminência. O lugar da teologia é a Igreja enquanto comunidade de fé. O momento que caracteriza a teologia católica é justamente a referência à Igreja como "norma próxima" do trabalho teológico. Esta expressão pretende significar que a teologia recebe a Palavra de Deus como critério supremo (norma suprema) do próprio trabalho através da mediação da Igreja. Deriva daí o reconhecimento de que a Igreja deve poder exercer a sua competência criteriológica com autoridade. Segundo a Igreja católica, a pesquisa e o trabalho teológicos inscrevem-se no interior de um saber racional cujo objeto é dado pela Revelação, transmitida e interpretada pela Igreja sob a autoridade do Magistério, e acolhida pela fé. O decreto conciliar *Optatam totius* sobre a formação sacerdotal expõe um método de trabalho teológico, realizado à luz da fé e sob a direção do magistério da Igreja (cf. n. 16).

Bibl.: M. Seckler, *Teologia Scienza Chiesa*, Brescia, 1988.

M. SEMERARO

Teologia contextual

A "teologia contextual", ou melhor, "a teologia no contexto", é um método de reflexão da mensagem cristã que leva em conta a situação vital, social e cultural da época e do lugar em que é elaborada. Em outros termos, trata-se de uma reflexão teológica que reúne a sensibilidade do momento, que lê os sinais dos tempos, que procura responder aos problemas a ser enfrentados no âmbito da Igreja ou na sociedade.

A "teologia contextual" supõe uma escolha metodológica e hermenêutica que atribui significado à história concreta, à cultura dos destinatários do anúncio cristão e às inquietações e solicitações pessoais ou sociais. Isso significa que não é possível fazer a mesma teologia na Europa ocidental e na Ásia, que não se pode falar de Cristo do mesmo modo na América do Norte e na América do Sul. Os métodos da "teologia no contexto" são diversos: é importante poder compreender e analisar a realidade em que o teólogo desenvolve o seu trabalho. Por isso são imprescindíveis as ciências humanas: a psicologia, a antropologia, a sociologia, a fenomenologia religiosa, entre outras. Exige-se também uma boa informação sobre o "contexto", que pode ser obtida nos habituais meios de comunicação social, mediante estudos no âmbito interessado, ou também na escuta direta do homem comum, ao qual esta teologia atribui uma forma particular de "magistério" ou ensinamento para o teólogo, além dos livros. Outro passo consiste na recepção, comparação e discernimento dessas informações à luz da revelação cristã, que deverá adquirir maior significado ao entrar em contato com as inquietações do homem de hoje. Podemos nos perguntar quais as formas mais características assumidas hoje pela teologia no contexto. Concretamente, podemos aplicar esta denominação às seguintes elaborações.

a. As diversas teologias do Terceiro Mundo. A expressão "teologia contextual" nasce precisamente como reivindicação de uma apresentação diferente da mensagem cristã, que pode ser recebida no contexto africano. Mas não é este o único contexto possível: hoje se fala também de uma "teologia asiáti-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

compreensão do cristianismo centrada no ensinamento moral e no exemplo de Jesus. Argumentos históricos e filosóficos foram empregados para relativizar algumas doutrinas da Escritura e da tradição que não pareciam harmonizar-se bem com o novo racionalismo filosófico. No início do século XIX, F. Schleiermacher (1764-1834), em sua obra *Sobre a religião. Discurso aos intelectuais que a desprezam* (1799), defende a religião descrevendo-a em termos de experiência individual e interior. Schleirmacher às vezes é considerado o pai da teologia liberal protestante, que se caracteriza por uma vontade de eliminar ou reinterpretar as doutrinas tradicionais que não parecem ser conciliáveis com a visão contemporânea do mundo. A teologia liberal protestante em geral propõe uma avaliação otimista do homem e de suas expectativas para o futuro. Os principais expoentes posteriores desta teologia são A. Ritschl (1822-1889) e E. Troeltsch (1865-1923).

A teologia evangélica voltou a uma posição muito mais crítica sobre o homem na teologia querigmática da Palavra, surgida com a publicação de *A carta aos Romanos* (1919) de K. Barth (1886-1968). Esta reafirmação das doutrinas tradicionais, às vezes denominada "neo-ortodoxa", desafiou corajosamente o pensamento contemporâneo com base em um antigo princípio evangélico de que a razão humana e os projetos humanos são inevitavelmente quebrados pelo pecado. R. Bultmann (1884-1976) formulou a sua teologia querigmática com a terminologia do existencialismo antropológico de M. Heidegger (1889-1976).

Para Bultmann, a fé em Cristo abre aos seres humanos a possibilidade de uma existência autêntica. P. Tillich (1886-1965) procurou mostrar a relação entre a Palavra de Deus e a razão humana elaborando um "método de correlação" no qual as doutrinas cristãs podem ser compreendidas como modos para entender a resposta de Deus às preocupações humanas fundamentais. Por fim, a relação Deus-homem que está no centro da teologia evangélica é desenvolvida pelos teólogos contemporâneos em termos de uma teologia da esperança ou de uma teologia do reino de Deus.

Bibl.: M. DE ROSA, *Teologia protestante. Momenti e figure*, Salerno, 1990; A. E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, Turim, 1991; V. SUBILIA, *"Solus Christus". Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Turim, 1985.

W. HENN

TEOLOGIA FEMINISTA

A teologia feminista integra o contexto mais amplo dos movimentos feministas surgidos no Ocidente desde a metade do século XIX, empenhados em favor da emancipação e da igualdade da mulher e da sua libertação de expressões socioculturais unilateralmente machistas. No mundo protestante americano considera-se como seu ponto de partida a realização, entre 1895 e 1898, da *Woman's Bible*. No âmbito católico, o pioneirismo coube à fundação na Grã-Bretanha da "Aliança Internacional Joana d'Arc" (1911). Entendida como "teologia da libertação em perspectiva feminista" (Letty Russel), a teologia feminista é uma reflexão elaborada e praticada por mulheres militantes nos movimentos de libertação da mulher. Em seu interior é possível distinguir algumas tendências. Por "teologia feminista" entende-se a corrente que, situada no interior da tradição bíblico-cristã, pretende exercer uma função crítica em relação à sociedade e à Igreja. Contudo, ela não deixa de utilizar análises e de tomar temas também de outras correntes. Entre estas, algumas preferem mover-se em um espaço aberto certamente pós-cristão mais ainda de caráter religioso, enquanto outras, assumindo a denominação de *Goddess Religion* ("religião da Deusa"), pretendem recuperar os símbolos religiosos do matriarcado como sinal do resgate da beleza, da força e do poder das mulheres. Entre os pontos mais destacados por uma teologia feminista estão a interpretação não-sexista da Bíblia, um vasto campo de pesquisas e de estudos de caráter histórico-teológico sobre a mulher e o compromisso com uma nova leitura em perspectiva feminista das questões sobre Deus (recuperação das imagens femininas de Deus e análise teorética sobre o conceito de paternidade atribuído a Deus), da cristologia e da mariologia. Não por último a teologia feminista põe a questão da ordenação sacerdotal das mulheres e outras de caráter ético.

Bibl.: M. T. V. LUNEN-CHENU-R. GIBELLINI, *Mulher e teologia*, Loyola, São Paulo 1992.

M. SEMERARO

TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Disciplina teológica que estuda o evento da revelação e sua credibilidade de modo a fornecer ao crente as razões que motivam a opção pela fé e a quem não compartilha da mesma profissão de fé as razões para poder crer. A história da teologia fundamental pode ser classificada como recente ou antiga dependendo dos pontos de partida. Se considerada em relação com à *apologia*, ela tem suas raízes nos próprios textos neotestamentários (1Pd 3,15) e nos diversos escritos dos Padres da Igreja dos primeiros séculos; se vista em relação com a *apologética*, porém, será preciso remeter a sua origem por volta do século XVI quando surgem os primeiros tratados que inauguram a nova ciência que tende a defender a ortodoxia da fé católica; se avaliada em relação à sua configuração atual, enfim, ela tem como ponto de partida a renovação teológica que precedeu o Vaticano II e obtém

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fica de conhecer Deus, e depois pelo deísmo iluminista, com sua pretensão de encerrar a religião nos limites apenas da razão humana, excluindo qualquer forma de revelação sobrenatural. Contra essas duas correntes opostas, o fideísmo e o racionalismo, o Concílio Vaticano II afirmará a existência de uma teologia natural, sem contudo determinar-lhe nem o alcance nem o conteúdo (cf. DS 3004, 3026).

Atualmente, inúmeros filósofos contemporâneos afastaram-se de algum modo desta disciplina, afirmando que, tratando do problema de Deus, ela é mais teologia que filosofia. Seja como for, a existência de uma teologia natural, claramente distinta da teologia *em si*, baseada na revelação, é normalmente afirmada em âmbito católico para uma reflexão sobre os pressupostos necessários para compreender a fé em geral.

Bibl.: K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Roma, 1977; O. MUCK, *Teologia filosofica*, Brescia, 1985; B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Turim, 1985; W. KERN-H. J. POTTMEYER-M. SECKLER (orgs.), *Corso di teologia fondamentale*. I. *Trattato sulla religione*, Brescia, 1990.

G. OCCHIPINTI

TEOLOGIA NEGATIVA

Fala-se de "teologia negativa" quando a reflexão sobre a divindade ou sobre a transcendência reconhece a impossibilidade ou a incapacidade por parte do homem de conhecer o objeto de sua investigação, e também quando se nega a possibilidade de "nomeá-lo" ou de representá-lo. Pode-se também afirmar que a teologia é negativa quando evidencia a ausência de Deus na história dos homens, quando é reconhecido em seu silêncio, quando não se descobrem os seus sinais.

É possível identificar a presença de um conceito negativo da divindade nas tradições mais antigas da religião de Israel: a proibição de construir imagens de Deus, o seu caráter inefável, sua transcendência que supera qualquer tentativa de objetivação, o sentido de mistério que sempre envolve a sua presença... Tudo isso pode ser considerado como um sintoma de uma religiosidade que prefere esconder o seu Deus a mostrá-lo, que protege o seu nome, e que é louvado sobretudo de modo indireto e de forma ética. A revelação profética aprofundará esses motivos, sublinhando e justificando a ausência de Deus em uma história de pecado e remetendo a um futuro mais ou menos determinado a revelação definitiva da divindade e da promessa que é, antes de tudo, teologia da distância, da conversão e da busca de um Deus que se esconde como sinal de sua identidade. A revelação cristã ofereceu novos argumentos aos defensores de uma teologia negativa: o caráter paradoxal que assume com freqüência o discurso de Jesus, suas parábolas e suas frases, a atitude crítica e profanadora diante de uma religiosidade demasiado positivista, e sobretudo o destino deste homem que, sendo Filho de Deus, simboliza com sua morte o mais alto nível de silêncio e a ausência de Deus. A imagem do crucificado oferece um argumento incontestável aos que julgam o cristianismo como uma provocação, uma crise e um contraste, aos que crêem que em Cristo Deus se manifesta e ao mesmo tempo se oculta.

A chamada "teologia negativa" sempre foi uma constante na tradição teológica e na história da mística e da espiritualidade cristãs. Pode-se traçar uma linha nesse sentido que parte de Gregório de Nissa (330-395), que encontra uma de suas expressões mais originais em Dionísio, o Pseudo-Areopagita (séc. VI), e influencia o pensamento medieval: de Alberto Magno (1200-1280) e Tomás de Aquino (1225-1275), passando por John Duns Scotus (1265-1308), no campo teológico; depois para Mestre Eckhart (1260-1327), no campo místico, e terminando em Nicolau de Cusa (1401-1464), que descreve o nosso conhecimento de Deus com os termos de "docta ignorantia".

Para a teologia medieval, a teologia negativa representava um caminho ou um método para aproximar-se do mistério de Deus, caminho completado por meio da analogia ou da eminência que conseguiam exprimir esse mistério de modo mais positivo.

A tradição espiritual-mística considera a teologia negativa como a expressão da experiência do homem que recebe o dom de introduzir-se no mistério divino, não de modo racional, mas vital e afetivo; esta experiência é normalmente transcendente, e só consegue perceber que o mistério de Deus se torna maior e se aprofunda à medida que o homem dele se aproxima, sem jamais conseguir abraçá-lo completamente.

Já no século XX encontramos nas propostas da teologia dialética uma certa recuperação desse caráter negativo que põe em destaque os contrastes na concepção da fé, e que se opõe à atitude reconciliadora da teologia liberal: Deus se subtrai sempre aos esforços que o homem realiza para conhecê-lo; e só quando o homem acredita ter encontrado Deus, termina fabricando ídolos. Mas essa tendência só assumirá forma mais concreta com os teólogos posteriores como D. Bonhoeffer (1906-1945) e A. Cox (n. 1929). No contexto de uma crescente secularização social, de uma ausência cultural de referências religiosas, assume maior relevo um pensamento que reconhece o Deus cristão justamente nas suas ausências, que sabe obter vantagem desse "esquecimento" de Deus. Por isso criticam-se as estratégias pastorais que procuram identificar com demasiada precipitação a proximidade de Deus das almas, ou pior ainda, a atitude mesquinha dos que se aproveitavam da negatividade, dos limites e do sofrimento dos homens para referir-se

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tação dos manuais católicos daquela época e que os Padres constituem um modelo muito periférico.

No final do séc. XIX viveram também filósofos e escritores que, em seus escritos, trataram do problema religioso ou enquanto pensamento, como Vladimir Soloviev (1853-1900) com seu interessante pensamento cristológico e eclesiológico, ou enquanto descrição da alma religiosa russa, como os grandes romances de Fedor Dostoievski (1821-188) e de Leon Tolstói (1828-1910).

A Revolução de Outubro interrompeu bruscamente a grande vitalidade teológica do século anterior e do início do século XX. Mas grandes filósofos e teólogos continuaram a escrever e a atuar fora da Rússia, especialmente em Paris. Esta "fuga de cérebros" para a França contribuiu para divulgar o pensamento teológico russo em vastos ambientes ocidentais. Muitos desses teólogos refugiados da primeira e da segunda geração encontram um lugar para lecionar nos dois grandes centros de teologia russa: o *Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge*, em Paris, e o *St. Vladimir's Seminary*, em Nova York, dois marcos de indiscutível valor da teologia russa no Ocidente.

Lembramos alguns desses teólogos russos (alguns são antes filósofos-teólogos) da diáspora.

Nikolai Berdjaev (1874-1948), espírito livre e grande pensador, um profeta de grande atualidade após a derrocada do sistema comunista que ele havia criticado duramente com base nos princípios cristãos e cujo fim havia previsto.

Pavel Florenski (1882-1943), o único dos conhecidos filósofos desse período que passou toda a vida na Rússia e morreu no exílio durante os trabalhos forçados. Seu pensamento teológico inspira-se na *sofiologia* e no idealismo alemão. Contudo, conhece bem também os Padres, a quem emprega de modo muito inteligente.

Serguei Bulgakov (1871-1944). Trata-se talvez do "maior teólogo que a ortodoxia produziu neste milênio" (G. Cioffari). Em suas numerosas obras teológicas, tenta uma interpretação sofiológica dos dogmas do cristianismo com tal originalidade que deixa o leitor com a respiração suspensa ainda que nem sempre se esteja de acordo com suas conclusões.

Vladimir Losski (1903-1958). Trata-se do teólogo de origem russa que mais influenciou a teologia ortodoxa em geral com sua insistência no apofatismo, a retomada da doutrina palamita, e a crítica exasperada do *filioquismo* latino.

Nikolai Afanasiev (1893-1966). Seus interesses teológicos estavam centrados sobretudo na eclesiologia. Seu nome está ligado à chamada eclesiologia "eucarística", a *Eucaristia faz a Igreja e a Igreja faz a Eucaristia*. A Igreja centrada na Eucaristia identifica-se com a Igreja local e esta com a Igreja católica.

George Florovski (1893-1879). Talvez ninguém mais do que ele tenha contribuído para libertar a teologia ortodoxa do "cativeiro babilônico" da escolástica e reencontrar a perdida mentalidade patrística.

Poder-se-iam recordar ainda outros teólogos russos da diáspora como Paul Evdokimov, que com suas obras contribuiu para a difusão do pensamento ortodoxo do Ocidente, J. Meyendorff, A. Schmemann, N. Arseniev, N. Koulomzine e outros. Contudo, mais que os teólogos da diáspora, será preciso considerar os teólogos que viveram e cresceram na Rússia. De fato, após a queda do comunismo e a recuperação da liberdade da Igreja, a teologia russa voltará a atuar e a se desenvolver dentro de suas fronteiras naturais com aquela vitalidade que a caracterizou neste último século, não obstante a tragédia do comunismo. Agora o cristianismo russo, purificado pelo sofrimento, prepara-se para nos oferecer os "novos caminhos da teologia russa".

Bibl.: P. C. Bori-P. Bettiolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Brescia, 1978; G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, New York, 1960; S. Frank, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Milano, 1977; G. Florovski, *Le vie della teologia russa*, Genova, 1987.

Y. SPITERIS

Teologia política

Uma das correntes teológicas que caracterizaram a história da teologia do século XX, ligada sobretudo aos nomes dos teólogos J. B. Metz e J. Moltmann. Originalmente o termo indicava alguns modelos históricos da relação cristianismo e sociedade. Varrão (116-127 a.C.) distingue entre uma teologia mística, uma teologia natural e uma teologia política; Eusébio de Cesaréia elaborou a primeira teologia política cristã que continha uma teologia da história. C. Schmitt (*Politische Theologie*, 1922) afirma o princípio da função legitimadora da religião em sua lógica "monoteísta", tese que E. Peterson definiu como ideológica e incompatível com o monoteísmo trinitário cristão. O projeto teológico de Metz parte da idéia de ruptura que o cristianismo provoca na esfera sociopolítica. Problema fundamental: mediar a fé na história. Com o Iluminismo, começa um processo imprevisível da liberdade humana que recusa o vínculo com o Transcendente e rejeita uma teologia metafísica alheia à consciência histórica. A teologia tem a tarefa crítico-hermenêutica de considerar os enunciados teológicos em sua relevância histórica, demitologizando e desideologizando a fé. As categorias-chave de tal tarefa são: a desprivatização da fé cristã; a "reserva escatológica" entendida como projeto contra todas as tentativas de reduzir o tempo a uma equação da imanência no esquecimento do futuro de Deus,

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ser um judeu exemplar que vive na diáspora, em meio a um mundo pagão.

Bibl.: S. VIRGULIN, *Tobia*, Roma, 1978; P. DESELAERS, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, OBO, 43, Freiburg Schweiz/Göttingen, 1982.

A. BONORA

TOLERÂNCIA

O problema da tolerância desenvolveu-se, no plano histórico, em estreita relação com a questão da liberdade religiosa.

Foram sobretudo os cristãos dos primeiros três séculos que o levantaram explicitamente, reivindicando respeito e liberdade pelas pessoas que professavam uma fé que as obrigava, em nome da própria consciência, a diferenciar o poder religioso do poder político. Mas, paradoxalmente, foram os próprios cristãos, agora responsáveis pela gestão do Estado, a praticar por sua vez a intolerância diante do surgimento das heresias e da pressão do paganismo ou de outras religiões. A Idade Média e boa parte da época moderna foram dominadas, mesmo com louváveis exceções, pela atitude de recusa de qualquer forma de diálogo com os que defendiam posições contrárias à católica.

O princípio da tolerância afirma-se plenamente somente em nosso tempo. Uma contribuição decisiva para sua consolidação é fornecida por J. Locke (*Epístola sobre a tolerância*, 1689) que fundamenta a tolerância na separação entre as funções do Estado e as da Igreja. Mas é sobretudo nos sécs. XVIII e XIX que a idéia da tolerância encontrará sua plena expressão na cultura ocidental através da proclamação da liberdade de consciência como um dos direitos fundamentais do homem.

Iluminismo e liberalismo, porém, desenvolvem uma concepção da tolerância, baseada na radical liberdade de pensamento e na relativização dos dogmas, que suscita uma forte reação da Igreja católica. Apenas com o pontificado de João XXIII e com o Concílio, assiste-se a uma plena aquisição da tolerância no mundo católico, ligado à redescoberta do mistério da pessoa e do primado da consciência.

Hoje a tolerância, além das motivações doutrinais, também é exigida pela situação de pluralismo cultural e religioso que obriga a um confronto cada vez mais amplo entre povos de diferentes tradições.

Esse foi um dos motivos que levou a Igreja (cf. *Gaudium et spes*) a instaurar uma nova relação com o mundo, marcada pela busca do diálogo com todos os homens, sem por isso renunciar ao anúncio da verdade evangélica.

Bibl.: J. P. FAYE, "Tolleranza/Intolleranza", in *Enciclopedia*, 14, Torino, 1981, pp. 292-317; K. RAHNER, "Dialogo e tolleranza, fondamento per una società umana", in *Nuovi saggi*, X, Roma, 1986, pp. 30-49.

G. PIANA

TOMISMO

Em sentido estrito, é o pensamento de Sto. Tomás de Aquino, mas de modo amplo indica o interesse e as interpretações desse pensamento no campo filosófico e teológico. Podem-se definir alguns momentos característicos desse pensamento: *a)* realismo moderado próprio da filosofia grega, primado do ser subsistente e absoluto em Deus, analogamente transmitido em vários graus às criaturas, das quais se distingue realmente com base na essência; *b)* saudável dualismo no qual Deus é distinto do mundo e todavia imanente nele com sua presença e potência: o ente criado de fato é uma síntese entre ato e potência, realizada sob a influência das causas, enquanto o mundo material é matéria e forma (hilemorfismo), o homem é formado de alma e corpo substancialmente unidos em um só ente: *c)* primado do intelecto sobre a vontade, visão racional do mundo e das suas leis, harmonias entre leis do ser e do pensamento; *d)* distinção entre ordem natural e sobrenatural: o homem é elevado à segunda por meio de uma "potência obediencial".

Bibl.: E. GILSON, *Thomisme*, Paris, 1927; A. HORVATH, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1932; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Milano, 1940; G. DE NAPOLI, "Tomismo", in *Dizionario Storico Religioso*, Roma, 1966, pp. 1052-55.

G. BOVE

TORAH

O termo *Tôrâh*, que primeiramente significa "ensinamento" e depois se tornou sinônimo de "lei", foi traduzido em grego na Septuaginta e depois pelo NT por *nómos* e qualifica a primeira das três partes da Bíblia hebraica: o Pentateuco. É em Ex 19–34 que se reconhece o relato do acontecimento do dom de Deus no Sinai a Israel: o dom da *Tôrâh*. É óbvio que a estrutura narrativa e o código legislativo têm notáveis dificuldades interpretativas para determinar sua época, o gênero literário, o autor, a consistência factual do ocorrido. Ao indicar o Pentateuco por *Tôrâh*, de um lado destacava-se a importância introdutiva e básica dos cinco primeiros livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio; por outro lado, evidenciava-se seu conteúdo precípuo, já que no Pentateuco estão contidos seis ou sete códigos legislativos: o "Livro da Aliança" (Ex 20,22–23,33; o Decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21); o decálogo ou dodecálogo de Ex 34,10-26; as 12 maldições de Dt 27,14-26; o corpo de Dt 12–26; o "Código de

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

543?) Justiniano procedeu à condenação dos "Três Capítulos", ou *1)* Teodoro de Mopsuéstia (vida e escritos), *2)* escritos de Teodoreto de Ciro, *3)* uma carta escrita por Ibas de Edessa em defesa de Teodoro e contra os anatematismos de Cirilo de Alexandria.

O edito imperial contra os Três Capítulos suscitou fortes oposições no interior do episcopado. Os bispos orientais, liderados por Mena, patriarca de Constantinopla, submeteram-se, embora com hesitações, ao desejo do imperador. Para induzir os bispos ocidentais a também subscrever o seu edito, Justiniano levou a Constantinopla o papa Vigílio (547) e o submeteu a tais pressões que o induziu a pronunciar o anátema contra os Três Capítulos (abril de 548). O ato do papa, visto no Ocidente como servilismo ao cesaropapismo bizantino, suscitou descontentamento e escândalo a ponto de as Igrejas da África excluírem o papa Vigílio de sua comunidade eclesiástica. Vigílio viu-se obrigado a retirar o precedente documento de condenação e, com o consentimento do imperador, pronunciou-se pela convocação de um Concílio ecumênico (550). Liderado por Justiniano, esse Concílio, no qual o papa não interveio, reafirmou a condenação dos Três Capítulos (553). Nesse meio tempo, Vigílio, em seu *Constitutum*, mesmo condenando muitas proposições de Teodoro de Mopsuéstia, recusara-se a condenar sua memória, assim como não condenou a de Teodoreto de Ciro e de Ibas. Incapaz de sustentar as fortíssimas pressões imperiais que se seguiram, Vigílio mudou de novo de posição, aceitando a decisão do Concílio e a condenação dos Três Capítulos.

As reações negativas suscitadas no Ocidente levaram à separação das províncias eclesiásticas de Milão e de Aquiléia da comunhão com Roma, apoiadas pela ascensão do domínio lombardo na Itália. Apenas por volta do final do séc. VII (ca. 689) esse cisma se dissolveu completamente.

Bibl.: M. Simonetti, "Tre capitoli (questione dei)", in *DPAC*, II, pp. 3507-3508.

L. PADOVESE

Trindade

O Deus cristão é Deus-Trindade. O termo é tardio não apenas cronologicamente — surge no Oriente com Teófilo de Antioquia (*trias*, tríade) e no Ocidente com Tertuliano (*Trinitas*, Trindade) —, mas também conceitualmente é elaborado após uma reflexão aprofundada no debate interno da comunidade eclesial e devido às dificuldades e controvérsias entre esta e os interlocutores do momento, sobretudo o judaísmo e o helenismo. Tanto *Trias* como *Trinitas*, no contexto histórico-eclesial em que figuram no léxico teológico, designam não tanto o conceito de unidade de Deus (expresso por *monarquia*), mas antes a peculiaridade do Deus cristão (justamente Trindade) em relação ao monoteísmo hebraico.

Em sua origem, portanto, Trindade não diz qual é a relação entre unidade de Deus e trindade de Deus, como ocorrerá em seguida, mas exprime a passagem da reflexão crente do paradoxo cristológico ao trinitário.

Dizer Trindade significa dizer o único Deus de Abraão, Isaac e Jacó, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o qual manifesta e envia o Espírito Santo como dom proveniente do Pai por meio do Filho. A literatura do NT, que não fala formalmente de Trindade, apresenta a obra de salvação ligada a Jesus como grande Revelador do Pai e meio de acesso à comunhão com Ele na santificação do Espírito Santo, o qual, sobretudo na perspectiva joanina, introduz à verdade que é Jesus Cristo. Deus é assim um circuito de amor, no qual os homens são insertos graças ao mistério pascal de morte, ressurreição e glorificação. O NT, por sua vez, apresenta-nos o Pai e o Filho unidos mas distintos: o *Logos* que desde a eternidade está voltado para o Pai (Jo 1,1), recebe tudo d'Ele (Jo 3,35; 13,3; 8,18). Se o Pai é iniciativa e princípio, o Filho é receptividade e acolhida. Assim também o Espírito Santo é outro Paráclito, que provém do Pai e é "veiculado" pelo Filho, o qual o possui em superabundância (Jo 4,18; At 2,33; 10,38) e o doa sem medida (Jo 7,39), mas ao mesmo tempo o Espírito se diversifica do Pai e do Filho.

A primitiva confissão de fé expressa nos símbolos era predominantemente cristológica. O paradoxo do cristianismo era a Cruz e a Ressurreição de Jesus Cristo. Prevaleceram no início fórmulas binárias com uma forte conotação soteriológica e escatológica. Por isso Deus-Pai era sempre visto segundo a *novitas* trazida por Jesus Cristo (1Cor 8,6; 1Tm 6,13). Assim, o evento Jesus Cristo logo é inserto na única divindade de Deus; o fato de Deus ser Deus é captado, pois, através de Jesus. Ele, como evento escatológico, revela ao mesmo tempo Deus, a história e a vida do homem.

A compreensão trinitária do evento Cristo não demora a aparecer na profissão de fé e, se faz referência à fórmula batismal ternária (Mt 28,19), não é por uma reflexão sobre a Trindade em si mesma, mas graças à confissão do Espírito Santo junto com o Pai e o Filho que completa justamente o artigo cristológico. De fato, o "ser em Cristo" é tornado possível pelo ser no Espírito Santo para ter acesso ao Pai (Rm 8,14-17). O Deus cristão, a partir do mistério da Páscoa, só pode ser pensado como Pai, Filho e Espírito Santo, ou seja, como evento trinitário.

Na luta pela ortodoxia, a reflexão teológica, de um lado, as heresias e o desenvolvimento dogmático que encontra sua mais alta expressão nos Concílios,

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cial pública sacramental, que muitos adiavam até o momento da morte. Essa prática, bastante difundida, arrastou consigo também a unção dos doentes. O papa Inocêncio I escreveu que não era possível ministrar a unção a pecadores não-reconciliados, pois estavam privados dos sacramentos. E mesmo quando a prática da penitência "privada" trouxe de volta a reconciliação "em vida", o óleo dos enfermos permaneceu restrito ao momento da morte. É o que ocorre desde o século XI: a unção é "o último sacramento", justamente "a extrema-unção", a unção dos moribundos, a *unctio exeuntium*.

O Concílio Vaticano II deu a este sacramento o nome de "unção dos enfermos", retomando uma antiga denominação, para dissipar qualquer dúvida e dar a orientação correta à reflexão e à prática. Em SC 73 estabeleceu que "a unção dos enfermos não é um sacramento só daqueles que se encontram às portas da morte. Portanto, tempo oportuno para receber a unção dos enfermos é certamente o momento em que o fiel começa a correr perigo de morte por motivo de doença, debilitação física ou velhice" (SC 73).

Devem-se ungir a fronte e as mãos, num gesto ritual que evoca o significado global do efeito sacramental, ou seja, a recuperação do estado vital primitivo por meio da harmonia com Deus e a paz do espírito, que tem alguma repercussão sobre o corpo como é expresso pela fórmula sacramental agora renovada: "Por esta santa unção e pela sua piíssima misericórdia, o Senhor venha em teu auxílio com a graça do Espírito Santo, para que, liberto de teus pecados, ele te salve e, na sua bondade, alivie teus sofrimentos. Amém".

Bibl.: G. Gozzelino, *L'unzione degli infermi*, Casale Monferrato, 1976; CNBB, *Ritual da unção dos enfermos*, Loyola, São Paulo 2000.

R. GERARDI

União hipostática

Literalmente, união segundo a *hipóstase/pessoa*. É a expressão teológica e magisterial, surgida na época patrística, com a qual se indica a união profunda da realidade divina e da humana na pessoa/sujeito do Filho/Verbo eterno de Deus em Jesus Cristo. Não aparece nas fontes neotestamentárias. Contudo, nela se encontram diversas fórmulas de confissão referentes a Jesus, fundamento da explicitação que veio a seguir. O objeto central do anúncio de fé do NT é o homem Jesus de Nazaré, confessado Senhor, Cristo, Filho de Deus, Deus (cf. Mt 16,16; Mc 1,1; At 2,32.36; Fl 2,6-11; Rm 1,3; 10,9; Jo 1,14; 20,28 etc.). O NT afirma claramente, portanto, a identidade de um sujeito que pertence a duas esferas de existência, a humana e a divina, e viveu o humano na humilhação/*kénosis* e o vive atualmente na glória/*doxa*.

Época patrística — A Igreja da época pós-apostólica, inserida no contexto cultural helenístico-romano, demorou um tempo relativamente longo para exprimir com formulação doutrinal precisa tudo o que o NT lhe oferecia com sua linguagem de confissão imediata e concreta. Categorias e conceitos filosóficos de tal contexto não conseguiam exprimir, sem sofrer mudanças radicais, o conteúdo da revelação, por si só original e perturbador. Emblemático é o próprio itinerário realizado pelo conceito de *hipóstase*, *hypostasis* em grego, que no lugar do significado originário de *substância*, *essência*, em conseqüência das reflexões trinitárias e cristológicas, recebeu o sentido de *pessoa*, *identidade pessoal*, *relação existente*. No esforço de iluminar e formular teologicamente a verdade profunda do mistério da unidade de Jesus Cristo no período patrístico, houve duas tendências, ambas animadas por instâncias válidas, mas expostas ao risco de formular de modo inadequado o dado da fé. A primeira, característica da escola teológica de Antioquia (Síria), era levada a ressaltar a verdadeira e integral humanidade de Cristo. Para exprimir sua pertença às duas esferas, gostava de recorrer ao esquema: *Lógos-ánthropos* (homem integral dotado de alma espiritual e de corpo). Contudo, como tendia a considerar o humano integral em Cristo como *hipóstase* no sentido de *prósopon/pessoa*, sujeito, inclinava-se a colocar a íntima união deste com a pessoa divina do Verbo/Filho no plano moral, dos sentimentos e da ação. Isso revelou toda a sua problematicidade quando Nestório, patriarca de Constantinopla mas de formação teológica antioquena, propôs que se venerasse Maria, Mãe de Jesus, não como Mãe de Deus/do Filho de Deus (*Theotókos*), mas Mãe de Cristo (*Christotókos*), ou melhor, da personalidade moral resultante da união íntima da pessoa do Verbo/Filho de Deus com o homem verdadeiro e integral Jesus de Nazaré.

A segunda, característica da escola teológica de Alexandria do Egito, ao meditar o mistério da unidade de Cristo, inclinava-se a acentuar a união íntima da dimensão divina e humana por e na pessoa (*hypóstasis*) do Verbo/Filho, mas de modo a se pensar em uma absorção da natureza humana na divina. Em seu interior, era corrente também a expressão, cunhada por Cirilo, patriarca de Alexandria: Jesus Cristo é uma *mya physis tou Lógou sesarkoméne*, ou seja, "uma natureza encarnada do Logos", em que é clara a tendência a identificar unidade de hipóstase/sujeito e unidade de natureza. O monge Êutiques, formado em tal escola teológica, propôs a seguinte fórmula de confissão cristológica: Cristo *antes* da união consistia de (*ek*) duas naturezas, *após* a união é *uma só natureza* (doutrina monofisita). Três concílios ecumênicos, convocados para dirimir as controvérsias

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

unidade da Igreja é uma unidade *católica*, que abarca a ampla gama das culturas humanas. Ao mesmo tempo, é uma unidade que se estende no decorrer da história, unindo a Igreja de cada época com as primeiras comunidades fundadas pelos apóstolos. Desse modo, a unidade da Igreja é *apostólica*.

O movimento ecumênico faz parte da ação do Espírito Santo a fim de manter a Igreja na unidade (cf. UR 1). As assembléias gerais do Conselho Ecumênico das Igrejas, particularmente as de Nova Delhi (1961) e de Nairóbi (1975), produziram afirmações importantes que expressam a natureza orgânica e conciliar da unidade da Igreja. Além disso, o documento *A unidade diante de nós* (1984) do Diálogo internacional entre luteranos e católicos descreve o objetivo do movimento ecumênico como plena comunhão na fé, nos sacramentos e no serviço (*diakonia*).

Bibl.: Y. CONGAR, "La Chiesa è una", in J. FEINER-M. LÖHRER (orgs.), *Mysterium Salutis*, 7, Brescia, 1972, pp. 451-557; O. CULLMANN, *L'unità attraverso la diversità*, Brescia, 1987; J. A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma, 1969; J. M. TILLARD, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia, 1989.

W. HENN

UNIVERSALE CONCRETUM

A expressão refere-se ao evento Jesus Cristo que, na sua concretude histórica e em seu caráter definitivo, exprime o projeto salvífico universal de Deus e lhe dá forma. Na história da revelação, os eventos históricos constituem o lugar das intervenções de Deus que, em sua historicidade, remetem a um possível significado universal. Por isso as duas dimensões de *concretum* e *universale* constituem a lógica fundamental da revelação. Na filosofia, o problema do universal emerge na questão do modo de existência e da cognoscibilidade em relação ao particular e ao concreto. Na tradição platônica, o Uno e o Belo, em sua inefabilidade, são o princípio universal acima do múltiplo, assim como Platão vê no *logos* o universal no interior de tudo. Aristóteles define universal como aquilo que é pertinente a mais coisas particulares. Famoso é o princípio de Lessing, para quem "verdades contingentes de tipo histórico jamais podem se tornar provas de verdade necessárias de tipo racional". A esse hiato entre concreto e universal, a teoria crítica da Escola de Frankfurt opõe uma atenção ao concreto em seu alcance universal: uma ação histórica concreta pode orientar para o futuro sobretudo quando traz consigo a aspiração a um universal. No âmbito da teologia cristã foi Nicolau de Cusa, no *De Docta ignorantia*, o primeiro a elaborar a coincidência entre universalidade e concretude do evento da revelação em Cristo, por meio da expressão *Universalis contractio*. Na reflexão veterotestamentária, a coincidência dos dois termos é expressa na categoria de representação: Deus escolhe livremente um homem que, na lógica da dedicação, oferece a disponibilidade da sua vida até as extremas conseqüências. O Servo de Iahweh (Is 53) ou Moisés representam o oferecimento concreto pelos outros. Só em Jesus de Nazaré, "o um por todos" e "o uma vez por todas", se realiza o universal no concreto: sua primeira pró-existência como ser para os outros exprime-se na lógica da encarnação, que encontra o seu ápice no evento pascal. Já o querigma da Igreja primitiva exprime a circularidade do *universale concretum*: Jesus é o Cristo. Da categoria da "recapitulação" de Ireneu ao *Logos* de Justino, da doutrina da "redenção física" da patrística grega ao motivo agostiniano do *Christus totus*, a história da teologia evidenciou a síntese de universal e concreto em Cristo.

Contemporaneamente o projeto transcendental de K. Rahner vê em Cristo o ponto tangencial da história transcendental e categorial da salvação. Sua "cristologia transcendental" pretende expressar duas instâncias: mostrar mediante a antropologia a condição intrínseca que torna possível a automanifestação humana de Deus e evidenciar que o homem histórico de Cristo, na sua oferta de salvação, é a única possibilidade de realizar uma autêntica humanidade. H. U. von Balthasar mostra como Jesus é o *universale concretum* no qual a palavra de amor originária que Deus pronunciou nele, adquire um valor universal envolvendo o homem na sua história existencial. Na obediência da *kénosis* e na ruptura da cruz, o todo de Deus se revela em seu ser-para-o-homem e para o mundo e a Glória se manifesta no reconhecimento de sua insondabilidade. Nesse sentido, em sua existência, Jesus é a *Gestalt* que exprime a presença de Deus. Em W. Pannenberg a ressurreição de Jesus comunica o significado universal da sua pessoa, no quadro da concepção universal da história. Esta, em seu todo, é o cenário em que a existência humana adquire sentido e sua universalidade torna-se evidente só na finalidade que identifica o seu sentido. A própria auto-revelação de Deus se realiza na "ressurreição dos mortos" como evento universal e final. Nesta perspectiva, a ressurreição de Jesus antecipa o sentido da história e no evento concreto de Jesus Deus se revela de modo universal.

Bibl.: W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia, 1974; K. RAHNER-W. THUSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia, 1974; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, VII, Milano, 1977; W. LOSER, "*Universale concretum* como legge fondamentale dell'*oeconomia revelationis*", in W. KERN-H. J. POTTMEYER-M. SECKLER (orgs.), *Corso di Teologia Fondamentale*, 2, *Trattato sulla rivelazione*, Brescia, 1990, pp. 123-138.

C. DOTOLO

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

na, que sofreu notáveis retoques por parte de seus discípulos.

A seita de Valentino dividiu-se em duas escolas: uma itálica, por nós conhecida, cujos expoentes de maior destaque foram Ptolomeu, Heraclião e Florino; uma oriental, menos conhecida, a que pertenciam Teódoto e Marcos Mago, atuante na Gália na metade do século II.

A partir das informações diretas desses gnósticos e do que nos apresentam heresiólogos como Ireneu, Hipólito, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes e Epifânio, é possível identificar os seguintes traços característicos do sistema valentiniano:

a. o mundo divino ou *pleroma* é composto de 30 éons ou pares (*sizígias*), dos quais os quatro primeiros são os mais importantes e constituem o *hogdoade*. A unidade entre os membros dos pares ou *sizígias* é apresentada aos homens espirituais ou gnósticos como o ideal da unidade rompida pelo pecado e simbolizada pela separação sexual de Eva e Adão. Aos espirituais atribui-se portanto a finalidade de reunir-se ao respectivo parceiro celeste (anjo).

b. A origem do pecado remonta a Sophia, o último e mais importante Éon do Pleroma que, por uma falta sua, provocou a degradação do elemento divino no mundo. A ordem material teria surgido, portanto, da degradação de um ser divino. Conseqüentemente, o mal do mundo, para os valentinianos, não pode ser atribuído ao pecado de Adão, mas a um pecado consumado no interior da divindade. Com base nessas teorias se evidencia a lei do *exemplarismo inverso*, que consiste em projetar as realidades terrestres ao mundo celeste. Daqui teria surgido a culpa e o mal. Os gnósticos, em suma, partem de sua história pessoal que projetam no mundo superior.

c. Em decorrência do pecado de Sophia, a humanidade foi dividida em três categorias de homens: hílicos (materiais), psíquicos e gnósticos (espirituais). Apenas estes são detentores de um elemento espiritual que anseia separar-se da matéria para voltar ao lugar de origem, no pleroma.

d. Ao processo de degradação provocado por Sophia, segue-se o processo de redenção que culmina na descida do Logos no mundo (não encarnação, pois os valentianos são adeptos do docetismo). Ao Salvador cabe iluminar os gnósticos na "descoberta" de sua realidade divina. Com a morte, o elemento divino presente no gnóstico será reintegrado no pleroma; uma salvação inferior, extrapleromática, será reservada também aos psíquicos, ao passo que os homens materiais cairão em total dissolução.

Bibl.: M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Bari, 1970, pp. 121-125; B. Layton, *As escrituras gnósticas*, Loyola, São Paulo 2002.

L. PADOVESE

Valor

O pensamento filosófico interessou-se desde suas origens pelo bem e por sua conceitualização. Na tradição grega, o bem tem um valor ontológico que o torna desejável. Os estóicos foram os primeiros a falar de valores, identificando-os como realidades às quais não era possível dar uma qualificação moral de bem nem de mal. A indiferença moral, porém, não impedia que pudessem representar algo de positivo ou negativo para o indivíduo, que os tornava objetos desejáveis ou repulsivos. No helenismo e na tradição bíblica, o termo tem valores próprios, que se referem a uma correspondência entre mérito e prêmio, e portanto à idéia de um "agir conforme a".

Na reflexão posterior sobre o bem, sobre os transcendentais, sobre a lei natural — para citar alguns âmbitos temáticos mais próximos — encontram-se elementos relacionados aos valores, embora jamais tenham sido explicitados e objetivados.

Uma axiologia (ciência dos valores) tem início só no século XIX, quando o termo, originário do âmbito econômico, foi estendido, sobretudo graças a Windelband, a outros âmbitos da vida humana. Em seguida, desenvolveram-se diversos sistemas de valores, com eminentes representantes em todo o mundo: na Alemanha (Scheler, Hildebrand, N. Hartmann), na França (La Senne, Lavelle), nos Estados Unidos (Perry).

A linguagem comum geralmente evidencia um aspecto peculiar do termo "valor": a importância existencial que ele tem para quem fala. Valor é algo que merece existir, ser apreciado e realizado e que possui uma qualidade intrínseca que é percebida pelo homem como digna, válida, desejável.

Se o duplo pólo temático (valor/percepção que se tem dele) implícito em tal definição descritiva é evidente, o mesmo não se pode dizer da relação entre os dois termos; portanto, duas questões tornam-se relevantes para a teoria dos valores: a relativa ao estatuto ontológico dos valores e a referente ao conhecimento destes por parte do homem.

O pensamento referente ao estatuto ontológico dos valores assume três tendências: uma primeira, subjetivista, segundo a qual os valores seriam estados subjetivos, tornados existentes pela resposta do sujeito: uma coisa qualquer adquire valor por ser objeto de desejo, interesse, apreço, estima (Carnap, Sartre, Perry). Uma segunda tendência, objetivista, considera os valores como inerentes ao objeto e subsistentes, prescindindo da percepção que se tem deles (Scheler, Hartmann); uma terceira, igualmente objetivista, porém mais moderada que a anterior, considera-os realidades objetivas, mas não subsistentes (Maritain, De Finance).

Em relação ao conhecimento dos valores por parte do homem, observam-se posições diversificadas:

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

um evento histórico e traz consigo a característica da tensão escatológica. Verdade, portanto, não é apenas *aletheia* como "desvelamento", mas ainda mais como autêntica "revelação" dada na dialética histórica que, ao mesmo tempo, revela e esconde até a plenitude da revelação última. Na concepção cristã, a verdade, pela primeira vez, é unida às categorias histórico-pessoais; isso implica, inevitavelmente, a sua dimensão como um conhecimento sempre progressivo e jamais exaustivo, até a plenitude escatológica.

A inserção da verdade na história permite afirmar mais um princípio teológico: a presença do Espírito de Cristo ressuscitado que, nas dificuldades desta história mas também na fidelidade a ela, conduz dinamicamente a sua Igreja "à verdade plena" (Jo 16,13). Os crentes, portanto, vivem em uma verdade que é a da revelação de Deus dada em Jesus Cristo e confiada à Igreja, mas a caminho da descoberta e formulação que permite um conhecimento cada vez mais apropriado da mesma e única verdade.

O Concílio Vaticano II, superando uma concepção tipicamente gnosiológica de verdade mantida em diversos níveis pela teologia escolástica, recupera fortemente o fundamento e essência bíblica de verdade. Talvez o texto mais importante a esse respeito encontre-se no n. 11 da *Dei Verbum*, em que o concílio afirma que a verdade da Escritura, antes de ser uma verdade contra o erro, consiste no seu valor revelativo e salvífico: "Os Livros da Escritura afirmam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, para a nossa salvação, quis que fosse inscrita nas sagradas Cartas".

Bibl.: Vv.Aa., "Aletheia", in *GLNT*, I, pp. 625-674; I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vols. I-II, Roma, 1977.

R. FISICHELLA

VERITATIS SPLENDOR

A encíclica *Veritatis splendor* de João Paulo II, dirigida, em 6 de agosto de 1993, a todos os bispos da Igreja católica, aborda algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. A preocupação, que impeliu o papa a promulgá-la, é a difusão no mundo atual de tendências subjetivistas, individualistas e relativistas, que solapam as possibilidades de distinguir o bem do mal. Tais tendências não se manifestam apenas no terreno dos costumes, mas se apresentam também sob a forma de concepções consolidadas do ponto de vista teórico e ameaçam envolver a própria pesquisa teológico-moral. A Encíclica reage portanto a essa situação, enfatizando pontos fundamentais da doutrina moral da Igreja referentes à sua identidade e ao seu papel de servir de fundamento.

O documento papal está subdivido em três grandes capítulos. No primeiro aborda-se sobretudo a questão da relação entre fé e moral. O objetivo é afirmar, de um lado, a existência de uma moral humana válida para todas as pessoas e, de outro, preservar a originalidade da moral evangélica. A instância ética de fato envolve toda pessoa, independentemente de sua filiação religiosa, porque envolve diretamente a questão do sentido da vida. Por outro lado, toda pessoa traz inscrita dentro de si a lei natural como princípio orientador de seu comportamento.

Mas o reconhecimento da importância que assume a moral humana, a qual tem além disso suas raízes no projeto da criação, não deve significar o desconhecimento da especificidade da moral evangélica, que tem seu fundamento e seu paradigma na pessoa e na prática de Jesus. Nele ordem da criação e ordem da salvação atingem sua perfeita unidade e seu cumprimento definitivo. Lei natural e lei da graça não mais podem ser concebidas como realidades separadas mas estreitamente interdependentes, sem que por isso se deva falar de uma identificação total entre elas. A vida moral do crente é seguimento de Jesus tornado possível pelo dom do Espírito. É resposta ao amor comunicado ao homem em Cristo: uma resposta que implica que se dê graças ao Pai e se sirva desinteressadamente os irmãos. A perspectiva cristocêntrica permite, portanto, o desenvolvimento de uma correta mediação entre fé e moral. Assumindo plenamente os valores humanos, Jesus os insere no horizonte do reino, que confere a eles uma compreensão mais ampla. As instâncias originárias da moral humana, longe de ser frustradas, são levadas à plenitude de seu significado mediante um processo de interiorização e de radicalização.

O segundo capítulo tem um caráter mais teorético. Nele se examina a relação entre o aspecto subjetivo e o objetivo da vida moral. A cultura moderna enfatizou com razão a dignidade e a unicidade da pessoa humana, e portanto o respeito devido à consciência como norma próxima da moralidade. Contudo, não se pode negar que existe hoje a tentação de exaltar indevidamente a liberdade a ponto de considerá-la a fonte última dos valores ou de transformar a consciência em instância suprema do juízo moral, pensando que ela pode decidir categoricamente acerca do bem e do mal, sem que precise referir-se a nenhuma ordem transcendente. A *Veritatis splendor* preocupa-se em pôr um freio nesses perigos, chamando a atenção para os limites da liberdade e sublinhando a exigência de que a consciência se abra à verdade. A ação moral não pode ser interpretada como mera resposta às dinâmicas do desejo subjetivo nem pode ser reduzida a simples produto da cultura. Ela tem seu fundamento na natureza universal do homem, da qual derivam alguns elementos estruturais absolutos, que se impõem ao indivíduo e transcendem as cultu-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

autônoma" (A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs etc.) como pelos adeptos da "ética da fé" (B. Stoeckle). Os primeiros põem o "específico" na "intencionalidade", nas "motivações", no "novo horizonte de compreensão"; os outros, ao contrário, na contribuição material de normas éticas específicas por parte da fé. Esta última proposta parece ignorar que a vida teologal é construída sobre o respeito da razão e sobre o reconhecimento desta como instrumento heurístico do bem e da verdade prática. O homem redimido constrói a própria existência não à margem do humano, mas a partir do humano plenamente realizado.

Bibl.: L. Alvarez Verdes, *El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo-imperativo en Rm 6. Análisis estructural*. Valencia, 1980; A. Auer, *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo, 1991; S. Bastianel, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia, 1980; I. de La Potterie-S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, Roma, 1967; K. Demmer-B. Schüller, *Fede cristiana e agire morale*, Assis, 1980; J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Brescia, 1970; C. Rossi, *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi: La Rochefoucauld; La Bruyère; Vauvernagues*, Torino, 1984; R. Schnackenburg, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, I, Brescia, 1989.

L. ALVAREZ

Violência/não-violência

Violência e não-violência constituem dois modelos opostos por meio dos quais se enfrentam as situações de conflito. A violência a que nos referimos aqui não é tanto a violência gratuita e irracional, mas aquela com a qual se reage a uma violência injustamente sofrida ou que se está prestes a sofrer. O princípio que se invoca nesses casos é o princípio da legítima defesa, que foi amplamente desenvolvido também no interior da tradição cristã. A legitimidade da defesa diante do agressor injusto era de fato invocada sobretudo com base em um sentido de justiça primordial, sempre que estavam em jogo bens fundamentais da pessoa que não podiam ser protegidos de outra forma. A esta motivação subjetiva juntou-se em seguida uma motivação de caráter social centrada na referência ao bem comum. Contudo, tanto a primeira como a segunda justificação mostram-se um pouco problemáticas, no terreno estritamente ético, seja pelas dificuldades de se definir o agressor injusto, seja pela impossibilidade de verificar de modo inquestionável os efeitos positivos da violência no plano social. A tendência hoje predominante é antes a de justificar a legítima defesa com base no dever, que cabe a todos os homens, de evitar que o mal se cumpra. Assim, a violência só poderia ser exercida no caso de se tornar o único modo racionalmente possível (em um contexto concreto) para impedir que se cumpra a agressão e se realize a injustiça. Exclui-se, portanto, toda represália vingativa e toda crueldade inútil, pois o ato violento destina-se não a punir o agressor, mas apenas a fazê-lo desistir.

Há todavia outro modo de testemunhar que o mal não deve vencer: é o de não lhe opor resistência. É esse o pressuposto em que se baseia a teoria da não-violência, que se desenvolveu tanto no âmbito não-cristão — basta lembrar de Gandhi — como no cristão. Para os cristãos tal teoria fundamenta-se na exortação evangélica a não se opor ao mal, ou seja, na afirmação de que é melhor sofrer o mal que cometê-lo (Mt 5,38-41). Esse tema deve ser relacionado em primeiro lugar à necessária extinção do espírito de vingança que todo discípulo deve realizar dentro de si. Mas não se pode negar que também tenha um valor pragmático, tanto no âmbito dos comportamentos pessoais como sociais. O ensinamento evangélico é perturbador e reveste-se de uma extraordinária caridade profética.

Contra a opinião comum que considera que a violência pode encontrar um limite apenas na violência, ele proclama exatamente o contrário: "Sê vencedor do mal por meio do bem" (Rm 12,21). Dar a outra face não é para o cristão sinal de covardia: é testemunho do primado do bem sobre o mal. Mas, para ser autêntico, esse testemunho deve ser corretamente mediado em relação às situações. Se a rejeição da violência como não-resistência ao mal é o caminho que devem normalmente tomar os que vivem na perspectiva da fé, não há dúvida de que existem situações nas quais a renúncia à defesa, sobretudo dos outros, pode se tornar inaceitável e até culpável.

O exercício da violência ou da não-violência deve, portanto, referir-se, em cada caso, a uma análise atenta das circunstâncias concretas em que nos movemos, e por isso a uma séria verificação dos efeitos que um ou outro comportamento podem de fato produzir. A perspectiva cristã inclina-se à superação de qualquer forma de violência, e como tal deve ser buscada mediante uma assídua pesquisa de formas de resistência ao mal e de defesas alternativas ao uso da violência. Isso não impede que possam ocorrer situações excepcionais em que a violência se torna legítima quando ela não é concebida como fortalecimento da inimizade e do ódio, mas dirige-se antes à sua extinção.

Bibl.: R. Girard, *A violência e o sagrado*, Paz e Terra, São Paulo 1998; L. Ciccone, *"Non uccidere". Questioni di morale della vita fisica*, Milano, 1984.

G. PIANA

Virgindade

A virgindade cristã é o dom precioso dado pelo Pai a alguns para que se dediquem apenas a Deus com o coração indiviso (cf. LG 42). Pela riqueza simbólica

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Z

Zacarias

O livro de Zacarias está inserido no cânon entre os doze profetas menores. É composto de duas partes bem distintas e atribuídas a autores e a épocas diferentes: caps. 1–8 e 9–14. Tal divisão baseia-se em elementos estilísticos, literários e de conteúdo. A primeira parte é atribuída a Zacarias, provavelmente a mesma pessoa mencionada como chefe da família sacerdotal de Idô (Ne 12,16). Sua atividade tem início em novembro de 520, pouco depois de Ageu, e estende-se no máximo até 518. Divide-se em uma visão parenética (1,1-6), no relato de oito visões (1,7-6.8), em uma ação simbólica constituída pela coroação de Zorobabel (6,9-15), em respostas acerca do jejum em memória da destruição do templo, seguidas das sete promessas cujo tema é a grandeza da nova Jerusalém (7–8). Zacarias preocupa-se com a reconstrução do templo, mas sobretudo com a restauração nacional e religiosa, de uma era messiânica em que o sacerdócio será exaltado e a realeza exercida pelo "Germe" (3,8), termo messiânico atribuído a Zorobabel. Com ele a capital ficará aberta não apenas aos judeus, mas a todos os povos que desejam visitar o Senhor. A segunda parte, caps. 9–14, pertence a um autor desconhecido que escreve provavelmente por volta do final do séc. IV após a conquista de Alexandre Magno. De fato, em 9,11 há uma referência concreta ao surgimento do poder do greco-macedônio. Esta seção é importante pela doutrina messiânica (messianismo davídico, 12; caracterização do Messias como humilde, 9,9-10; e anúncio misterioso do traspassado, 12,10) e pelo apocalipse sobre a Jerusalém escatológica (12–14).

Bibl.: G. Bernini, *Zaccaria, Malachia*, Roma, 1974; G. Gorgulho, *Zaccaria*, Roma, 1988.

G. LORUSSO

Zwinglismo

Esta palavra indica a doutrina de Huldryuch Zwingli (1484-1531), teólogo e reformador suíço em grande parte responsável pela introdução da Reforma na Suíça. Zwingli foi ordenado em 1506 e, durante os anos passados como pastor na cidade de Glarus, adquiriu um considerável conhecimento de autores como Orígenes, Jerônimo, os Capadócios, Cirilo de Alexandria, João Crisóstomo e Agostinho. Dentre seus escritos estão os *Archeteles* (1522), uma condenação das várias cerimônias que haviam se desenvolvido na Igreja católica durante a Idade Média; as *Sessenta e sete conclusões* (1523), obra que tinha alguns paralelos com as *Noventa e cinco teses* de Lutero, e que exprimia as diretrizes gerais do plano de Zwingli para uma reforma da Igreja; o *Comentário sobre a verdadeira e falsa religião* (1455), que inclui alguns importantes ensinamentos sobre a ceia do Senhor e sobre a divina providência; e a *Confissão de fé* (1530), um breve sumário de sua teologia preparado para Carlos V na Dieta de Augsburgo.

A doutrina de Zwingli foi definida como um tipo de "primitivismo", uma vez que ele desejava fazer das Escrituras e dos escritos patrísticos a norma para uma purificação na verdade iconoclasta da Igreja. O princípio que enfatiza essa crítica rigorosa da Igreja já está contido na primeira de suas *conclusões* de 1523: "Todos os que afirmam que o evangelho não tem valor sem a aprovação da Igreja erram e desprezam a Deus". Concretamente, muitas doutrinas que a Igreja aprovou devem ser revistas ou eliminadas caso obscureçam o papel único de Cristo como o único mediador da salvação: doutrinas como as referentes à missa como sacrifício, à intercessão dos santos, à autoridade eclesiástica, ao jejum e à abstinência, ao purgatório e muitas outras. O mesmo se aplica a algumas questões de disciplina, como o celibato clerical e as comunidades religiosas, e também a acréscimos como as imagens religiosas e os hinos acompanhados pela música de órgão. O espiritualismo de Zwingli não admite nenhuma mediação material da graça, o que o leva a negar qualquer presença "real"

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Vítor IV	1138
Celestino II	1143-1144
Lúcio II	1144-1145
B. Eugênio III	1145-1153
Anastácio IV	1153-1154
Adriano IV	1154-1159
Alexandre III	1159-1181
Vítor IV	1159-1164
Pascoal III	1164-1168
Calisto III	1168-1178
Inocêncio III	1179-1180
Lúcio III	1181-1185
Urbano III	1185-1187
Gregório VIII	1187
Clemente III	1187-1191
Celestino III	1191-1198
Inocêncio III	1198-1216
Honório III	1216-1227
Gregório IX	1227-1241
Celestino IV	1241
Inocêncio IV	1243-1254
Alexandre IV	1254-1261
Urbano IV	1261-1264
Clemente IV	1265-1268
B. Gregório X	1271-1276
B. Inocêncio V	1276
Adriano V	1276
João XXI	1276-1277
Nicolau III	1277-1280
Martinho IV	1281-1285
Honório IV	1285-1287
Nicolau IV	1288-1292
S. Celestino V	1294
Bonifácio VIII	1294-1303
B. Bento XI	1303-1304
Clemente V	1305-1314
João XXII	1316-1334
Nicolau V	1328-1330
Bento XII	1334-1342
Clemente VI	1342-1352
Inocêncio VI	1352-1362
B. Urbano V	1362-1370
Gregório XI	1370-1378
Urbano VI	1378-1389
Clemente VII	1378-1394
Bonifácio IX	1389-1401
Bento XIII	1394-1423
Inocêncio VII	1406-1406
Gregório XII	1406-1415
Alexandre V	1409-1410
João XXIII	1410-1415
Martinho V	1417-1431
Clemente VIII	1423-1429
Bento XIV	1425
Eugênio IV	1431-1447
Félix V	1439-1449
Nicolau V	1447-1455
Calisto III	1445-1458
Pio II	1458-1464
Paulo II	1464-1471
Sisto IV	1471-1484
Inocêncio VIII	1484-1492
Alexandre VI	1492-1503
Pio III	1503
Júlio II	1503-1513
Leão X	1513-1521
Adriano VI	1522-1523
Clemente VII	1523-1534
Paulo III	1534-1549
Júlio III	1550-1555
Marcelo II	1555
Paulo IV	1555-1559
Pio IV	1559-1565
S. Pio V	1566-1572
Gregório XIII	1572-1585
Sisto V	1585-1590
Urbano VII	1590
Gregório XIV	1590-1591
Inocêncio IX	1591
Clemente VIII	1592-1605
Leão XI	1605
Paulo V	1605-1621
Gregório XV	1621-1623
Urbano VIII	1623-1644
Inocêncio X	1644-1655
Alexandre VII	1655-1667
Clemente IX	1667-1669
Clemente X	1670-1676
B. Inocêncio XI	1676-1689
Alexandre VIII	1689-1691
Inocêncio XII	1691-1700
Clemente XI	1700-1721
Inocêncio XIII	1721-1724
Bento XIII	1724-1730
Clemente XII	1730-1740
Bento XIV	1740-1758
Clemente XIII	1758-1769
Clemente XIV	1769-1774
Pio VI	1775-1799
Pio VII	1800-1823
Leão XII	1823-1829
Pio VIII	1829-1830
Gregório XVI	1831-1846
Ven. Pio IX	1846-1878
Leão XIII	1878-1903
S. Pio X	1903-1914
Bento XV	1914-1922
Pio XI	1922-1939
Pio XII	1939-1958
João XXIII	1958-1963
Paulo VI	1963-1978
João Paulo I	1978
João Paulo II	1978-

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

399 Agostinho, início do *De Trinitate*.
412 Cirilo, bispo de Alexandria.
413 Agostinho, início do *De civitate Dei*.
428 Nestório, patriarca de Constantinopla.
431 O Concílio de Éfeso (III Concílio Ecumênico) condena Nestório, que se manifestara contra a definição da Mãe de Cristo como "Theotókos". Os bispos também se distanciam do pelagianismo. Entre 384 e 410, Pelágio, asceta irlandês (escocês), defendera a doutrina segundo a qual a vontade humana teria plena liberdade tanto para escolher o bem como para escolher o mal e portanto não teria sido enfraquecida pelo pecado original.
A partir de 432 Processo de evangelização da Irlanda realizada por S. Patrício.
440-461 Papa Leão I Magno. Sua personalidade, em que confluem devoção sacerdotal, conhecimento teológico e perspicácia política, assegura o primado do bispo de Roma no Ocidente, que ele próprio reivindica explicitamente.
451 As controvérsias teológicas acerca da relação entre natureza humana e divina em Jesus Cristo são resolvidas no Concílio de Calcedônia (IV Concílio Ecumênico): em Jesus Cristo — em uma única pessoa — existem duas naturezas "sem confusão nem mudança, sem divisão nem separação".
476 O (último) imperador romano ocidental Rômulo Augústulo é deposto pelo germano Odoacro (fim do Império Romano do Ocidente).
494 Em sua carta ao imperador Anastásio I, o papa Gelásio I fala de dois poderes que governam o mundo: a sagrada autoridade dos pontífices (*auctoritas sacrata pontificum*) e o poder real (*regalis potestas*). Mais tarde esta idéia se desenvolverá na teoria medieval das duas espadas (cf. 1302).
496 ou 498 O rei dos francos Clóvis é batizado pelo bispo Remi de Reims após sua vitória sobre os alemães. As boas relações entre os francos e a Igreja romana são o pressuposto para a posterior aliança entre a Igreja e a França (Carlos Magno).
526 † Dionísio Pequeno (natural da Cítia ou Armênia), monge em Roma desde 500. Foi o primeiro a propor o cálculo dos anos da era cristã, partindo do nascimento de Cristo, ou seja, no ano 753 da fundação de Roma. Seu cômputo do tempo foi adotado no Ocidente por volta da metade do século VII.
527-565 Justiniano I. Sob seu governo, o Império Romano do Oriente reconquista numerosos territórios na Itália, no norte da África e na Espanha. Em 534, confia a seu ministro Triboniano a tarefa de compilar o direito romano em vigor (denominado a partir do século XII *Corpus iuris civilis*), garantindo assim que se faça referência a ele na Idade Média.
529 Bento de Núrsia, nascido por volta de 480, funda o mosteiro de Monte Cassino (situado a meio caminho entre Roma e Nápoles). Sua regra torna-se o fundamento da Ordem beneditina, que começa a se desenvolver neste período. No mesmo ano, Justiniano ordena que se feche a Academia platônica em Atenas, símbolo do fim da antigüidade pagã.
553 O II Concílio de Constantinopla (V Concílio Ecumênico) condena as falsas doutrinas cristológicas de Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edessa ("Três capítulos").
570 c. Nascimento de Maomé em Meca († 632).
580 c. † Cassiodoro. Ministro de Teodorico por alguns anos (507-526), por volta de 540 ele funda o mosteiro de Vivarium, na Calábria, cujos monges têm a obrigação explícita de aprofundar-se nas ciências "divinas" e "humanas". O estudo e a obra de transcrição de livros são retomados sucessivamente também por outros mosteiros, que desse modo se tornam o principal meio de transmissão do patrimônio do pensamento antigo.
590-604 Gregório I Magno, primeiro monge papa (é o primeiro a intitular-se "servo dos servos de Deus"). Em pouco tempo sua fama supera a do exarca bizantino em Ravenna. Obtém a retirada dos lombardos de Roma (593) e serve de mediador em suas negociações de paz com Bizâncio. A ele se deve também o impulso decisivo no processo de cristianização dos anglo-saxões.
A partir de 592 Monges de origem irlandesa e escocesa percorrem a Europa ocidental dedicando-se à obra de evangelização. Em 592, Columbano Jovem (Columbanus, † 615) funda o mosteiro de Luxeuil, nos Vosges (França), e mais tarde o de Bobbio, no norte da Itália. Seu discípulo Gallo funda a abadia de São Gallo (Suíça).
596 Fundação do episcopado de Canterbury.
601-636 Isidoro, bispo de Sevilha. Em uma enciclopédia formada de vinte livros, procura reunir todo o saber "político" e "religioso" do seu tempo (*Etymologiae* ou *Origines*).
622 Com a fuga de Maomé e de seus seguidores de Meca para Medina (*Hégira*), começa a era muçulmana (primeiro ano do calendário muçulmano).
630 Todas as tribos da Arábia reconhecem Maomé como seu líder.
634 Omar funda o império teocrático árabe, cujo califa, por ser sucessor do profeta, é "senhor dos fiéis".
635 Com a vitória sobre os persas, chega-se à conquista de Damasco.
637 Conquista de Jerusalém e Antioquia.
639-641 Conquista do Egito.
640-644 Conquista da Pérsia.

Material com direitos autorais



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Material com direitos autorais

LEXICON

Dicionário Teológico Enciclopédico

- Enfoque multidisciplinar
  7 organizadores
  81 autores
  1100 verbetes
  864 páginas

- Disciplinas teológicas
  Sagrada Escritura – *Luciano Pacomio*
  História e Espiritualidade – *Luigi Padovese*
  Fundamental – *Rino Fisichella*
  Dogmática – *Ignazio Sanna*
  Moral – *Giannino Piana*
  Ecumenismo – *William Henn*
  Religiões – *Arij Roest Crollius*

- Obra de grande utilidade para uma informação rigorosa e sistemática sobre todos os verbetes das disciplinas teológicas.
  Cada verbete é explicado conforme seu significado no universo teológico e seu alcance interpretativo do mistério cristão, a fim de se compreender o valor histórico e o uso atual.

Edições Loyola
visite nosso site:
www.loyola.com.br

ISBN 85-15-02487-X
9 788515 024872 Cód. 3949

Capa: Inês Ruivo Andrade

Material com direitos autorais