

coletânea

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

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883

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

v. 24, n. 48, jul./dez. 2025, p. 211-450

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



MOSTEIRO DE
SÃO BENTO
DO RIO DE JANEIRO



LIVRARIA
LUMEN
CHRISTI



FSB
FACULDADE DE
SÃO BENTO
DO RIO DE JANEIRO
1921

Editor

Gilcemar Hohemberger
gilcemar.hohemberger@professor.fsbrj.edu.br

Endereço postal

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

Revisores

Dom Tomás Peres, OSB
Dom Mauro Maia Fragoso, OSB
Pe. Alessandro Tavares Alves
Ir. Elaine Cecília Fortini Navarro, FCPPS
Fernanda de Fátima Bueno Saint’Clair Varella
Ir. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB

Diagramação

Editora Duarte

Secretários

Simon Gama Pinheiro
Valéria Maria Araújo Fontes
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

Indexação

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

ASSINATURA DA REVISTA

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

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 24, n. 48, jul./dez.
2025, 240p.; 16x23 cm.

Semestral

ISSN 1677-7883 (impresso)

ISSN 2763-6992 (online)

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



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. Basílio da Silva, OSB

coletânea ■■■

EDITOR

Gilcemar Hohemberger
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

CONSELHO EDITORIAL

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

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

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

Basílio da Silva, OSB – Teologia Bíblica
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSBRJ e Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Bento de Aviz, OSB – Teologia Sistemático-Pastoral
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSBRJ

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

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

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

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

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

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontificia Universidade Católica – PUCRS

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

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

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

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

Maria Elizabete Neves Ramos – Educação e Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

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

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

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

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

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

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

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

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

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

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

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

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

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

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

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

SUMÁRIO

EDITORIAL.....219

ARTIGOS

Da maneira de proceder à recepção dos irmãos: O capítulo 58 da Regra de São Bento e a sua relevância no contexto da legislação eclesiástica
On the Manner of Proceeding with the Reception of Brothers: Chapter 58 of the Rule of Saint Benedict and its Relevance in the Context of Ecclesiastical Legislation
D. Antônio Luiz Catelan Ferreira e D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB.....223

A teologia de Mt 5,38-42 em Pietro Bovati e Tomás de Aquino
The Theology of Matthew 5:38-42 in Pietro Bovati and Thomas Aquinas
D. Basílio da Silva, OSB e Gabriel de Souza Gomes.....271

Eclesiologia da Carta aos Efésios a partir do hino de Ef 1,20-23
Ecclesiology of the Letter to the Ephesians from the Hymn to Ef 1,20-23
Waldecir Gonzaga e Tiago de Fraga Gomes.....291

Mensageiro, Gabriel e Miguel no livro de Daniel
Messenger, Gabriel and Michael in the Book of Daniel
Matthias Grenzer e Leonardo Agostini Fernandes.....317

O Concílio de Niceia e os “*Locis Theologicis*” de Melchior Cano
The Council of Nicaea and Melchior Cano’s “Locis Theologicis”
Gilcemar Hohemberger e Simone Miranda Duarte.....331

O Concílio de Niceia e a Dogmática Católica
The Council of Nicea and the Catholic Dogmatics
Heber Ramos Bertuci.....347

Autoengano, menoridade e o problema do mal em Kant
Self-deception, Immaturity and the Problem of Evil in Kant
Daniel Leite Cabrera Pereira da Rosa.....365

Memoriais e museus eclesiásticos como testemunhos de fé e
salvaguarda da memória
*Ecclesiastical Memorials and Museums as Testimonies of Faith and
Safeguarding of Memory*
D. Mauro Maia Fragoso, OSB.....381

A arquitetura do Mosteiro de São Bento de São Paulo (1910-22):
história e projeto
*The Architecture of the Benedictine Monastery of São Paulo (1920-22):
History and Design*
Cristiano Giansante e Paulo Yassuhide Fujioka.....391

Dilexit nos: um apelo ao Coração do mundo
Dilexit nos: An Appeal to the Heart of the World
Paulo Hamurabi Ferreira Moura.....413

EVENTO

Simpósio sobre o Preciosíssimo Sangue de Jesus
D. Tarcísio Nascentes dos Santos.....421

TRADUÇÃO

Nota doutrinal sobre a prática da “cura entre gerações”.
Conferência Episcopal Espanhola. Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé.
Tradução do original: *Nota doctrinal sobre la práctica de la “sanación
intergeneracional”*.
Conferencia Episcopal Española. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe
Ir. Vanderlei de Lima.....431

RESENHA

A reengenharia da crueldade: vítima. GIGLIOLI, Daniele. *Crítica da vítima*.
Texto original: Critica dela vittima. Tradução de Pedro Fonseca. Revisão de
Lígia Azevedo. Belo Horizonte, BH: Editora Âyné, 2020.
Mozart Carvalho.....439

REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA.....441

DIRETRIZES PARA AUTORES.....445

ASSINATURA.....449

Entre Razão e Mistério: o diálogo contínuo entre Filosofia e Teologia

Vivemos em um tempo marcado por tensões entre o rigor científico e a busca por sentido, entre a objetividade dos dados e a subjetividade da experiência humana. Nesse contexto, a Filosofia e a Teologia permanecem como campos privilegiados para a reflexão sobre o humano, o sagrado e o sentido último da realidade. Longe de pertencer apenas ao passado acadêmico, o diálogo entre essas disciplinas se mostra mais urgente do que nunca diante das questões éticas, ecológicas e tecnológicas que desafiam a nossa época.

A Filosofia oferece à Teologia o método da crítica e da clareza conceitual; a Teologia, por sua vez, recorda à Filosofia que a razão encontra seus limites no mistério. Entre o *logos* e o *pathos*, entre a análise racional e a experiência de fé, emerge um espaço fértil de encontro — um espaço que esta revista se propõe continuamente a cultivar.

Nesta edição, reunimos artigos de professores e pesquisadores de diversas instituições, formações e tradições intelectuais, que, a partir de perspectivas distintas, convergem no compromisso com a investigação crítica e o aprofundamento do sentido humano diante do mistério da existência.

Agradecemos aos autores pela generosidade de suas contribuições e aos leitores pela confiança e interesse contínuo em participar deste espaço de reflexão. Que esta edição possa inspirar novos debates, novas pesquisas e, sobretudo, um renovado compromisso com o pensamento que se abre ao mistério e à verdade.

A *Coletânea, Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade São Bento* reafirma, com esta publicação, seu compromisso com a difusão de pesquisas que aliem rigor conceitual, consistência metodológica e relevância teórica. Ao mesmo tempo, pretende-se estimular o diálogo entre diferentes escolas e

tradições, favorecendo um ambiente acadêmico no qual o pensamento crítico e a reflexão teológica possam interagir de modo produtivo e mutuamente enriquecedor.

O objetivo de *Coletânea* permanece o mesmo: promover um pensamento que una rigor e abertura, tradição e inovação, fé e crítica. Que esta edição inspire a continuidade do diálogo entre o pensar e o crer, entre o compreender e o adorar — um diálogo que, como o próprio humano, nunca se encerra, mas se renova a cada geração.

Em meio a um cenário cultural marcado por rápidas transformações, desafios éticos emergentes e crises de sentido, pensar a partir da filosofia e da teologia torna-se mais do que um exercício intelectual — é um ato de resistência e esperança.

Boa leitura e profícua reflexão.

Gilcemar Hohemberger
Editor

ARTIGOS

Da maneira de proceder à recepção dos irmãos: O capítulo 58 da Regra de São Bento e a sua relevância no contexto da legislação eclesiástica

*On the Manner of Proceeding with the Reception of Brothers:
Chapter 58 of the Rule of Saint Benedict and its
Relevance in the Context of Ecclesiastical Legislation*

D. ANTÔNIO LUIZ CATELAN FERREIRA*

D. ANSELMO CHAGAS DE PAIVA, OSB**

Resumo: O capítulo 58 da Regra de São Bento apresenta os critérios a serem observados no candidato que almeja a vida monástica e deseja ingressar em um Mosteiro da ordem beneditina. São Bento indica a paciência e a perseverança como elementos que assinalam a veracidade do propósito daquele que se apresenta junto às portas do Mosteiro e pede o ingresso. Em seguida, São Bento preceitua ainda que neste candidato deve haver solicitude na verdadeira procura de Deus e se é diligente para com o Ofício Divino, a obediência e os opróbrios (RB 58,7). Após cumprir essas exigências, tem lugar o Rito da Profissão Monástica feita no oratório e diante de todos, com o Abade presente (RB 58,17). Na sequência, São Bento prescreve ao neoprofesso prostrar-se aos pés de cada um dos que agora passam a ser seus irmãos, pedindo que rezem por ele, pois quanto mais árduo é o caminho, mais ele necessitará da graça divina e da ajuda dos seus confrades, para que possa perseverar no cumprimento dos seus propósitos. Com estas indicações, encontramos no texto da RB 58 os aspectos jurídicos

* D. Antônio Luiz Catelan Ferreira é Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade de Teologia de Nossa Senhora Assunção (2002), doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2011) e tem Pós-doutorado pela PUC-Rio (2015). Atualmente é membro da Comissão Teológica Internacional, da Comissão para a Doutrina da fé da CNBB e Professor no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Contato: catelanferreira@uol.com.br

** D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB é Mestre (1998) pelo Instituto Superior de Direito Canônico e Doutor (2005) em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Católica Argentina e, atualmente, estagiário no Programa de Pós-doutorado na PUC-Rio. É diretor e professor na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e no Instituto Superior de Direito Canônico/RJ. Contato: d.anselmo@corporativo.msbrj.org.br

aplicados atualmente na legislação eclesiástica e que se tornam ponto de referência para todos os Institutos de Vida Consagrada, segundo nos apresenta as normas contidas no Código de direito canônico.

Palavras-chave: Abade. Noviço. Profissão. Igreja. Oração.

Abstract: Chapter 58 of the Rule of Saint Benedict presents the criteria to be observed by the candidate who aspires to monastic life and wishes to enter a benedictine monastery. Saint Benedict highlights patience and perseverance as elements that indicate the truthfulness of the purpose of the one who presents himself at the doors of the monastery and asks to enter. Saint Benedict then prescribes that the candidate must be diligent in the true search for God, and be committed to the Divine Office, obedience and opprobrium (RB 58,7). After fulfilling these requirements, the Rite of Monastic Profession takes place in the oratory and in front of everyone, with the Abbot present (RB 58,17). Next, Saint Benedict instructs the newly professed monk to prostrate himself at the feet of each of those who are now his brothers, asking them to pray for him, because the more difficult the path, the more he will need divine grace and the help of his brothers, so that he may persevere in fulfilling his purposes. With these indications, we find in the text of RB 58 the legal aspects currently applied in ecclesiastical legislation, which have become a point of reference for all Institutes of Consecrated Life, as presented in the norms contained in the Code of Canon Law.

Keywords: Abbot. Novice. Profession. Church. Prayer.

Introdução

São Bento é uma figura de grande importância para a Igreja, considerado o Pai do Monaquismo Ocidental, nasceu no ano de 480 na Itália, em uma província denominada Núrcia. Para com completar seus estudos, os pais o enviaram a Roma, mas o jovem desgostou-se do ambiente imoral que encontrou na capital do Império, renunciou aos estudos e retirou-se para uma gruta, em um penhasco, denominada Subiaco, onde viveu em oração e meditação por um período de três anos. Com o tempo, algumas pessoas passaram a procurá-lo. Queriam viver seu mesmo estilo de vida. Em pouco tempo, transferiu-se para o alto de Monte Cassino, ao sul da Itália, onde escreveu a Regra de São

Bento, que passaria a ser a norma geral para os monges, e onde também viveu santamente até o fim da sua vida, vindo a falecer em 21 de março de 547.

A Regra de São Bento foi fundamental para a organização e o desenvolvimento dos mosteiros beneditinos e as prescrições nela estabelecidas influenciaram a vida monástica em todo o mundo. Reconhecendo o seu importante legado para a Igreja, o Papa São Paulo VI, o proclamou Patrono da Europa, reconhecendo que os seus monges e a sua Regra contribuíram decisivamente para cristianizar esse continente, dissipando as trevas e irradiando o dom da paz com a luz da civilização cristã (S. Paulo VI, 1964, p. 4). Com isto, temos em São Bento um modelo da vida humana como subida para o vértice da perfeição.

O capítulo 58 da Regra de São Bento contém os critérios a serem observados para aquele que deseja ingressar na vida monástica. A entrada no Mosteiro constitui um momento decisivo na história de uma vida onde já se ouviu o chamado do amor de Deus através do Batismo. Contudo, o novo itinerário terá como meta a transformação progressiva da pessoa, mediante a ação do Espírito Santo.

São Bento prescreve neste capítulo que os candidatos que batem à porta do Mosteiro não devem ter acesso fácil. No Prólogo da Regra, ele havia imaginado Deus questionando: “Quem deseja ter a vida e os dias felizes?” (RB Pról. 15). A Regra foi escrita para quem responde “eu” a esta pergunta, portanto, para quem deseja viver e ser feliz, é necessário, diz São Bento, testar os espíritos para ver se são de Deus, ou seja, procurar compreender os verdadeiros motivos de quem deseja entrar no Mosteiro. Neste sentido, São Bento parece aplicar ao candidato um teste inicial, como um limiar que devemos transpor constantemente, e assim, abrir-se à graça de Deus, recebendo dele aquela capacidade que São Bento sublinha como um caráter decisivo: “Eis a lei sob a qual queres militar: se podes observá-la entra; mas se não podes, sai livremente” (RB 58,10).

1 O discernimento vocacional na Sagrada Escritura

A compreensão da vocação no âmbito cristão tem referencial básico na Sagrada Escritura, embora trate-se de um chamado pessoal; mesmo quando se pensa no chamado que Deus faz ao seu povo, pode-se vislumbrar uma intimidade: há quem chame e quem está sendo chamado. Na Sagrada Escritura não há como separar o tema da vocação do tema da eleição, da mesma forma, o tema da eleição do povo judeu e sua missão a ser desenvolvida no seio da humanidade (Bertram, 1971, col. 1567-1368).

1.1 As características do chamado vocacional no Antigo Testamento

Neste sentido, tem-se inicialmente a figura de Abraão como modelo daquele que soube ouvir o chamado de Deus para recomeçar e refazer a história. Deus chama porque Ele é criador. O seu chamado é um convite para estar, caminhar com e junto dele. Abraão é um homem obediente, disposto a ouvir e generoso na sua resposta (Gn 12,1ss). Serve como exemplo para muitos. A atitude de Abraão ensina a responder e escutar a Deus profundamente. Seu chamado é tão marcante que seu nome é alterado, passando de Abrão para Abraão. Esta transformação do nome é sinal da radical mudança na pessoa, um novo início (Bento PP XVI, 2013).

Deus pede a Abraão: “Deixa a tua terra, a tua família e a casa de teu pai e vai para a terra que eu te mostrar” (Gn 12,1). Com efeito, trata-se de uma partida às escuras, sem saber para onde Deus o levará; é um caminho que exige uma obediência e uma confiança alicerçada na fé. Mas a escuridão do desconhecido, onde Abraão deve ir, é iluminado pela luz de uma promessa. Deus acrescenta ao seu mandato uma palavra tranquilizadora que abre diante de Abraão um futuro de vida em plenitude: “Farei de ti uma grande nação; abençoar-te-ei e exaltarei o teu nome... e todas as famílias da terra serão benditas em ti” (Gn 12,2.3).

Também vemos em Moisés uma outra referência importante do chamado divino e que toma uma conotação peculiar: o chamado é uma missão. Ele passa a ter a missão de guiar o povo de Deus. Moisés é uma figura de destaque no Antigo Testamento, precisamente como homem obediente e de oração. Grande profeta e guia do tempo do Êxodo, desempenhou a sua função de mediador entre Deus e Israel, fazendo-se portador, junto do povo, das palavras e dos mandamentos divinos, conduzindo-o rumo à liberdade da Terra Prometida, ensinando os israelitas a viverem na obediência e na confiança em Deus, durante a sua longa permanência no deserto.

Moisés é também um homem de oração. Ele reza pelo Faraó quando Deus, com as pragas, procurava converter o coração dos Egípcios (Ex 8-10); pede ao Senhor a cura de sua irmã Maria, atingida pela lepra (Nm 12,9-13), intercede pelo povo que se tinha revoltado, amedrontado pela descrição dos exploradores (Nm 14,1-19), e também intercede junto a Deus quando serpentes venenosas faziam matanças (Nm 21,4-9). Moisés é quem vê Deus e fala com Ele “face a face, como alguém que fala com o próprio amigo” (Ex 24,9-17; 33,7-23; 34,1-10.28-35).

Outro nome importante no Antigo Testamento é Samuel, aquele que escuta Deus (1Sm 3,1-21). Chefe do povo, juiz e profeta, ele é, antes de tudo, o escolhido por Deus. Podemos dizer que o chamado de Samuel começa no seio da sua própria família, com a oração de sua mãe, que, em primeiro lugar, o deseja, e quase simultaneamente assume o compromisso de oferecê-lo ao Senhor (1Sm 3,1-10).

O relato do chamado de Samuel apresenta algumas etapas e características que o tornam modelo e referência para muitos dos processos de discernimento vocacional. Ao ouvir o chamado, sua atitude é consciente e responsável: Ele levanta e vai ter com Eli. Responde ao chamado de duas formas diversas: “Eis-me aqui” (1Sm 3,4), o que indica a mesma disponibilidade. É certo que se equivocou no momento de identificar quem o chamava, mas nem por isso deixou de se levantar e responder. O chamado é repetido três vezes; uma referência altamente simbólica e sinal da afirmação da disponibilidade de Samuel, ainda que a descoberta do chamado e de quem chama se façam de forma progressiva. Samuel se dispõe a escutar e, para que isso se torne possível, pede a Deus: “Fala, Senhor; o teu servo escuta!” (1Sm 3,10). A disponibilidade para escutar é condição fundamental para o posterior exercício da missão que lhe é confiada. Ao lembrar-se que, na sua etimologia, a palavra “obedecer” significa “escutar atentamente”, pode-se concluir que não cumpre bem a sua missão quem não escuta com atenção, ou seja, quem não obedece aos planos de Deus.

Semelhança ao chamado de Samuel tem-se ainda o dos Profetas Jeremias (Jr 1,4-10), Isaías (Is 6,1-13) e Ezequiel (Ez 1-3). O Profeta Jeremias conta a experiência de sua vocação em um texto confeccionado na forma de diálogo com Deus: “A palavra do Senhor foi-me dirigida nestes termos: ‘Antes de te haver formado no ventre materno, Eu já te conhecia; antes que saíesses do seio de tua mãe, Eu te consagrei e te constituí profeta das nações’. E eu respondi: ‘Ah! Senhor Deus, eu não sei falar, pois ainda sou um jovem’. Irás aonde eu te enviar e dirás tudo o que eu te mandar. Não terás medo, pois eu estou contigo... Em seguida, o Senhor estendeu a sua mão, tocou-me nos lábios e disse-me: ‘Eis que ponho as minhas palavras na tua boca; a partir de hoje dou-te poder sobre os povos e sobre os reinos, para arrancares e demolires, para arruinares e destruíres, para edificares e plantares” (Jr 1,4-10).

O relato da vocação do Profeta Jeremias e de muitos outros profetas apresenta aspectos comuns a todas as vocações: a iniciativa pertence a Deus, ele forma no seio materno, conhece antes de existir, consagra e constitui; e o

chamamento acontece mesmo antes da gestação (Briend, 1996, p. 23). Toda a existência é situada em contexto vocacional e a vocação, tal como a existência em que se inscreve, é um dom total, absoluto e pleno, de que só Deus pode dispor. A objeção humana é um dado evidente e compreensível: ela tem a ver com a desproporção pressentida por quem é chamado entre a grandeza da missão a ser executada e a pequenez das suas forças e qualidades (Sicre, 1996, p. 125-126).

1.2 O contexto vocacional no Novo Testamento

Lançando um olhar para o Novo Testamento, tem-se o lago da Galileia como o cenário inicial da vocação dos primeiros Apóstolos, segundo a narração dos Evangelistas Marcos (Mc 1,16-29) e Mateus (Mt 4,18-22). Jesus havia iniciado a pregação do Reino de Deus, quando o seu olhar se pousou sobre dois pares de irmãos: Simão e André, Tiago e João, pescadores, empenhados no seu trabalho quotidiano. Lançam as redes e as consertam. Jesus os chama e eles imediatamente deixam tudo para segui-lo e tornam-se pescadores de homens (Mc 1,17; Mt 4,19). O Evangelista São Lucas faz uma narração da vocação dos primeiros seguidores de Cristo e mostra o caminho de fé por eles percorrido, esclarecendo que o convite para o seguimento lhes chega depois de terem ouvido a primeira pregação de Jesus e de terem experimentado os primeiros sinais prodigiosos realizados por Ele (Lc 5,1-11). A pesca milagrosa constitui o contexto imediato e oferece o símbolo da missão de pescadores de homens, que lhes foi confiada (Bento PP XVI, 2006a).

Os primeiros discípulos de Jesus receberam antes uma orientação de João Batista que apresenta Jesus como o Cordeiro de Deus (Jo 1,36). A partir de então, desperta em cada um deles o desejo de um encontro pessoal com o Mestre. As frases do diálogo de Jesus com os primeiros dois futuros Apóstolos são bem expressivas. Mediante a pergunta: “Que procurais?”, eles respondem com outra pergunta: “Rabi, onde moras?”. A resposta de Jesus é um convite: “Vinde e vede” (Jo 1,38-39). Eles são convidados a ver. A aventura dos Apóstolos começa assim, como um encontro de pessoas que se abrem reciprocamente. Começa para os discípulos um conhecimento direto do Mestre. Conhecendo a sua morada, passam também a conhecê-lo. De fato, eles não serão anunciadores de uma ideia, mas testemunhas de uma pessoa. Antes de serem enviados a evangelizar, deverão estar com Jesus (Mc 3,14), estabelecendo com ele um relacionamento pessoal (Bento PP XVI, 2006a).

2 Análise do capítulo

No decorrer da história, o convite para seguir o Cristo continuou a ressoar no ouvido de muitos homens e mulheres que se sentiram tocados por este chamado. Dentre tantos, pode-se lembrar de Santo Antão e de como ele abandonou não somente os seus bens e sua família, mas também o espaço material em que vivia e se retirou para o deserto (S. Atanásio, 2019, p. 2-3). Muitos outros também seguiram o seu exemplo. Tratava-se de um chamado radical. Estão aí contidos germinalmente dois elementos: a entrega de si mesmo ao Cristo e a renúncia ao mundo, ou seja, aos bens materiais, às riquezas, à família, ao matrimônio, mas também à ambição pelo poder e ao egoísmo. São Bento expressa isso da seguinte maneira: “Fazer-se alheio às coisas do mundo; nada antepor ao amor de Cristo” (RB 4,20s), e “Abnegar-se a si mesmo para seguir o Cristo” (RB 4,10). Abraçar a vida monástica significa fazer-se alheio ao “mundo” e sair de sua pátria, como fez Abraão (Böckmann, 1990, p. 151).

Neste contexto, passamos a uma análise mais detalhada do capítulo 58 da Regra de São Bento, em que se descrevem as etapas da vida monástica e como deve ser o seu desdobramento, até chegar ao momento da incorporação definitiva de um candidato à vida monástica.

2.1 As etapas a serem observadas para o candidato à vida monástica

V. 1-2: ¹Apresentando-se alguém para a vida monástica, não se lhe conceda fácil ingresso; ²mas, como diz o apóstolo: “provai os espíritos, se são de Deus” (Noviter veniens quis ad conversationem, non ei facilis tribuatur ingressus, sed sicut ait Apostolus: Probate spiritus, si ex Deo sunt).

São Bento começa o capítulo dizendo: “Apresentando-se alguém...” (v.1); isto indica que pode chegar ao Mosteiro qualquer tipo de pessoa, ressaltando que para ser admitido ao Mosteiro todos devem ser acolhidos, não podendo haver distinção de pessoas com relação à nação, à classe social, à formação intelectual anterior e à vida pessoal, não sendo prescrito nenhum critério a ser observado (Puzicha, 2015, p. 194-195).

Santo Agostinho afirma claramente que seria contra o Evangelho querer excluir, preliminarmente, determinados tipos de pessoas. Parece que São Bento também é deste parecer. Ele não estabelece nenhuma condição ou exigência para o início. Se lermos os Diálogos e a Regra de São Bento, teremos diante de nós uma sociedade monástica constituída por uma mistura bem variada de pessoas (S. Agostinho, *De Op. mon.* XXII, 25).

A expressão “noviter”, usada por São Bento, indica um novo início, uma abertura para o futuro. Só Deus pode fazer algo de verdadeiramente novo e, como de fato, só ele pode fazer novas todas as coisas (Ap 21,5). É a intervenção de Deus que nos traz a salvação e nos faz trilhar e perseverar no caminho da santidade. Não deixa também de ser um sinal da intervenção de Deus em trazer a salvação ao homem, em fazê-lo trilhar e perseverar no caminho da santidade.

A palavra que segue no texto em latim “*veniens*”, lembra um termo usado originalmente para convidar as pessoas a entrar no catecumenato. Neste sentido, aquele que bate à porta do Mosteiro pretende iniciar uma viagem em direção à conversão (Puzicha, 2015, p. 194). Em latim, a expressão “*ad conversationem*” é usada por São Bento para designar o motivo pelo qual uma pessoa deseja entrar no Mosteiro.

Nos primórdios da Igreja, a conversão à fé cristã era chamada de “*conversio – conversatio*”¹, e essa conversão culminava normalmente com a recepção do batismo. No tempo de São Bento, esta palavra significava a decisão de alguém que desejava entrar para a vida monástica, ou então de almejava viver uma vida espiritual militante fora do Mosteiro, como *conversus*. Esta “*conversatio*” é repetida pelo noviço no momento da emissão dos votos para a profissão; então, esta expressão é também interpretada como a vida monástica como tal. Desde os Padres do deserto, esta palavra significa a mudança do velho homem para o homem novo, em que toda a vida do noviço passa a ser moldada a um novo modo de viver βίος μοναστικός (*bios monásticos*), em referência às Cartas de São Paulo aos Efésios (Ef 2,12) e aos Filipenses (Fl 1,27), expressando a conversão no espírito de Jesus Cristo. A partir de então,

¹ No contexto religioso, *conversão* significa afastar-se do que é mau e voltar-se para Deus. Nisso se define o essencial da conversão, que implica numa mudança de conduta, uma nova orientação de todo o comportamento. No hebraico a noção de “converter-se” é manifestada pelo verbo *sub*, que pode significar “rever”, traduzindo a ideia de mudar de caminho, de voltar para trás. Volta-se novamente a determinado lugar do qual se foi embora, ou a pessoa achase em um caminho errado e volta atrás para o caminho certo. Por trás da palavra vernácula “conversão”, está quase sempre, no NT, a palavra grega μετανοια (*metanoia*): uma palavra que significa revolução mental. Em uma tradução literal *meta* é proposição que indica “inversão de movimento, subversão, emborcamento”; e *noia* é um substantivo e significa “mente”. Também no Evangelho, portanto, se conhece e prega uma revolução. É uma revolução primeiramente interior (da mente) e é uma revolução contra si mesmo. Por isso, a conversão deve partir do interior da pessoa, porque, como diz o próprio Cristo, é do coração do homem que brota todo o mal: “de dentro do coração do homem, saem os maus propósitos, as fornicções, roubos, homicídios, adultérios, cobiças, fraudes, inveja, difamação, orgulho e desonestidade” (Mt 7,21) (Cf. Goetzmann, 1976, p. 368-375).

o noviço passa a confiar inteiramente nos preceitos evangélicos estabelecidos pela Regra (Puzicha, 2015, p. 195).

Ainda neste primeiro versículo, São Bento parece ser bem radical: “Não se lhe conceda fácil ingresso” (v. 1), indicando as dificuldades para entrar. Observa-se aqui a recomendação do Santo Patriarca de olhar com profundidade e examinar demoradamente o candidato. É através das dificuldades que se chegará a uma visão mais profunda do verdadeiro interesse daquele que bate à porta do Mosteiro desejando ingressar (Böckmann, 1990, p. 164).

Na sequência, São Bento faz uma referência à Sagrada Escritura lembrando uma frase do Apóstolo São João: “Provai os espíritos, se são de Deus” (1Jo 4,1). A palavra usada por São Bento “probate”, normalmente traduzida por provar, examinar, discernir, aparece também em duas passagens da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, frequentemente associado ao carisma (1Cor 12,10 e 1cor 14,29). No grego a expressão διακρίσις (*diakrisis*), traduzida como discernimento, está associado ao dom do Espírito Santo, concedido especialmente a alguns membros todos carismáticos da Igreja. Supõe uma profecia, ou seja, ser capaz de discernir e reconhecer se a palavra profética vem de Deus. Neste sentido podemos dizer que a profecia é julgada segundo a fé em Cristo e o Keryma da Igreja (De Vogüé, 1994, p. 308). Esta noção paulina do discernimento, corresponde às provações que São João apresenta. É uma exortação dirigida a toda a comunidade. É necessário provar os espíritos, porque muitos falsos profetas saíram do mundo (1Jo 4,1). Contudo, faz-se sempre necessário discernir o que é de Deus e o que não é.

No monacato primitivo o discernimento dos espíritos tem um papel importante. É importante saber diferenciar os maus espíritos dos bons. Santo Antão assegura que o mau espírito se reconhece pelo ruído, a perturbação, os maus pensamentos, os temores e as preocupações que o acompanham; o bom, pela paciência, a alegria, e a confiança que inspira a alma (S. Atanásio, 2019, p. 35).

Nesta passagem observa-se a identidade dada à comunidade: Ela é de Deus. Assim, o único critério para a aceitação de um candidato é, pois, o espiritual, o chamado do Espírito Santo. Sendo a vocação um chamado de Deus, quem a segue mostra que renuncia ao espírito do mundo para seguir a Deus. Provar a existência deste espírito constitui a finalidade do noviciado (Herwegen, 1953, p. 328). Mas é necessário o discernimento, tendo em vista os falsos profetas (Mt 24,11).

Para bem entender essa exigência de São Bento, é preciso lembrar que na sua época surgiram inúmeras dificuldades com a ocupação e a colonização dos povos godos, gerando pobreza e miséria. Muitos foram aqueles que perderam o meio de subsistência e não raro tinham que atuar como escravos. Neste contexto, o ambiente do Mosteiro oferecia segurança e paz, e talvez, por esta razão, muitos buscavam a tranquilidade na vida monástica, sem necessariamente ter vocação. Por isso, a firmeza do bom discernimento era fundamental e ele não podia ser realizado às pressas (Delatte, 1913, p. 425-426). A vocação é um dom gratuito de Deus, dado de forma particular para cada um, mas precisa ser devidamente trabalhada.

A Sagrada Escritura deve ser, segundo São Bento, a norma suprema (RB 36,2-3). Isto faz parte dos princípios essenciais que ele anuncia logo no início da sua Regra: “Caminhar guiados pelo Evangelho” (RB Pról. 2). Da mesma forma que a voz de Cristo, no Prólogo, chegou ao candidato através da Palavra de Deus, assim também a provação da vocação se faz tendo como base os seus ensinamentos. São Bento reconhece o espírito bom, que nos conduz a Deus, mas sabe diferenciar do espírito mau, que nos separa de Deus, tais como, o espírito da soberba, da falsidade e do orgulho (RB 38,2; 65,2; 72,1-2).

Para São Bento, o monge que consente em deixar o Mosteiro depois da profissão, o faz por inspiração do demônio (v. 28). Isto quer dizer que alguém poderia vir procurar o Mosteiro também por inspiração do espírito mau (Böckmann, 2018, p. 140-141). Nem sempre as motivações que levam uma pessoa a entrar para a vida monástica indicam uma verdadeira busca de Deus. Pode acontecer uma fuga do mundo, na tentativa de encontrar na vida claustral do Mosteiro uma certa segurança. Mas também pode alguém vir espontaneamente, por amor a Cristo, a fim de progredir neste amor a Deus e ao próximo. O espírito bom nem sempre se revela no primeiro contato. É pela prática da obediência, pela vivência da humildade e através de sua assiduidade na oração que o candidato será reconhecido, bem como pela sua unidade com Deus e com os irmãos na vida fraterna.

V. 3-4: ³Portanto, se aquele que vem, perseverar batendo à porta e se depois de quatro ou cinco dias, sendo lhe feitas injúrias e dificuldade para entrar, parece suportar pacientemente e persistir no seu pedido, ⁴conceda-se-lhe o ingresso, e permaneça alguns dias na cela dos hóspedes (Ergo si veniens perseveraverit pulsans et inlatas sibi iniurias et difficultatem ingressus post quattuor aut quinque dies visus fuerit patienter portare et persistere petitioni suæ, annuatur ei ingressus, et sit in cella hospitum paucis diebus).

O versículo começa dizendo: “Se o recém-vindo perseverar em bater à porta...”. A perseverança é o primeiro sinal de que o candidato é chamado por Deus. Podemos lembrar aqui da parábola em que Jesus relata que alguém persistiu em bater à porta fechada da casa do amigo, até que esta foi aberta. A conclusão desta perícopa parece ter influenciado estes versículos da Regra, inclusive na escolha das palavras: “Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto” (Lc 11,9). Não é um pedir para satisfazer as próprias vontades, mas, ao contrário, para manter viva a amizade com Deus. Os antigos padres do deserto e os contemplativos de todos os tempos, viveram esta experiência e se tornaram, pela oração, amigos de Deus. Santa Teresa de Ávila dizia às suas irmãs: “Devemos suplicar a Deus para que nos liberte definitivamente de qualquer perigo e nos preserve de todo o mal. E por mais imperfeito que seja o nosso desejo, esforcemo-nos por insistir com este pedido” (S. Teresa de Ávila, 1998, p. 846).

São Bento também já relata: “Aquele que perseverar até o fim será salvo” (RB 7,36). Com isto, o candidato deve mostrar, já desde o início, que é capaz de perseverar. E acrescenta ainda as injúrias a serem feitas e as dificuldades para conceder o ingresso. O candidato é convidado a ficar diante da porta, enquanto os outros hóspedes são recebidos com suntuosas honras (RB 53). São Bento parece querer mostrar ao candidato, já de início, as dificuldades que o aguardam, pois logo ao bater à porta, o recém-chegado não recebe nenhuma demonstração de simpatia humana. Aquele que foi verdadeiramente chamado, acabará por suportar tudo. Todavia, o que veio ao Mosteiro movido apenas pela simpatia humana, ou procura uma vida segura ou o calor de um lar, certamente terá dificuldades em perseverar (Böckmann, 1990, p. 167).

As dificuldades colocadas à admissão do candidato constituem uma espécie de compensação ao fato de que São Bento admite, inicialmente, qualquer pessoa, sem lhe questionar expressamente a respeito da vida pregressa, nem estabelecer outras condições. Ele poderá sofrer injúrias também em etapas posteriores de sua vida, já de antemão é necessário que ele possa ir assimilando a estas possíveis dificuldades (RB 4,30).

Com frequência, São Bento nos convida a suportar tudo com paciência, até mesmo as fraquezas dos outros (RB 72,2), pois também o próprio Cristo suportou paciente e silenciosamente as injúrias (1Pd 2,19-22). O candidato deve persistir em seu pedido (v. 3). Esta recomendação de São Bento nos faz mais uma vez recordar daquilo que disse o Cristo: “Pedi e vos será dado” (Lc 11,9). O jovem Pacômio dizia, durante a experiência da recusa diante da porta:

“Creio no Senhor Jesus Cristo, que há de dar força e paciência ao humilde” (*La vida de Sant Pacomi*, 1998, p. 6).

Tendo o candidato superado estas provações iniciais, a porta lhe é aberta e ele é conduzido ao espaço reservado aos hóspedes. Trata-se de um espaço normalmente separado do restante do Mosteiro, ficando sob os cuidados de um irmão experiente e temente a Deus (RB 53,21).

2.2 A admissão para o noviciado

V. 5-6: ⁵Fique, depois, na cela dos noviços, onde esses meditem, comam e durmam. ⁶Seja designado para eles um dos mais velhos, que seja apto a obter o progresso das almas e que se dedique a eles com todo o interesse (Postea autem sit in cella noviciorum, ubi meditent et manducent et dormiant. Et senior eis talis deputetur qui aptus sit ad lucrandas animas, qui super eos omnino curiose intendat).

Esta cela reservada aos noviços constituía um espaço separado da comunidade e normalmente adaptado a eles, para que pudessem ter um espaço próprio para a formação. Neste lugar, eles devem meditar, comer e dormir (v. 5). São Bento começa fazendo uma referência às atividades desenvolvidas pelo noviço e logo no início usa a palavra “meditent” (meditem, estudem), o que visa designar ser este o primeiro dever de quem está iniciando a vida monástica, mesmo antes do comer e do dormir. A “meditatio” tem a Sagrada Escritura como principal referência e está amplamente vinculada à sua leitura. Nos textos antigos, a palavra “meditatio” tem o sentido de ler, aprender, repetir, aprender de cor, explicar, estudar, assimilar, e é uma exigência de que aquilo que foi lido seja trazido para a vida (Böckmann, 2018, p. 145).

Este apelo de São Bento passou a ser conhecido como “lectio divina”, tão presente no costume monástico conservado pelos monges. Orígenes considera a “lectio divina” como base necessária de toda a vida ascética, de todo conhecimento espiritual, e de toda contemplação. Para ele, é um meio, entre os outros, que ajuda a progredir na vida do Espírito, pois a “lectio divina” é a Sagrada Escritura lida, meditada, compreendida e vivida (Ballano, 1994, p. 593ss.).

E São Bento continua: “Seja designado para eles algum dos mais velhos...” (v. 6). Esses “seniores” espirituais são aqueles a quem podemos revelar a nossa inquietação interior (RB 4,50) e que “sabem curar as próprias chagas e as dos outros” (RB 46,5-6). O termo “senior” indica alguém mais experiente e

fortalecido na fé, capaz de guiar os outros não só com palavras, mas com o exemplo de sua própria vida. É aquele que está apto para ganhar almas para Deus, para o “serviço do Senhor” (RB Pról. 45).

Cabe a este “senior” vigiar, estar atento e ser solícito no receber o outro e dar-lhe a devida atenção. Após as provações iniciais vividas pelo candidato junto à porta do Mosteiro, agora são manifestadas a bondade e a devida consideração para com aquele que se sente chamado para estar na Casa do Senhor. O texto latino é bem significativo: “qui super eos curiose intendat”; ou seja, para ocupar esta função de cuidar dos noviços e fazer um justo discernimento, é necessário que seja alguém competente e devidamente qualificado para certificar-se de que o candidato busca verdadeiramente a Deus (v. 7).

2.3 Os conteúdos a serem aplicados na formação

V. 7-8: ⁷Que haja solícitude em ver se procura verdadeiramente a Deus, se é solícito para com o Ofício Divino, a obediência e os opróbrios. ⁸Sejam-lhe dadas a conhecer, previamente, todas as coisas duras e ásperas pelas quais se vai a Deus (Et sollicitudo sit si revera Deum quærit, si sollicitus est ad Opus Dei, ad oboedientiam, ad obprobria. Prædicentur ei omnia dura et aspera per quæ itur ad Deum).

Aqui aparece a palavra “sollicitudo”, que indica a solícitude, a prontidão, de ambos os lados: primeiramente da parte do mestre dos noviços ou da comunidade e, em seguida, também da parte do candidato (Böckmann, 1990, p. 176). Na sequência, temos o complemento da frase: “...si revera Deum quærit” (se procura verdadeiramente a Deus). Uma expressão que tem um forte impacto na vida monástica, pois a nossa motivação para seguir o Cristo deve ser verdadeira, pura.

Continuamente devemos estar à procura de Deus. É uma expressão que lembra o peregrino que caminha até o Santuário onde Deus está presente; assim também as pessoas iam até o palácio para ver a face do rei (Pv 29,26; 1Rs 10,24); da mesma maneira, o peregrino caminha até ao Santuário para procurar a face de Deus (Sl 24,6; 42,3; 105,4; 2Sm 21,1). A Sagrada Escritura também mostra que procurar a Deus é cumprir a sua vontade, observar os seus mandamentos (1Cr 22,19; 2Cr 14,6; 31,21; Sl 14,2).

A esta procura de Deus devemos responder com uma atitude de espera vigilante. A cada página da Sagrada Escritura somos advertidos para a necessidade de estarmos vigilantes e atentos, como nos revela a parábola

das dez virgens (Mt 25,1-13). O nosso encontro com Deus é realmente um encontro vivo e tem a riqueza multiforme da convivência com Ele. É um convívio frequente, uma conversa ou uma oração, que caminha no tempo e na eternidade. E nos faz celestes e terrestres, eternos e temporais (Prado, 1992, p. 10).

No Novo Testamento, a palavra “procurar” é muitas vezes empregada num contexto de oração. E o próprio Cristo nos exorta dizendo: “Pedi e vos será dado; procurai e acharei” (Lc 11,9). E ainda: “Procurai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua Justiça” (Mt 6,33). Podemos dizer que procurar a Deus compreende pedir, orar, orientar toda a pessoa para Deus, confiar nele, escutá-lo, obedecer-lhe, viver de acordo com a sua Lei (Monloubou-Du Buit, 2003, p. 644-645). E o salmista nos conforta dizendo: “Procurei o Senhor e ele me atendeu... mas nenhum bem falta aos que procuram o Senhor” (Sl 33,5.11).

Santo Agostinho expressou: “Fizeste-nos para Ti e o nosso coração não descansa enquanto não repousar em Ti” (S. Agostinho, *As Confissões* I, 1, 1: PL 32, 661). Uma inquietação do coração que nasce da profunda intuição de que é Deus o primeiro a procurar o homem, atraindo-o misteriosamente para si. A dinâmica desta busca atesta que ninguém se basta a si mesmo e impõe à pessoa um êxodo do próprio *eu* para estar com o Senhor (Francisco PP, 2013, n. 21). Esta peregrinação à procura do Deus verdadeiro, própria de cada cristão e de cada pessoa consagrada, é algo contínuo em virtude do Batismo. O grande desafio para cada consagrado consiste em manter-se firme na procura de Deus, com os olhos da fé em uma contínua perseverança (Francisco PP, 2016a, n. 2).

São Bento indicou aos seus seguidores, como finalidade fundamental a busca de Deus, pois ele sabia que, quando entramos em relação profunda com Deus, não podemos viver em conformidade com o mundo. Só assim podemos compreender melhor a expressão que ele buscou em São Cipriano e que sintetiza na sua Regra o programa de vida dos monges: “Nada antepor ao amor de Cristo” (RB 4,21). Consiste nisso a santidade, proposta válida para cada cristão que se tornou uma verdadeira urgência pastoral nesta nossa época, na qual se sente a necessidade de ancorar a vida e a história em referências espirituais firmes (Bento PP XVI, 2005).

Podemos dizer que, mesmo que a tendência interior de cada monge deva ser a de “nada antepor ao Ofício Divino” (RB 43,3), esta predisposição se expressa na beleza da liturgia, a ponto de que, onde juntos cantamos, louvamos, exaltamos e adoramos Deus, torna-se presente na terra um pouco do céu. E a alma da oração é o Espírito Santo. Sempre, quando rezamos, na verdade, é Ele

que “vem em ajuda da nossa debilidade, intercedendo com insistência por nós, com gemidos indescritíveis” (Rm 8,26).

Outra característica que deve apresentar o candidato que deseja entrar para a vida monástica é ser “solícito para com o Ofício Divino”. Em um Mosteiro de orientação beneditina, o louvor a Deus tem sempre a prioridade. Na vida dos monges, a oração tem uma especial importância: é o centro da vida de um Cenóbio. Na época dos Padres da Igreja, a vida monástica era qualificada como vida à maneira dos anjos, por ser esta uma característica fundamental deles, uma vez que Deus merece ser adorado, como bem prescreve o salmista: “Louvai o Senhor, porque ele é bom, porque eterna é a sua misericórdia!” (Sl 134,1). Trata-se de um puro serviço divino e com razão chamado “officium”, pois é um “serviço” por excelência, o “serviço sagrado” dos monges (Bento PP XVI, 2007b). Este serviço é oferecido a Deus trino que, acima de tudo, é digno “de receber a glória, a honra e o poder” (Ap 4,11). A experiência maior da vida monástica é a oração.

O momento do Ofício Divino é a oportunidade privilegiada em que se torna palpável a atitude de estarmos constantemente voltados para Deus, como ressalta São Bento no primeiro degrau da humildade (RB 7,10). Ao lado da escuta da Palavra de Deus, está o empenho na oração. O Mosteiro beneditino é um lugar de oração, no sentido de que nele tudo está organizado para tornar os monges atentos e disponíveis à voz do Espírito. Por este motivo, a recitação integral do Ofício divino, constituiu um dever tão caro àquele que deseja ingressar na vida monástica.

São Bento assinala uma outra virtude que deve ter o candidato: a solícitude para com a obediência e os eventuais opróbrios (v. 7). A obediência é mencionada expressamente no momento da profissão religiosa (RB 58,14); mas já prescrevia São Bento: “O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora” (RB 5,1). No começo da Regra, a obediência é assinalada como uma volta a Deus, com base na escuta (RB Pról. 1); já no final, ela é designada como um bem (RB 71,1) e é estendida a todos os irmãos; pois, segundo São Bento, pelo labor da obediência “se vai a Deus” (RB 71,2).

Em seguida, temos a referência aos opróbrios (v. 7), que seriam as provações diversas que se enfrentam no caminho monástico. O candidato é chamado a resistir às contrariedades e às eventuais dificuldades e aceitá-las com humildade (Herwegen, 1953, p. 331-332). Trata-se de humildes trabalhos necessários, ordenados pelos superiores e que podem lhe causar constrangimentos. Para cada monge, o buscar a Deus é também o motivo

profundo e unificante que anima toda a sua atividade. E, por Deus e para Deus, ele deve estar pronto a suportar tudo o que é duro e áspero (RB 58,3).

São Basílio afirma que é preciso examinar se o candidato executa de boa vontade e fielmente as tarefas que lhe são confiadas, se está pronto para qualquer ato de humildade, se aceita, sem menosprezo, os trabalhos simples e ordinários que lhe são impostos (S. Basílio Magno, 1983, p. 6). Neste sentido, Cristo deixou um exemplo a ser seguido. No momento do lava-pés, ele se doa a cada um de nós (Jo 13,1-15). O próprio Cristo depõe as vestes da sua glória divina e se reveste com as vestes de um servo. Ajoelha-se diante de nós e nos presta um serviço próprio de um escravo. Ele lava os nossos pés, para que possamos ser admitidos à mesa de Deus, para que nos tornemos dignos de nos sentarmos à sua mesa (Bento PP XVI, 2006b).

E, nesta mesma passagem, concluiu o Cristo dizendo: “Dei-vos o exemplo, também vós vos deveis lavar os pés uns aos outros” (Jo 13,14). Lavar os pés uns dos outros é concretamente que qualquer obra de bondade pelo outro é um serviço de lava-pés. Para isso, nos chama o Senhor a aprender com ele a virtude da humildade e a coragem de exercer a bondade e também a disponibilidade de perseverar no serviço aos outros. Mas existe ainda uma dimensão mais profunda. O Senhor nos limpa da nossa indignidade com a força purificadora da sua bondade. Lavar os pés uns dos outros significa também colocar em prática o perdão mútuo e recomeçar sempre de novo, juntos; devemos nos suportar mutuamente e aceitar ser suportados pelos outros (Bento PP XVI, 2006b).

Todos estes critérios enquanto concretizações da procura de Deus continuam importantes também para todos, não apenas para aquele que está ingressando na vida monástica, mas também para aqueles que já estão há mais tempo. Sempre é possível a recapitulação do caminho percorrido, bem como na sua reorientação, para que possa sempre redirecionar, se for necessário, o trajeto percorrido inicialmente.

E, por fim, diz São Bento: “Sejam-lhe dadas a conhecer, previamente, todas as coisas duras e ásperas pelas quais se vai a Deus” (v. 8). No caminho que conduz a Deus pode haver algumas dificuldades. Já no início da sua Regra, São Bento recorda: “Participemos, pela paciência, dos sofrimentos do Cristo” (RB Pról. 50). Assim fizeram muitos santos e muitos deles mártires que no decorrer dos séculos imitaram o Cristo. Ainda hoje, muitos são os perseguidos, aprisionados, torturados, privados da liberdade ou impedidos de exercer a fé porque são discípulos de Cristo. Mas, para muitos deles, o sofrimento é

transformado em alegria mediante a força da esperança que provém da sua confiança em Deus (Bento PP XVI, 2007a, n. 37).

Como nos lembra a passagem bíblica que relata a conversão de Zaqueu (Lc 19,1-10), se o homem procurar verdadeiramente o Senhor e deixar que ele entre na sua vida e no seu mundo, se permitir que Cristo viva no seu coração, não se arrependará, mas há de experimentar a alegria de compartilhar a sua própria vida, como objeto do seu amor infinito (Bento PP XVI, 2010).

V. 9-11: ⁹Se prometer a perseverança na sua estabilidade, depois de decorridos dois meses, leia-se-lhe por inteiro esta Regra, ¹⁰e diga-se-lhe: Eis a lei sob a qual queres militar; se podes observá-la, entra; mas se não podes, sai livremente. ¹¹Se ainda ficar, seja então conduzido à referida cela dos noviços e seja de novo provado, em toda a paciência (Si promiserit de stabilitatis suæ perseverentia, post duorum mensuum circulum legatur ei hæc regula per ordinem, et dicatur ei: “Ecce lex sub qua militare vis; si potes observare, ingredi, si vero non potes, liber discede”. Si adhuc steterit, tunc ducatur in supradictam cellam noviciorum et iterum probetur in omni patientia).

O desenvolvimento vocacional prossegue e o candidato passa a residir na cela reservada aos noviços. Após passar dois meses na cela dos hóspedes, ele parece estar decidido a perseverar na estabilidade (v. 9); e, ao mesmo tempo, manifestar o seu desejo de viver em conformidade com a Regra, que tem como objetivo fazê-lo chegar, por caminhos retos, ao Criador (RB 73,4). A estabilidade na vocação e na comunidade é a base do estado monástico, oposto a tudo que é contrário a Deus. O juramento que o soldado romano fazia ao estandarte serviu de modelo para a forma dos votos monásticos estabelecidos por São Bento (Collart, 2011, p. 214-215). O jovem monge promete, inicialmente, permanecer no Mosteiro por toda a sua vida, perseverando neste gênero de vida que ele livremente escolheu.

Ao mencionar que a Regra deve ser lida ao candidato pela “ordem”, indica que nada deve ser omitido, pois poderia haver o perigo de saltar algumas partes ou somente selecionar alguns capítulos (Böckmann, 1990, p. 186-187). São Bento ainda menciona a Regra como uma lei (v. 10). No ordenamento jurídico, lei é um princípio, um preceito, uma norma, criada para estabelecer as regras que devem ser seguidas, uma obrigação imposta. Na Sagrada Escritura, o termo lei revela uma manifestação da vontade de Deus (Sl 40,8). Também indica os costumes que regem a conduta do homem: “Como são felizes os que

andam em caminhos irrepreensíveis, que vivem em conformidade com a lei do Senhor!” (Sl 119,1).

Neste sentido, a Lei é um dom do amor de Deus que ajuda os homens a conviverem de maneira pacífica. É um indicador do caminho reto, um convite à escuta e à obediência, a direcionarmos para o bem, para a felicidade. Segundo São Paulo, a lei do evangelho nos liberta (Rm 8,2).

São Bento também usa a expressão “se queres”, o que nos faz lembrar da frase de Jesus dita ao jovem rico: “Se queres entrar na vida, observa os mandamentos” (Mt 19,17). Jesus parte do conhecimento que o jovem já obteve, pois, a observância dos mandamentos e a sua prática conduzem à vida, o que equivale a dizer que eles nos garantem autenticidade e nos apontam o caminho certo. Quem observa os mandamentos está no caminho de Deus. Porém, ele é livre; a expressão “se queres” pressupõe o livre-arbítrio, a espontaneidade que São Bento tanto preza. No prólogo da sua Regra, à maneira de convite, diz: “Se queres possuir a verdadeira e perpétua vida...” (RB Pról 17). Se por um lado existe a liberdade em decidir, por outro, a decisão deve implicar em uma alegria.

O jovem que encontrou com Jesus, apesar de ter sido alcançado pelo seu olhar cheio de amor (Mc 10,21), o seu coração não conseguiu desapegar-se dos numerosos bens que possuía. Com isto, podemos dizer que a vocação cristã brota de uma proposta de amor do Senhor, e que só se pode realizar graças a uma resposta livre e consciente de nossa parte.

São Bento coloca neste versículo um pleno cumprimento da Regra usando o termo “observare” (v. 10); o que implica uma fiel observância da lei monástica. Por isto, nos versículos seguintes ele usa algumas expressões opostas: “se podes... se não podes”. É o momento do candidato dar uma resposta definitiva.

E, por fim, diz São Bento no v. 11: “Seja de novo provado em toda paciência”. Com isto, vemos que a provação continua, e o candidato é chamado a uma verdadeira decisão que o faz comprometer para toda a vida; e, por isso, necessita ser portador da paciência. No hino à caridade, escrito por São Paulo, temos a paciência como a primeira definição do amor (1Cor 13,4-7). Uma pessoa mostra-se paciente quando não se deixa levar pelos impulsos interiores e evita agredir. A paciência é uma qualidade e uma virtude a ser exercida.

E o Apóstolo São Paulo ainda nos lembra que quem é portador da caridade tudo suporta (1Cor 13,7). São Paulo usa a palavra *μακροθυμεί* (*macrothymēi*);

que significa ter magnanimidade, mas o seu sentido mais pleno pode-se encontrar na tradução grega do texto do Antigo Testamento, onde diz que Deus é “lento para a ira” (Nm 14,18; cf. Ex 34,6).

O problema surge quando exigimos que as relações sejam fraternas, ou que sejam perfeitas, ou quando nos colocamos no centro, esperando que se cumpra unicamente a nossa vontade. Então tudo nos impacienta, tudo nos leva a reagir com agressividade. Se não cultivarmos a paciência, sempre acharemos desculpas para responder com ira, acabando por nos tornarmos pessoas que não sabem conviver, incapazes de dominar os impulsos, e o ambiente torna-se um campo de batalha (Machado, 2013, p. 196ss.). Por isso, frisa São Paulo: “Toda a espécie de amargura, raiva, ira, gritaria e injúria desapareça de vós, juntamente com toda a maldade” (Ef 4,31).

O amor possui sempre um sentido de profunda compaixão, que leva a aceitar o outro como parte deste mundo, mesmo quando age de modo diferente daquilo que eu desejaria (Francisco PP, 2016b, n. 91-92). Esta mesma ideia é reforçada por São Bento no capítulo 72 da sua Regra, onde nos convida a tolerar pacientíssimamente as fraquezas do outro, quer do corpo, quer do caráter (RB 72,5).

V. 12-13: ¹²Passados seis meses, leia-se-lhe a Regra, a fim de que saiba para o que ingressa. ¹³Se ainda permanece, depois de quatro meses, releia-se-lhe novamente a mesma Regra (Et post sex mensuum circuitum legatur ei regula, ut sciat ad quod ingreditur. Et si adhuc stat, post quattuor menses iterum relegatur ei eadem regula).

Tendo terminado o primeiro período de prova de 2 meses (v. 9), começa um outro mais longo de 6 meses (v. 12), durante o qual a vida monástica continua na sua sequência paulatina. Ao concluir este período, novamente é lida a Regra para o noviço. Em seguida temos o último período de prova que deve ter a duração de quatro meses, quando novamente é lida para ele a Regra. Após uma prudente reflexão, ele deve ter consciência da decisão a ser tomada e saber para o que entra (v. 12). O verbo “saber” aparece outras vezes no capítulo, visando sempre conscientizá-lo que a sua decisão é importante, pois não lhe será lícito sair depois da profissão (v. 15), uma vez que o ato da profissão é um compromisso com Deus. O noviço precisa estar ciente que terá que observar uma Regra, por isto deve ser lida novamente (Colombás, 2000, p. 458-459).

Ao dizer “se ainda permanece...” (v. 13), indica que o noviço tem ainda a liberdade de tomar uma decisão. Mas caso deseja permanecer, deve abraçar

verdadeiramente a vida monástica com todas as suas exigências (Herwegen, 1953, p. 332-333).

Pode-se notar que o tempo somado dos meses perfaz o ciclo de 12 meses; o que posteriormente passou a ser norma canônica: “Para o noviciado ser válido, deve abranger doze meses na própria comunidade do noviciado” (CIC, cân. 648,1). Na história da instituição canônica, este tempo foi aumentando aos poucos, sendo introduzida a profissão trienal, também chamada de profissão simples como elemento intermediário, até a profissão definitiva, conhecida como profissão solene, para as ordens religiosas. Esta norma certamente tem como objetivo formar com mais solidez o candidato e para que ele possa assumir um compromisso de maneira mais estável (Enout, 1990, p. 98).

Neste contexto, é necessário sempre lembrar o que diz também o magistério da Igreja sobre esta questão: “A formação da pessoa consagrada é um itinerário que deve levar à configuração com o Senhor Jesus e à assimilação dos seus sentimentos na sua oblação total ao Pai; trata-se de um processo que nunca termina e cujo objetivo é atingir em profundidade a pessoa inteira, de modo que cada atitude e gesto revele a plena e jubilosa pertença a Cristo e, por isso, requer a contínua conversão a Deus” (Francisco PP, 2016a, n. 13). Desejoso pelo progresso do futuro monge, São Bento ordenou que a Regra fosse lida ao noviço três vezes: após um mês, seis meses e quatro meses. Assim, além da paciência, a aceitação da Regra tornou-se o grande critério para o discernimento das vocações (De Vogüé, 1994, p. 325).

2.4 Os votos monásticos

V. 14-16: ¹⁴Ese, tendo deliberado consigo mesmo, prometer guardar todas as coisas e observar tudo quanto lhe for ordenado, seja então recebido na comunidade, ¹⁵sabendo estar estabelecido, pela lei da Regra, que a partir daquele dia, não lhe é mais lícito sair do Mosteiro, ¹⁶nem retirar o pescoço ao jugo da Regra, a qual lhe foi permitido recusar ou aceitar por tão demorada deliberação (Et si habita secum deliberatione promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione, sciens et lege regulæ constitutum quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio, nec collum excutere de sub iugo regulæ quem sub tam morosam deliberationem licuit aut excusare aut suscipere).

Agora o noviço deve lançar um olhar para si mesmo e refletir consigo próprio sobre a decisão que ele deve tomar. Trata-se de um exame preciso,

levando em conta a importância da escolha a ser tomada. Deve ele “observar tudo” aquilo que está contido na Regra que ele acaba de ler. Enquanto “obedecer ao que é ordenado” se refere mais a ordens específicas recebidas de seus superiores, encontramos, então, três promessas: a primeira fala da perseverança ou estabilidade, a segunda frisa sobre a observância da Regra e a terceira ressalta a importância da obediência ao superior.

Para São Bento o seguimento de Cristo é radical e tende para a totalidade. Nada deve ser excluído da entrega de si mesmo. A palavra “custodire” indica que ele compreende, observa e guarda. Também diz o Cristo: “Se alguém me ama, guarda a minha Palavra; meu Pai o amará, viremos a ele e nele faremos morada” (Jo 14,23). Estas admoestações são dirigidas aos seus discípulos, mas podem ser aplicadas a cada um de nós. O noviço deve ter um objetivo e ser persistente e aprender a construir a história junto a Deus, porque somente edificando sobre Ele e com Ele a construção estará bem fundada.

Em seguida, o noviço é “recebido na comunidade” (v. 14). Anteriormente ele foi conduzido ao noviciado (v. 4), agora ocorre um desenvolvimento e ele é acolhido no Mosteiro. Ele deve, então, saber que, pela norma da Regra, não será mais lícito sair do Mosteiro (v. 15). Aqui São Bento enfatiza uma vez mais a estabilidade. No capítulo sobre os gêneros dos monges (RB 2), São Bento faz um especial elogio aos “cenobitas”, um termo que define aqueles que vivem em comum, e são regidos por uma lei (a Regra) e uma pessoa (o Superior). São Bento sabe que não é bom para a alma que os monges se ausentem do Mosteiro, por isto, neste mesmo capítulo, temos uma severa crítica aos monges giróvagos, que eram andarilhos e não observam uma Regra (De Vogüé, 1992, p. 24-25).

São Bento ainda acentua não ser lícito ao monge “retirar o pescoço ao jugo da Regra” (v. 16). O termo “jugo” ecoa a palavra do Senhor: “Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim... o meu jugo é suave e o meu fardo é leve” (Mt 11,29s). Na Sagrada Escritura, existem dois tipos de jugo: o jugo do pecado e da vontade própria que cada um fabrica para si mesmo ou deixa que lhe imponham (Gl 5,1); e o jugo do Senhor, que nos atrela ao seu serviço. Não se pode servir sem jugo. Mas, somente aquele que é manso e humilde de coração é quem possui um jugo suave e um fardo leve a oferecer.

O jugo é um instrumento feito de madeira que é colocado sobre os ombros de uma pessoa ou sobre as costas de um animal com a finalidade de facilitar o transporte de uma carga, através da distribuição de seu peso de forma equilibrada dos dois lados do corpo do carregador. Mas o jugo só

é eficiente em sua função se a carga colocada em seus lados tiver um peso razoável. Se o fardo for muito pesado, o jugo não resolverá o problema do usuário. Além disso, o próprio jugo também deve ter um tamanho adequado e ser confortável. Um jugo que machuca os ombros, ou que é pesado em si mesmo, não é um bom jugo (Léon-Dufour, 2013, p. 92). Por ocasião da entrada para o noviciado, o ritual ressalta as palavras a serem proferidas pelo Abade no momento da imposição do escapulário: “Recebe o jugo de Nosso Senhor Jesus Cristo e carrega o seu fardo, que é suave e leve”²

2.5 O rito da profissão monástica

V. 17-18: ¹⁷No oratório, diante de todos, prometa o que vai ser recebido a sua estabilidade e conversão de seus costumes, e a obediência, ¹⁸diante de Deus e de seus santos, a fim de que, se alguma vez proceder de outro modo, saiba que será condenado por aquele de quem zomba (Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia coram Deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridit).

Nestes versículos, São Bento sublinha a dimensão sagrada do oratório, local onde se realiza esta promessa do noviço: “diante de todos... diante de Deus e de seus santos...” (v. 17 e 18). Deus não é apenas testemunha, como os seus anjos e santos, mas é também aquele que recebe a promessa. São Bento ainda indica a presença de todos, pois o novo monge passa a integrar a comunidade que o acolhe (Böckmann, 1990, p. 206).

O **oratório** é o lugar onde se ouve a Palavra de Deus, onde, várias vezes por dia os monges se encontram para o Ofício Divino e para a Celebração da Eucaristia, onde o Cristo se faz presente, sendo ele mesmo o fulcro da vida de cada monge. E São Bento ainda faz do Oratório o ponto de contato entre o Mosteiro e o mundo exterior, pois nele os hóspedes são acolhidos logo quando chegam (RB 53).

Cada oratório constitui um sinal visível do Deus invisível. Ele é a morada do “Senhor dos senhores e Rei dos reis” (Ap 17,14). Como dizia Santo Agostinho, cada oratório “é, de fato, a casa das nossas orações: mas nós próprios somos casa de Deus. Somos construídos como casa de Deus neste mundo e seremos dedicados solenemente no fim dos tempos. O edifício, ou

² Cf. *Ritual de Entrada para o noviciado*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2018, p. 11.

melhor, a construção fez-se com fadiga; a dedicação realiza-se com alegria”.³ O oratório é ainda um lugar onde as pessoas quotidianamente se apresentam diante de Deus em Espírito e verdade (Jo 4,23).

Mas o oratório é, sobretudo, o espaço em que podemos estar com Jesus, presente na Sagrada Eucaristia. Cada Mosteiro tem necessariamente um oratório e é exatamente esse local que lhe dá sentido e o torna uma casa de Deus, da vida comunitária e da vida pessoal. E nós somos o “templo do Espírito Santo” (1Cor 3,16), a morada do Senhor, e não somente para nós mesmos, mas também para os outros. E será exatamente neste local santo que o monge emite a profissão religiosa; o lugar onde os monges se encontram para a oração pessoal com Deus.

No oratório, realiza-se a promessa pública, uma profissão da vida religiosa feita em presença de testemunhas, um comprometimento com uma comunidade determinada e com Deus. A comunidade exerce um papel importante e mesmo constitutivo: ela é testemunha, recebe o compromisso do candidato, entra em ação pela oração. A profissão do noviço gera um vínculo permanente entre o monge e a comunidade. Esta presença de todos é tão importante para São Bento, que ele a acentua mesmo antes de mencionar Deus (Böckmann, 1990, p. 207-208). Em seguida, o noviço promete a estabilidade, a conversão dos seus costumes e a obediência, que são os elementos fundamentais da vida monástica beneditina (Puzicha, 2015, p. 208).

Ao prometer a **estabilidade**, o monge agora deve saber que não lhe é mais lícito sair do Mosteiro (v. 15). Somos chamados a perseverar no caminho que nos leva a Deus, ou, como diz São Bento, devemos perseverar firmemente, até o fim, no caminho da santidade (RB 7,36). Quanto mais firme e inabalável alguém permanece no bem, tanto mais avança no caminho das virtudes. Neste sentido, a permanência, a constância no amor de Cristo (Jo 15,9s), é uma caminhada em direção a Deus (v. 8).

A palavra “*stabilitas*” tem como raiz o verbo “*stare*” e expressa o sentido de algo duradouro, constante; indica solidez, firmeza e perseverança (Leclercq, 1985, p. 37). Esta expressão “*stabilitas*” compreende também a “estabilidade dos pés” (RM 64,2), na medida em que esta é a expressão da estabilidade interior. Santo Antão dizia: “Da mesma forma como uma árvore transplantada diversas vezes não dá fruto, assim também o monge que vagueia com frequência não produz frutos” (S. Atanásio, 2019, p. 36).

³ Cf. S. Agostinho, *Sermo* 336,1.6: PL 38,1471-72.

Na Sagrada Escritura, a estabilidade está relacionada a um significado material: “Fixar e estabelecer sobre fundamentos sólidos” (Sb 4,3). No Novo Testamento, Jesus chama os discípulos a uma perseverança nas dificuldades e perseguições: “Aquele que perseverar até o fim será salvo” (Mt 10,23). Na Carta aos Colossenses, a palavra “stabile” reforça a ideia de estar alicerçado e firme na fé (Cl 1,23); e na Carta aos Hebreus, o mesmo vocábulo é aplicado ao coração fortalecido pela graça (Hb 13,9). Todas estas considerações se concretizam no exemplo do próprio Cristo que “se fez obediente até a morte, e morte de cruz” (Fl 2,8).

A estabilidade sublinha ainda a dimensão escatológica da vida monástica em seu aspecto de vida nova, que já se concretiza. Pode-se ainda dizer que, na Sagrada Escritura, os termos “perseverar” e “permanecer” caracterizam aqueles que, tendo encontrado Cristo, estão doravante ligados a ele por um vínculo que transforma sua maneira de ser no espaço, no tempo e nos relacionamentos. Ele promete permanecer naquele que soube construir a sua casa tendo como base um alicerce firme e sólido, como a rocha (Mt 7,24s).

Não foi sem razão que a estabilidade assumia para São Bento a importância de um voto. Ele conhecia bem, como mostra em sua Regra, os falsos monges de então, chamados giróvagos e sarabaítas, que viviam itinerantes, inquietos. Visando manter esta estabilidade, São Bento preceitua que o Mosteiro, se possível, seja construído de tal maneira que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta, as diversas oficinas e o ateliê, existam no seu interior, de tal modo que os monges não tenham necessidades de sair (RB 66). Por isto, o Mosteiro se firma na estabilidade do monge e de sua casa, bem como na frutificação tranquila da criação lenta e progressiva do trabalho simples e continuado, pois tudo se centraliza nessa edificação estável do Mosteiro (Almeida Prado, 1994, p. 34-36).

Na Regra de São Bento, a estabilidade é compatível com a perseverança, e isso nota-se a partir do prólogo, onde o monge é chamado a perseverar no Mosteiro até a morte (RB Pról. 50). Também no capítulo sobre os instrumentos das boas obras, após traçar o caminho espiritual a ser seguido, São Bento preceitua: “Quanto à oficina onde realizaremos assiduamente tudo isso, é a clausura do Mosteiro e a estabilidade na comunidade” (RB 4,78). Aqui se vê que o Mosteiro é comparado a uma oficina onde se exercita o senso de pertença nas mais diversas atividades desenvolvidas em seu âmbito.

No dia da profissão, o noviço ainda se obriga à “*conversatio morum suorum*”, expressão normalmente traduzida por “**conversão dos costumes**”,

indicativo da vida monástica que deve ser praticada no Mosteiro, como serviço na comunidade sob a Regra e o Abade, como vida de seguimento de Cristo, em conformidade com a Sagrada Escritura e os ensinamentos dos Santos Padres, o que constitui o caminho da santidade (Herwegen, 1953, p. 337). A Regra, porém, continua sendo a lei fundamental da vida monástica, ainda que seja “mínima” (RB 73,8).

Em geral, a expressão “*conversatio*” significa conduta de vida, modo de viver, uma forma de vida caracterizada pelos bons costumes (De Vogüé, 1972, p. 707). Trata-se de uma forma de vida que se manifesta em um comportamento concreto, adequado e condizente. Portanto, é a promessa de viver uma vida monástica autêntica e austera, em sua totalidade. Assim, o novo monge promete perseverar em sua resolução (v. 9). Com a promessa da “*conversatio morum suorum*”, compromete o monge a observar todas as obrigações e valores que, no contexto da Regra, caracterizam a vida monástica; dentre as quais a Busca de Deus, sinal revelador da autenticidade de uma vocação para a vida consagrada (Dammertz, 1994, p. 30-31).

Esta “*conversatio morum*” não deixa de ser ainda um comprometer-se em seguir os ensinamentos do Evangelho, em continuamente viver segundo o espírito das bem-aventuranças (Mt 5,1-12). Com a prática destes ensinamentos e em virtude do estado de consagrados, proporciona-se um inestimável testemunho para o mundo. Neste sentido, é importante fazer notar que a promessa de “*conversatio morum suorum*” está mais intimamente relacionada com os demais votos monásticos, que podem estar alicerçados neste único voto (Dammertz, 1994, p. 32-33).

Na verdade, o monge é chamado a ouvir quotidianamente o brado de João Batista. Ele começou a sua pregação com um convite dirigido ao povo, chamando-o a preparar o caminho para receber o Senhor e endireitar as veredas tortas da própria vida através de uma conversão radical do coração (Lc 3,4). Trata-se de um convite a lançar, como fundamento da renovação pessoal, a adesão firme e confiante ao Evangelho. A vida de cada consagrado deve ser necessariamente uma vida de fé, amparada na Palavra de Deus e por ela alimentada.

E, por fim, neste mesmo versículo, São Bento preconiza a **obediência** a ser prometida pelo noviço. Já no começo de sua Regra, São Bento coloca a obediência em primeiro plano: “Voltar a Deus pela obediência... servir com as armas da obediência” (RB Pról. 2-3). Esta promessa da obediência se fundamenta no exemplo de Cristo, que se esvaziou a si mesmo, tomando a

condição de escravo e se fez obediente até a morte de cruz (Fl 2,6-8). Cristo disse várias vezes: “Vem e segue-me” (Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27). E diz também: “Quem quiser ser meu discípulo renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24). E ainda: “Aquele que não desprezar a própria vida não pode ser meu discípulo” (Lc 14,26).

A obediência de Cristo e de seus seguidores é vivida sempre naquela dialética de renunciar à própria vontade para fazer a vontade do Pai, como se reza na oração do Pai-nosso: “Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu” (Mt 6,10). E no Horto das Oliveiras: “Pai, afasta de mim este cálice, mas contanto que se faça a tua vontade e não a minha” (Mc 14,36; Lc 22,42; Mt 26,39-42). Parece, porém, que a melhor lição do conselho de obediência está no mandamento do amor fraterno: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei, e nisto conhecerão que vós sois meus discípulos” (Jo 15,12). A obediência religiosa, a exemplo de Cristo, gera a harmonia dentro da comunidade, pois a vida fraterna em comum é obediência, é amor fraterno.⁴

Assim sendo, o exercício da obediência está intimamente ligado ao exercício da autoridade que culmina no serviço aos irmãos, na caridade fraterna, e melhor viabiliza a vida comunitária. Seguindo esta linha, lembramos o Concílio Vaticano II que os superiores, dóceis à vontade de Deus, em espírito de serviço, exerçam a autoridade em favor dos irmãos, de forma a exprimirem a caridade que Deus tem por eles.⁵

Por isso, o Código de direito canônico nos diz tratar-se de assumir a obediência no seguimento de Cristo. Sendo essa mesma vontade, a meta de toda obediência consagrada (CIC, cân. 602). Mas, em Cristo, essa sujeição passou pelas mediações humanas, pois ele obedeceu verdadeiramente a José e a Maria, a quem estava submisso (Lc 2,51). O consagrado assume este compromisso, alicerçado pela fé, também pelas mediações humanas da obediência.⁶

Essas três promessas prescritas por São Bento são, em síntese, um único voto: permanência, por obediência, na prática das virtudes monásticas. Ele

⁴ Cf. CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *A vida fraterna em comunidade*. São Paulo: Paulinas, 1994, n. 11-12.

⁵ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Decreto sobre a conveniente renovação da vida religiosa “Perfectae Caritatis”*. Petrópolis, 1969, n. 14. Cf. também *CÓDIGO de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 2022, cân. 618.

⁶ É importante também ressaltar que o termo “consagrado” provém do verbo “consagrar”, de raiz latina “consecro-are”; e sua etimologia se encontra na adição de “cum” e “sacer”, o que seria “juntar-se ao sagrado, unir-se à divindade sagrada”; quando a pessoa passa a fazer parte do domínio das coisas de Deus, com exclusividade (Puig, 2010, p. 3-31).

divide esse único voto em três para se opor claramente, por meio da vida cenobítica, aos giróvagos, pela estabilidade; aos sarabaítas, pela “*conversatio morum*”; e aos eremitas, pela obediência (Herwegen, 1953, p. 338).

Na Regra de São Bento, a obediência está também relacionada com a humildade: “O terceiro grau da humildade consiste em que, por amor de Deus, se submeta o monge, com inteira obediência ao superior...” (RB 7,34), enquanto o quarto grau da humildade descreve o momento mais crítico dessa obediência, que é também o seu ápice, “quando lhe são impostas coisas duras e contrárias, e mesmo injúrias de todo tipo... não se deve desanimar nem desistir” (RB 7,35). Porque a prova decisiva do cenobita, o cerne de seu ascetismo, está sempre na obediência.

O capítulo 71 marca um novo modo de viver a obediência. Não apenas os irmãos obedecerão ao Abade, mas obedecerão também uns aos outros, “convencidos de que por este caminho de obediência eles irão a Deus” (RB 71,2). Esta graça da obediência apresenta todos os traços do carisma de São Bento. É uma situação de Páscoa porque renova entre nós a atitude mais característica de Cristo no momento do seu retorno ao Pai: sua obediência até a morte (Fl 2,8). Todo cristão, de certa forma, é também chamado a reproduzir esta atitude, mas alguns receberam o dom de expressá-la com particular urgência, na atitude de estar submisso uns aos outros. É a vivência do amor e da humildade que São Bento espera de cada monge (Louf, 1977, p. 432-433).

V. 19-20: ¹⁹Desta sua promessa faça uma petição no nome dos santos cujas relíquias aí estão e do Abade presente. ²⁰Escreva tal petição com a sua própria mão; ou então, se não souber escrever, escreva outro rogado por ele, e que o noviço faça um sinal e a coloque com sua própria mão sobre o altar (De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiæ ibi sunt, et abbatis præsentis. Quam petitionem manu sua scribat aut certe, si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat, et ille novicius signum faciat et manu sua eam super altare ponat).

Observa-se aqui que a livre entrega de si mesmo é expressa, conseqüentemente, em uma fórmula jurídica. A petição é feita igualmente em nome do Abade presente e, por isso, pode-se datar juridicamente o documento. Além disso, o Abade tem uma função especial no rito da profissão, pois, pela fé, devemos ver no Abade o representante de Cristo (RB 2,2).

Entretanto, constata-se que a petição é dirigida primeiramente aos santos e depois ao Abade, que é também o representante de Deus (cân. 601). Neste

versículo ocorre, por duas vezes, a expressão “com a sua própria mão” (v. 19), ou seja, que ele deve assinar a sua petição como sinal do caráter voluntário da ação, feita com plena liberdade, pois deseja entregar-se a Deus com todas as suas capacidades. O candidato promete, assina, canta, prosterne-se. Pelo fato de ser escrita, esta promessa adquire força jurídica (Puzicha, 2015, p. 209).

Na verdade, o voto é, como de fato, uma promessa deliberada e livre de um bem possível e melhor, feita a Deus (CIC, Cân. 1191 § 1), a quem promete fazer algo ou renunciar a algo.⁷ Mediante a profissão, o religioso “faz uma total consagração de si mesmo a Deus”⁸ e “entrega a seu serviço a sua vida inteira”.⁹ Esta entrega total a Deus se fundamenta em “uma peculiar consagração, que se radica intimamente na consagração do batismo e a exprime mais perfeitamente” (PC 5). O religioso entrega a Deus toda a sua vida, e se coloca a seu serviço. Esta profissão religiosa engloba a emissão dos votos, e tem a sua importância jurídica, como foi possível constatar.

Em seguida, o noviço coloca a sua petição sobre o altar (v. 20). O altar é, por excelência, o símbolo de Cristo. A palavra “altar” compõe-se de duas palavras: *alta* e *ara*, nascendo o termo *altare*, que pode ser entendido como algo reservado ao culto, mesa em que se oferece ao verdadeiro Deus o sacrifício perfeito. O altar é considerado o centro do culto sacrificial, sendo também sinal da presença divina. A consagração do altar, na tradição cristã, é um ato litúrgico que o destina ao culto divino, simbolizando a presença de Cristo e o sacrifício eucarístico. É um momento de profunda espiritualidade e dedicação do espaço sagrado para o encontro com Deus.

O altar é consagrado para que se torne um local santo, reservado para o culto e a adoração a Deus. A consagração, em especial através da unção, representa Cristo, o Ungido por excelência, e a sua presença na Eucaristia. É a mesa onde o sacrifício de Cristo se atualiza na Eucaristia e onde o povo de Deus é convidado a participar. No início e no término da Celebração Eucarística, o sacerdote beija o altar em sinal de veneração. O altar também é unguido com

⁷ A profissão religiosa é um ato que se consuma na Igreja e para a Igreja. Os religiosos são consagrados a Deus pelo ministério eclesial (cân. 654), por isto, a profissão religiosa deve ser recebida por um seu legítimo representante, isto é, pelo superior de um Instituto reconhecido pela Igreja (cf. cân. 656,5º). Aqui temos a dimensão eclesial da vida religiosa (Dammertz, 1994, p. 26-27).

⁸ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática sobre a Igreja “Lumen Gentium”*. Petrópolis: Vozes, 1965, n. 44.

⁹ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Decreto sobre a conveniente renovação da vida religiosa “Perfectae Caritatis”*. Petrópolis: Vozes, 1965, n. 5.

óleo santo e sobre ele realiza o sacrifício de amor de Cristo (Jounel, 1992, p. 285-286). E São Bento estabelece que este fato deve ocorrer “na presença de todos”: é a reunião de todos os membros da comunidade para o ato central da Liturgia (Böckmann, 1990, p. 210).

Embora a Regra não o expresse claramente, o rito da profissão, no tempo de São Bento, provavelmente, ocorreu durante o ofertório da liturgia eucarística. Não apenas a tradição beneditina é firme e unânime neste ponto, mas a própria Regra nos fornece uma indicação importante quando, ao tratar da oblação de crianças, ordena que a “*petitio*” seja unida à “*oblatio*” (RB 59,2 e 8). O termo “*oblatio*” aparece apenas neste capítulo, significa, na linguagem litúrgica, o pão e o vinho oferecidos pelos fiéis. A menção à “*palla altares*”, ou toalha de altar, na qual deve ser envolvida a mão da criança oferecida a Deus por seus pais (RB 59,2), confirma essa interpretação (Colombás, 2000, p. 465).

A Regra do Mestre, na qual São Bento se inspirou para a redação deste capítulo, faz várias vezes referência ao oratório, nunca ao altar; por sua vez, o gesto do noviço em colocar a sua petição sobre o altar é algo próprio de São Bento, um gesto que indica, dentro da celebração eucarística, o sinal da sua oferta; ou seja, o monge faz uma oferta de si mesmo a Deus (v. 18: “diante de Deus”), no local onde renovamos o sacrifício de Cristo: o altar.

Nesse contexto, podemos dizer que a profissão monástica assume toda a sua dimensão teológica. Ela expressa simbolicamente a entrega de si a Cristo (Boris, 1972, p. 109-139). O gesto de depositar pessoalmente sua petição no altar, acompanhado pelo canto do versículo 116 do Salmo 118: “Recebei-me, Senhor...”, entoado pelo noviço e repetido três vezes por toda a comunidade, que acrescenta o “*Gloria Patri*” (v. 20-21), é extremamente significativo. Tendo chegado ao âmago de sua consagração a Deus, ele responde ao chamado que o Senhor lhe dirigiu, como recorda o prólogo (RB Pról 14-20).

A afirmação de Hans Urs von Balthasar não parece descabida quando escreve que o monge, ao se entregar ao Senhor na profissão, “passa da antropologia à cristologia” (Balthasar, 1975, p. 6). Assim sendo, o monge une a sua oblação pessoal à oferta eucarística de Cristo ao Pai, oferece-se e se une intimamente a ele com todo o seu ser e toda a sua vida, em união com Cristo, no momento em que ele próprio se oferece ao Pai na Eucaristia; e é o Cristo que apresenta a oferta do monge a Deus em união com o seu próprio sacrifício (Boris, 1972, p. 133).

Ao colocar a sua carta de profissão sobre o altar com a sua própria mão, expressa ainda ao professo a sua entrega pessoal, por assim dizer, à pessoa

de Cristo. É o altar sobre o qual o Senhor é oferecido em sacrifício. O noviço exprime, assim, sua vontade de se associar intimamente ao sacrifício de Cristo, à sua morte, à sua ressurreição e à sua entrega por muitos. Tudo isto é para honra de Deus Pai. Este gesto constitui uma parte preciosa da profissão monástica.¹⁰ Com o termo “profissão” entende-se o compromisso público assumido perante a Igreja de viver segundo os votos, assumidos de forma externa por uma decisão perpétua (Boggero, 1994, p. 337).

V. 21-22: ²¹Quando a tiver colocado, comece logo o seguinte versículo: “Recebei-me, Senhor, segundo a vossa palavra e viverei; e não serei confundido em minha esperança”. ²²Responda toda a comunidade este versículo, por três vezes, acrescentado: “Glória ao Pai” (Quam dum inposuerit, incipiat ipse novicius mox hunc versum: Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et ne confundas me ab expectatione mea. Quem versum omnis congregatio tertio respondeat, adiungentes: Gloria Patri).

Nestes versículos, São Bento apresenta um momento sublime da profissão. É quando o novo monge, em um gesto de significativa humildade, faz a sua entrega pessoal a Deus. O termo “suscipere” tem o significado de receber alguma coisa, com um movimento de baixo para cima, receber sobre si mesmo, abraçar, ocultar, acolher, reunir. É um movimento que leva para o interior de si mesmo, para dentro (Fromont, 1978, p. 37).

Entre os romanos, a expressão “suscipere” indicava o ato pelo qual o pai suspendia do chão o recém-nascido, reconhecendo-o assim por seu filho. Neste contexto, interpreta-se este momento prescrito por São Bento como sinal de início de uma nova vida, um renascimento, um novo batismo (Herwegen, 1953, p. 340). Neste versículo 116 retirado do Salmo 118, tem-se

¹⁰ Os Conselhos Evangélicos têm sua fundamentação bíblica na vida de Cristo, que viveu a castidade, a pobreza e a obediência. Por esta razão, os consagrados, mediante os votos professados em um Instituto de vida consagrada, imitam o Cristo mediante a entrega total a Deus através do voto, que é uma palavra de origem latina “votum”, que na religião da Roma antiga era uma promessa ou voto feito a uma divindade. A palavra deriva do participio passado do verbo latino “voveo”. Entre os gregos, a palavra voto “ευχή” (euché) tem o caráter de oferenda mais do que de promessa condicionada à divindade. Podemos entender melhor este caráter quando descobrimos o verbo do qual deriva o substantivo “euché” é “éuchomai” (εύχομαι), significa orar, pedir, e inclusive, dar graças “eukharisthia” (ευχαριστία). São Clemente de Alexandria, ao traduzir o propósito daquele que abandona seus bens para seguir a Jesus, usou a expressão “euché”, significando assim a oblação feita uma vez por todas (Rodríguez-Canals Casas, 1994, p. 1182-1183).

o pedido que o noviço faz para ser aceito na nova vida de perfeito abandono a Deus, vida que é oferecida no altar como dádiva perene e que se realiza na comunidade monástica. Por essa razão, a comunidade dos irmãos repete como sua a mesma oração três vezes e, pelo “Gloria Patri”, confirma a união com o novo professo, certificada pelo ósculo da paz (Herwegen, 1953, p. 340-341). O termo “suscipere” é ainda usado frequentemente na Sagrada Escritura, como diz o salmista: “Recebeste-me do seio de minha mãe” (Sl 138,13). E podemos pensar, particularmente, nas últimas palavras de Santo Estêvão: “Senhor Jesus, recebe o meu espírito” (At 7,59).

Este versículo do Salmo 118 proposto por São Bento para a fórmula de profissão do noviço, nos remete também à necessária defesa e proteção divina para aquele que inicia uma caminhada monástica. A invocação tem um tom de confiança ardente na palavra de Deus que nunca desilude. O primeiro pedido apresenta o aspecto positivo: “Recebei-me Senhor, segundo a vossa palavra e viverei”. A segunda parte traz um aspecto de esperança: “...e não permitais que eu seja confundido em minha esperança” (v. 116), pois só assim a sua vida florescerá novamente, é uma esperança alicerçada na certeza de que Deus nunca irá decepcionar ou distanciar daquele que nele deposita a sua confiança (Ravasi, 1986, p. 485-486).

Pode-se pensar ainda nas palavras da Sagrada Escritura, particularmente naquelas que nos convidam a fazer a vontade do Senhor, como a resposta de Maria ao Anjo Gabriel que é de teor semelhante: “Eis aqui a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a vossa palavra” (Lc 1,38).

No contexto do Salmo, a expressão “segundo a vossa palavra”, no hebraico, a letra ב, *beth*, significa dentro, e é usada para a letra כ, *caph*, que quer dizer “como”; e, portanto, o sentido seria: “Sustente-me de acordo com a promessa que me fez” ou “como me prometeu”. Isto indica que Deus sempre estende a mão para nós e nos ergue quando caímos, ou nos segura pela mão, ele cumpre suas promessas. O salmista, no entanto, ora, para que lhe seja dada constância de fé, para que possa continuar firme em observar a palavra divina (Ravasi, 1986, p. 486).

A conclusão da frase faz uma alusão ao futuro: “...e viverei”, como se não vivesse neste corpo de morte. E se espera o que se vê, é pela perseverança que se aguarda (Rm 8,10.24.25). E como ressalta o Apóstolo São Paulo: “A esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5).

O salmista pede a Deus a capacidade de perseverar como um dom singular do Espírito Santo. Segue-se, então, que a verdadeira estabilidade só pode ser encontrada na palavra de Deus; e que ninguém pode se apoiar firmemente nela, se não for fortalecido pelo poder do Espírito Santo. Portanto, devemos sempre pedir a Deus para que possamos ser perseverantes neste santo propósito. São Jerônimo está firmemente convencido de que “não podemos chegar a compreender a Escritura sem a ajuda do Espírito Santo que a inspirou”.¹¹ No entanto, depois de ter suplicado a Deus que lhe concedesse constância para perseverar, o salmista parece agora prosseguir mais, suplicando para que Deus, de fato, mostre o que prometeu.

E a frase do versículo conclui dizendo: “E não permitais que eu seja confundido em minha esperança” (v. 116). O verbo “expectare” significa “procurar com o olhar, dirigir a vista para”. É uma esperança profundamente vital. A palavra hebraica para “esperança” é מִקְוֵה (mikveh), da raiz קוה (kvh), que significa “aguardar ansiosamente”. Ser paciente e aguardar a salvação de Deus é uma virtude, como menciona o salmista: “Seja forte! Coragem! Espere no Senhor” (Sl 27,14). Essa mesma expressão também significa “piscina de água”, como visto na história da criação: “Deus chamou mares ao conjunto das águas” (Gn 1,10). A conexão é clara. Água é o recurso mais abundante no planeta e a base de toda vida. Deus, a origem de toda vida na terra, é ao mesmo tempo o doador da nossa principal fonte e o recebedor das nossas esperanças mais profundas (McKenzie, 1983, p. 301-302).

Para edificar a nossa vida, o homem tem a necessidade de alicerces sólidos, que permaneçam mesmo quando falham as certezas humanas, como ressalta o salmista: “Sois o meu abrigo, o meu escudo, na vossa palavra depus a minha esperança” (Sl 119,114). Os gestos sublinham o conteúdo do *Suscipe*: na primeira parte, de pé, com as mãos levantadas: o noviço se lança nos braços do Pai, de seu Deus; na segunda parte, ajoelhado: encontra-se disponível como servo e servidor em face de seu Senhor. Nada mais justo que aquele a quem Cristo recebeu, receba agora o abraço dos seus irmãos (Böckmann, 1990, p. 214).

O fato de São Bento ordenar: “Responda toda a comunidade este versículo por três vezes, acrescentando ‘Glória ao Pai’”, mostra a profunda união de todos com o noviço. Aquilo que se canta por três vezes penetra cada vez mais profundamente no coração (cf. RB 35,16-18; 38,3). Na Regra do Mestre, é só

¹¹ S. Jerônimo. *Epistula* 120, 10: CSEL 55, 500-506.

o Abade quem canta o versículo: “Confirma, ó Deus, o que realizaste em nós”, e não pede para acrescentar o “Gloria Patri”. São Bento, com isto, sublinha a dimensão trinitária da profissão monástica que já estava presente ao longo de toda a celebração. A entrega que o noviço faz de si mesmo se dirige diretamente ao Cristo: “Recebei-me”. Com isso, o noviço reitera a sua entrega ao Senhor, ele passa a ser de Deus, ele pede para que o Senhor o receba e isto se realiza pela ação do Espírito Santo. Quando a profissão se faz durante a celebração eucarística, o “Gloria Patri” se acha, com maior razão, no lugar apropriado (Böckmann, 1990, p. 214-215).

2.6 A acolhida definitiva no mosteiro

V. 23: Prosterne-se, então, o irmão noviço aos pés de cada um, para que orem por ele; e já daquele dia em diante seja considerado como pertencente à comunidade (Tunc ille frater novicius prosternatur singulorum pedibus ut orent pro eo, et iam ex illa die in congregatione reputetur).

Neste versículo, aparece pela primeira vez a expressão “irmão”. Após o noviço ter colocado a carta de profissão em cima do altar, ele se torna irmão da comunidade e recebe em seguida o abraço de seus confrades a partir do altar, no decorrer da celebração eucarística.¹²

O fato de o noviço tornar-se irmão indica que ele passa a ser também filho do mesmo pai. No latim a palavra “irmão” (frater), indica aqueles que crescem juntos e passam um bom tempo se socializando uns com os outros. Esta proximidade pode ser marcada pelo desenvolvimento de fortes laços emocionais que podem ser intensificados pela interação entre os membros. No

¹² Nas suas origens a profissão religiosa se emitia ao terminar o período do noviciado, sendo perpétua, sem possibilidade de receber a dispensa dos votos. No entanto, com o surgimento dos votos simples, houve uma mudança substancial no entendimento da profissão religiosa, dando maior ênfase ao aparecimento da profissão temporária. O candidato, ao terminar o noviciado, emitia a profissão com votos simples e o Instituto reservava para si o direito de demissão, caso a pessoa não fosse considerada idônea. E, uma vez concluído o período formativo, o candidato emitia a profissão solene. Esta prática teve início com a Carta circular da então Congregação dos Bispos e Regulares “Neminem latet” de 19 abril de 1857, na qual se estabelecia que todas as ordens masculinas tinham que emitir a profissão religiosa temporária com votos simples antes da profissão solene. Posteriormente, o Código de direito canônico de 1917 estabeleceu para todos os institutos religiosos a obrigatoriedade, sob pena de nulidade, de emitir a profissão religiosa temporal com votos simples antes de emitir a profissão perpétua (Jiménez Echabe, 2012, p. 542-543).

contexto linguístico, a palavra *germanus* quer dizer “verdadeiro”, mas também indica legitimidade, semelhança.¹³ Os termos “irmão” e “irmã” são palavras preciosas para o cristianismo. E, graças à experiência familiar, são palavras que todas as culturas e todas as épocas compreendem.

Quando a relação fraterna se arruína, quando se enfraquece as relações entre irmãos, se abre-se caminho a experiências dolorosas de conflitos, de traição, de ódio. A passagem bíblica de Caim e Abel constitui o exemplo deste aspecto negativo. Depois do assassinato de Abel, Deus pergunta a Caim: “Onde está o teu irmão?” (Gn 4,9). É uma pergunta que o Senhor continua a repetir a cada geração. E, infelizmente, não cessa de se repetir também a dramática resposta de Caim: “Não sei. Sou talvez eu o guarda do meu irmão?” (Gn 4,9b). Com a sua pergunta, Deus coloca em questão a indiferença que pode existir no coração do homem e faz pensar sobre a criação de uma cultura diferente, que leve a superar as inimizades e a cuidar uns dos outros (Francisco PP, 2020, n. 57).

No Novo Testamento, ressoa de forma intensa o apelo ao amor fraterno: “Toda a Lei se cumpre plenamente nesta única palavra: ama o teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5,14). O Evangelista São João também afirma: “Quem ama o seu irmão permanece na luz e não corre perigo de tropeçar. Mas quem tem ódio ao seu irmão está nas trevas” (1Jo 2,10-11). E ainda diz: “Nós sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos. Quem não ama, permanece na morte” (1Jo 3,14). E volta a dizer: “Aquele que não ama o seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê” (1Jo 4,20).

São Paulo exortava aos seus discípulos a terem caridade uns para com os outros “e para com todos” (1Ts 3,12) e o Evangelista São João pedia que fossem bem recebidos os irmãos “mesmo sendo estrangeiros” (3Jo 5). Com efeito, é o amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes; só o amor permite construir uma grande família (Francisco PP, 2020, n. 62).

Como de fato, o sinal por excelência deixado pelo Senhor é o da fraternidade vivida: “Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros” (Jo 13,35). É o sinal do nosso testemunho e da nossa

¹³ Pelo uso frequente, é fácil associar “frater” e seus derivados à palavra “irmão”: fraterno, fraternal, fraternidade. A palavra latina “frater” chegou ao português como “irmão” devido a expressão “frater germanus”, com o significado de “irmão verdadeiro”, ou seja, “irmão carnal”, “filho do mesmo pai e da mesma mãe” (da raiz “ger/gen” – gerar, germinar, gene, genealogia). Daí que de *germanus* temos Hermano; ermano; ermão; irmão (A. A. de Assis. *Dicionário sobre a origem das palavras*. Maringá, RG editores, 1997, p. 43).

origem divina e é um testemunho para aqueles que desejam seguir o Cristo, atraindo novos discípulos, a exemplo da comunidade primitiva: “Eram assíduos em escutar o ensinamento dos Apóstolos e na união fraterna, na fração do pão e nas orações” (At 2,42) “e aumentava o número dos homens e das mulheres que acreditavam no Senhor” (At 5,14). Assim, pelo amor de Deus difundido em seus corações graças ao Espírito Santo (Rm 5,5), a comunidade torna-se uma verdadeira família reunida em nome do Senhor.¹⁴

Em seguida, diz São Bento: “Prosterna-se, então, o irmão noviço aos pés de cada um”. A palavra “prostrar” vem do latim “prosternere”, e pode ser traduzida como derrubar, estirar no chão, abaixar-se em cumprimento. Formada pela partícula *pro*, que quer dizer “à frente”, com a junção da palavra *sternere*, podemos traduzir por abater, derrubar, deitar abaixo. O termo tem em sua etimologia o sentido de beijar os pés ou prostrar-se diante de alguém superior, submeter-se, colocar-se à disposição de outro (S. Loyola, 1994, p. 510). O noviço passa a fazer parte da vida comunitária, que necessita ser fraterna e, para que isto possa se concretizar, é necessário a união, sobretudo pela oração de cada um.

A prostração pode indicar penitência, pedido de reconciliação e de oração (RB 71,8; 67,3s). Esta expressão também aparece no capítulo sobre a recepção dos hóspedes; diante dos quais a prostração indica que através deles adoramos o próprio Cristo que chega ao Mosteiro (RB 53,7). O próprio Jesus se colocou aos pés de seus discípulos para lhes lavar os pés (Jo 13,1-15). O ato do lava-pés torna-se para o Evangelista São João a representação daquilo que é toda a vida de Jesus: o levantar-se da mesa, o tirar a vestimenta da glória, o inclinar-se para nós no mistério do perdão e do serviço.

No texto do lava-pés, a palavra “puro” aparece três vezes. Com esse termo, o Apóstolo João retoma um conceito fundamental da tradição do Antigo Testamento: Para poder comparecer diante de Deus, entrar em comunhão com Ele, o homem deve ser “puro”. Mas, quanto mais entra na luz, tanto mais sujeito e necessitado de purificação se sente.

Também uma das bem-aventuranças nos diz: “Felizes os puros de coração, porque verão a Deus” (Mt 5,8). Esta bem-aventurança diz respeito a quem tem um coração simples, puro. Na Sagrada Escritura, o coração significa as nossas verdadeiras intenções, o que realmente buscamos e desejamos, para além do

¹⁴ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Decreto sobre a conveniente renovação a vida religiosa “Perfectae Caritatis”*. Petrópolis: Vozes, 1965, n. 15.

que aparentamos: “O homem vê as aparências, mas o Senhor olha o coração” (1Sm 16,7). E nele deseja gravar a sua Lei (Jr 31,33). Em última análise, quer dar-nos um coração novo (Ez 36,26). Quando o coração ama a Deus e ao próximo (Mt 22,36-40), então esse coração é puro e pode ver a Deus. Manter o coração limpo de tudo o que mancha o amor: isto é santidade (Francisco PP, 2018, n. 85-86). Esta pureza também é prescrita por São Bento (RB 20,2; 49,2; 52,4). E no ritual da entrada para o noviciado, repete-se este mesmo gesto de Cristo, quando, em sinal de acolhimento na comunidade, o Abade e todos os irmãos beijam os pés daquele que ingressa.¹⁵

Os irmãos da comunidade também são chamados a orar pelo novo irmão. Agora cada um, pessoalmente, se empenha, com responsabilidade, em benefício do neoprofesso. A profissão é um compromisso bilateral. O novo irmão pode confiar que será sustentado pela oração dos seus confrades. Esta esperança se confirmará nas dificuldades (RB 27,4; 28,4). Com a profissão religiosa, o novo irmão passa a ser considerado como membro estável da comunidade (v. 23). Ele torna-se membro de pleno direito do Mosteiro, pertence oficial e juridicamente a ela. Deste modo o irmão fica naturalmente sob a guia do Abade.

2.7 As disposições relativas aos bens

V. 24-25: ²⁴Se possui quaisquer bens, ou os distribua antes aos pobres, ou, por solene doação, os confira ao Mosteiro, nada reservando para si de todas essas coisas, ²⁵pois sabe que, deste dia em diante, nem sobre o próprio corpo terá poder (Res si quas habet, aut eroget prius pauperibus aut facta sollemniter donatione conferat monasterio, nihil sibi reservans ex omnibus, quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit).

O fato de alguém possuir bens não constitui, necessariamente, uma condição preliminar para a profissão, sendo a renúncia aos bens apenas uma parte da entrega pessoal do candidato a Deus. O despojamento dos bens materiais já é um pré-requisito prescrito por Jesus ao jovem rico: “Vai, vende os teus bens, e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me” (Mt 19,21). O Evangelho nos diz tratar-se de alguém que desde a sua juventude observava fielmente todos os mandamentos da Lei de Deus, mas

¹⁵ CONGREGAÇÃO BENEDITINA DO BRASIL. *Rito da vestição e da entrada no noviciado*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, s/d, n. 14.

para ser mais perfeito Jesus lhe propõe que dê todo o seu dinheiro aos pobres, de modo que o seu tesouro, o seu coração, já não estará na terra, mas no céu, e acrescenta: “Vem e segue-me!” (v. 21). Assim como preconiza o próprio Cristo, os bens daquele que ingressa devem ser destinados primeiramente aos mais necessitados.

Santo Atanásio narra que a conversão de Santo Antão aconteceu mediante a leitura desta mesma passagem do evangelho. Ao entrar numa Igreja, ele ouviu a proclamação da Palavra e se colocou no lugar daquele jovem rico, o qual Cristo chamava para deixar tudo e segui-lo na radicalidade (S. Atanásio, 2019, p. 45-46).

São Bento ainda diz que uma segunda opção seria oferecer ao Mosteiro estes bens em “solene doação”, o que configura o aspecto jurídico da oferta. Esta prescrição de São Bento tem certamente a sua fundamentação nas eventuais necessidades econômicas do Mosteiro; mas também porque o monge nada deve reservar para si. Ele deve ter confiança no Pai do Mosteiro, que passa a assumir as suas necessidades (RB 33,5). Ao dizer que “nem sobre o seu próprio corpo terá poder” (v. 25), indica que a vontade própria desestabiliza a obediência para com Deus e para com os irmãos da comunidade. João Cassiano, por sua vez, ordena ao monge a se despojar inteiramente do que possui e ter consciência de que já não é mais dono de si mesmo (João Cassiano, 2015, II, 3.1).

O livro dos Atos dos Apóstolos mostra que para os primeiros cristãos tudo era comum a todos (At 2,44-45; 4,32; 34-35). Esta comunhão, que em grego *κοινωνία* (*koinonia*) significa “compartilhar” ou “fazer com que compartilhem”, oferece a ideia de todos reunidos com o mesmo propósito. O ideal da comunhão era chegar à partilha não só dos bens, mas também dos sentimentos e da experiência de vida, a ponto de todos se tornarem um só coração e uma só alma (At 4,32; 1,14; 2,46), a uma convivência que supere as barreiras (Gl 3,28; Cl 3,11; 1Cor 12,13).

O último ato em que o candidato exerceu o poder de dispor de alguma coisa foi o da renúncia aos bens. Agora não possui mais nenhum poder sobre o que é seu, sobre seu corpo, seu lugar, sua vontade. A profissão monástica consagra o monge inteiramente ao Senhor; os seus bens são, de certo modo, parte dele: o melhor uso que o candidato pode fazer deles é, portanto, oferecê-los todos a Deus, na pessoa dos pobres (Delatte, 1913, p. 459).

Pedro certa vez disse a Jesus: “Nós deixamos tudo e te seguimos” (Mt 19,27), indicando como é grandioso ter a coragem de abandonar tudo para seguir o Cristo. Se ficamos presos a algo, não somos capazes de segui-lo

verdadeiramente. Cada consagrado deixa não apenas os bens deste mundo, mas, sobretudo, os desejos da alma; e de nada serviria ter renunciado a tudo, não renunciando a si mesmo. Mas a resposta confortadora vem nas palavras do próprio Cristo: “Todo aquele que tiver deixado casas, irmãos, mulher, irmãs, pai, mãe, filhos ou campos por causa do meu nome, receberá cem vezes mais e terá como herança a vida eterna” (Mt 19,29).

V. 26: Portanto, seja logo no oratório despojado das roupas seculares com que está vestido, e seja vestido com as roupas do Mosteiro (Mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis quibus vestitus est, et induatur rebus monasterii).

Mais uma vez aparece a palavra “oratório”, local onde o noviço também troca as suas vestes, passando a fazer uso de uma nova veste: o hábito monástico. Nas Instituições de João Cassiano tem-se que o noviço, levado para o meio da assembleia dos irmãos, é despojado das próprias vestes e revestido pelas mãos do Abade com as do Mosteiro (João Cassiano, 2015, IV, 5). É a indicação do começo de um novo tempo, agora revestido com Cristo. Considerada sob o ponto de vista humano, a veste é, em primeiro lugar, um envoltório e uma proteção contra o frio e o calor. Por meio dela que se deve reconhecer quem são eles. É um testemunho; um sinal permanente de que o monge pertence à comunidade monástica (Augé in Rodríguez-Casas, 1994, p. 501-506).

A veste monástica identifica o membro de uma comunidade, sem distinção de classes ou de raças. São Paulo já sublinha: “Todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Não há mais judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo” (Gl 3,27s). É uma veste dada de presente; é entregue pelas mãos do Abade; e, a partir de então, o monge passa a viver na dependência do superior e da comunidade (Böckmann, 1990, p. 226-227).

Mas a vestição significa também que o candidato se reveste de um novo homem. Lemos em Santo Ambrósio: “Toma esta veste, a fim de te revestires do Cristo” (S. Ambrósio, *Inst. Vg.* 16, 102). Tornar-se um novo homem significa trilhar o caminho de Cristo e ressuscitar com ele. Naturalmente, tudo isto acontece já no Batismo, como nos diz uma sentença dos Padres: “A força que eu via no batismo, via-a também na veste do monge, no momento em que ele recebia o hábito espiritual” (S. Atanásio, 2019, VI, 1,9).

João Cassiano ressalta que a cogula é a veste da inocência e da simplicidade infantil e ele aplica essa imagem à profissão, como sendo o segundo batismo;

como de fato, na cerimônia, o Abade cobre a cabeça do monge com o capuz, assim como se cobria a cabeça do batizando (João Cassiano, 2015, I, 3).

A veste monástica faz ainda uma referência a uma realidade profunda, interior e espiritual, correspondendo ao fato de a pessoa pertencer a Cristo, em uma íntima união com Ele. O hábito monástico é a veste própria de um estado de vida. Só é digno de fazer uso dele aquele que cumpre o seu voto; quem não o faz, perde o direito de vesti-lo. O fato desta vestição ocorrer no Oratório, indica ser este um ato sacral.

Mais tarde, foi incluída a bênção do hábito dada pelo Abade, que diz: “Senhor Jesus Cristo, que vos revestistes com a fragilidade de nossa carne, abençoai esta veste que nossos pais ordenaram usar como sinal de consagração a Deus. Fazei que vosso servo com ela revestido, seja de vós revestido”.¹⁶ É mais uma dádiva de Deus do que uma atividade do homem. O homem ratifica o que se realizou no batismo.

O ritual prescreve que o monge é revestido pelas mãos do Abade, aquele que no Mosteiro representa o próprio Cristo, o que faz lembrar, mais uma vez, o sacramento do batismo, se é revestido do Cristo, como assinala o Ritual de Batismo: “N. nasceste de novo e foste revestido do Cristo; por isto trazes esta veste...”.¹⁷

Com isto, o hábito eclesiástico tem um particular significado: é um sinal que o distingue do ambiente secular em que vive; para o religioso ele exprime também o caráter de consagração e põe em evidência o aspecto escatológico da vida monástica. O hábito, portanto, favorece os fins da evangelização e induz a refletir sobre realidades que o consagrado representa no mundo e sobre o primado dos valores espirituais que caracteriza a existência do homem. Por meio desse sinal, torna-se aos outros mais fácil chegar ao Mistério, de que somos portadores, àquele a quem pertencemos e que com todo o nosso ser queremos anunciar.¹⁸

O Concílio Vaticano II também certifica que “o hábito é sinal de consagração” (PC n. 17). Assim descreve o Código de direito canônico no cân. 699: “Os religiosos, em sinal da sua consagração e em testemunho de pobreza, tragam o hábito do instituto, confeccionado segundo o direito próprio”. No

¹⁶ CONGREGAÇÃO BENEDITINA DO BRASIL. *Rito da Profissão Temporária*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2018, p. 5.

¹⁷ *Ritual do Batismo de Crianças*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 69.

¹⁸ S. João Paulo PP II. *Carta ao Cardeal Ugo Poletti, Vigário-geral para a Diocese de Roma, 22 de agosto de 1982*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 21 jun. 2025.

texto latino o texto traz a expressão “signum”, que além de sinal, pode ser traduzido também como manifestar, mostrar. A maneira de vestir-se, diz o Livro do Eclesiástico, manifesta o modo de ser do homem (Eclo 19,27).

Neste sentido, o hábito colabora para criar uma homogeneidade exterior, e, portanto, é um meio para manter e acrescentar a homogeneidade exterior. É ainda um fator de unidade, independente das diferenças de cultura, de classes e de origem social. É uma maneira do religioso lançar um olhar para si mesmo, e do seu compromisso em romper com o espírito do mundo; é um testemunho silencioso, mas eloquente (S. João Paulo PP II, 1978, p. 1-2).

2.8 O caráter e as consequências da profissão religiosa

V. 27-29: ²⁷As vestes de que foi despojado sejam colocadas na rouparia, onde devem ser conservadas, ²⁸para que, se algum dia, por persuasão do demônio, consentir em sair do Mosteiro – que isso não aconteça! – seja expulso, despido das roupas do Mosteiro. ²⁹Não lhe seja entregue, porém, aquela sua petição que o Abade retirou de cima do altar, mas fique guardada no Mosteiro (Illa autem vestimenta quibus exutus est reponatur in vestiario conservanda, ut, si aliquando suadenti diabulo consenserit ut egrediatur de monasterio - quod absit - tunc exutus rebus monasterii proiciatur. Illam tamen petitionem eius quam desuper altare abbas tulit, non recipiat, sed in monasterio reservetur).

Ao concluir o capítulo, deparamos com um momento doloroso da vida consagrada: quando alguém abandona o Mosteiro, seria como se estivesse perdido o seu santo propósito inicial. São Bento diz que, se isto ocorreu foi por instigação diabólica (v. 28). Se ele realmente se deixou levar pela tentação do demônio, não poderá mais participar da comunhão com os irmãos e deve ser separado do Mosteiro (RB 27-29).

Quando o irmão se despoja de suas vestes pessoais e passa a usar o hábito do Mosteiro, manifesta a sua entrega total a Deus. Com o hábito, o monge assume um novo modo de ser. Assim como o cego Bartimeu manifesta sua cura e nova vida jogando fora a sua antiga veste (Mc 10,46-52), a vida monástica se manifesta por meio do uso do hábito monástico.

Bartimeu tinha o seu manto como seu bem mais valioso. Com esta veste ele se protegia no inverno, no verão e da chuva. Também o estendia ao chão para que as pessoas pudessem colocar sobre ele as ofertas. O manto de Bartimeu, ao mesmo tempo que era representação de sua fragilidade, também

era sua riqueza. Mas quando Jesus o chamou, ele deixou tudo isso para trás: “O cego jogou o manto, deu um salto e foi até Jesus” (Mc 10,50).

Tendo como referência esta passagem da cura de Bartimeu, verifica-se que é possível perder algo precioso, como a nossa fé ou a nossa própria vocação. Por isso, é preciso renovar continuamente o encontro com Jesus, o Cristo, o Filho de Deus (Mc 1,1). Só ele pode novamente abrir os nossos olhos e redirecionar os nossos passos na estrada que nos conduz à verdadeira vida.

Mas São Bento ressalta que, mesmo ocorrendo estas dificuldades e havendo o desligamento do irmão, a sua petição deve ficar guardada no Mosteiro, ao contrário das vestes antigas. A petição é um documento e deve ser preservado. Se o monge se tornou infiel, a sua petição fica no Mosteiro como testemunha contra ele. Aquilo que foi colocado sobre o altar não pode ser tomado de volta.

Conclusão

Mediante a leitura e análise deste capítulo foi possível constatar a perspicácia de São Bento ao legislar de maneira exemplar o caráter jurídico de uma profissão religiosa, estabelecendo sabiamente um vínculo de unidade dos preceitos legislativos com o espírito religioso da vida consagrada em um Mosteiro. As palavras e as ações encontram-se de tal modo impregnadas do Espírito Santo que não se pode pensar em um ato mais digno para a recepção de um candidato em uma instituição eclesial (Herwegen, 1953, p. 344-345).

Seguindo um esquema lógico, São Bento desenvolve um capítulo onde apresenta a maneira de receber o monge desde a sua chegada à porta do Mosteiro, até a sua incorporação definitiva na comunidade. Talvez tenha chamado a atenção a forma pouco fraterna e acolhedora estabelecida por São Bento para aquele que deseja ingressar para a vida monástica. Para melhor compreender esta orientação é necessário lançar um olhar para o século VI, quando as vocações monásticas eram numerosas.

O primeiro olhar assinalado por São Bento para aqueles que querem seguir a vida monástica deve ser a procura de Deus, como ele mesmo fez. Em Subiaco, sua primeira experiência de um encontro com o Senhor, em um cenário de silêncio e escuridão, ele verdadeiramente fez uma forte experiência de Deus. A primeira palavra da sua Regra revela bem o cerne dessa vivência: “Escuta”. Este é o segredo: saber escutar a voz de Deus no silêncio e na solidão (S. João Paulo PP II, 1998, p. 10).

Assim, a pequena e obscura Gruta de Subiaco tornou-se o berço da família beneditina, da qual se desprende um luminoso farol de fé e de civilização que atingiu todos os continentes. A fama da santidade de São Bento atraiu multidões de jovens em busca de Deus. No centro da experiência monástica de São Bento há um princípio simples, típico do cristão, que o monge assume na sua plena radicalidade: construir a unidade da própria vida em torno da primazia de Deus.

O exemplo de São Bento e a própria Regra oferecem significativas indicações para aqueles que desejam o caminho da perfeição, através da fidelidade à Palavra de Deus, meditada e acolhida e da sua fiel observância. Ao lado de sua escuta está o empenho na oração, uma identidade tão própria de um Mosteiro beneditino, sendo ele mesmo um lugar de unidade com Deus, no sentido que nele tudo está organizado para tornar os monges atentos e disponíveis à voz do Espírito Santo (S. João Paulo PP II, 1999, p. 4-5).

Ritmada pelo Ofício divino e cadenciada pela oração silenciosa e coral, a vida do monge tem a sua jornada diária sedimentada na unidade da fé conjugada com o trabalho; elementos que constituem sempre um testemunho autêntico a ser oferecido a todas as pessoas e de todas as épocas.

Como foi possível constatar no presente artigo, São Bento estabeleceu o primeiro perfil jurídico da profissão monástica; onde o noviço firma um vínculo institucional bem sedimentado com o Mosteiro, constituindo assim o registro do primeiro embrião de uma legislação canônica que foi aos poucos se solidificando no âmago da Igreja e sendo por ela confirmado posteriormente através das normas surgidas em séculos posteriores.

São Bento viveu na obscura época inaugurada com a queda do Império Romano. Para muitas pessoas, a desordem trouxe o desespero, fugas e evasões; por isto, as normas para a admissão ao Mosteiro, prescreviam certa rigidez. Naturalmente, a maneira de dificultar essa entrada pode mudar de época para época e de Mosteiro para Mosteiro e de cultura para cultura. Mas o princípio é sempre o mesmo: não se deve deixar entrar para a vida consagrada com muita facilidade, sem uma prévia e séria seleção.

Por outro lado, nos tempos atuais, as vocações devem ser encorajadas e não desestimuladas. Nos tempos atuais, as pessoas tendem a ser mais frágeis em muitos aspectos do que antigamente. Mas os encarregados das vocações devem ser hábeis em ganhar almas para Deus. Com o declínio das vocações na maioria dos países desenvolvidos, pode haver uma aceitação muito fácil dos

candidatos. Por outro lado, as comunidades devem aprender a atrair vocações, trabalhar com elas e realmente formá-las.

Pode-se ainda dizer que o legado espiritual de São Bento influencia milhões de pessoas em todo o mundo, inspirando uma vida de oração, trabalho, caridade e de fé autêntica para aqueles que estão a seguir o caminho da santidade e a buscar uma vida de dedicação a Deus. A Regra de São Bento é estudada e praticada por muitos, promovendo a busca pela verdade e a paz interior; e seus ensinamentos constituem fonte de inspiração para as normas eclesiais. Trata-se de um patrimônio que tanto nos séculos passados e ainda hoje continua a dar muitos frutos em todo o mundo.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2016.

A Regra de São Bento. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2018.

ALMEIDA PRADO, L. *São Bento, o eterno no tempo*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1994.

AUGÉ, M. Hábito. In: RODRÍGUEZ, A. A.; CASAS, J. C. *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, p. 501-506, 1994.

BALLANO, C. M. Lectio Divina. In: *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, p. 590-597, 1994.

BALTHASAR, H. U. von. Les thèmes johanniques dans la Règle de S. Benoît e leur actualité. *Collectanea cisterciensia*, n. 37, p. 3-14, 1975.

BENTO PP XVI. *Angelus, 10 de julho de 2005*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 23 mai. 2025.

BENTO PP XVI. *Audiência Geral, quarta-feira, 22 de março de 2006a*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 20 mai. 2025.

BENTO PP XVI. *Homilia na Celebração Eucarística “in Coena Domini”*, 13 de abril de 2006b. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 13 mai. 2025.

BENTO PP XVI. *Carta Encíclica sobre a esperança cristã “Spe salvi”*. São Paulo: Paulinas, 2007a, n. 37.

BENTO PP XVI. *Discurso aos monges reunidos na Abadia de Heiligenkreuz*, 9 de setembro de 2007b. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 23 mai. 2025.

BENTO PP XVI. *Homilia por ocasião da dedicação da Igreja da Sagrada Família em Barcelona*, 6-7 de novembro de 2010. Disponível em: w2.vatica.va. Acesso em: 13 mai. 2025.

BENTO PP XVI. *Homilia por ocasião do Sínodo dos Bispos, 28 de outubro de 2012*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 11 jun. 2025.

BENTO PP XVI. *Audiência Geral, quarta-feira, 23 de janeiro de 2013*. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 20 set. 2024

BERTRAM, G. Vocação. In: VAN DEN BORN. A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971, col. 1567-1368.

BÖCKMANN, A. *Perspectivas da Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990.

BÖCKMANN, A. *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.

BOGGERO, B. La profesión monástica según RB 58. *Cuadernos Monasticos*, n. 110, p. 331-341, 1994.

BORIS, A. Le Christ dans la Règle de saint Benoît. *Revue Bénédictine*, n. 82, p. 109-139, 1972.

BRIEND, J. *O livro de Jeremias*. Lisboa: Paulinas, 1996, p. 23.

CÓDIGO de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 2022.

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

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

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática sobre a Igreja "Lumen Gentium"*. Petrópolis: Vozes, 1965.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Decreto sobre a conveniente renovação da Vida Religiosa "Perfectae Caritatis"*. Petrópolis: Vozes, 1965.

CONGREGAÇÃO BENEDITINA DO BRASIL. *Rito da Profissão Temporária*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2018.

CONGREGAÇÃO BENEDITINA DO BRASIL. *Rito da vestição e da entrada no noviciado*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, s/d.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *A vida fraterna em comunidade*. São Paulo: Paulinas, 1994.

DAMMERTZ, V. El voto de conversion de costumbres. In: *Boletín de la A.I.M.*, n. 55, p. 25-35, 1994.

DE VOGÜÉ, A. *La Règle de saint Benoît*. Paris: Les éditions du Cerf, 1972.

DE VOGÜÉ, A. *O que diz São Bento*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1992.

DE VOGÜÉ, A. Los critérios del discernimento de las vocaciones em la tradición monástica antigua. *Cuadernos Monasticos*, n. 110, p. 307-330, 1994.

DELATTE, P. *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*. Paris: Librairie Plon, 1913.

ENOUT, J. E. *São Bento e a profissão de monge*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990.

FRANCISCO PP. *Exortação Apostólica sobre o anúncio do evangelho no mundo atual "Evangelii Gaudium"*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO PP. *Constituição Apostólica sobre a vida contemplativa feminina "Vultum Dei Quaerere"*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO PP. *Exortação Apostólica pós-sinodal sobre o amor na família "Amoris Laetitia"*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO PP. *Exortação Apostólica sobre a chamada à santidade no mundo atual "Gaudete et Exsultate"*. São Paulo: Paulinas, 2018.

FRANCISCO PP. *Carta Encíclica sobre a fraternidade e amizade social "Fratelli Tutti"*. São Paulo: Paulinas, 2020.

FROMONT, M. F. *L'enfant mimeur: l'anthropologie de Marcel Jousse et la pédagogie*. Paris: Epi, 1978.

GOETZMANN, J. *Coversione*. In: *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1976, p. 368-375.

HERWEGEN, I. *Sentido e espírito da Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1953.

JIMÉNEZ ECHABE, A. Profesión religiosa. In: *Diccionario General de Derecho Canónico*. Navarra: Aranzandi, 2012, p. 542-543.

JOÃO CASSIANO. *Instituições cenobíticas*. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.

JOUNEL, P. Dedicção das Igrejas e dos altares. In: *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 285-296.

La vida de Sant Pacomi. Montserrat: Publicacions de l'Abadia, 1998.

LECLERCQ, J. En alabanza de la estabilidad. *Cuadernos Monasticos*, n. 72, p. 37-49, 1985.

LÉON-DUFOUR, X. Jugo. In: *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 92-93.

LOUF, A. La obediência en la tradición monástica. *Cuadernos Monásticos*, n. 43 p. 432-433, 1977.

MACHADO, Maria Clara da Silva. A caridade como norte e meta da Igreja de todos os tempos: uma exigência de 1Cor 13,1-13. *Coletânea*. Rio de Janeiro, ano XII, fascículo 24, p. 186-206., jul./dez. 2013

McKENZIE, J. L. Esperança. In: *Dicionário Bíblico*. Paulus, 1983, p. 301-302.

MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. Procurar Deus. In: *Dicionário Bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 644-645.

PIANIGIANI, O. *Vocabulario Etimologico della Lingua Italiana*. Genova: Paulus, 1993.

PRADO, L. A. *Na procura de Deus*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1992.

PUIG, F. *La consacrazione religiosa: virtualità e limiti della nozione teológica*. Milano: Paulinas, 2010.

PUZICHA, M. *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*. Paris: Suresnes, 2015.

RAVASI, G. *Il libro dei salmi – commento e attualizzazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986.

Regla del Maestro. Zamora, Monte Cassino, 1988.

Ritual de Entrada para o noviciado. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2018.

Ritual do Batismo de Crianças. São Paulo: Paulus, 1999.

- RODRÍGUEZ, A. A.; CANALS CASAS, J. Votos religiosos. In: *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 1182-1213.
- S. AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2024.
- S. AGOSTINHO. *Sermo 336,1.6*: PL 38,1471-72.
- S. AMBRÓSIO. *Inst. Vg.* 16, 102.
- S. ATANÁSIO. *Vida de Santo Antão*. São Caetano do Sul: Editora Santa Cruz, 2019.
- S. BASÍLIO MAGNO. *Regra Monástica*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- S. GREGÓRIO MAGNO. *São Bento: Vida e Milagres*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2014.
- S. JERÔNIMO. *Epistula 120, 10*: CSEL 55, 500-506.
- S. JOÃO PAULO PP II. Discurso às religiosas da União Internacional das Superiores gerais. In: *L'Osservatore Romano*, n. 41, Cidade do Vaticano, 16 de novembro de 1978, p. 1-2.
- S. JOÃO PAULO PP II. *Carta ao Cardeal Ugo Poletti, Vigário-geral para a Diocese de Roma, 22 de agosto de 1982*. Disponível em: w2.vatican.va. Acesso em: 21 jun. 2025
- S. JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica pós-sinodal sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo "vita consecrata"*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- S. JOÃO PAULO PP II. Discurso a um grupo de Abadessas e Prioras beneditinas. In: *L'Osservatore Romano*, n. 39, Cidade do Vaticano, 26 de setembro de 1998, p. 10.
- S. JOÃO PAULO PP II. *Mensagem ao Abade de Subiaco por ocasião dos 1500 anos desde o início da "Schola Dominici Servitii" Fundada por São Bento*. In: *L'Osservatore Romano*, n. 25, Cidade do Vaticano, 7 de julho de 1999, p. 4-5.
- S. LOYOLA. Prostração. In: *Dicionário de Liturgia*. Fortaleza: Loyola, 1994, p. 510.
- S. PAULO VI. *Carta Apostólica "Pacis nuntius" - Proclamação de São Bento como padroeiro da Europa*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1964.
- S. TERESA DE ÁVILA. *Cammino*, 60 (34), 4. In: *Opere complete*. Milão: Paulus, 1998.
- S. TOMÁS DE AQUINO. *Sermão sobre o Credo*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2004.
- SICRE, J. L. *Profetismo en Israel*. Estella: Verbo Divino, 1996.

Artigo recebido em 23/07/2025 e aprovado para publicação em 07/08/2025

Como citar:

FERREIRA, Antônio Luiz Catelan; PAIVA, Anselmo Chagas de. Da maneira de proceder à recepção dos irmãos: O capítulo 58 da Regra de São Bento e a sua relevância no contexto da legislação eclesiástica. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 223-270, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-1>

A teologia de Mt 5,38-42 em Pietro Bovati e Tomás de Aquino

*The Theology of Matthew 5:38-42 in
Pietro Bovati and Thomas Aquinas*

D. BASÍLIO DA SILVA, OSB*
GABRIEL DE SOUZA GOMES**

Resumo: Este artigo trata sobre a perícope de Mt 5,38-42, discorrendo a respeito do sentido do princípio do Talião como princípio regulador da justiça. A justiça de Deus, tanto no Antigo, quanto no Novo Testamento, é comunicada por meio de um gênero literário, o ríb ou litígio, manifestado por ações e palavras duras, que serve para incutir o sentido da reconciliação àqueles que se afastam ou tendem a se afastar do caminho da justiça. Este trabalho mostra, com o auxílio dos estudos de Pietro Bovati, principalmente, sobre o papel do ríb e do Talião para a execução da justiça e como, por meio da interpretação de Tomás de Aquino, esses elementos são relativizados à imitação de Jesus Cristo, pela abertura à Aliança e à reconciliação com Deus e os homens, feitos à Sua imagem como Sua semelhança.

Palavras-chave: Talião. Ríb. Justiça. Reconciliação. Aliança.

Abstract: This article addresses the pericope of Matthew 5:38-42 within the broader context of Sacred Scripture, exploring the meaning of the principle of Talion as a regulatory principle of justice. The justice of God, both in the Old and New Testaments, is communicated through a literary genre, the ríb or legal dispute, expressed through harsh words and actions, which

* D. Basílio da Silva, OSB é Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); possui um Pós-Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde é Docente de Teologia Bíblica (NT) junto ao Departamento de Teologia da mesma Instituição. Também ensina Teologia Bíblica, Grego (NT) e Hebraico bíblico na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Contato: d.basilio@corporativo.msbrj.org.br

** Gabriel de Souza Gomes é bacharel em Filosofia, graduado em 2022 pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: gabrieldes.gomes@gmail.com

serves to instill the sense of reconciliation in those who have strayed or are inclined to stray from the path of justice. This work, drawing especially on the studies of Pietro Bovati, demonstrates the role of *rib* and *Talion* in the execution of justice, and how, through the interpretation of Thomas Aquinas, these elements are relativised in light of the imitation of Jesus Christ, through openness to the Covenant and reconciliation with God and with fellow human beings, made in His image as His likeness.

Keywords: Talion. Rib. Justice. Reconciliation. Covenant.

Introdução

Jesus Cristo preceitua a valorização do bem comum por meio da imitação do próprio Deus Pai, segundo o contexto apresentado em Mt 5,43-48: deve-se amar inclusive aos inimigos; concretizá-lo aos modos do Pai, que faz chover sobre os maus e os bons. Considerando a conclusão e o contexto geral do Sermão da Montanha, este artigo busca responder aos seguintes questionamentos: em Mt 5,38-42, Jesus está eliminando ou transcendendo o princípio do Talião? Como conciliar o princípio da não-violência dessa perícopes com exemplos de palavras e ações divinas aparentemente violentas no Antigo e no Novo Testamento?

Kirsch critica a contradição bíblica entre a linguagem do amor e o modo como Deus é apresentado, muitas vezes, como um marido ferido e ressentido, em vez de um pai manso e amoroso. Conforme esse autor, tal perfil se encaixaria aos interesses de grupos ávidos por hegemonia religiosa, política e social: o tema do juízo de Deus contra o povo, comparado a uma prostituta, é, segundo Kirsch (2004, c. 1, 6-7/7), obsessivamente um objeto de predileção de profetas como Oséias, Jeremias e Ezequiel.

O Talião, no Antigo Testamento, tinha uma função de serviço regulatório da justiça. A justiça, em seus diversos matizes, ou mesmo a pena capital no Antigo Israel, é compatível com a pedagogia da justiça e do amor revelada progressivamente por este mesmo Deus. Atitudes aparentemente violentas e vingativas, manifestadas por Deus no Antigo e no Novo Testamento, pelas palavras e ações de Jesus, um com o Pai quanto à Divindade (Jo 1,1-2; 8,56.58; 10,30), devem ser entendidas dentro do gênero literário *rib* (litígio), sob a perspectiva da justiça de Deus, cujo fim é reconciliatório. A definição do *rib* e exemplos no Antigo e Novo Testamento serão apresentados. Um dos papéis do estudo da Teologia Bíblica é procurar solucionar essas aparentes contrariedades

da Sagrada Escritura; ao investigá-la, percebe-se que o entendimento humano está infinitamente aquém da sabedoria de Deus, isso foi considerado por teólogos de diversos períodos e tradições da Igreja¹. O magistério da Igreja é a favor da adoção de diferentes critérios para a interpretação bíblica, como o gênero literário, o contexto histórico-cultural e a totalidade da Sagrada Escritura, ratificando a experiência teológica e histórica de que toda a Sagrada Escritura “é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para toda boa obra” (2Tm 3,16-17)².

A perícopos de Mt 5,38-42 apresenta uma dificuldade que o artigo visa solucionar: a da conciliação entre o princípio de equidade e retribuição do Talião, chamado impropriamente de Lei, prescrito no Antigo Testamento, e a prática do amor, do perdão e da reconciliação preconizada por Jesus Cristo, em continuidade com o mesmo Antigo Testamento. Iluminados principalmente pelo gênero literário do ríb, o presente trabalho almeja estabelecer a correspondência entre o Talião e o objetivo da execução da justiça divina, tendo esse gênero como fundamento. Em outros termos, busca-se a conexão entre palavras e ações divinas aparentemente vingativas com a finalidade de uma justiça reconciliatória, aversa ao revanchismo individualista, ratificada pelo Antigo Testamento, que afirma a vontade divina de promover a vida e a

¹ Deus não é o objeto primeiro da inteligência humana, que depende de se voltar à representação que os sentidos lhe apresentam da realidade (representação imaginária/fantasma) para poder conhecer, cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q.84, a.7; q.88, a.3. Toda a realidade criada, segundo João da Cruz, seguindo Paulo (Rm 1,20-21), não tem proporção de semelhança com o Criador, cf. JOÃO DA CRUZ. *Subida ao Monte Carmelo*, II, 8,3. De acordo com Royo Marin, sob o aspecto da aplicação pastoral da teologia, “nas questões que Deus deixou para serem resolvidas pelas disputas dos homens, não há escola filosófica ou teológica que possa jactar-se de possuir inteiramente a verdade, excluindo todas as demais”. ROYO MARIN, A. *Teologia da Perfeição Cristã*, terceira parte, c. 5, p. 362. Segundo Mackie, apesar de Filo de Alexandria afirmar que Deus é incorpóreo, sem forma, invisível e imutável, Ele se comunica aos que o procuram, à guisa de um pedagogo, de forma antropomórfica por impressão ou aparência (φαντασία), adaptando-se às limitações da inteligência humana. MACKIE, S. D. *Aphatic and Anthropomorphic Visions of God in Philo of Alexandria*, p. 529-546. Conforme Vogel, Gregório de Nissa, especialmente, aponta que a incompreensibilidade de Deus faz parte de um caminho de progresso espiritual na fé, análogo ao vivido por Moisés, que encontrou a Deus na escuridão e ao da personagem do Cântico dos Cânticos, que encontra seu amado quando se desapega de procurá-lo. VOGEL, Jeffrey. *Growing into the Darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice*, p. 214-230.

² “A Igreja, efetivamente, não considera a Bíblia simplesmente como um conjunto de documentos históricos concernentes às suas origens; acolhe-a como Palavra de Deus que se dirige a ela e ao mundo inteiro no tempo presente”. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, cap. 4; PAULO VI, PP., *Constituição Dogmática Dei Verbum*, 12.

reconciliação (Dt 30,19; Ez 18,21-23.32), e pelo Novo Testamento, que segue clarificando mais esse mesmo princípio (Mt 26,52; Lc 9,51-56). Resolvidas as dificuldades a respeito do sentido do Talião, da justiça e do gênero literário rîb, acrescentam-se as contribuições hermenêuticas e teológicas de Tomás de Aquino sobre Mt 5,38-42, em diálogo com a teologia bíblica contemporânea.

1 O Talião e o gênero literário rîb (litígio): chaves de leitura de Mt 5,38-42

A perícopes de Mt 5,38-42 trata do ensinamento de Jesus sobre a renúncia à vingança pessoal, preparando o tema seguinte, a respeito do amor ao inimigo:

Ouvistes que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado (Mt 5,38-42).

Ela está inserida dentro do corpo principal do Sermão da Montanha (Mt 5,17-7,12), o qual visa oferecer o conteúdo da missão a ser proclamada em todo o mundo e, ao mesmo tempo, os paradigmas para a verificação de sua própria autenticidade em conformar-se à missão de Jesus Cristo (Boring, 2015, p. 6; Luz, 1995, p. 44). A doutrina da perícopes em estudo pode ser resumida da seguinte forma: “devemos estar dispostos a receber novas injúrias antes de praticarmos vingança para com nosso adversário e a renunciar a nossos direitos quando o pede a caridade e a glória de Deus ou de sua Igreja” (Leal; Del Paramo; Alonso, 1961, p. 74).

O intuito de Jesus, nessa perícopes, é o da configuração ao Pai, levando-se em conta o apelo de Mt 5,48. Isso acontece por meio da escuta e da obediência ao Filho (Mt 3,17; 16,24; 17,5), por meio de uma justiça que supere a dos escribas e fariseus (Mt 5,17). Não se trata de uma anuência a uma apatia generalizada, desprovida da autoconsciência da dignidade humana.

Segundo Cohen (2022, p. 101-124), Jesus não promove uma ruptura hermenêutica, mas, transcendendo os ensinamentos orais recolhidos na *Mishná Avot*, embora lhes desse pleno cumprimento (Mt 5,17), ao destacar o espírito do princípio do Talião, presente em Ex 21,23-25 e paralelos, em Mt 5,38-42, no contexto em que vigorava a legislação romana que proibia a aplicação do Talião sem a participação da jurisdição oficial romana. Segundo

Boring (2015, p. 6), o Talião se aplicaria, segundo interpretações rabínicas, a disputas financeiras, restringindo as penalizações à corte, tirando-as do âmbito da arbitrariedade individual; o que, de acordo com esse mesmo autor, é confirmado por Flávio Josefo, o que favorece a tese de que o Talião objetivava, em última instância, a renúncia da vingança individual (Josephus, 4. 280). Trata-se, então, de um princípio de equidade e justiça. A solução é piedosa, conforme o amor e a perfeição de Deus (Mt 5,43-48), evitando o conflito com as legítimas autoridades civis e a deterioração do bem comum.

Em outros termos, Jesus ratifica a leitura de que o princípio do Talião tem sua importância e modo flexível de aplicabilidade histórica, mas essa importância não pode ser exagerada, ofuscando o intuito da reconciliação visada por Deus, que quer a vida e o restabelecimento do pecador (Dt 30,19; Ez 18,21-23.32). Os discípulos de Jesus devem aderir a esse ensinamento se quiserem conformar-se ao amor e à perfeição queridos por Deus.

No entanto, conforme Prévost, as invasões expansionistas do povo eleito na terra de Canaã, em Josué e Juízes; as expedições militares de Saul e Davi contra nações inimigas (1-2 Sm); a empreitada cruenta motivada por Judite (Jt 14-15) e outros episódios, inclusive cancelados pela Vontade Divina, segundo o redator, podem gerar certa perplexidade quando lidos em paralelo com o Novo Testamento e com a atitude preconizada por Jesus Cristo de não-vingança pessoal (Prévost, 2023, 1577).

Em vários momentos da Sagrada Escritura surgem atitudes ou ações de cunho “violento” ou “vingativo”, como compensação pela lesão de outra parte, que, da parte de Deus, podem contradizer a afirmação simples e eloquente de João: “Deus é amor” (1Jo 4,8). No entanto, levando em conta os critérios de interpretação da Sagrada Escritura, Pietro Bovati afirma que o rîb é a chave para entender essas palavras e ações em consonância com que Jesus prescreve em Mt 5,38-42.

2 O rîb conforme o Antigo Testamento

O rîb (litígio), em um primeiro sentido, é entendido como uma simples disputa agressiva, oral e corporal (Pr 30,33; Ez 21,18); em um segundo sentido, mais importante para este estudo, significa um procedimento jurídico, fundado no direito e reconhecido por ambas as partes envolvidas. Para que esse rîb aconteça, é necessária uma aliança, disposta sob direitos e deveres, entre ambas as partes. Nesse contexto, ilumina-se a afirmação que diz que Deus repreende aqueles que Ele ama (Ap 3,19).

A repreensão, sob a ótica da justiça, só é possível, da parte de Deus ao homem, quando há uma aliança pré-estabelecida. Deus revela que essa aliança está intimamente alicerçada no amor que escolheu nutrir para com o seu povo. Ela adquire um caráter análogo ao de senhor com seu servo, de um pai com seu filho, de um esposo com sua mulher (Prévost, 2023, p. 1583). Trata-se da primeira etapa da justiça, que aponta para uma punição que é regulada, tendo em vista o restabelecimento do sujeito através do perdão (Bovati, 2014, p. 75-76; 105-106). Alguns exemplos disso podem ser citados da Sagrada Escritura. Em Jeremias, leia-se o seguinte:

Não vos fiéis em palavras mentirosas dizendo: “Este é o Templo do Senhor, Templo do Senhor, Templo do Senhor! [...] Eis que vós vos fiáis em palavras mentirosas, que não podem ajudar. Não é assim? Roubar, matar, cometer adultério, jurar falso, queimar incenso a Baal, correr atrás de deuses estrangeiros que não conheceis, depois virdes e vos apresentardes diante de mim, neste Templo, onde o meu nome é invocado, e dizer: “Estamos salvos”, para continuar cometendo essas abominações! Este Templo, onde o meu nome é invocado, será porventura um covil de ladrões a vossos olhos? Mas eis que eu também vi, oráculo do Senhor. [...] tratarei o Templo, onde meu Nome é invocado, e em que pondeis a vossa confiança, o lugar que dei a vós e a vossos pais, como tratei Silo. Eu vos expulsarei de minha presença, como expulsei todos os vossos irmãos e toda a raça de Efraim (Jr 7,4.8-11.14-15).

Deus se manifesta averso às palavras mentirosas e à falsa confiança no Templo e no culto, sem correspondência à prática da justiça, à circuncisão do coração (Jr 4,4). Por isso, para suscitar a conversão, anuncia a destruição do Templo e o exílio, mas também manifesta, atrelada a isso, a perspectiva de salvação, de uma Nova Aliança, em que Deus já não se lembrará dos pecados cometidos e arrependidos (Jr 31,31-34). No entanto, a essa perspectiva soma-se a justiça aplicada segundo a adesão individual ao plano de Deus que merecerá a sua própria recompensa ou punição (Jr 31,29-30). Já no Livro de Ezequiel, assim diz Deus a Jerusalém pelos lábios do profeta:

Impor-te-ei o castigo das adúlteras e das que derramam sangue [...] assim saciarei a minha ira contra ti e o meu zelo se desviará de ti, acalmar-me-ei e já não sentirei mágoa contra ti. Visto que não te lembraste dos dias da tua juventude, antes, me irritaste com todas essas coisas, também eu farei com que caia sobre a tua cabeça o teu comportamento [...]. Com efeito, assim diz o Senhor: Agirei contigo como tu agiste: desprezaste um juramento imprecatório e violaste uma aliança. Contudo, lembrar-me-ei da aliança

que fiz contigo na tua juventude e estabelecerei contigo uma aliança eterna. E tu te lembrarás do teu comportamento e ficarás envergonhada [...]. Desta maneira serei eu que restabelecerei a minha aliança contigo e saberás que eu sou o Senhor (Ez 16,38.42-43a.59-61a.62).

Em Ezequiel, destaca-se o protagonismo de Deus tanto no estabelecimento quanto na restauração da Aliança rompida pelos pecados, as “abominações” cometidas por Jerusalém. O papel do rîb, em que Deus ameaça despejar sua ira sobre ela, é conduzir Jerusalém ao arrependimento, fazendo-a recordar da Aliança de amor contraída com Deus em sua “juventude” e a refletir que tudo o que sofreu tornou-se consequência do seu abandono de Deus.

Dentre os litígios proferidos através do profeta Oseias, um se dirige especificamente às classes sacerdotal e real: “Ouvi isto, sacerdotes, atende, casa de Israel, escuta, casa do rei, pois o direito é para todos vós. Fostes um laço para Masfa e uma rede estendida sobre o Tabor, a cova de Sitim, que eles cavaram. Mas eu sou quem castiga a todos” (Os 5,1-2). No entanto, durante as infidelidades, Deus queria curar Israel (Os 7,1) e ainda lhe reservou um futuro de perdão (Os 11,7-11), que não exclui o dever da expiação (Os 14,1).

O gênero literário rîb, presente nesses episódios bíblicos, está ligado ao princípio do Talião, considerado em seu próprio contexto histórico e social. O princípio do Talião, segundo Bovati, deve ser entendido como uma resposta fluida e equitativa ao pecado cometido, como um freio à retribuição de cunho arbitrário, individualista e desproporcional no domínio social (Bovati, 2014, p. 54-56).

Em algumas sociedades do Antigo Oriente Próximo, por meio de códigos, por exemplo, o de Hamurabi, indicava-se uma punição positivamente proporcional à culpa: se alguém roubasse, teria a mão amputada etc. Israel, iluminado pela Revelação, inovou em termos da promoção de leis mais amenas: para alguns crimes menos graves, exigia-se uma reparação, visando a uma justiça que liberta, por exemplo, quando um escravo recebia certo tipo de ferimento, era compensado recebendo a liberdade (Lv 21,26-27). Deve-se entender o Talião como preceito que visa ao restabelecimento da justiça; “olho por olho, dente por dente” significava uma proporcionalidade que deve haver entre a culpa e a pena: tratava-se de resguardar a equânime prática da justiça (Bovati, 2014, p. 52-57).

Em outras palavras, a punição nada mais é do que a consequência do pecado e um meio de reparação da ordem perdida. Em Lv 24,14s, afirma-se que “todo homem que amaldiçoar o seu Deus levará o peso do seu pecado”. A

punição, que visa ao restabelecimento da justiça, não é entendida apenas como causa da mesma; ainda o é como consequência da escolha livre do pecador. Por isso, “olho por olho, dente por dente” (Lv 24,20), e ainda: “quem matar um animal deverá dar compensação por ele” (Lv 24,21). A lei estabelecida restringe os exageros apaixonados na aplicação arbitrária dessa compensação, pois se firma tão somente no desígnio divino (Lv 24,22).

A própria pena capital só é válida porque está permitida por Deus no contexto do Pentateuco (Ex 21,23), indicando um limite na dinâmica da reconciliação, que pode ser obstruída pela iniquidade pertinaz do pecador. Paradoxalmente, ela também indica o valor absoluto da vida, ao recorrer à supressão da própria existência que aderiu à morte pelo pecado contra a Lei Divina (Bovati, 2014, p. 61-62). Ao se considerar a unidade da Sagrada Escritura, vê-se que a retribuição visada pelo princípio Talião de Ex 21,23-25 é limitada pelo mandamento precedente de Ex 20,13: “não matarás”. O corpo profético, por sua vez, clarifica a desaprovação da violência, sobretudo no âmbito social (Jr 6,6-7; Os 4,1-2; Am 8,4). A literatura sapiencial também rejeita a máxima de pagar o mal com o mal (Pr 20,22; 24,29).

Exorta-se à prática da justiça e do direito (Am 5,24), à defesa dos pobres, dos fracos e dos inocentes (Is 1,16-17; Jr 22,3). O sentido da justiça e do litígio deve ser compreendido considerando o contexto histórico e o objetivo teológico de cada livro bíblico, que, no conjunto da Escritura, retrata a progressão da revelação e compreensão da mensagem divina. A justiça, expressa por *δικαιοσύνη* na Septuaginta e *iustitia* na Vulgata, está voltada à religião em sua base, direcionando-a ao reto relacionamento com Deus (Sl 111,10; Pr 1,7; 9,10; 15,33; Is 11,2; Jó 28,28). Ela considera a necessária e radical diferenciação entre criatura e Criador, negada pelo pecado original, para se estabelecer uma relação com Deus (Gn 3,4).

A justiça, que, em suma, se funda no cumprimento dos mandamentos e das leis de Deus (Dt 6,25; Is 3,10; Ez 3,20), aflora no relacionamento com o próximo, que também é imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), e consiste na capacidade de estabelecer o domínio do bem sobre o mal, na relação entre o justo e o ímpio, movendo os justos a tornarem o mundo justo e atraindo os ímpios ao mesmo caminho de bondade (Dt 4,6; 6,25; Mt 5,46-48). A justiça é o dinamismo do amor, é o caminho da vida de relacionamento com Deus e com os demais seres humanos, indica a correspondência às normas divinas, a inocência (Gn 6,9; 7,1; Ez 14,20; 18,5; Mt 22,36-40; 25,38; 1Jo 4,20). De acordo com De Fraine (1977, p. 859-861), a justiça tem em Deus o seu

máximo paradigma, pois Ele é quem exerce a bondade, o direito e a justiça sobre a terra (Jr 9,23; 23,6; Jó 36,2; Zc 8,8).

Em outros termos, segundo Bovati (2014, p. 18-27), a justiça é a execução de todo o plano de Deus pensado para cada ser humano, criado para ser relacional como Aquele do qual fora criado imagem e semelhança. É Deus quem reconhece a justiça no homem (Gn 7,1), evidenciando sua contraposição ao ímpio (Sl 11,2-3). A justiça de Deus, que insere e reinsere os homens na Aliança com Deus, é o que o litígio almeja. Lamentavelmente, criou-se um dualismo que relega à justiça o cumprimento do mínimo que o amor é capaz de alcançar em plenitude ou ao cumprimento de uma pena; mas, em seu sentido semítico original, a justiça e o amor se concretizam simultaneamente no plano divino de salvação da humanidade (Bovati, 2014, p. 18-27).

A perspectiva conclusiva de salvação da humanidade é a da paz absoluta, na qual os instrumentos de destruição tornar-se-ão obsoletos, substituídos pelos de cultivo (Is 2,4; 32,17). O Livro dos Provérbios associa a violência não à justiça, mas à perfídia (Pr 3,31; 4,14a.17; 13,2), enquanto a paz é atrelada à justiça e à alegria (Pr 12,20).

3 O ríb no Novo Testamento

Viu-se que o princípio do Talião, evocado em Mt 5,38-42, visa, segundo Jesus Cristo, a regular a prática do litígio que serve à concretização da justiça de Deus, ou seja, dos homens com Deus e dos homens entre si pela manutenção da Aliança e a reconciliação. Porém, tendo em vista essa mesma reconciliação sob o matiz da misericórdia, Jesus utiliza o litígio, por meio de ações e palavras, para promover essa dinâmica. No Evangelho de Mateus, vê-se exemplos disso, dentre os quais leia-se:

Ou declarais que a árvore é boa e o seu fruto é bom, ou declarais que a árvore é má e o seu fruto é mau. É pelo fruto que se conhece a árvore. Raça de víboras, como podeis falar coisas boas, se sois maus? Porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio. O homem bom, do seu bom tesouro tira coisas boas, mas o homem mau, do seu mau tesouro tira coisas más. Eu vos digo que de toda palavra inútil, que os homens disserem, darão contas no Dia do Julgamento. Pois por tuas palavras serás justificado e por tuas palavras serás condenado (Mt 13,33-37).

Jesus Cristo, da mesma forma que o profeta Jeremias, destaca a inutilidade das “palavras mentirosas” (Jr 7,8), aparentemente boas, mas contrárias a um

coração mau, que, no Dia do Julgamento, será julgado pelo conteúdo dessas mesmas palavras, pois, da mesma maneira que se mede, se é medido (Mt 7,2). O Reino de Deus não é alcançado só por meio de palavras, mas quando a Palavra de Deus, semeada no coração, dá bons frutos por boas ações (Mt 7,21; 13,23). A “pena capital” é a consequência da absoluta negação à misericórdia e ao apelo divino pela conversão no Dia do Juízo.

O ríb, no Novo Testamento, adquire uma urgência maior e acompanha uma escatologia patente, partindo dos lábios de Jesus Cristo, o Filho do Homem, a quem Deus entregará o império de tudo e todos, derrotando o mal definitivamente (Dn 7,13-14; Mc 14,61-62). A escatologia acrescenta uma teleologia à dinâmica da reconciliação, selando-a ou negando-a eternamente, conforme se lê nesse mesmo Evangelho, quando Cristo determina o juízo eterno daqueles que negaram aos demais a prática do amor: Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda:

Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhestes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso, e não me visitastes (Mt 25,41-43).

No Evangelho de João, o episódio da expulsão dos vendilhões do Templo evoca, mais uma vez, o litígio proferido pelo profeta Jeremias, quando Deus, por meio do profeta, questiona retoricamente se deixaria o Templo tornar-se um covil de ladrões (Jr 7,11). Sendo um com o Pai (Jo 10,30), é o próprio Jesus quem realiza a purificação do Templo, com palavras e ações, visando ao restabelecimento da justiça:

No Templo, encontrou os vendedores de bois, de ovelhas e de pombas e os cambistas sentados. Tendo feito um chicote de cordas, expulsou todos do Templo, com as ovelhas e com os bois; lançou ao chão o dinheiro dos cambistas e derrubou as mesas e disse aos que vendiam pombas: “Tirai tudo isto daqui; não façais da casa de meu Pai uma casa de comércio”. Recordaram-se seus discípulos do que está escrito: O zelo por tua casa me devorará (Jo 2,14-17).

No livro do Apocalipse de João, o litígio proferido por Jesus visa à conversão das sete Igrejas, nos capítulos 2–3. Exemplifica-se aquele proferido à Igreja em Laodiceia:

Pois dizes: sou rico, enriqueci-me e de nada mais preciso. Não sabes, porém, que és tu o infeliz: miserável, pobre, cego e nu! Aconselho-te a comprar de mim ouro purificado no fogo para que enriqueças, vestes brancas para que te cubras e não apareça a vergonha da tua nudez, e um colírio para que unjas teus olhos e possas enxergar. Quanto a mim, repreendo e educo todos aqueles que amo. Recobra, pois, o fervor e converte-te! Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo. Ao vencedor concederei sentar-se comigo no meu trono, assim como eu também venci e estou sentado com meu Pai em seu trono. Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas” (Ap 3,17-22).

Vê-se claramente ratificado o objetivo do litígio nessas palavras: causar a repreensão e educar aqueles a quem Deus ama, ou seja, com quem estabeleceu uma aliança. As palavras de Jesus evocam a proximidade do Reino messiânico e o destino escatológico de vitória daqueles que aderem a Deus.

Sendo assim, segundo Bovati (2014, p. 87-91), é possível estabelecer uma conexão de causa-efeito entre o uso do litígio e os discursos escatológicos: a reconciliação se daria pela humilde e verdadeira confissão dos pecados e pela consequente participação futura da salvação última, delineada nos discursos escatológicos, quando já não haverá mais tempo para o arrependimento (Sl 51,6; 106; Esd 9,6-15; Ne 1,5-11; 9,5-37; Dn 9,4-16; Lc 15,21). A justiça é restabelecida a partir do arrependimento e da confissão do pecado diante de Deus, enquanto é possível. Uma vez concretizada a conversão, por uma mudança do coração que corresponda à Palavra de Deus ouvida e proferida, recebe-se a compaixão divina (Dt 30,1-3; Is 40,1-11; Jr 30-31; Ez 36,21-36; Os 2,16-25; 14,5-9; Mq 7,18-20; Jn 3,9-10). O litígio é apresentado como preparo à justiça atual e escatológica, por meio da reconciliação, na perícopes de Mt 5,21-26.

Tendo em vista a peculiaridade do ríb em sua função jurídica e reconciliatória, será possível entender a compatibilidade da linguagem e das atitudes aparentemente vingativas de Deus, no sentido de retribuição, com a perícopes em análise e seu apelo à não-violência pessoal.

4 A necessidade antropológica de um Deus que julga

Existe um clamor universal dos justos de ansiar justiça a seu favor contra a impiedade de outrem (Sl 94,2-3.20; Hab 1,2.4). Há uma expectativa e necessidade antropológica de um Deus justo, que elimina o mal e é consolo

àqueles que jazem sob a opressão do iníquo (Sl 9,8-10). Por isso, nas passagens escatológicas, Deus se mostra juiz capaz de definitivamente apartar o ímpio do justo, o soberbo, que rejeitou a possibilidade de reconciliação, do humilde. Trata-se do último movimento da justiça, antes do qual toda chance de conversão fora rejeitada pelo iníquo. No entanto, antes disso, Deus não o exclui da possibilidade de reconciliação, pois quer que todos tenham vida em abundância e que se salvem (Ez 33,11; Lc 5,32; Jo 10,10; 1Tm 2,4); isso se prova pelo amor de Cristo, que morreu até pelos ímpios (Rm 5,8). Porém, Deus alerta, por meio do r**ib**, as consciências para que retornem ao bom caminho antes que seja tarde.

Segundo Bovati (2014, p. 63-67), a justiça de Deus, desse modo, abre-se à misericórdia, ao perdão sem limites a quem necessitar d'Ele (Mt 18,21-22), e remunera a cada um conforme as obras praticadas (Jó 34,11; Sl 62,13; Pr 24,12; Rm 2,6; 2Tm 4,14; Hb 11,6). Ao mesmo tempo, que não exclui a necessidade da justiça, tendo em conta que a bondade infinita de Deus não poderia ser indiferente ao mal. A resolução do mal, considerando também que Deus é paciente, é retardada para um t**elos**, um fim em sentido escatológico, para que todos tenham a mais ampla oportunidade de conversão até a vitória definitiva sobre o mal. Por isso, as palavras de infinita misericórdia de Jesus não contradizem o r**ib** que Ele utilizou por si mesmo, ou por meio dos profetas, e não contrariam as duras palavras empregadas no âmbito do juízo escatológico.

5 Interpretação de Mt 5,38-42 segundo Tomás de Aquino

a. “Ouvistes o que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau...” (Mt 5,38-39a)

Em seu Comentário ao Evangelho segundo Mateus, Tomás de Aquino inicia sua análise distinguindo a interpretação da Lei da intenção do legislador no Antigo Testamento. Em seguida, responde se a retribuição deve ser buscada pelo mal sofrido, quando isso parecer necessário, conveniente ou útil. Por fim, trata dos tipos de agressão que se pode sofrer e como o fiel deve estar disposto a reagir a cada um especificamente.

Dicit ergo audistis etc 'oculum pro oculo' debes exigere, Exod. XXI, 24 et Deut. XIX, 21. In istis autem verbis legis alius fuit intellectus legislatoris et Iudaeorum, quia legislatoris intentio fuit statuere modum iudicandi iustitiae quantum ad iudices, ut scilicet poenam determinatam inferrent. Iudaei intelligebant quod unusquisque vindictam acciperet de iniuria sibi illata:

quod erat contra legem Lev. XIX, 18: non quaeras ultionem. (Disse então: ouvistes etc. “olho por olho”, Ex 21,24 e Dt 19,21.

(Nestas palavras da lei, um foi o entendimento do legislador, outro dos judeus, porque a intenção do legislador foi instituir **um modo de julgar da justiça** quanto aos juízes, para que soubessem que pena determinada aplicar. Os judeus entenderam que qualquer um pudesse se vingar de uma injúria recebida: o que era contrário à lei segundo Lv 19,18: não busqueis vingança)³.

Tomás de Aquino interpreta o Talião, conforme se viu, como um preceito que regula a aplicação justa e equitativa da Lei Divina, segundo a intenção do legislador, isto é, Deus. Já os judeus contemporâneos a Jesus, que a Ele se contrapunham, interpretaram a passagem de Ex 21,23; Lv 24,20; Dt 19,21 sem o lume de Lv 19,18 – no qual Deus proíbe a vingança –, entendendo-a como respaldo à iniciativa à vingança pessoal⁴. Mas a retribuição e a justiça cabem apenas a Deus, segundo a Sagrada Escritura (Dt 32,5; Sl 94,1; Rm 12,19).

Et hoc Dominus docet: unde ego autem dico vobis non resistere malo etc. Et intelligitur scilicet de malo non culpae sed penae vel iniuriae, Ro. XII, 19: non vos defendentes; et istud satis convenit cum praemisso. (E isto o Senhor ensina: eu, porém vos digo, não resistais ao mal etc. E se entende tal mal como não sendo o de culpa, mas o de pena ou injúria, Rm 12,19: não vos defendeis; e isso se encaixa suficientemente ao que fora exposto)⁵.

Jesus proíbe a instrumentalização da lei para justificação de atos privados de vingança e pede ainda que não se resista ao mal, não o de culpa, mas à pena ou à injúria (Hahn; Mitch, 2014, p. 48)⁶. Isso fica claro no julgamento

³ TOMÁS DE AQUINO, *Super Mat.* 5, 11, 526 (tradução e grifo nosso).

⁴ No entanto, considerando a última passagem e o Talião em conjunto, conforme analisado, vê-se que o objetivo do preceito é relacionar a vingança, $\alpha\alpha\alpha$, traduzida na LXX por $\epsilon\kappa\delta\iota\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$, à justiça, prevenindo-se a aplicação da vingança privada, desproporcionada, conforme se observa em Gn 4,24; Jz 15,7-8; Sl 44,17.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Super Mat.* 5, 11, 527 (tradução nossa).

⁶ À guisa de perspectiva de um estudo do tema na área Patrística, em Hilário de Poitiers, há mais consolação para quem tem fé em aguardar a retribuição divina pela justiça praticada do que em pagar agressão com agressão. A fé proíbe o acúmulo de ressentimento e a vingança. A lei em Ex 21,23 e sua correspondente em Levítico e Deuteronômio servia para coibir os pecadores por meio de uma ameaça proporcionada. HILÁRIO DE POITIERS, *On Matthew 4, 25 in SIMONETI, M. Ancient Christian Commentary on Scripture*, p. 90. Também João Crisóstomo, ratificando a novidade do cristianismo, diz que o fogo não se apaga com fogo, mas com água. Sendo assim, é aceitando a injúria injusta que o fiel verdadeiramente resiste ao mau. JOÃO CRISÓSTOMO, *Homily on Matthew 18, 1 in SIMONETI, M. Ancient Christian Commentary on Scripture*, p. 90. A agressão pela agressão seria uma falsa resistência, uma adesão cúmplice ao mal.

de Cristo, quando pergunta ao soldado por que lhe bate, querendo desfazer qualquer ilusão de sua culpabilidade; no entanto, aceita a pena e as injúrias, mesmo injustas, daqueles homens, entregando-se à justiça do Pai, que não o abandonou no Hades (At 2,31-33). A abertura para a reconciliação e a aceitação das injúrias concretizando a paz em sua cruz, segundo Paulo (Ef 2,14-16).

Potest enim aliquis resistere malo dupliciter: ex amore publici boni et privati. Deus autem non intendit prohibere quod non resistatur malo pro bono rei publicae, sed quod non exardescat quis in vindictam pro bono privato. Nihil enim magis conservat societatem hominum quam quod homo non habeat potestatem malefaciendi in privato. (Pode alguém resistir ao mal por dois motivos: por amor ao bem público ou privado. Deus não quer proibir a resistência ao mal contrário ao bem público, mas sim o arder por vingança em prol do bem privado. Nada preserva melhor o convívio humano do que quando o homem não tem o poder de fazer o mal por interesse próprio)⁷.

Em *Super Mat.* 5, 529, embora haja uma inclinação natural humana à preservação do bem individual, no nível político alguém deve dispor-se de tal modo que proteja o bem coletivo em primeiro lugar, de modo análogo como a mão que, enquanto membro, naturalmente é exposta ao perigo para a preservação de todo o corpo.

No entanto, seguindo o ensinamento de Agostinho de Hipona, diz Tomás de Aquino (*Super Mat.* 5, 530) que uma certa resistência agressiva ao mal é lícita em caso de preceito ou conselho. Um prelado deve estar preparado para abandonar as conveniências temporais pelo bem do rebanho a ele confiado. Do mesmo modo, àquele aconselhado por Deus a um estado de vida melhor, é lícito resistir às injúrias dos familiares. A vingança humana, entendida como virtude, pode coadunar-se com uma noção reta da justiça divina, resguardando a perspectiva reconciliatória do *riß*⁸.

Em Mt 5,39-42, segundo Tomás de Aquino, especifica-se a maneira como o fiel deve reagir a três diferentes tipos de agressões injustas e se trata de como lidar com o impulso à vingança (v. 42). Respectivamente, a seção aborda como lidar com o dano injusto causado ao corpo (v. 39); ao bem pessoal (v. 40) ou à liberdade, por meio da restrição do movimento (v. 41).

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super Mat.* 5, 529 (tradução nossa).

⁸ Por exemplo, o papel punitivo da autoridade pública reflete o restabelecimento da ordem sendo instrumento de Deus, conforme 1Pd 2,14; a Igreja também tem esse papel de produzir a justiça, conforme 2Cor 7,11 e Mt 18,17.

b. “...antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda” (5,39b)

Segundo Tomás de Aquino, em sentido espiritual, oferecer também a face esquerda significa estar disposto a renunciar aos bens materiais, uma vez tolhido dos espirituais, correspondentes à face direita, como a honra ou a boa fama, visto que aqueles são inferiores a estes: “*vult ergo dicere quod si sustines iniuriam in spiritualibus, multo magis in temporalibus; quam quod praelati faciunt qui sustinent damna ecclesiarum sed non consanguineorum*” (quer, então, dizer que, se susténs a injúria nas coisas espirituais, muito mais o deves nas temporais; contra o que os prelados fazem, os quais suportam os danos das igrejas, mas não aos consanguíneos)⁹.

c. “E àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto” (5,40)

Segundo Tomás de Aquino (*Super Mat.* 5, 532), deixar também o manto a outrem significa deixar também “*quamcumque aliam rem*”, isto é, qualquer outra coisa; isso já seria em *praeparatione animi*, em preparação da alma para, caso fizessem alguma calúnia contra um sujeito, este não perdesse também a caridade por aquele.

Segundo Leal, del Paramo e Alonso (1961, p. 74), a túnica era uma veste interna, barata em comparação com o manto, usado externamente. Este era utilizado como abrigo do frio pelos pobres à noite. Por isso, a lei obrigava aquele que recebesse o manto como penhor a devolvê-lo antes do pôr do sol (Ex 22,26; Dt 24,13). Porém, é lícito em dois casos pleitear: primeiro, em favor dos pobres e da Igreja; ou, segundo, para evitar a condenação eterna daquele que, injustamente, visa a tomar o bem alheio para que, recebendo a punição, não progrida no mal¹⁰.

d. “E se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas” (5,41)

Quem segue a Cristo deve estar disposto não somente a não resistir, mas sofrer a pena, a restrição à liberdade exterior, análoga a de um subalterno gentio, ou até de aceitar o dobro dessa punição. “*Quando iuste petit aliquis debes dare: et hoc est praeceptum si teneris, consilium si non teneris*” (Quando justamente pedem algo, deves dar: e isso é um preceito se estás obrigado,

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Mat.* 5, 532 (tradução nossa).

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Super Mat.* 5, 532-533.

ou um conselho, se não estás). Segundo Tomás de Aquino, valendo-se de Agostinho de Hipona, deve-se dar o que é pedido com razão e justiça, sem que se sacrifique algo de que o sujeito necessita mais. Já Jerônimo, segundo Tomás, entende que dar os bens espirituais nunca é nocivo para ninguém: “*tale nulli potest esse nocumentum*” (de tais, ninguém pode encontrar perda)¹¹.

Segundo Leal e outros (1961, p. 74), neste versículo, Jesus Cristo trata da injustiça de ser forçado a algo que infrinja a própria liberdade e de como lidar diante disso. Conforme costume oriundo da Pérsia, os oficiais poderiam “angariar” quaisquer subalternos para cumprirem a função de levarem adiante as ordens do rei a lugares distantes. Segundo Hahn e Mitch (2014, p. 48), bem como Boring (2015, p. 94), no tempo de Jesus também os soldados romanos poderiam constranger alguém ao cumprimento de uma ordem arbitrária, desconfortável a quem se dirige, como o fizeram com Simão de Cirene, obrigando-o a carregar a cruz do Senhor (Mt 27,32).

e. “Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado” (5,42)

“*Et posset videri alicui quod Deus non recompensaret proprium quod speraret ab homine, et ideo posset magis moveri ad dandum quam mutuandum vel reciperet a Deo. Sed Dominus dicit quod etiam a Deo recipiet.*” (E pode parecer a alguém que Deus não recompensasse aquilo que o homem esperasse, e assim, pudesse ser mais movido a dar que a emprestar ou a [esperar] receber de Deus. Mas o Senhor [Jesus] diz que também receberá de Deus)¹².

Para justificar essa caridade baseada na esperança, Tomás (*Super Mat.* 5, 536) cita dois textos da Sagrada Escritura: Pr 19,17: “*feneratur Domino qui miseretur pauperis, et vicissitudinem suam reddat ei*” (empresta para Deus quem tem misericórdia do pobre e em sua vicissitude Deus o recompensará); Ecl 11,1: “*mitte panem tuum super transeuntes aquas quia post multa tempora invenies illum*” (lança o teu pão sobre as águas correntes, porque, após muito tempo ele lhe retornará). Vel dicit *non avertaris*, quia timent aliquando defraudari et ideo non mutant [Ou (Jesus) diz não voltes as costas, porque temem às vezes serem defraudados e por isso não emprestam]. Neste caso, Tomás (*Super Mat.* 5, 536) cita Ecl 30,12-13(sic): “*multi non causa nequitiae non feneraverunt sed fraudai gratis timuerunt etc., et post, perdet pecuniam pro fratre et amico*” (muitos não emprestaram dinheiro, não por causa de maldade,

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Mat.* 5, 535 (tradução nossa).

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Super Mat.* 5, 536.

mas por temerem serem defraudados gratuitamente etc., e depois, perde dinheiro pelo irmão ou amigo). Tomás acrescenta que o perder dinheiro pelo irmão ou amigo pode ser um preceito ou um conselho, conforme o que se disse acima (comentário ao v. 41).

À guisa de acréscimo, na Suma de Teologia, Tomás de Aquino admite que o litígio (que o autor chama de “maldições”) pode ser lícito sob três aspectos: o judicial, em que se trata de um recurso de emissão de uma sentença a algum culpado (1); também é emitido sob o aspecto da conformação da boca do profeta com a vontade divina, ou como forma de previsão de um acontecimento futuro (2); ou então para que o pecador se converta, impedido por temor de cometer o mal contra outros (3). Ou seja, é possível desejar um aspecto de mal a alguém, com muita prudência, tendo em intenção a conversão do interlocutor: o Angélico (ST II-II, q.76, a.1, co) atesta a validade, na doutrina católica, do litígio como forma de combater o mal, e que não se incompatibiliza com o dever de “dar a outra face”.

Bovati se alinha à interpretação de Tomás de Aquino, segundo a qual o Talião é um princípio de equidade da lei. Como Doutor da Igreja, Tomás de Aquino acrescenta uma interpretação moral profunda desse trecho do Sermão da Montanha, que ensina a não permitir que o mal de pena ou injúria feche a possibilidade à dinâmica da reconciliação e do amor sob o plano da Justiça Divina, pois são recompensados por Deus aqueles que a ela aderem. Além disso, Tomás afirma que palavras e gestos rígidos, entre os quais os de litígio (“de maldição”), podem servir à dinâmica da justiça divina, desde que guiados pela caridade.

Conclusão

O sentido de Mt 5,38-42, portanto, não está em contraste ao espírito do Talião: este, materialmente, já é um avanço à misericórdia cuja aurora se manifesta a partir de uma justiça equânime. A Deus cabe aplicar a justiça para o consolo dos humildes e oprimidos; por outro lado, as palavras e os gestos duros da Sagrada Escritura, testemunhados tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, servem para persuadir os pecadores a fazerem humilde penitência antes que se cumpra o juízo definitivo de Deus, quando o último recurso da providência de restauração da justiça for o afastamento definitivo do pecador inflexível da salvação prometida aos pobres e humildes de coração. Sob o fim reconciliatório, também se resolve o limite imposto pela pena capital presente na Sagrada Escritura: um meio historicamente adotado para incutir o temor

e prevenir a impiedade, como última barreira, em nível social, de preservação da justiça.

A interpretação de Tomás de Aquino de Mt 5,38-42 encoraja a entender que a Nova Aliança convida os discípulos de Jesus Cristo a lhe serem similares em aspecto moral, sob a perspectiva do fim salvífico definitivo, abrindo-se sempre à possibilidade de manutenção da Aliança com Deus e à reconciliação, apesar do padecimento das piores dores e humilhações: males de pena e injúria. Deus faz brilhar o sol e cair a chuva sobre todos; o Filho padeceu por todos na cruz, mesmo pelos ímpios; e os que se dizem cristãos devem segui-Lo por meio de uma mentalidade e atitudes que expandam a dinâmica reconciliatória, sem, no entanto, negar a expectativa de que, no Dia do Julgamento, Deus julgará e separará bons e maus conforme suas obras, em adesão ou não a Ele, respectivamente.

Referências

- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOVATI, P. *Vie dela giustizia secondo la Biblia: sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*. Bolonha: EDB, 2014.
- BORING, M. E. *The Gospel according to Matthew*. Waco: Baylor University Press, 2015.
- COHEN, R. L-L. *The Influence of Mishna Avot and Other Jewish Thought on Jesus's Teachings, with Special Reference to Nonviolent Resistance in Matthew 5:38-42*. Cooranbong: Avondale University, 2022.
- DE FRAINE, J. Justiça em VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- HAHN, S.; MITCH, C. *O Evangelho de São Mateus: cadernos de estudo bíblico*. São Paulo: Ecclesiae, 2014.
- HAHN, S. *Romans* (Catholic Commentary on Sacred Scripture). Grand Rapids: Baker, 2017.
- HILÁRIO DE POITIERS, On Matthew 4, 25 in SIMONETI, M. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament Ib*. Illinois: InterVarsity, 2002.

JOÃO CRISÓSTOMO, Homily on Matthew 18, 1 in SIMONETI, M. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament Ib*. Illinois: InterVarsity, 2002.

JOSEPHUS, F. *The Antiquities of the Jews*. Disponível em: https://lexundria.com/j_aj/4.280/wst. Acesso em: 01 ago. 2025

KIRSCH, J. *God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism*. New York: Viking Compass, 2004.

LEAL, J.; DEL PARAMO, S.; ALONSO J. *A Sagrada Escritura*. Madri: BAC, 1961.

LUZ, U. *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MACKIE, S. D. Apophatic and Anthropomorphic Visions of God in Philo of Alexandria. *Verbum Vitae, [s. l.]*, v. 41, n. 3, p. 529-546, 2023. DOI 10.31743/vv.16317. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=f197bfb9-505d-3ceb-90cb-f49d372f9e8b>. Acesso em: 01 ago. 2025.

PAULO VI, PP. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 01 ago. 2025.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html#IV.%20INTERPRETA%20C%27%20C%20%20DA%20B%20C%20DBLIA%20NA%20VIDA%20DA%20IGREJA. Acesso em: 01 ago. 2025.

PRÉVOST, J.P. Violência in PENNA, R. et al. (ed.). *Dicionário de Temas Teológicos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, p. 1575-1583.

SIMONETI, M. On Matthew 4,25 in *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament Ib*. Illinois: InterVarsity, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. *Super Mattheum*. Disponível em: aquinas.cc. Acesso em: 01 ago. 2025.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae II-II*. Disponível em: aquinas.cc. Acesso em: 01 ago. 2025.

VOGEL, J. Growing into the Darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 15, no. 2 (2015): 214-230. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1353/scs.2015.0045>. Acesso em: 01 ago. 2025.

Artigo recebido em 01/09/2025 e aprovado para publicação em 17/09/2025

Como citar:

SILVA, Basílio da; GOMES, Gabriel de Souza. A teologia de Mt 5,38-42 em Pietro Bovati e Tomás de Aquino. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 271-290, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-2>

Eclesiologia da Carta aos Efésios a partir do hino de Ef 1,20-23

*Ecclesiology of the Letter to the Ephesians
from the Hymn to Ef 1,20-23*

WALDECIR GONZAGA*

TIAGO DE FRAGA GOMES**

Resumo: O presente artigo visa estudar e aprofundar a compreensão teológica da eclesiologia da Carta aos Efésios, auxiliando nos estudos e na compreensão das bases bíblicas da Eclesiologia em geral. A eclesiologia é uma área da teologia que, cada vez mais, tem pedido o retorno às fontes Bíblicas e Patrísticas, conforme indicado no Concílio Vaticano II (1962-1965). A Carta aos Efésios é uma das três cartas tidas como uma deuteropaulinas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses), porém aceita como pertencente ao corpus paulino desde os tempos da Patrística. As cartas do epistolário paulino proporcionam ver uma evolução no pensamento de Paulo e seus discípulos, especialmente da escola paulina. Lendo-as, percebe-se nitidamente que há uma diferença de estilo, temas e vocabulário

* Pe. Waldecir Gonzaga é Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao Diretório do CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X> E-mail: waldecir@puc-rio.br, waldecir@hotmail.com

** Tiago de Fraga Gomes é Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Tem Pós-Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Editor da Revista Teocomunicação. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Teologia e Questões Eclesiológicas e Pastorais, credenciado junto ao CNPq. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5570004314732496> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5437-2318> E-mail: tiago.gomes@puccrs.br

entre as cartas *protopaulinas*, as *deuteropaulinas* e as *pastorais*. Enquanto as cartas *protopaulinas* contam com uma eclesiologia de Igrejas locais, as *deuteropaulinas* têm uma eclesiologia universal, de uma Igreja cósmica, da qual Cristo é a cabeça e a Igreja é o seu Corpo (Ef 1,22-23; Cl 1,18). Isso vale especialmente para as cartas aos Efésios e aos Colossenses, que, aliás, têm uma proximidade grande em diversos aspectos. Para este estudo, aplica-se a metodologia de pesquisa bibliográfica em comentários e artigos referentes à Carta aos Efésios. Com isso, aprofundar-se na reflexão das fontes bíblicas da Eclesiologia e contribui-se com os estudos bíblicos do Novo Testamento, especialmente do epistolário paulino.

Palavras-chave: Carta aos Efésios. Eclesiologia Paulina. Cabeça. Corpo. Igreja.

Abstract: This article aims to study and deepen the theological understanding of the Ecclesiology of the Letter to the Ephesians, assisting in the study and understanding of the biblical foundations of Ecclesiology in general. Ecclesiology is an area of theology that has increasingly called for a return to Biblical and Patristic sources, at the request of the Vatican Council II (1962-1965). The Letter to the Ephesians is one of three letters considered to be deuteropaulines (Ephesians, Colossians, and 2Thessalonians), but it has been accepted as belonging to the pauline corpus since Patristic times. The letters of the Pauline epistolary provide insight into the evolution of the thinking of Paul and his disciples, especially those of the Pauline school. Reading them, one clearly perceives a difference in style, themes, and vocabulary between the *protopaulines*, *deuteropaulines*, and *pastoral* letters. While the *protopauline* letters have an ecclesiology of local churches, the *deuteropauline* letters have a universal ecclesiology, of a cosmic Church, of which Christ is the head and the Church is his Body (Eph 1:22-23; Col 1:18). This is especially true of the letters to the Ephesians and Colossians, which, incidentally, are very similar in many respects. For this study, the methodology of bibliographic research in commentaries and articles referring to the Letter to the Ephesians is applied. This deepens the reflection on the biblical sources of ecclesiology and contributes to biblical studies of the New Testament, especially the Pauline epistles. **Keywords:** Christ. Psalm. Rhetoric. Argumentation. Interpretation.

Keywords: Letter to the Ephesians. Pauline Ecclesiology. Head. Body. Church.

Introdução

A presente pesquisa se dá sobre dois objetos: 1) seu objeto material é a *Carta aos Efésios*¹, analisada a partir do texto na língua original, o grego (Nestle-Aland 28, 2012); e 2) seu objeto formal é a *Eclesiologia da Carta aos Efésios à luz de Ef 1,20-23*, buscando colaborar nos fundamentos bíblicos da eclesiologia do Novo Testamento (Kittel, 1965), especialmente em Paulo (Rivas, 2008; Macdonald, 1994). Considera-se que a visão eclesial desta carta deuteropaulina ajuda inclusive na dimensão pastoral da Igreja hoje, além de toda a colaboração acadêmica para a Teologia Bíblica e a Teologia Sistemático-Pastoral.

A Carta aos Efésios, com apenas 6 capítulos, é a quinta das treze cartas paulinas em nossas Bíblias (Novo Testamento). Já a Carta aos Hebreus, que ocupava o 14º lugar no *corpus* paulino, já é tida como não paulina. A Carta aos Efésios é uma das três cartas ditas *deuteropaulinas* (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses), que não teriam sido escritas por Paulo diretamente, mas por um discípulo ou pela escola paulina (Gonzaga, 2017a, p. 19-41; 2019, p. 406-407; 2025, p. 41-60), aproveitando um material paulino. Desse modo, não sendo protopaulina, a Carta aos Efésios poderia ter sido escrita por volta dos anos 90 d.C. Porém, se ela é uma carta que possa ser considerada protopaulina, poderia ter sido escrita nos anos 60 d.C., desde o cativo de Roma.

Se redigida/escrita diretamente por Paulo ou não, há um fato que é verdadeiro: a Carta aos Efésios tem uma diferença de estilo, vocabulário e doutrina com as sete cartas consideradas *protopaulinas*, ou autenticamente

¹ Muitas são as obras disponíveis hoje, especialmente comentários, como: ALETTI, J. N., Saint Paul. Épître aux Éphésiens (2001); ARNOLD, C. E., Carta aos Efésios (2008a); BARTH, M., Ephesians 1-3 (1974a); BARTH, M., Ephesians 4-6 (1974b); BEST, E., Efesini (2001); BOUTTIER, M., L'épître de Saint Paul aux Éphésiens (1991); CABRAL, E., Comentário Bíblico de Efésios (1983); CALVINO, J., *Gálatas*, Efésios, Filipenses, Colossenses (2010); COMBLIN, J., Epístola aos Efésios (2013); COTHENET, E., As Epístolas aos Colossenses e aos Efésios (1995); FABRIS, R., As Cartas de Paulo (III) (1992); FOULKES, F., Efésios (2011); HOEHNER, H. W., Efésios (2023); HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses (2006); HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses (2003); LINCOLN, A. T., Ephesians (1990); MARTIN, A., Lettera agli Efesini (2011); MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone (2014); MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios (2013); MAZUR, R., La retorica della Lettera agli Efesini (2010); ODEN, T. C. (org.), *Gálatas*, Efésios, Filipenses (2009); PASTOR, F., Efésios, Filipenses, Colossenses, 1-2 Tessalonicenses, Filemón, 1-2 Timoteo, Tito (2009); PENNA, R., Lettera agli Efesini (2010); PÉREZ MILLOS, S., Efésios (2010); REYNIER, C., L'épître aux Éphésiens (2004); ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini (2003); SCHLIER, H., La Carta a los Efésios (1991); THIELMAN, F. S., Carta aos Efésios (2014); VIDAL, S., Colossenses y Efeios (2013); ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios (1984).

paulinas (Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon), além das três cartas paulinas chamadas Pastorais (1-2Timóteo e Tito).

Vários autores defendem que a Carta aos Efésios teria sido escrita por um secretário de Paulo, após escrever a Carta aos Colossenses, pois são próximas em diversos temas, inclusive no da eclesiologia, que apresenta Cristo como “cabeça da Igreja” (Ef 1,22-23; Cl 2,22-23). Todavia, por parte de diferentes autores, ambas as cartas também gozam de probabilidade de terem sido escritas por Paulo, mesmo sendo consideradas deuteropaulinas. Juntamente com outras três cartas (Filipenses, Filemon e 2 Tessalonicenses), Efésios é uma das quatro cartas chamadas de “cartas da prisão” ou “do cárcere/cativeiro” (Filipenses, Filemon, Efésios e Colossenses), as quais trazem informações de Paulo estando na prisão: Fl 1,7.13-14.17; Fm 1.9-13.23; Cl 4,3.10.18; Ef 3,1; 4,1; 6,20. Já o título Cartas Pastorais é atribuído a 1-2Timóteo e a Tito, tendo em vista sua preocupação em estabelecer uma disciplina eclesiástica, no que se refere à hierarquia.

Parece que Paulo permaneceu na cidade de Éfeso por três anos, entre 54 e 57 d.C. Em At 18,18-21 e 19,1-20,1, lê-se que Paulo teve uma permanência longa e agitada em Éfeso. Além disso, encontram-se também informações a esse respeito em 1Cor 16,8-19 e 2Cor 1,8-9, que indicam que Paulo era um homem bastante conhecido e respeitado pelos membros das comunidades destinatárias desta carta paulina.

De acordo com a tradição, os destinatários da carta são os efésios ou, de um modo geral, os cristãos das comunidades fundadas por Paulo na província da Ásia, cuja capital era Éfeso (Arnold, 2008b, p. 434-439). A cidade possuía uma importante posição geográfica como local de comércio na rota do Mediterrâneo, formando um trio com Antioquia e Alexandria. No entanto, atualmente essa teoria não conta com apoio da maioria dos estudiosos em Paulo.

Além disso, existe um parentesco muito grande de temas entre as cartas aos Efésios e aos Colossenses, sua “epístola-irmã” (Zerwick, 1984, p. 52) ou “epístola gêmea” (Hendriksen, 2003, p. 123), seja no estilo, seja no conteúdo, embora Efésios conte com o uso do Antigo Testamento (Gonzaga; Lacerda Filho, 2023, p. 13-48) e Colossenses não recorra às Escrituras Veterotestamentárias (Gonzaga; Belem, 2021, p. 1-35). Ainda que Colossenses seja mais *crisológica* e Efésios seja mais *eclesiológica*, doutrinariamente elas tratam dos mesmos temas e de forma homogênea. Como dito antes, alguns defendem que Efésios e Colossenses teriam sido escritas uma após a outra e destinadas a comunidades

vizinhas, o que justificaria um pouco a proximidade temática, bem como sua estrutura, no desenrolar da argumentação que o autor tece em ambas.

Nesse sentido, o presente estudo oferece alguns pontos da Carta aos Efésios, como a estrutura, problemática da autoria e datação, sua posição no cânon do NT, os principais eixos teológicos da carta, uma análise de Cristo, como “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/cabeça da Igreja”, no hino de Ef 1,20-23, com segmentação do texto grego e tradução da perícopre para a língua portuguesa, com crítica textual. Enfim, também oferece uma análise do tema da eclesiologia no hino de Ef 1,20-23 e ao longo da carta, tendo igualmente presente a temática na Carta aos Colossenses.

1 A estrutura da Carta aos Efésios e sua posição no cânon do NT

Daquilo que é possível averiguar, em termos de dados biográficos, Paulo nasceu em Tarso (At 22,3), na Cilícia, atual Turquia, entre os anos 6 a 9 d.C. Ele possuía três cidadanias: 1) judeu, de ventre materno; 2) grego, pelo nascimento no mundo helênico; e 3) romano, por ter herdado a cidadania por parte de pai. Recebeu boa formação e diz que fez parte de vários grupos religiosos de sua época, afirmando ter feito mais progresso que muitos de sua idade (Gl 1,13-14; Fl 3,4-6). Converteu-se a Cristo e ao cristianismo no caminho de Damasco (At 9,3-18; 22,6-11; 6,12-15). Não pertenceu ao grupo dos Doze Apóstolos; não conheceu o Cristo vivo histórico, como conheceram os Doze, mas apenas o Cristo vivo ressuscitado. Sem dúvida, foi um grande missionário, o primeiro escritor do Novo Testamento (1 Tessalonicenses, primeira carta escrita do NT, entre 45 e 50 d.C.) e fundador de várias comunidades cristãs, como se pode conferir em suas cartas e no livro de Atos dos Apóstolos. Segundo os estudos mais recentes, não teria morrido no ano 64 d.C., ano da morte do Apóstolo Pedro, crucificado, em Roma, e sim no ano de 67 d.C., decapitado, também na cidade de Roma.

No que tange à estrutura, os seis capítulos da Carta aos Efésios podem ser divididos em partes iguais, ou seja, em duas partes: 1) Ef 1 a 3, que, após sua introdução (Ef 1,1-2), traz um hino de bênção (Ef 1,3-14) e súplicas sobre a supremacia e triunfo de Cristo (Ef 1,15-23), em que se encontra a perícopre de Ef 1,20-23, que traz Cristo como “cabeça da Igreja, que é seu corpo” (v.22-23); apresenta sua parte doutrinal (Ef 2,1-3,21), na qual fala da Igreja como plenificação da obra de Deus, evocando liturgia e magistério; 2) Ef 4 a 6, que progride na reflexão acerca da vida cristã, iniciada na celebração, fazendo uma exortação aos batizados, para que vivam na unidade e edifiquem “o corpo de

Cristo, que é a Igreja” (Ef 1,22-23; 4,15; 5,23), apresentando sua parte parenética (Ef 4,1-6,20), com o tema do *Corpus Christi mysticum* (Ef 5,30), e sua despedida (Ef 6,21-24). Neste sentido, a Carta aos Efésios seria uma exposição homilética transformada em carta. Em sua parte final, há uma exortação à oração (Ef 6,18-20) e breves mensagens (Ef 6,21-22) que introduzem a saudação final (Ef 6,23-24).

Efésios traz vários hinos e temas próprios: um de bênção (Ef 1,3-14); um que exalta a Cristo, cabeça da Igreja, que é seu corpo (Ef 1,20-23), foco de nosso estudo; um sobre Cristo e a paz (Ef 2,14-19) etc., além disso, fala da moral doméstica (Ef 5,21-33) (Low, 2019, p. 3–19) ou de “igreja doméstica” (Branick, 1994), texto este que tem um parentesco com Cl 4,18-25. A Carta aos Efésios também representa uma meditação sublime sobre o mistério de Cristo e da Igreja (Rivas, 2008, p. 193; Köstenberger, 1991, p. 79–94). Refletir sobre esta segunda dimensão, sem ignorar a primeira, visto que a Igreja existe em Cristo e por Cristo (Rivas, 2008, p. 196), de fundação divina, mas *propter nostram salutem*. Para a Carta aos Efésios, a Igreja é o “povo de Deus” e “esposa de Cristo”, não é de vontade humana e sim divina. Ainda, a carta fala do “desígnio de Deus” ou “mistério de Deus”, fixado desde toda a eternidade, realizado em Jesus Cristo, revelado ao apóstolo e desenvolvido na Igreja, tendo Cristo como sua cabeça (Ef 1,20-23: “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/cabeça da Igreja”, v.22-23) (De Los Santos, 2000, p. 58-64).

No que diz respeito à ordem do cânon bíblico, no *corpus* do Novo Testamento, o *corpus* paulino segue a ordem da tradição ocidental, antes das Cartas Católicas (Gonzaga, 2017b, p. 421-444), que também contam com Cartas Joaninas (Gonzaga, 2020, p. 681-704), como temos em nossas Bíblias. Paulo escreveu suas cartas com a finalidade da evangelização, visto os limites da idade e das intempéries da vida e da locomoção (Fm 9: “velho e prisioneiro”; Gl 4,13: “doente”). Por muitos séculos, a Carta aos Hebreus foi tida como paulina, mas não o é; além disso, há vários textos apócrifos atribuídos a Paulo (3Coríntios, Epístola aos Laodicenses, Atos de Paulo e Tecla, Atos dos Apóstolos Pedro e Paulo, A Prece do Apóstolo Paulo, Epistolografia entre Paulo e Sêneca etc.) (Gonzaga, 2019).

A Carta aos Efésios, uma carta *deuteropaulina*, como mencionado acima, possuiu o gênero epistolar de escrita (Nef Ulloa; Lopes, 2016, p. 583-604), com a seguinte possibilidade de lugar e data de escrita: **1**) se paulina: nos primeiros anos dos anos 60 d.C., durante dois anos na prisão em Roma, após terceira viagem missionária (Macedônia e Acaia: 52-56: At 18,23–21,1; **2**) se da escola

Paulina: por volta dos anos 90 d.C., bem depois da morte de Paulo (67 d.C.), escrita por seus discípulos.

No que tange a seus destinatários, a carta possui uma indicação genérica, em Ef 1,1, na qual o autor afirma que foi escrita “τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/aos santos que estão [em Éfeso] e fiéis em Jesus Cristo” (Ef 1,1). A afirmação “[...]em Éfeso...” deve ter sido um acréscimo posterior, talvez harmonizando com Fl 1,1 (“πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις/a todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos”), pois nos manuscritos mais antigos falta endereço, podendo ser uma “minuta” a ser enviada a várias comunidades, recebendo o endereço a depender para onde ou quem fosse enviada (Marcião a tem como a Carta aos *Laodicenses*). Alguns falam de Efésios e Colossenses como duas cartas universais/gerais, enviadas a várias igrejas, tendo em vista seu conteúdo bastante genérico, especialmente sua visão eclesiológica. Neste sentido, a eclesiologia destas duas cartas não é de uma Igreja local e sim de uma Igreja Universal, cósmica (Ef 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32; Cl 1,18,24). Essa ideia se torna ainda mais evidente pelo fato de o termo Igreja vir precedido de artigo (a Igreja), porém não vir determinado por um complemento, como nas cartas protopaulina, que indicam “a igreja de” ou “a igreja presente em”; de tal forma que é possível afirmar que em Efésios e em Colossenses, “o termo ἐκκλησία designa majoritariamente a Igreja universal” (Aletti, 2010a, p. 54).

No que diz respeito ao gênero epistolar da Carta aos Efésios, olhando para sua estrutura, como indicado acima, é possível averiguar o seguinte: ela possui cabeçalho e saudação inicial (Ef 1,1-2); bênção inicial (Ef 1,3-14); ação de graças e oração inicial (Ef 1,15-23); corpo da carta, no qual é desenvolvido o conteúdo (Ef 2,1-6,20), articulado em duas partes: **a**) a revelação do mistério de Cristo como fundamento da redenção do Corpo, que é a Igreja (Ef 2,1-3,21); e **b**) as exortações sobre as características da nova vida em Cristo, na comunidade e no mundo (Ef 4,1-6,20); saudação e bênçãos final (Ef 6,21-24). Semelhante ao esquema das cartas presentes no Novo Testamento; porém, como a 1Pedro, seu conteúdo possivelmente é o de uma homilia batismal e de catequese aos catecúmenos durante o período de conversão, iniciação e batismo. Assim, pode-se considerá-la uma “carta apostólica”, ou seja, um discurso destinado aos batizados.

2 Os principais eixos teológicos da Cartas aos Efésios

Tematicamente, em sua rica teológica de herança paulina, na Carta aos Efésios destacam-se três pontos/eixos teológicos, como bem indicado no texto

do Serviço de Animação Bíblica, para o Mês da Bíblia 2023, que teve como tema de estudo e reflexão a Carta aos Efésios, sob o lema “Vestir-se da nova humanidade!” (Ef 4,24) (SAV, 2023). Neste estudo, com a inversão entre o segundo e o terceiro temas, por ser o eclesiológico o objeto dessa pesquisa: 1) cristológico-soteriológico; 2) escatológico; 3) eclesiológico:

1) o primeiro eixo é o **cristológico-soteriológico**, influenciado pela Carta aos Colossenses, igualmente deuteropaulina, como se pode ver em Ef 1,20-23 e Cl 1,15-21: Deus, o Pai, é o autor e criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis, e Jesus Cristo, o Filho, reina sobre todas as esferas celestes e terrestres. De fato, o que se percebe é que a cristologia da Carta aos Efésios é a do senhorio de Jesus Ressuscitado (Aletti, 2010b, p. 140; Lincoln, 1990, p. 61), o qual está sentado à direita de Deus, o Pai (Ef 1,20; 4,8.10) e tem uma autoridade cósmica, tendo a cristologia como um ponto central na carta (Penna, 2010, p. 116-118; Pastor, 2009, p. 29): “o motivo do corpo de Cristo remete à cristologia” (Madrugal, 2024, p. 147). Deus colocou tudo debaixo dos pés de Cristo, o qual enche o cosmos com sua plenitude de vida (Ef 1,22-23), o que vai implicar na visão eclesiológica desta carta, pois Cristo é cabeça e senhor de uma Igreja também cósmica, universal e não local, como aparece nas cartas protopaulinas.

Diferentemente das cartas protopaulinas, a Carta aos Efésios conta com raras menções à cruz (Ef 1,7; 2,16), pois privilegia a ressurreição de Cristo (Ef 1,20-22; 2,5-6; 4,8-10); prefere usar o termo “μυστήριον/*mistério*” (Granados Rojas, 2024, p. 10-12) em detrimento do termo “εὐαγγέλιον/*evangelho*”. Embora mistério seja algo inacessível aos homens, o mistério de Deus foi revelado à humanidade, não sendo reservado apenas a Israel, mas alargado a todos os gentios (nações). Mesmo sendo forte o aspecto cristológico, vários são os elementos sobre Deus Pai e o Espírito Santo (Ef 1,3-14; 2,18.22; 3,5.16; 4,4.30; 5,18). Na soteriologia, o autor não usa o termo paulino “justificação”, mas sim “reconciliação” e “salvação”. Fala da gratuidade da salvação (Ef 2,5.8-9) e afirma a lei não tem função soteriológica. Portanto, com a vinda de Cristo, ela foi abolida (Ef 2,14-15), para acentuar a unidade entre judeus e gentios em Cristo Jesus (Rivas, 2008, p. 197), visto que ela funcionava como muro de divisão entre os dois povos; e todos são “criados para as boas obras” (Ef 2,10).

Para o autor de Efésios – assim como de Colossenses – a salvação depende da “κεφαλή/*cabeça*” (Cristo) e não do “σῶμα/*corpo*” (Igreja). Embora se trate de uma realidade histórica, concretamente localizada no tempo e no

espaço, a Igreja (corpo) é chamada a obedecer a Cristo (cabeça). Ela é uma realidade que está no tempo, querida, desejada e amada por Cristo em vista de sua finalidade soteriológica (Madrigal, 2024, p. 147; Clines, D. J., 2008, p. 654-666), totalmente voltada para a dimensão salvífica da humanidade. Trata-se de uma “novidade eclesial”, que Cristo quis e quer em vista da salvação dos filhos de Deus, sejam eles de qual cultura for e estejam qualquer tempo e façam parte de qualquer realidade, não apenas voltada para judeus e gregos. Neste sentido, o foco principal da carta é para Cristo, aquele que é “cabeça do corpo da Igreja e que tudo plenifica em todas as coisas” (Ef 1,22-23).

2) o segundo eixo é o **escatológico**, tendo em vista o pós-morte (futuro, eternidade): viver o presente tendo em vista o evento Cristo (paixão, morte e ressurreição do Messias [Profeta], Jesus Cristo); sua visão e foco recaem na experiência da plenitude da salvação da Igreja, tendo em vista ser tema central da carta. Cristo ressuscitou e nos fez sentar nos céus (Ef 2,5-6). Para o autor, não existe tensão escatológica: o futuro somente irá revelar o que já é uma realidade na vida dos batizados. Com Cristo e por meio do Batismo, tudo já foi realizado, de tal modo que a era messiânica se funde com a escatológica. A escatologia presente na Carta aos Efésios leva a sério o comprometimento com o Reino de Deus aqui na terra, por meio da comunhão com Cristo (Ef 4,1-16), do empenho em viver como pessoas novas (Ef 4,7-5,20), criadas para as boas obras (Ef 2,10), de novas relações familiares (Ef 5,21-6,9) e da luta constante contra o antirreino, ou seja, o pecado (Ef 6,10-20). Neste sentido, o autor de Efésios dedica metade da carta para exortar os cristãos a viverem em paz, na unidade, em comunhão e na vivência do amor fraterno.

Na dimensão escatológica, há um paradoxo. Segundo Aletti, “por ser inseparável de sua cabeça, Cristo ressuscitado, a Igreja é uma realidade escatológica. Não tem nada a ver com este mundo, porque não procede dele, já que é objeto de criação (Ef 2,15)” (2010, p. 63), não se concretiza na realidade terrena, mas ela é uma “realidade celestial” (Banks, 2011, p. 52-57). O ingresso e a pertença à Igreja coloca o crente em uma nova dinâmica, aquela de distanciamento da “vida mundana”, por não pertencer mais ao mundo e sim a Cristo. Porém a nova realidade não é algo mágico e muito menos fusão de realidades temporais anteriores à conversão e ingresso no “σῶμα Χριστοῦ/ *corpo de Cristo*”. Por exemplo, para o autor da Carta aos Efésios, a simples junção ou soma dos dois povos – judeus e gentios – nada tem a ver com a nova realidade, que é o corpo de Cristo; ademais, eles não são os únicos destinatários

do anúncio da Boa Nova salvífica de Cristo; mais ainda, cada um, a seu modo, é chamado a integrar e a fazer parte do corpo, sendo governado por Cristo, cabeça; todavia a “cepa judia” deverá permanecer sempre na Igreja (Aletti, 2010a, p. 65). Não se trata de uma integração dos dois povos ou de todas as nações, mas de uma nova realidade em Cristo Jesus, que é a cabeça da Igreja, “por meio do qual tudo foi feito e sem ele nada foi feito” (Efésios, Colossenses e Evangelho de João).

Culturalmente, cada “*λαός/πονο*” segue e continua a ser culturalmente o que era antes, mas agora como nova realidade, nova criatura: a condição continua sendo a humana, mas com as bênçãos escatológicas, em Cristo Jesus, por meio de seu “corpo”, que é a Igreja. A Igreja continua sendo uma realidade histórica, mas a dupla metáfora “cabeça” e “corpo” indica que ela vai muito mais além (Aletti, 2010b, p. 138-140; Banks, 2011, p. 71-79; De Los Santos, 2000), pois ela é uma entidade/realidade escatológica (Aletti 2010, p. 62-63; Rivas, 2008, p. 195). Porém, a Igreja é e será sempre chamada a estar a serviço da vida concreta, histórica e socialmente determinada dos cristãos, a exemplo dos códigos ético-familiares (Ef 5,21-6,4; Cl 3,18-21; 1Pd 3,1-7) (Macdonald, 1994, p. 168-180), visto que a salvação está voltada aos crentes no concreto da história cotidiana (Madrigal, 2024, p. 147).

3) o terceiro e último eixo é o **eclesiológico**, o qual caracteriza o tema central da Carta aos Efésios: a Igreja, corpo de Cristo e povo de Deus, renovado e reunido em Cristo cabeça (Madrigal, 2024, p. 147), ocupando “um lugar preponderante” em toda a carta (Aletti, 2010b, p. 135). A eclesiologia da Carta aos Efésios é a de uma Igreja Universal, cósmica (Penna, 2010, p. 119), porém única e personificada (Ef 1,22-23; 3,10.21; 5,23-25.29.32), e não de uma Igreja Local, que é a visão que se tem nas cartas protopaulinas (ex.: Tessalônica, Corinto, Roma, Filipos etc.) (Rivas, 2008, p. 195). As principais metáforas eclesiológicas são: a Igreja Universal entendida como Construção ou Templo santo (Ef 2,20-22); como ser humano novo ou perfeito (Ef 2,14-16); como esposa de Cristo, na comparação com os casais (Ef 5,22-23); como plenitude de Cristo (Ef 1,23); “*σῶμα Χριστοῦ/corpo de Cristo*”, do qual ele é a cabeça (Ef 1,22-23; 4,15-16). Ela é entendida como um ser “em Cristo” (Rivas, 2008, p. 196) e não apenas institucional; mediadora entre o celeste e o terrestre; baseada nos profetas e nos apóstolos (Ef 2,20a), no entanto, Cristo “*ὄντος ἀκρογωνιαίου/é a pedra angular*” (Ef 2,20b) (Aletti, 2010b, p. 158). Todavia, o autor da carta defende a primazia cristológica sobre a eclesiológica; mais ainda, a Igreja da Carta aos Efésios tem função soteriológica.

Várias são as metáforas que os autores de Efésios e Colossenses utilizam para falar da Igreja (Aletti, 2010b, p. 158-159), mas aquela que se sobressai é a metáfora da Igreja como um “σῶμα/corpo” (Ef 1,23; 3,6; 4,4.12.16[2x]; 5,23.30; igualmente em Cl 1,18.24; 2,9; 3,15), indicando ser a Igreja “τὸ σῶμα Χριστοῦ/o corpo de Cristo”, termo tipicamente paulino, “criado por Paulo”, presente em Romanos, 1Coríntios, Efésios e Colossenses (Madrigal, 2024, p. 147; Ramos, 1999, p. 645-661), do qual Cristo é a cabeça (Aletti, 2010a, p. 54); dentro das protopaulinas, a metáfora do “corpo” também aparece em 1Cor 12,27 e Rm 12,4-5; ou a igreja como: “edifício de Deus” (Ef 2,22; 1Cor 3,9), “templo santo de Deus” (Ef 2,21; 1Cor 3,16-17). A ideia de Efésios – e igualmente de Colossenses – é que Cristo só tem um corpo, a Igreja, e que a Igreja só tem uma cabeça, Cristo. Não se afirma que Cristo forma parte do corpo, mas sim que o preside como cabeça e que o corpo não pode se separar da cabeça, pois perderia sua orientação, força e capacidade vital: é de Cristo, cabeça do corpo, que é a Igreja, que esta “recebe vida e orientação” (Rivas, 2008, p. 196). De igual modo, ainda que usado em outra dimensão, vale a pena conferir a ideia paulina do tríplice emprego do termo “cabeça”, em 1Cor 11,3, ainda que em outra direção: Cristo como cabeça do homem, o homem como cabeça da mulher, e Deus como cabeça de Cristo (Gonzaga; Silva Júnior, 2024, p. 253-276)

Aletti (2010, p. 55) indica quatro razões pelas quais, em Efésios, se chama a Cristo “cabeça” e à Igreja “corpo”: 1) assim como um corpo é inseparável de sua cabeça, assim também a Igreja é inseparável de Cristo, porque Deus o quis assim; 2) assim como o corpo vive, cresce e forma uma unidade, porque suas partes estão ao serviço da unidade, assim também a Igreja vive e cresce, ademais de que, nela, a diversidade está a serviço da unidade; 3) assim como a cabeça unifica e sustenta os outros órgãos, assim também a Igreja recebe sua unidade e coesão de Cristo, que é sua cabeça; 4) assim como o corpo recebe da cabeça ordens de atuação e está completamente submetido a ela, assim também a Igreja recebe de Cristo a indicação do que deve fazer e está completamente submetida a ele. Neste sentido, Efésios indica que Cristo não faz parte da Igreja: Ele está acima da Igreja, é superior a ela. O corpo depende da cabeça, que é Cristo, para viver; mas Cristo não depende do corpo para viver, Ele é superior ao corpo e o preside, Ele dá vida e ação ao corpo e não o contrário (Aletti, 2010b, p. 140).

Em e para o autor da Carta aos Efésios – e também para Colossenses – a Igreja não pode definir-se sem Cristo, que é sua cabeça; ela só existe n’Ele e por

meio d'Ele. Sendo “morada de Deus” e “templo santo”, a Igreja, como “corpo de Cristo”, é presidida pela “cabeça”, que é o próprio Cristo (Rivas, 2008, p. 199). A inversão seria desastrosa e significaria a morte do corpo: a presidência é de Cristo, “cabeça”, e não do corpo, que são seus membros.

No “estatuto” do ser e existir da Igreja, para o autor de Efésios, a relação entre o “corpo” e a “cabeça” (De Los Santos, 2000) se dá a partir da realidade do termo “μυστήριον/*mistério*”, como aparece na linguagem eclesiológica de Ef 2,1-3,21, para se falar da gratuidade salvífica de Deus, em e por meio de Cristo Jesus, ou em Ef 5,21-23, para falar do mistério da relação entre o “corpo” e a “cabeça” (Granados Rojas, 2024, p. 1-24; Aletti, 2010b, p. 160-166). O uso que o autor de Efésios faz do termo “μυστήριον/*mistério*” é no sentido de assegurar a ideia de que estariam sendo revelados os “segredos/mistérios” ocultados desde a criação, o “plano divino ocultado desde a fundação do mundo” (Aletti, 2010a, p. 60). Seu “estatuto” indica que, não obstante a Igreja ser uma realidade separada do mundo, ela está presente no mundo, mas voltada para sua realidade escatológica (Aletti, 2010a, p. 64).

Embora o autor de Efésios – igualmente o de Colossenses – identifique a Igreja, enquanto mistério, a uma realidade esposal, na relação matrimonial (Rivas, 2008, p. 201), entre esposo e esposa, o “σῶμα/*corpo*” e a “κεφαλή/*cabeça*” não se dão de igual forma. Entre os esposos cristãos, sim, a relação é de total colaboração e dependência entre ambos, que colaboram para a edificação e se santificam reciprocamente. Mas entre Cristo e a Igreja, embora a Igreja participe da riqueza de Cristo, a relação não é de reciprocidade, pois existem diferenças e desigualdades entre a “κεφαλή/*cabeça*” e o “σῶμα/*corpo*”, e não havendo paralelos com os cônjuges, visto que Cristo (cabeça) santifica a Igreja (corpo), mas a Igreja (corpo) não santifica Cristo (cabeça) (Aletti, 2010a, p. 66), o que já revela algumas dificuldades para a compreensão da eclesiológica de Efésios (Aletti, 2004, p. 457-574).

3 Cristo, “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/*cabeça da Igreja*”, no hino de Ef 1,20-23

O texto da perícopie de Ef 1,20-23 conta com uma beleza singular, tanto no grego como na tradução portuguesa, construído “com finas penas e patas de mosca”, como diz o ditado popular. Todo o vocabulário empregado é muito rico em sua construção sintático-morfológica e bíblico-teológica, indicando, desde o início, que Cristo (v.20a) é “cabeça da Igreja” (v.22b), que “é seu corpo” (v.23a), e senhor da “plenitude de todas as coisas” (v.23.b).

ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ,	v.20a	A qual ele exerceu em Cristo ,
ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,	v.20b	ressuscitando-o dentre os mortos,
καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις,	v.20c	e fazendo-o sentar-se à sua direita nos lugares celestiais,
ὑπὲρ πάντων ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι·	v.21	acima de todo principado, poder, domínio, senhorio e de todo nome nomeado, não somente neste século, mas também no vindouro;
καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ,	v.22a	e subordinou todas as coisas sob seus pés,
καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία,	v.22b	e deu o mesmo como cabeça da Igreja sobre todas as coisas,
ἣτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ,	v.23a	a qual é o seu corpo,
τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.	v.23b	A plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas.

No que tange à **crítica textual**², o único versículo da perícopre de Ef 1,20-23 que traz problemas de variantes textuais é o v.20, que, aliás, apresenta três variantes de leitura; em todos os demais (v.21-23) não há nenhum problema de crítica textual, o que facilita bastante, inclusive, constatar que a afirmação de que Cristo é “κεφαλὴ τῆ ἐκκλησία/*cabeça da Igreja*” (v.22b) é uma *lectio communis* entre todos os manuscritos maiúsculos e minúsculos (Gonzaga, 2014, p. 214-223), que contam com a grande aceitação e dão apoio à decisão de se manter a opção do comitê central da edição NA28.

Neste sentido, no v.20, como primeira variante: (1) há uma substituição da palavra “ἐνήργησεν/*exerceu*” por “ἐνήργηκεν/*exerce*”, presente nos manuscritos A B 8. O texto da NA28, ao sustentar a leitura ἐνήργησεν, como sendo a mais provável de ser a leitura original, apoia-se nos manuscritos 8 D F G K L P Ψ 0278. 33. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464. l 249 98. Embora haja peso entre as maiores testemunhas (Unciais) para ambas as leituras, concorda-se com a opção tomada pelo comitê central da NA28, tendo em vista não apenas os critérios externos, mas igualmente os critérios internos (Gonzaga, 2014, p. 220-221); (2) uma segunda variante trata da ocorrência

² Nestle-Aland²⁸, em sua Introdução, cita os seguintes *manuscritos* como sendo de grande valor para a Carta aos Efésios: 9⁴⁶, 9⁴⁹; 9⁹²; 9⁹⁹; 8 (01), A (02), B (03), C (04), D (06), F (010), G (012), I (016), K (018), L (020), P (025), Y (044), 062, 0122, 0176, 0254, 0261, 0278; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, l 249, l 846.

múltipla dos termos “καθίσας/*ressuscitando*” e “ἐκάθισεν/*ressuscitou*” (+ αὐτὸν Ψ), presentes nos manuscritos D F G K L P Ψ 630. 1241 88 R; Ambrst; e ainda manuscritos que trazem “καθίσας αὐτὸν/*ressuscitando-o*”, a saber: 8 A 33. 81. 2464. l 249 g vg^{mss}; Mcion^T Eus MVict. O texto de NA28 pauta-se pelos seguintes manuscritos: 92^{vid} B 0278. 104. 365. 1175. 1505. 1739. 1881 ar f t vg; (3) por fim, uma terceira e última variante aparece na substituição do termo “ἐπουρανίους/*celestiais*” por “οὐρανοίς/*céus*”, com ocorrências múltiplas, o qual aparece nos seguintes manuscritos: B 365. 629 sy^p; MVct, sendo testemunhos isolados. Enfim, as variantes não trazem nenhuma dificuldade para tradução, nem para a teologia do texto, concordando-se com as variantes assumidas pelo comitê central da NA28 como possivelmente sendo as leituras originais.

A Carta aos Efésios apresenta uma abundante citação dos termos σῶμα, com 142 ocorrências, sendo 9 em Efésios (De Gruyter, 1987, p. 1762-1765), e κεφαλή, com 75 ocorrências no Novo Testamento, sendo 4 em Efésios (De Gruyter, 1987, p. 1762). O primeiro texto que reúne estes termos é o hino de Ef 1,20-23, considerado por alguns como “reminiscências de um antigo hino, de um hino primitivo” (De Los Santos, 2000, p. 38), para falar de Cristo (v.20) como “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/*cabeça da Igreja*” – o termo ἐκκλησία ocorre 114 vezes no Novo Testamento, sendo 9 em Efésios (De Gruyter, 1987, p. 588-589) –, que é seu “σῶμα /*corpo*” (v.22b-23a), o qual tem “a plenitude” (τὸ πλήρωμα) de “todas as coisas” (πάντα) (v.23b). Estes termos ocorrem em várias outras perícopes ao longo da Carta aos Efésios, com em Ef 1,20-23; 2,14-18; 4,4.11-16; 5,21-33. Tudo está centralizado em Cristo, porém, como afirma Comblin: “a celebração de Cristo serve para exaltar a Igreja que lhe é unida” (2013, p. 38).

A perícopa em estudo, de Ef 1,20-23, “composta em estilo hinográfico” (Martin, 2014, p. 36), o que indica ter um fundo litúrgico, pode ser dividida em duas partes: 1) v.20-21, que traz o louvor ao poder de Deus, na ressurreição e exaltação de Cristo, sentado à direita do Pai, nos lugares celestiais, exercendo seu senhorio sobre todas as coisas neste mundo e no futuro; 2) uso das metáforas para indicar presidência da Igreja (“o corpo”), por meio de Cristo (“a cabeça”), em vista da santificação da Igreja no plano de Deus, visto que Ele “plenifica tudo em todas as coisas” (v.23b). Trata-se de uma “expressão de fé cristológica” (De Los Santos, 2000, p. 30), Cristo ressuscitado e exaltado, presente nos mais diversos credos da fé cristã bíblica do Novo Testamento, e não apenas nas cartas paulinas.

O v.20 inicia o hino afirmando: “ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις/*a qual*

ele exerceu **em Cristo**, ressuscitando-o dentre os mortos, e fazendo-o sentar-se à sua direita nos lugares celestiais”. O autor da carta reforça que Deus é o sujeito de tudo (Best, 2001, p. 215; Mazur, 2010, p. 82; Foulkes, 2011, p. 54; Bouttier, 1991, p. 86), a iniciativa é d’Ele e Ele atuou “ἐν τῷ Χριστῷ/*em Cristo*”, ressuscitando-o dos mortos e fazendo-o assentar-se nos céus, à sua direita – sinal de entronização –, pois Cristo é Deus, e tem a soberania sobre todas as potências (De Los Santos, 2000, p. 36 e 40; Fabris, 1992, p. 155), como vai indicar o v.21. Não apenas o v.20, mas todo o hino constitui-se em “uma solene declaração do senhorio universal do Messias ressuscitado” (Vidal, 2013, p. 76).

O autor apresenta Deus em dupla ação de sua potência, em Cristo Jesus: a ressurreição e a ascensão, com sua entronização “nos lugares celestiais” (v.20), por “iniciativa do Pai” (Martin, 2011, p. 37; Hoehner, 2023, p. 294), conferindo-lhe um outro *status* e não o da vida de antes; o Pai o acende à sua direita, a seu lado, nos céus (Pérez Millos, 2010, p. 118). A ressurreição e exaltação de Cristo culminará com sua declaração como “senhor e cabeça da Igreja”, que é seu corpo, nos v.22-23 (Martin, 2014, p. 34; Pérez Millos, 2010, p. 117). O v.20 introduz a ação salvadora de Deus em Cristo Jesus, a qual culmina na plenificação de seu corpo, que é a Igreja (De Los Santos, 2000, p. 36). A ocasião privilegiada para proclamar que Cristo é senhor e cabeça da Igreja, como chave de leitura, sem dúvida, é a de sua ressurreição, sinal inequívoco da potência divina, que confirma seus imutáveis desígnios. Seguindo o Sl 110(109),1 (Schlier, 1991, p. 113; Lincoln, 1990, p. 62; Romanello, 2003, p. 67; Reynier, 2004, p. 75; Bouttier, 1991, p. 86), o autor transmite a imagem de Cristo sentado à direita do Pai, na glória celestial, como o v.21 irá indicar, com tudo e todas as coisas submetidas a seus pés.

Para o autor da carta, o poder de Cristo tem sua esfera no universal, no qual ele também coloca a Igreja como seu corpo (Schlier, 1991, p. 113). É um poder que ultrapassa os limiares do visível humano, daquilo que é perceptível às categorias espaço-tempo, pois chega aos “lugares celestiais”. Dessa forma, o hino começa por indicar a grandeza de Cristo ressuscitado e exaltado à direita do Pai, indicando-o como possuidor de um poder “muito grandioso” (Hendriksen, 2003, p. 120). A potência de Deus é indicada em quatro direções: 1) a ressurreição de Cristo; 2) o sentar-se à direita do Pai; 3) o sujeitar todas as coisas aos pés de Cristo; e 4) o fazer de Cristo o cabeça da Igreja (Best, 2001, p. 216). Mais ainda, ao ser elevado aos lugares celestiais, Cristo é colocado acima de todas as coisas, e não apenas da Igreja (Best, 2001, p. 216).

O v.21 sustenta que “ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι/*acima de todo principado, poder, domínio, senhorio e todo nome nomeado, não somente neste século, mas também no vindouro*”. Ressalta-se o poderio e a soberania de Cristo sobre todas as potências, principados e potestades, não apenas neste mundo, mas também no futuro (Zerwick, 1984, p. 52; Hendriksen, 2003, 122). Ele é visto com o *cosmokrator* (De Los Santos, 2000, p. 42), ou seja, aquele que domina o cosmos, tem a soberania sobre todo o cosmos, indicando um poder universal. Isso é indicado pelas quatro realidades de potência: “principado, poder, domínio, senhorio”, recordando os quatro pontos cardeais da terra, os quatro elementos vitais etc. (Best, 2001, p. 219-226; Hoehner, 2023, p. 296-300; Foulkes, 2011, p. 55), impondo um “ritmo quaternário” (Bouttier, 1991, p. 86). E, se não bastasse, ainda alarga o raio de sua soberania, indicando que a lista não é exaustiva: “de todo nome nomeado” (Lincoln, 1990, p. 65; Hoehner, 2023, p. 301; Comblin, 2013, p. 40), apontando para tudo o que existe ou que possa existir, mesmo de nomes “antissônantes” (Zerwick, 1984, p. 53); sai das quatro potências designadas e se abre para o genérico, ampliando seu raio de ação e atuação (Bouttier, 1991, p. 86). Tudo está em função da plena soberania e do poder de Cristo: “Nada escapa ao poder de Cristo” (Comblin, 2013, p. 38).

O autor da carta indica que Cristo tem um “poder plenipotenciário”, não apenas neste mundo, mas também na esfera extramundana (Martin, 2011, p. 38; Hahn; Boor, 2006, p. 37), com uma ilimitada soberania cósmica, acima de todas as coisas, como vai indicar o v.23b. Cristo tem uma soberania cósmica ilimitada, seja no sentido espacial como no temporal, indicando que nada escapa a Cristo e que nada pode colocar medo em seus seguidores, os cristãos. O poder de Cristo, como indicado em Ef 2,12, se dá “ἐν τῷ κόσμῳ/*no cosmo, no mundo*”, e como reforçado em Ef 6,12, “πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας/*contra as dominares do cosmo, do mundo*”, mas não em uma linha negativa de combate, e sim em vista da salvação dos crentes.

No v.21 é indicada a finalidade do Cristo ressuscitado e exaltado: o seu domínio sobre todos os poderes, terrestres e celestiais, atuais e vindouros (De Los Santos, 2000, p. 42; Romanello, 2003, p. 69-70). Os poderes indicados têm como finalidade indicar a abrangência e a elevada posição do senhorio e domínio de Cristo, “enquanto cabeça da Igreja” (Zerwick, 1984, p. 55). Esta mesma ideia é indicada no hino cristológico paulino de Fl 2,5-11, que fala tanto da humilhação (Fl 2,6-8) como da exaltação (Fl 2,9-11) de Cristo (Barth, 1974a, p. 153; Mazzarolo, 2013, p. 49).

O v.22 traz a metáfora da “cabeça” para falar de Cristo como “cabeça” da Igreja: “καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκε **κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ**/e subordinou todas as coisas sob seus pés e deu o mesmo como **cabeça da Igreja sobre todas as coisas**”. O autor indica o poder de Cristo, “preexistente à criação” (De Los Santos, 2000, p. 51), não apenas sobre a Igreja, mas sobre todas as coisas, com uma abrangência universal, sobre todo o criado (De Los Santos, 2000, p. 36), porém em favor da Igreja. Ele retoma a ideia do Sl 110(109),1 (Best, 2001, p. 227; Lincoln, 1990, p. 66; Fabris, 1992, p. 155; Bouttier, 1991, p. 87), o salmo mais citado no Novo Testamento (Del Páramo, 1963, p. 229-241; Gonzaga; Silveira, p. 248-267; Gonzaga, W.; Lacerda Filho, p. 13-48), fazendo uma releitura da subordinação de tudo aos pés de Cristo (Pérez Millos, 2010, p. 122), como um cumprimento das profecias messiânicas, porém, não nos palácios terrenos de Jerusalém, mas nos reinos celestiais, indicando-lhe “paridade de igualdade e autoridade” (Martin, 2011, p. 38). O v.22 acentua que o Pai deu o Filho à Igreja, para ser “cabeça da Igreja”: Cristo é cabeça suprema para a Igreja e para todas as coisas, em benefício dela e de todas as coisas (Foulkes, 2011, p. 56; Bouttier, 1991, p. 89).

O texto indica uma vitória sobre os inimigos, pois tudo lhe está submetido e a Ele subordinado (“submetido a seus pés, como um escabelo”). Mais ainda, a submissão é cósmica, de todas as coisas criadas (Sl 8,6) (Schlier, 1991, p. 115; Hoehner, 2023, p. 304; Romanello, 2003, p. 72; Pastor, 2009, p. 29; Bouttier, 1991, p. 87), entre as quais está a Igreja, submissa a Cristo (Zerwick, 1984, p. 55), que a governa como “cabeça”, no “controle” de todas as forças, celestes e terrestres (Martin, 2014, p. 36; Lincoln, 1990, p. 66-72; Hoehner, 2023, p. 307-308). Embora Adão seja o guardião do Éden e o homem seja a obra-prima da criação divina, tudo está submetido aos pés de Cristo, por meio do qual o Pai submete e sujeita toda a obra da criação, indicando que Deus “é o soberano de todo o cosmo” (Martin, 2011, p. 39), cujo vértice está em Cristo, “a quem é dada a onipotência” (De Los Santos, 2000, p. 50), por meio de quem o Pai tudo realiza.

Em seguida, vem a grande surpresa: a passagem da cristologia à eclesiologia (Penna, 2010, p. 120), como que em um “golpe rampante”, positivamente falando: “toda esta grandiosidade de Cristo, o Pai a presenteia à Igreja” (Martin, 2011, p. 39), colocando e indicando tudo o que foi concedido a Cristo, em prol da Igreja e para a Igreja: a ação de Deus, em Cristo, agora, é “dada/concedida/presenteada” à Igreja, a qual é o corpo de Cristo, mas que também é sua plenitude, como será indicando no v.23.

O v.23 conclui o hino apresentando a metáfora do “corpo” (Schlier, 1991, p. 117-126; Bouttier, 1991, p. 88), para falar da Igreja: “ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου/a qual é o seu corpo, a plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas”. Dando seguimento ao v.22, no qual se inicia o tema de Cristo “κεφαλή τῆ ἐκκλησία/cabeça da Igreja” e “ὑπὲρ πάντα/sobre todas as coisas”, o v.23 reforça a metáfora do “corpo” (De Los Santos, 2000, p. 36) e amplia ainda mais o raio da ação de Cristo, pois Ele é aquele que “plenifica tudo em todas as coisas” (Pérez Millos, 2010, p. 125). O v.23 se sobressai como que o “vértice do hino cristológico... que celebra o papel de Cristo ressuscitado no universo, mediante seu estabelecimento como ‘cabeça’ da Igreja, que é seu corpo e sua ‘plenitude’” (Fabris, 1992, p. 156). Se em Cl 1,15-20, bem como em toda a Carta aos Colossenses, a plenitude (πλήρωμα) está em Cristo, em Ef 1,20-23, bem como em toda a Carta aos Efésios, a plenitude (πλήρωμα) está na Igreja, mudando o acento: “toda a plenitude que estava em Cristo, passou para o seu corpo” (Comblin, 2013, p. 39). Cristo é o πλήρωμα no sentido de que ele é aquilo “que enche e não o que é enchido” (Foulkes, 2011, p. 57), ou o que tudo “preenche”, por isso, a dimensão do universal (Hahn; Boor, 2006, p. 38; Reynier, 2004, p. 76; Bouttier, 1991, p. 90).

Se no v.22 o autor já havia usado a expressão “κεφαλή τῆ ἐκκλησία/cabeça da Igreja”, agora, no v.23, ele indica que a Igreja é o corpo de Cristo (“ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ/a qual é o seu corpo”), apresentando-a como “τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου/a plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas”, colocando-a em uma posição *cosmokrator* (aquela que está acima do cosmos). Embora Paulo já tivesse trabalhado a ideia de “σῶμα/corpo” em 1Cor 12,12-30 e em Rm 12,4-5, a metáfora do corpo aqui, em Ef 1,23, é enriquecida por uma completude e por uma novidade, ao mesmo tempo: a “ἐκκλησία/Igreja” é o “σῶμα/corpo” de Cristo, que é sua “κεφαλή/cabeça” (Martin, 2011, p. 39-40; Hoehner, 2023, p. 309-311; Mazarolo, 2013, p. 51).

O que o autor da carta, ao afirmar que “Cristo ... é cabeça da Igreja, que é seu corpo”, indica que existe uma união vital entre Cristo e a Igreja, inseparável, pois o corpo não pode viver por si só, sem a cabeça. Do mesmo modo, no que tange à sua destinação, governada pela cabeça, que é Cristo, a Igreja, seu corpo, deve seguir realizando, no “aqui e agora” a missão de Cristo, até que se chegue ao “ainda não” – porém o texto não coloca nenhuma tensão específica –, superando toda tensão que possa vir a existir ao longo da trajetória, participando da Cruz do Senhor, em prol da Igreja, como também indica o texto de Cl 1,24, após indicar que Cristo “é a cabeça da Igreja” (Cl

1,18). Todavia, na Carta aos Efésios, o acento recai sobre a Igreja, convidando os fiéis a se identificarem com ela, que é indicada como sendo “o corpo” de Cristo-cabeça (Comblin, 2013, p. 39).

A Igreja está intimamente ligada e unida a Cristo, d’Ele depende, d’Ele recebe a vida, o existir e o que deve fazer, a ação, como que tendo entre ambos, Cristo e a Igreja, “uma espécie de circularidade e reciprocidade de vida” (Martin, 2011, p. 40). Porém, apenas Ele exercita o poder sobre o corpo, o que não se dá por parte do corpo (a Igreja) em relação à cabeça (Cristo): o domínio é dele, inclusive sobre o universo; ela faz parte daquilo que é governado (o cosmos) e não do que governa o universo, função esta que cabe tão somente a Cristo. O hino de Ef 1,20-23 deixa claro que “todo o universo está ordenado para Cristo, e que a Igreja é o lugar onde a realidade universal dele se manifesta de modo mais puro, onde é conhecida e anunciada” (Zerwick, 1984, p. 58).

Para o autor de Efésios, a Igreja não coincide nem se confunde com Cristo, embora unidos umbilicalmente, são duas realidades distintas e com poderes diferentes: “Ela é, sim, o seu corpo, mas Cristo cabeça a transcende” (Martin, 2011, p. 40); porém, unidos de tal forma que Cristo e a Igreja formam “um todo indissolúvel” (Zerwick, 1984, p. 55).

Não obstante, o autor da carta indica que o poder de Cristo encontra na Igreja a sua esfera e manifestação mais explícita. Ela, e tão somente ela, é o “σῶμα/corpo” de Cristo; o “cosmo/mundo” não é seu corpo, mas a Igreja sim. Porém, a soberania não é do corpo (Igreja), e sim da cabeça (Cristo); Ele é o senhor e soberano “de todas as coisas”, apenas Ele tem domínio no cosmos, o corpo não tem este poder ilimitado de tudo governar; isso é reservado à cabeça. Cristo-cabeça tem o poder sobre toda a criação, inclusive sobre a Igreja-corpo. Todavia, o que merge é realmente uma eclesiologia não pensada nem imaginada nas cartas protopaulinas, que têm uma igreja local, mas sim uma eclesiologia muito forte, de abrangência universal, indicada pelo valor do “πάντα/tudo, todas as coisas” (v.22) e de “τά πάντα ἐν πᾶσιν/tudo em todas as coisas” (v.23) (De Los Santos, 2000, p. 54), como que de uma intenção eclesial cósmica (Barth, 1974a, p. 155; Lincoln, 1990, p. 72-78), com uma dimensão “supra”.

Aquilo que Paulo havia trabalhado em 1Cor 12,12-30 e em Rm 12,4-5, aqui, em Ef 1,20-23, adquire uma dimensão muito mais ampla: se nas protopaulinas dizia respeito a uma singular comunidade cristã, localizada em algum específico território, no tempo e no espaço, aqui em Efésios, bem como em Colossenses, o autor indica “uma ascensão universal” (Martin, 2011, p. 40),

visto que o “σῶμα/corpo” de Cristo não é mais nem se reduz a um grupo de crentes localizados, circunscritos e reunidos em um determinado lugar, mas a toda a Igreja, entendida em sua totalidade e globalidade, o que abrange uma visão eclesiológica cósmica e não simplesmente de territorialidade localizada.

Por fim, o autor da Carta aos Efésios, apresenta a soberania e total domínio de Cristo sobre todas as coisas: “τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου/a plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas” (v.23b) (De Los Santos, 2000, p. 64-99; Best, 2001, p. 229-236; Barth, 1974a, p. 156). Esta soberania é cósmica, “ὑπὲρ πάντα/sobre todas as coisas”, mas a visibilidade histórica de sua “plenitude” (πλήρωμα) se dá na Igreja, seu “corpo”, no qual a “cabeça” realiza a sua soberana ação, sua supremacia de governo, isso se dá tão somente nela, que é o seu πλήρωμα (Schlier, 1991, p. 1126-130; Hoehner, 2023, p. 316-330). É Cristo, aquele que já é completo por si só, e inclusive sem a Igreja, que a quis e a plenifica, e não ela que o completa e o leva à plenitude (Martin, 2014, p. 36-37). Ela é objeto da graça de Cristo (Ef 1,5.11) e de sua redenção (Ef 1,7-8), como descrito antes no hino de ação de graças (Ef 1,3-14), em vista da reconciliação de todas as coisas n’Ele e por meio d’Ele (Ef 2,14-18), dos benefícios de seus dons (Ef 4,7-12), receptora de sua força motora em prol de seu crescimento (Ef 4,15-16), visto ser sua esposa (Ef 5,21-33) (Martin, 2011, p. 41). Neste sentido, o autor de Efésios indica a Igreja (ἐκκλησία) como o vértice e πλήρωμα de Cristo, pois ela nasce d’Ele e está repleta d’Ele (Zerwick, 1984, p. 57), para a qual o Cristo-cabeça (Χριστός - κεφαλή) tem reservado o melhor de sua ação, estabelecendo-a como seu corpo (σῶμα), por meio do qual plenifica sua soberania, pois se trata de uma realidade em contínua situação de crescimento e jamais de estagnação (Best, 2001, p. 236-243). Em suma, como afirma Comblin: “Cristo e a Igreja forma um só ser total, e toda a plenitude que está no Cristo, também está na Igreja”; de tal forma que “a Igreja como corpo visível [e a manifestação da cabeça invisível]” (Zerwick, 1984, p. 56)

Conclusão

A eclesiologia da Carta aos Efésios, bem como da Carta aos Colossenses, comporta uma visão que não aquela de uma Igreja local, a exemplo do que traz as cartas protopaulinas. Isso pode ser conferido a partir do exame da várias perícopes que apresentam Cristo como “κεφαλή/cabeça” Igreja, que é seu “σῶμα/corpo”, como se observa em várias perícopes ao longo da Carta aos Efésios, com nos hinos de Ef 1,20-23; 2,14-18; 4,4.11-16; 5,21-33.

Os principais pontos/eixos teológicos da Carta aos Efésios são: 1) o cristológico-soteriológico, apresentando a grande figura de Cristo (Χριστός), que quer salvar a todos; 2) o escatológico, tendo em vista que a realidade salvífica não é para este mundo e sim para o mundo futuro; e, 3) o eclesiológico, o qual caracteriza o tema central da Carta aos Efésios, apresentando a “Igreja” (ἐκκλησία) como “corpo” (σῶμα) de Cristo, do qual Ele é “cabeça” (κεφαλή) da Igreja.

A eclesiologia de Efésios – e também de Colossenses – vai além da circunscrição de uma Igreja local, apresentando uma visão de uma igreja cósmica, universal, que tudo abrange e é governada por Cristo-cabeça, que plenifica (πλήρωμα) tudo em todas as coisas. Cristo é ressuscitado e elevado a glória celestial, como o *cosmokrator*, aquele que domina o cosmos, que tem a soberania sobre todo o universo. E a Igreja, seu corpo, participa desta sua plenitude. Mais ainda, o hino de Ef 1,20-23 indica de forma explícita que Cristo tem um grande poder sobre a esfera da Igreja.

Cristo a quis e a governa, e ela faz parte da manifestação de sua plenitude (πλήρωμα); mais ainda, existe uma ligação visceral entre Cristo e a Igreja: ela tudo recebe e depende d’Ele, não vive sem Ele, seu agir e força vem d’Ele. Por outro lado, ela, e somente ela, é o “σῶμα/corpo” de Cristo. Sendo senhor e soberano “de todas as coisas”, Ele tem domínio sobre o corpo, e não o contrário. O governo é reservado à cabeça e não ao corpo, que apenas recebe da cabeça e coloca em ação concreta.

Por fim, o autor da Carta aos Efésios, como visto na análise do hino cristológico-eclesiológico de Ef 1,20-23, deixa claro de que Cristo é o senhor e cabeça da Igreja, que é seu corpo. Mas trata-se de uma Igreja a localizada no tempo e no espaço, em uma circunscrição, e sim de uma Igreja Universal, cósmica, presidida pelo Senhor ressuscitado e exaltado acima de todas as coisas, tendo tudo debaixo de seus pés, estando à direita do Pai. Ou seja, uma eclesiologia cósmica, universal, que participa da plenitude de Cristo ressuscitado, que a governa e lhe dá vida e ação.

Referências

ALETTI, Jean Noël. Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens: de quelques suggestions. *Biblica* 85, n. 4 (2004), p. 457-474.

ALETTI, Jean Noël. La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas. Preguntas y propuestas. *Estudios Bíblicos* 68, n. 1, 2010a, p. 53-71.

ALETTI, Jean Noël. *Eclesiologia de las cartas de San Paablo*. Navarra: Verbo Divino, 2010b.

ALETTI, Jean Noël. *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*. Études Bibliques 42. Gabalda: Paris, 2001.

ARNOLD, Clinton E. Carta aos Efésios. In: HAWTHORNE, G.F. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*, São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008a, p. 421-434.

ARNOLD, Clinton E. Éfeso. In: HAWTHORNE, G.F. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*, São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008b, p. 434-439.

BANKS, Robert. *La idea de comunidad de Pablo*. El escenario cultura de las iglesias primitivas que se reunían em las casas. Viladecavalls: CLIE, 2011.

BARTH, Markus. *Ephesians 1-3*. The Anchor Bible 34. A new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1974a.

BARTH, Markus. *Ephesians 4-6*. The Anchor Bible 34A. A new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1974b.

BEST, Ernest. *Efesini*. Brescia: Paideia, 2001.

BOUTTIER, Michel. *L'épître de Santi Paul aux Éphésiens*. Genève: Labor et Fides, 1991.

BRANICK, Vivent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994.

CABRAL, Elienai. *Comentário Bíblico de Efésios*. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

CALVINO, João. *Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses*. São José dos Campos: Fiel, 2010.

CLINES, David J. A. Igreja. In: HAWTHORNE, G.F. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*, São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008, p. 654-666.

COMBLIN, José. *Epístola aos Efésios*. São Paulo: Fonte; Santuário, 2013.

COTHENET, Edouard. *As Epístolas aos Colossenses e aos Efésios*. São Paulo: Paulinas, 1995.

DE LOS SANTOS, Edmundo. *La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ - ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios*. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 59. Roma: Gregorian Press, 2000.

DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo. *Analecta Biblica* 1 (17). Studiorum Paulinorum Congressus Internatinalis Catholicus 1961. Pontificio Instituto Biblico (Org.). Roma: PIB, 1963, p. 229-241.

DE GRUYTER, W. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*. Berlim, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universität Münster, 1987.

FABRIS, Reinaldo. *As Cartas de Paulo (III)*. São Paulo: Loyola, 1992.

FOULKES, Francis. *Efésios. Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GONZAGA, Waldecir. "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia". In: MAZZAROLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro/Santo André: PUC-Rio/Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr. 2017a, p. 19-41. DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago. 2017b. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

GONZAGA, Waldecir. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, set./dez. 2020, p. 681-704. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, vol. 71, 2021, Bogotá, Colombia, p. 1-35. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. DOI: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun. 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

GONZAGA, Waldecir.; LACERDA FILHO, Jair P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun. 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

GONZAGA, Waldecir; SILVA JÚNIOR, Marcelo Dantas. Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas. *Revista Estudos de Religião*, 38(1), 2024, p. 253-276. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p253-276>

GONZAGA, Waldecir. *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GRANADOS ROJAS, Juan Manuel. The Model of the Church as μυστήριον: Understanding κεφαλή and σώμα in Eph 5:21-33. *Theológica Xaveriana*, Bogotá, Colombia vo. 74 (2024), p. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx74.mcue>

HAHN, Eberhard; BOOR, Werner de. *Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses*. São Paulo: Esperança, 2006.

HENDRIKSEN, William. *Efésios e Filipenses*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

HOEHNER, Harold W. *Efésios*. São Paulo: Vida Nova, 2023.

KITTEL, Gerhard. *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965.

KÖSTENBERGER, Andreas J. “The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, ‘One Flesh.’” *Trinity Journal* 12, no. 1, 1991, p. 79–94.

LINCOLN, Andrew T. *Ephesians*. WBC 42. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1990.

LOW, Maggie. An Egalitarian Marriage: Reading Ephesians 5:21-33 Intertextually with Genesis 2. *The Asia Journal of Theology* 33, no. 1, 2019, p. 3-19.

MADRIGAL, Santiago. *La Iglesia “signo alzado entre las naciones”*. *Fundamentos de Eclesiología*. Salamanca: Sígueme, 2024.

MACDONALD, Margaret Y. *Las comunidades paulinas*. Salamanca: Sígueme, 1994.

MARTIN, Aldo. *Lettera agli Efesini*. Milano: San Paolo, 2011.

MARTIN, Ralph P. *Efesini, Colossesi e Filemone*. Torino: Claudiana, 2014.

MAZZAROLO, Isidoro. *Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2013.

MAZUR, Roman. *La retorica della Lettera agli Efesini*. Milano: Terra Santa, 2010.

NEF ULLOA, Boris A.; LOPES, Jean R. Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura. *Perspectiva Teológica*, 48, 3, 2016, p. 583-604.

NESTLE-ALAND (Eds.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ODEN, Thomas C. (org.). *Gálatas, Efésios, Filipenses*. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

PASTOR, Federico. *Efésios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tessalonicenses, Filemón, 1-2 Timoteo, Tito*. España: Desclée De Brouwer, 2009.

PENNA, Romano. *Lettera agli Efesini*. Bologna: EDB, 2010.

PÉREZ MILLOS, Samuel. *Efésios*. Comentario Exegético del texto griego del Nuevo Testamento. Viladecavalls: CLIE, 2010.

RAMOS, Felipe Fdez. Iglesia, Cuerpo de Cristo. In: RAMOS, Felipe Fdez. (dir.) *Diccionario de San Pablo*. Burgos: Monte Carmelo, 1999, p. 645-661.

REYNIER, Chantal. *L'épître aux Éphésiens*. Paris: CERF, 2004.

RIVAS, Luís Heriberto. *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre "las eclesiologías" Paulinas*. Buenos Aires: Claretiana, 2008.

ROMANELLO, Stefano. *Lettera agli Efesini*. Milano: Paoline, 2003.

SAV – SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. *Mês da Bíblia 2023. "Vestir-se da nova humanidade!" (Ef 4,24)*. Carta aos Efésios. São Paulo: Paulinas, 2023.

SCHLIER, Heinrich. *La Carta a los Efésios*. Salamanca: Sigueme, 1991.

THIELMAN, Frank S. Carta aos Efésios. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1006-1031.

VIDAL, Senén. *Colosenses y Efeios*. Estella: Verbo Divino, 2013.

ZERWICK, Max. *A Epístola aos Efésios*. Petrópolis: Vozes, 1984.

Artigo recebido em 29/07/2025 e aprovado para publicação em 30/09/2025

Como citar:

GONZAGA, Waldecir; GOMES, Tiago de Fraga. Eclesiologia da Carta aos Efésios a partir do hino de Ef 1,20-23. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 291-315, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-3>

Mensageiro, Gabriel e Miguel no livro de Daniel

Messenger, Gabriel and Michael in the Book of Daniel

MATTHIAS GRENZER*

LEONARDO AGOSTINI FERNANDES**

Resumo: Em dois momentos, o livro de Daniel insiste na presença de um “mensageiro” celeste sem nome (Dn 3,28; 6,23): ora para salvar Sidrac, Misac e Abdênago das chamas ardentes de uma fornalha, ora para proteger Daniel dos leões em uma cova. Além disso, no âmbito da Bíblia Hebraica ou do Antigo Testamento, somente este escrito, investindo em nomes próprios, menciona “Gabriel” (Dn 8,16; 9,21) e “Miguel” (Dn 10,13.21; 12,1) como seres pertencentes aos exércitos celestes de Deus, assumindo diversas atuações. Assim, ao se perceber, na fé e espiritualidade de muitas pessoas, a presença e a popularidade dos mensageiros e/ou dos anjos como protetores do alto, imagina-se ser útil o esforço de enriquecer e/ou confrontar aquilo em que se acredita com as eventuais dimensões proféticas pertencentes ao livro de Daniel e, com isso, à Bíblia.

Palavras-chave: Mensageiro. Anjo. Gabriel. Miguel. Livro de Daniel.

Abstract: On two occasions, the Book of Daniel insists on the presence of an unnamed heavenly “messenger” (Dan 3:28; 6:23): once to save Shadrach, Meshach, and Abednego from the fiery flames in a furnace, and once to protect Daniel from the lions in a den. Furthermore, in the Hebrew Bible or Old Testament, only this writing, investing in proper names, mentions “Gabriel” (Dan 8:16; 9:21) and “Michael” (Dan 10:13, 21; 12:1) as beings belonging to God’s heavenly court, assuming various roles. Thus, when we perceive, in the faith and spirituality of many people, the presence and

* Matthias Grenzer é Doutor em Teologia Bíblica pela Faculdade de Filosofia e Teologia Sankt Georgen em Frankfurt, Alemanha. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP. Contato: mgrenzer@pucsp.br

** Pe. Leonardo Agostini Fernandes é Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, Itália. Leciona no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Contato: laf2007@puc-rio.br

popularity of messengers and/or angels as protectors from above, it seems useful to enrich and/or confront what is believed with the possible prophetic dimensions belonging to the book of Daniel and, with that, to the Bible.

Keywords: Messenger. Angel. Gabriel. Michael. Book of Daniel

Introdução

A fé colocada na presença auxiliadora dos *mensageiros* e/ou anjos – compreendidos como seres pertencentes ao mundo divino, membros do exército celeste de Deus e/ou potestades dotados de forças ímpares – é uma realidade religiosa que pode ser amplamente observada na história da tradição judaico-cristã e, também nos dias atuais. No âmbito da Igreja Católica, imagens e orações, inclusive no formato de novenas, acompanham a vida dos fiéis e têm se tornado motivo de esperança. Ao mesmo tempo, no entanto, fica a impressão de que, às vezes, há apenas um conhecimento rudimentar em relação às origens bíblicas dessas tradicionais personagens celestes. Por isso, neste estudo, propõe-se a visitar o *livro de Daniel*, escrito veterotestamentário, a fim de retomar a procura por aquelas dimensões religiosas que, na Bíblia, lida como Sagrada Escritura porque acolhida como Palavra de Deus pela comunidade judaico-cristã, acompanham os mensageiros divinos ou anjos.

Quem lê o livro de Daniel, nas partes redigidas em aramaico (Dn 2,4b–7,28), encontra duas vezes a palavra comumente traduzida por “anjo” ou “mensageiro (ܡܠܐܿܟܐ)” (Dn 3,28; 6,23)¹. Ora é um membro anônimo do exército celeste de Deus que salva Sidrac, Misac e Abdênago, quando lançados numa fornalha de fogo ardente (Dn 3). Ora é um mensageiro divino, novamente sem nome, que faz os leões fecharem a boca para não devorarem Daniel em uma cova (Dn 6).² Além disso, em toda a Bíblia Hebraica, somente o livro de Daniel conhece mensageiros celestes com os seus nomes próprios. Nas partes compostas em hebraico (Dn 1,1–2,4a; 8,1–12,12), encontram-se as únicas duas menções de “Gabriel (גַּבְרִיאֵל)” (Dn 8,16; 9,21) – ver “o anjo (ἄγγελος) Gabriel

¹ Igualmente derivado da raiz verbal “enviar com uma missão ou mensagem (אָרַח)”, o substantivo hebraico “mensageiro (מַלְאָךְ)” aparece duzentas e treze vezes na Bíblia Hebraica (Even-Shoshan, 2007, p. 658-659).

² Seja lembrado que a palavra “santo (hebraico: שֶׁדָּיָד; aramaico: שֶׁדִּיָּד)” também pode indicar um ser celeste angelical (Dn 4,10.14.20; 8,13).

(Γαβριήλ)” em Lc 1,19.26 – e as únicas três presenças de “Miguel (מִיכָאֵל)” (Dn 10,13.21; 12,1) – ver o “arcanjo (ἀρχάγγελος) Miguel (Μιχαήλ)” em Jd 1,9; Ap 12,7.

Com isso, o estudo aqui realizado sobre o livro de Daniel, inicialmente, (1) procura identificar os traços do personagem celeste chamado de “mensageiro” (Dn 3,28; 6,23), para, em seguida, (2) indagar as características de “Gabriel” (Dn 8,16; 9,21) e (3) “Miguel” (Dn 10,13.21; 12,1). Este último também é descrito como “príncipe do exército (שָׂרֵי הַצְּבָא)” (Dn 8,11), “príncipe dos príncipes (שָׂרֵי שָׂרִים)” (Dn 8,25), “o primeiro (אֶחָד) dos príncipes (הַשָּׂרִים)” (Dn 10,13), “vosso príncipe (שָׂרְכֶם)” (Dn 10,21) ou “o príncipe (הַשָּׂר) grande (הַגָּדוֹל)” (Dn 12,1).

1 Mensageiro(s)

Ao contemplar o poder imperialista do rei babilônico, o texto aramaico em Dn 3,1-30 narra um exemplo impressionante de “arbitrariedade humana” e de “presunção megalomaniaca” (Albani, 2010, p. 87). “Na planície de Dura”, pertencente à “província da Babilônia”, “Nabucodonosor” (605-562 a.C.) “faz erigir” uma “estátua (צֶלֶם) de ouro” de “sessenta côvados de altura e seis côvados de largura”, o que corresponde a trinta metros por três, a fim de que “sátrapas, prefeitos, governadores, conselheiros, tesoureiros, juízes, magistrados e todas as autoridades da província” viessem para a “dedicação” dela e para que, diante dela, “povos, nações e línguas se prostrassem” e a “adorassem”, sob a ameaça de, em caso de descumprimento da ordem, ser “jogados no meio da fornalha de fogo ardente” (Dn 3,1-7). Não obstante, os “judeus Hananias, Misael e Azarias”, companheiros de “Daniel” (Dn 1,6-7), chamados agora pelos seus novos nomes “Sidrac, Misac e Abdênago”, resistem a tal ordem. Mesmo “caluniados” por “alguns caldeus” e, em seguida, interrogados por Nabucodonosor e confrontados com o destino de sua morte violenta, eles se negam a “adorar” e a “servir a” outros “deuses” (Dn 3,8-18). Pelo contrário, diante de quem governa, afirmam a sua fé em seu “Deus”, o qual seria capaz de os “livrar da fornalha de fogo ardente” e das “mãos” do “rei” (Dn 3,17).

Eis o que é narrado: lançados na “fornalha sete vezes mais aquecida do que de costume”, “amarrados com seus mantos, seus gorros e suas vestes” (Dn 3,19-23), Nabucodonosor presencia que os “três homens” não perecem (Dn 3,24-30). Inquieto, o rei tem uma visão: “quatro homens desamarrados caminham no meio do fogo”, sem “nenhum ferimento neles” (Dn 3,25). Nesse momento, o governante identifica “o quarto” como alguém “igual a um filho dos deuses

(לְבַר־אֱלֹהִי) (Dn 3,25) e como “anjo” ou “mensageiro (מַלְאָךְ)”, “enviado pelo Deus de Sidrac, Misac e Abdênago” para “livrar os seus servos” da morte nas chamas (Dn 3,28).

Contudo, o que a narrativa em Dn 3, mais exatamente, promove de reflexão religiosa a respeito daquele ser misterioso? Afirma-se que o “Deus (אֱלֹהִים) dos deuses (אֱלֹהִיִּם) e o Senhor (מֶלֶךְ) de reis” (Dn 2,47), isto é, o “Deus (אֱלֹהִים) Altíssimo (עֲלִי)” (Dn 3,26), que é o “Deus” dos perseguidos e injustiçados “Sidrac, Misac e Abdênago”, “enviou” tal “mensageiro dele (מַלְאָכָה)” (Dn 3,28). Quer dizer, este último pertence a Deus. Além disso, a função do mensageiro enviado está vinculada à dinâmica divina de “salvar (שׁוּב)”, “livrar”, “libertar” e/ou “resgatar” os que se encontram entregues a quem, com um poder opressivo, se propõe a forçá-los à idolatria (Dn 3,15.17[2x].28). Nesse sentido, “o anjo”, inclusive, logo “desaparece misteriosamente, talvez por ter terminado seu papel de protetor da vítima” (Pace, 2008, p. 106).

Outra narrativa em Dn 6, que, “devido a diversas semelhanças temáticas, está “intimamente relacionada” com Dn 3, relata “a difamação de um sábio na corte, a sua condenação e o seu milagroso salvamento” (Bauer, 1996, p. 130). Desta vez, a intriga é contra Daniel. Conforme a narrativa bíblica, de um lado, encontram-se “o rei Dario”, os “três ministros” ou “altos funcionários do reino”, os “prefeitos”, os “cento e vinte sátrapas”, os “conselheiros” e os “governadores” (Dn 6,2-3.8). Do outro lado, Daniel, que, “em razão de seu espírito extraordinário, se distingue” entre essas autoridades, algo que lhe rende perseguição (Dn 6,4). Nesse contexto, todas as autoridades políticas se juntam ao rei e fazem com que este, por meio de um “decreto” e/ou de uma “interdição”, proibir que alguém “reze” e/ou “dirija uma prece a outro deus ou homem senão ao rei” (Dn 6,7-10). Daniel, porém, resiste. Em “sua casa”, continua a “rezar e agradecer a seu Deus” (Dn 6,10-11). Assim, visto pelas “janelas abertas de seu quarto” (Dn 6,11), ele é denunciado ao rei (Dn 6,13-16). Cumprindo o que estava determinado no decreto real, Daniel, então, é “jogado na cova dos leões” (Dn 6,17-18).

Eis o momento em que um mensageiro do alto entra em cena e preserva a vida de quem é perseguido por causa de sua fé. Ainda na cova, ao ser perguntado pelo rei sobre como “Deus foi capaz de salvá-lo dos leões” (Dn 6,21), Daniel dá o seguinte testemunho: “Meu Deus (אֱלֹהִי) enviou seu mensageiro (מַלְאָכָה) e fechou a boca dos leões; assim, não me fizeram nenhum mal, pois fui considerado inocente diante dele; nem mesmo diante de ti, ó rei,

cometi mal algum” (Dn 6,23). Em seguida, Daniel é “retirado da cova”, sem que “se encontrasse uma lesão nele” (Dn 6,24).

Outra vez vale a pena procurar pela reflexão religiosa que acompanha essa nova presença de um mensageiro divino no livro de Daniel. À procura dela, é preciso entender, primeiramente, a representatividade dos “leões (אַרְיֹתָא)”, que, no plural, são mencionados nove vezes no episódio (Dn 6,8.13.17.20.21.23.25[2x].28). Quando o animal, no próximo episódio do livro, aparece pela décima vez, o “leão (אַרְיָה)”, agora no singular, é descrito como “fera (חַיָּוִה)” (Dn 7,3-4).³ Mais ainda, narra-se, no livro de Daniel, a ferocidade dos leões enjaulados na “cova”: ao lançar alguém a seu encontro, eles, em princípio, logo o “dominam (שָׁלַט)” e “esmagam (דָּקַק) os ossos” da vítima (Dn 6,25). Além disso, o caso de Daniel deixa evidente que os leões em questão estão a serviço de um poder arbitrário e opressivo. Cabe-lhes a tarefa de causar a morte violenta de quem, injustamente, foi considerado um malfeitor pelo império.

Em contrapartida, o “mensageiro (מְלַאָּךְ) enviado (שָׁלַח) por Deus (אַלֹּהִים)” (Dn 6,23) assume a função de “mediador da salvação”, no sentido de, “como em Dn 3,49, exercer uma ação concreta” (Aranda, 2006, p. 98) ao “fechar (סָגַר) a boca (פִּיָם) dos leões (אַרְיֹתָא)” (Dn 6,23). Assim, o ser celeste “não é apenas um mensageiro, mas um agente” (Collins, 1993, p. 191). Ao mesmo tempo, por sua vez, observa-se que a narrativa bíblica não distingue entre a ação de Deus e/ou a ação do mensageiro dele. Subentende-se que Deus, como “Aquele que salva (מְשִׁיב) e liberta (מַצֵּל)” (Dn 6,28), “fechou a boca dos leões” ao “enviar o seu anjo” (Dn 6,23). Dessa forma, ganha visibilidade o quanto “o reino” desse “Deus vivente” é “indestrutível” e o “domínio dele, sem fim”, sendo que ele “realiza sinais e maravilhas no céu e na terra” (Dn 6,27-28). Por consequência, percebe-se a proposta de uma “radical substituição da organização social” (Beyerle, 2001, p. 225) e/ou a insistência em mudanças de comportamento por parte do poder opressivo. Basta um anjo ou mensageiro de Deus para fechar a boca dos leões e salvar o inocente das decisões déspotas de quem detém o poder humano.

³ Existiam leões nas terras do Israel bíblico (Jz 14,8-9; 1Rs 13,24-28; 20,36; 2Rs 17,25-26). “No século XIII d.C., porém, a população de leões do Levante foi extinta” (Schroer, 2010, p. 92). Impressionam “as cerca de cento e trinta menções do animal no Antigo Testamento” (Riede, 2010, p. 1), com o uso de diversos vocábulos: ver “leão (אַרְיָה e אַרְיָ)”, “leão jovem (כַּפִּיר)”, “leão (לְבִיא e לְבִיאָה)”, “filhote de leão (גֹּר e גֹּרִי)”, mas também “leão (לֵיש)” e “leão (שָׁחַל)”.

2 Gabriel

Outro encontro entre Daniel e um ser celestial ocorre durante sua segunda visão, apresentada em Dn 8. A introdução narrativa (Dn 8,1-2) leva o ouvinte-leitor a imaginar o “terceiro ano do reinado de Baltazar” (Dn 8,1). Com isso, a história do Império Neobabilônico entra no horizonte. Nabucodonosor II (605-562 a.C.) havia sido responsável pela destruição de Jerusalém e pela deportação das lideranças para o exílio babilônico. Seguiram-se os governos de Amel-Marduque (562-560 a.C.), Neriglissar (560-556 a.C.), Labashi-Marduque (556 a.C.) e Nabônido (556-539 a.C.). Este último foi derrotado pelo rei persa Ciro II, o Grande, momento em que o Império Persa substituiu o Império Neobabilônico. Todavia, por ter estado anos fora da Babilônia, Baltazar, filho de Nabônido, substituiu seu pai no governo. Isto, por sua vez, significa que Baltazar não era o “filho de Nabucodonosor” (Dn 5,18), mas de Nabônido. Mais ainda: em nenhum momento, ele foi “rei da Babilônia” (Dn 7,1). Mesmo assim, “o terceiro ano do reinado do rei Baltazar” (Dn 8,1) se torna o ponto de referência para a “visão (מִרְאָה וְחִזּוֹן)” de Daniel (Dn 8,1.2[2x].13.15.17.26 e Dn 8,15.16.26.27). No caso, o “profeta” (Mt 24,15) encontra-se “em Susa, fortaleza na província de Elam, junto ao rio Ulai” (Dn 8,2).

Aparece primeiramente um “carneiro (אַיִל)” (Dn 8,3.4.6.7[4x].20) a Daniel. Este, com os seus “dois chifres, representa os reis da Média e da Pérsia” (Dn 8,20). “Com a vitória dos persas sobre os medos, porém, essa coexistência deu origem a um único reino dominado pelos persas” (Bauer, 1996, p. 167). Vale, inclusive, para o Império Persa (538-333 a.C.), que “nenhum dos animais podia manter-se de pé diante dele, e ninguém podia libertar-se de sua mão, pois agiu segundo sua vontade e se engrandeceu” (Dn 8,4).

No entanto, nenhum poder permanece para sempre, mas apenas até “os rebeldes acabarem” (Dn 8,23). Assim, Daniel vê um “bode (צִפְרִי)” (Dn 8,5[2x].8.21), com “um chifre proeminente” (Dn 8,5) ou “grande” (Dn 8,8.21). “É o rei da Grécia” (Dn 8,21), isto é, Alexandre, o Grande (334-323 a.C.), que conquista o Império Persa. Ou seja, o bode “alcança o carneiro, enfurece-se contra ele e quebra seus dois chifres, pois o carneiro não tinha vigor para manter-se em pé diante dele. Joga-o por terra e o pisoteia, pois não havia quem libertasse o carneiro da mão dele” (Dn 8,7). Contudo, após a morte de Alexandre, o Grande, o Império Grego é dividido entre quatro de seus generais, isto é, entre os *diádocos* ou sucessores: Cassandro (Macedônia e Grécia), Lisímaco (Trácia e Ásia Menor), Ptolomeu I Sóter (Egito) e Selêuco I Nicátor (Síria, Mesopotâmia, Pérsia e parte da Índia). Na visão de Daniel, trata-se dos

“quatro proeminentes que sobem no lugar” do “grande chifre”, quando este “se quebra” (Dn 8,8). Enfim, embora “não seja com o mesmo vigor, de uma nação, quatro reinos se põem de pé” (Dn 8,22). No caso, o povo judeu, até o ano 200 a.C., primeiramente, encontra-se subjugado ao poder dos ptolomeus e, depois, até 164 a.C., ver-se submetido ao poder dos selêucidas.

A visão de Daniel, no entanto, culmina na descoberta de um “chifre pequeno, que sai de um” dos quatro proeminentes (Dn 8,9). “De pequeno, porém, faz-se extremamente grande rumo ao sul, ao leste, e ao esplendor (צָבִי)” (Dn 8,9), isto é, ao “monte do esplendor de santidade” (לְהַרְצָבִי יִקְדָּשׁ), que é Jerusalém. Mais ainda, “fica grande até o exército dos céus, fazendo cair, em direção à terra (אֲרָצָה), parte do exército (celeste) e das estrelas, pisoteando-as” (Dn 8,10). “Até mesmo contra o príncipe do exército (שֹׁרֵה צָבָא) se faz grande; dele retira o sacrifício diário” celebrado no templo, sendo que “o lugar do santuário”, inclusive, “é derrubado” (Dn 8,11) e “arremessando a verdade ao chão (אֲרָצָה)” (Dn 8,12). Enfim, esse “rei (מֶלֶךְ) de cara dura (עֲזֹפְנִים)” (Dn 8,23), com o “seu vigor” (Dn 8,24) e, ao insistir no “embuste (מַרְמָה), fazendo-se grande em seu coração”, chega a “destruir muitos” (Dn 8,25). Para o ouvinte-leitor do livro de Daniel, em princípio, é evidente que o profeta olha para Antíoco IV Epifanes, da dinastia selêucida, que, ao governar de 175 a 164 a.C., violentamente busca impor a cultura helenista ao povo judeu.

Ora, ao “ver” e contemplar, em sua “visão (חֲזוֹן)”, todos esses domínios violentos e as políticas imperialistas, mas também à “procura de um entendimento (בִּינָה)” da história e do destino dela (Dn 8,15), “alguém com aparência de um valente (בְּמַרְאֵה גִבּוֹר) se põe de pé diante de” Daniel (Dn 8,15). Isto é, “ao escutar o clamor de uma voz humana (קוֹל־אָדָם), no meio do Ulai”, o profeta é convidado a perceber que “Gabriel” deve fazê-lo “entender (בִּין) a visão (הַמְרָאָה)” (Dn 8,16). O que a narrativa no livro de Daniel, no entanto, atribui de conotações simbólico-religiosas a esse mensageiro celeste com nome próprio?

Inicialmente, Gabriel “vem (בוא) para perto (אֶצֶל) de” Daniel, o que “assusta” o profeta e o faz “cair sobre sua face” (Dn 8,17). Em seguida, Gabriel “diz (אמר)” as suas palavras (Dn 8,17.19) e “fala (דבר)” (Dn 8,17) a Daniel. E, quando este “fica atordoado e cai com a face por terra”, Gabriel o “toca (נגע) e o “põe de pé (עמד)” (Dn 8,18). No mais, as primeiras palavras do mensageiro celeste já indicam a finalidade de seu discurso: “Entende (הֵבֵן), ó filho do ser humano (בְּן־אָדָם), a visão (חֲזוֹן) em relação ao fim do tempo (לְעֵת־קֶץ)!” (Dn 8,17). Quer dizer, Daniel confrontou-se com uma imagem quando viu um

carneiro e um bode, contemplando, sobretudo, os chifres deles. Gabriel, por sua vez, propõe-se a ajudar na compreensão dessa imagem, “fazendo” o profeta “saber (יָדַע)” (Dn 8,19) o significado do que viu, ao olhar para os dois animais machos do gado pequeno. Eis o sentido da fala extensa de Gabriel, em Dn 8,19-26.

Como exposto acima, o discurso do mensageiro celeste identifica os chifres do carneiro e os chifres sucessivos do bode. Nesse sentido, Gabriel ora esclarece a sequência dos governadores à frente do Império Persa e do Grego, visando, a partir da experiência do povo judeu, às políticas violentas e esmagadoras deles. Ora, Gabriel insiste no “fim (קֶץ)” (Dn 8,17.19) e/ou na “posterioridade (אַחֲרֵית)” (Dn 8,19.23) desse “tempo (עֵת)” (Dn 8,17), período em que “as rebeldias (הַפְּשָׁעִים) se completam (תָּמַם)” (Dn 8,23). Prevalece a ideia de que, em vista disso, já existe um “momento certo (מוֹעֵד)” (Dn 8,19), ainda que, ao pensar na alternância de “tarde (עֶרֶב)” e “manhã (בֹּקֵר)”, tais dias (יָמִים) de sofrimento ainda sejam “muitos (רַבִּים)” (Dn 8,26). Todavia, não será para sempre. O mensageiro celeste Gabriel traz a boa notícia de que os reinos opressivos chegarão ao seu fim, mesmo que isso custe “dias (יָמִים)” de “exaustão” e “doença” ao profeta (Dn 8,27).

Para Daniel, justamente a quantidade desses dias e, com isso, “o número dos anos (הַשָּׁנִים)” desse sofrimento tornam-se, em seguida, o assunto principal, ora ao buscar o “entendimento” dos “livros” sagrados, isto é, procurando a “palavra do Senhor dirigida ao profeta Jeremias” (Dn 9,2), ora na dinâmica de sua “oração (תְּפִלָּה)” e/ou de suas “súplicas (תְּחִנּוּנִים)” (Dn 9,3). Nesse sentido, o profeta, inclusive, reconhece que o povo, com o seu comportamento contrário à vontade de Deus, provocou a situação desastrosa em questão (Dn 9,4-19).

Contudo, exatamente ao “orar (פָּלַל)”, “confessando (יָדָה) o seu pecado e o pecado de seu povo Israel” (Dn 9,20), Daniel se diz “tocado” ou “alcançado (נָגַע)” pelo “homem (הָאִישׁ) Gabriel (גַּבְרִיאֵל)” (Dn 9,21). Junto a isso, descreve o mensageiro celeste capaz de atravessar rapidamente as distâncias. Isto é, o profeta lembra que, em sua “visão inicial” (Dn 9,21) de “Gabriel” (Dn 8,16-17), “viu” este último voando ou, literalmente, “em voo (בְּיָעַף)” (Dn 9,21). Contudo, a “saída (יָצָא)” do anjo de seu âmbito no exército celeste (Dn 9,22) ocorre com uma intenção: fazer Daniel “entender (בִּין)” e/ou “perceber (שָׁכַל)” algo, ou seja, levar o profeta a um “entendimento (בִּינָה)” acerca do prazo dos sofrimentos (Dn 9,22). Em outras palavras, Gabriel propõe-se a “declarar” ou “anunciar (נָגַד)” algo ao profeta (Dn 9,23), no sentido de explicar a Daniel como “entender” a “palavra” ou a “visão” (Dn 9,23-27) que o profeta Jeremias

tivera a respeito das “setenta semanas” de sofrimento (Jr 25,11-12; 29,10; 2Cr 36,21), antes de “retornar a Jerusalém e reconstruir” a cidade (Dn 9,25).

Portanto, a presença de Gabriel em Dn 8–9 caracteriza-se, sobretudo, pela reflexão sobre os impérios e os prazos das políticas opressivas e violentas exercidas por eles, sabendo-se que a realidade do “império”, como “condição de afastamento forçado de espaços e estruturas de autonomia política”, torna-se “uma realidade esmagadora” para quem é submetido a quem se impõe com sua força militar (Hasler, 2025, p. 154-155). Enfim, o mensageiro celeste, vindo de onde Deus reina, deixa claro para Daniel que o verdadeiro senhorio e domínio em relação à história humana pertencem ao Altíssimo (Dn 2,44.47; 7,14).

3 Miguel

A versão hebraica do livro de Daniel é finalizada com narrativas sobre sofrimento e libertação (Dn 10,1–12,13). Três seções podem ser individuadas: a) um prólogo (Dn 10,1–11,1), no qual é descrita a aparição de um “ser humano” que dialoga e prenuncia, por sua embaixada junto ao vidente Daniel, o que está por vir; b) uma revelação sobre o futuro (Dn 11,2–12,4), que versa sobre os acontecimentos que dizem respeito ao Império Persa, aos conflitos entre os selêucidas e os lágidas, e ao itinerário de Antíoco IV Epífanes até o seu declínio como líder; c) um epílogo (Dn 12,5-13), no qual esse “ser humano” expressa, em falas misteriosas, o tempo estabelecido para que ocorra a realização dos eventos por ele prenunciados a Daniel.

Na primeira seção, o nome “Miguel (מִיכָאֵל)” (Dn 10,13.21) – pronunciado em hebraico como *Mikā’el*, com o significado de “quem é como Deus” – é mencionado duas vezes pelo “homem (אִישׁ)” que aparece e fala com Daniel (v. 5). Pela descrição esplendorosa, esse “homem” poderia também ser um mensageiro e/ou anjo, visto que traz uma revelação da palavra dirigida a Daniel (v. 1; Dn 9,21).

Miguel, na primeira menção em Dn 10,13, é identificado como “um dos primeiros príncipes”, o que sugere uma hierarquia entre os seres celestiais, ocupando uma posição de destaque. Miguel veio em auxílio do interlocutor de Daniel que, sem que se diga o motivo, havia sido deixado junto ao rei da Pérsia (Dn 10,13-14). Na segunda menção, é elogiado pelo “homem” celestial que fala com Daniel e afirma que Miguel é “vosso príncipe (שַׂרְכָּם)”, uma possível referência, no sufixo plural, aos filhos de Israel (Dn 10,21). Dessa forma, Miguel é citado como um ser em conexão tanto com o “príncipe do reino

dos persas” (Dn 10,13) como com os filhos de Israel. Miguel, assim, aparece como um combatente a favor do povo de Daniel. Subjaz ao conteúdo dessas informações a noção de que cada povo e nação possui um ser divino protetor (Shea, 1983, p. 225-250; Stevens, 2000, p. 410-431).

Contudo, devido ao rígido monoteísmo judaico, os deuses dos povos foram substituídos por seres tutelares que agem em favor deles. Daqui, talvez, tenha surgido a noção de “milícia celeste” ou “exército celestial (צְבָאֵי שָׁמַיִם)”, no qual o Deus de Israel é o “rei soberano” e os anjos são seus “governadores” (sátrapos), tendo ainda “príncipes” que os governam em nome de Deus. E, quando povos e nações estão em luta, seus anjos também devem lutar uns contra os outros. Dessa forma, pode-se perceber e interpretar a oposição mencionada em Dn 10,13-14 entre o “príncipe do reino dos persas” e Miguel, “um dos primeiros príncipes”.

Em que sentido o reino persa e os filhos de Israel estariam em luta? Não é possível determinar, mas a alusão permite deduzir que o “príncipe do reino dos persas” (Dn 10,13) estava em luta com o “homem” (Dn 10,5) que veio a Daniel, a fim de não permitir que este sábio e eleito de Deus tivesse acesso à revelação sobre o futuro do seu povo. Eis o motivo de a ação ter sido retardada em “vinte e um dias” (Dn 10,13). Note-se que a referência resulta da multiplicação de três vezes sete, ambos números que indicam totalidade e plenitude. Portanto, o homem celestial e Miguel estão empenhados em concretizar o propósito de Deus em favor do seu povo.

A vinda, a intervenção e a luta de Miguel com o “príncipe do reino dos persas” (Dn 10,13) deram ao “homem” (Dn 10,5) a possibilidade de deixar a peleja e cumprir a sua missão reveladora junto a Daniel, pela qual se anuncia que a luta daquele momento prosseguirá com a expansão do império com Alexandre Magno (333-323 a.C.). Após a morte desse grande conquistador, a luta continuará nos combates entre os diádocos selêucidas e lágidas, resultando na ascensão de Antíoco IV Epifanes, que se enfurecerá contra os judeus, suas leis e costumes (Dn 11,21-45). Contudo, o livro de Daniel indica a morte de Antíoco de vários modos: “o fim” (8,19; 11,27), “o fim dos dias” (12,4,9), “o tempo do fim” (8,17; 11,35.40; 12,4,9). Esse fim revela, por um lado, o “fim” do reinado de Antíoco e, por outro lado, a libertação de Israel das mãos desse déspota cruel. Essa dupla ação denota o juízo vitorioso de Deus contra o ímpio e a favor de seu povo (Bonora, 1991, p. 60).

A cena descrita em Dn 10,1-11,1 atesta o desenvolvimento da história que se tornou recorrente na literatura apocalíptica: o mundo criado possui

dois níveis, o terrestre e o celeste. O que ocorre na esfera humana tem o seu correspondente na esfera angélica, e vice-versa. Enquanto, na terra, os reinos se sucedem mediante contínuas batalhas, no céu os anjos participam de forma ativa nessas vicissitudes que alternam e movimentam a história. De algum modo, nada do que se passa no céu fica sem reflexo na terra, e nada do que acontece na terra fica sem reflexo no céu.

Quem se aproxima de Daniel é um ser da corte celestial, com semblante e características humanas (Sl 8,6). Traços divinos, portanto, estão presentes tanto nos seres humanos quanto nos seres angélicos, algo que se depreende da comparação entre Dn 10,6 e Ez 1,7.13.16.24 (Settembrini, 2019, p. 121-122). A angelologia em Daniel, porém, parece superar uma visão puramente simbólica dos anjos: eles, de fato, são seres distintos de Deus, com características que os identificam como seres pessoais: possuem inteligência, vontade e liberdade.

Miguel é o “grande príncipe” que guarda os filhos de Israel (Dn 12,1). Ele surge e se levanta “no tempo da angústia” (Dn 12,1), momento de crise derradeira, para interceder e proteger quem é justo aos olhos de Deus, anunciando a ressurreição dos mortos e o juízo final. Miguel atua como mediador entre Deus e os fiéis, especialmente em tempos de perseguição e sofrimento. Nesse sentido, há uma clara conexão entre Miguel e a esperança escatológica: sua ação marca o início da salvação definitiva para os justos que não negam a fé e suportam a provação. Ele representa a intervenção divina na história, especialmente quando o mal se impõe e parece dominar. É visto como modelo de resistência espiritual, alinhado aos “sábios (מְשֻׁכְּלִים)” (Dn 11,33.35), que ensinam a justiça e brilham como estrelas (Dn 12,3.10).

A revelação contida em Dn 11,2–12,4 atesta que Miguel é o representante de Israel no céu. Ele se levanta na corte celestial em nome e a favor de Israel, a fim de atestar e ressaltar que os seus nomes podem ser encontrados no Livro que contém a lista dos cidadãos da verdadeira Jerusalém (uma noção que também aparece em Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27). Por isso, não podem e não devem ser precipitados no reino da morte – no livro do Apocalipse, esse é o local para onde o “dragão”, as “bestas” e os “infiéis” foram lançados (Ap 19,20; 20,10.12-15).

A vitória de Miguel sobre o representante celestial de Antíoco IV Epífanes significa que este foi derrotado na terra e que o povo de Daniel “escapa (מלט)” (Dn 12,1) da morte e do reino dos mortos. Certamente, os que morreram durante as adversidades provocadas por Antíoco, sejam como mártires ou não, voltarão à vida por terem permanecido fiéis a Deus. Eles serão vingados por

Deus e receberão honra ao verem revertida a vergonha de sua humilhação e morte (Dn 12,3). Em contrapartida, quem não permaneceu fiel também despertará, mas para a condenação.

Considerações finais

De forma resumida, é possível afirmar que “no Antigo Testamento os anjos”, ou os mensageiros celestes, “são seres intermediários, subordinados ao Senhor e superiores aos seres humanos, mas não objeto de culto” (Berlejung, 2016, p. 158). Além disso, ao se voltar para a literatura apocalíptica, observa-se comumente que “a compreensão do curso dos acontecimentos históricos e escatológicos é explicada por anjos e demônios” (Zossi Campi, 2025, p. 34). Dentro desses parâmetros, o presente estudo, ao procurar no livro de Daniel a figura do “mensageiro (מְלֹאֲךָ)” (Dn 3,28; 6,23), de “Gabriel (גַּבְרִיאֵל)” (Dn 8,16; 9,21) e de “Miguel (מִיכָאֵל)” (Dn 10,13.21; 12,1), procurou observar o quanto os anjos em questão ganham algumas características específicas, tanto em relação à sua atuação quanto em vista de suas palavras.

No que se refere à presença do “mensageiro” em Dn 3 e Dn 6, este protege quem se nega a adorar outros deuses, resistindo, assim, ao poder arbitrário de quem, como déspota, governa um império. Trata-se de alguém “igual” e/ou “semelhante a um filho dos deuses” (Dn 3,25). “Enviado por Deus” (Dn 3,28), “salva (שִׁיב)” (Dn 3,15.17[2x].28; 6,17.21.28[2x]) e/ou “liberta (נִצַּל)” (Dn 3,29; 6,28) quem se vê entregue ao poder opressivo, justamente quando é difamado, denunciado e perseguido pelas mais diversas autoridades políticas. Enfim, cabe ao mensageiro celeste agir no momento do maior perigo, a fim de salvar o inocente, sendo que a ação do anjo, experimentada como sinal e milagre, torna-se transparente para a atuação de Deus.

De forma complementar ao “mensageiro” mencionado em Dn 3 e Dn 6, que age sem se pronunciar, “Gabriel”, em Dn 8 e Dn 9, assume sua tarefa. Esta consiste, sobretudo, em “falar” a Daniel (Dn 8,17), ajudando o profeta a “entender a visão” que lhe ocorreu (Dn 8,16). Em vista disso, o “valente de Deus” – eis o significado do nome “Gabriel (גַּבְרִיאֵל)” em hebraico (Dn 8,16; 9,21) – ora identifica a sequência dos impérios estrangeiros e suas políticas esmagadoras, ora prevê o “fim” (Dn 8,17.19) e a “posteridade” (Dn 8,19.23) desses reinos, por mais que o sofrimento de quem por eles é oprimido ainda se prolongue por algum tempo. Além disso, o diálogo entre o anjo e o profeta, segundo a narrativa bíblica, é acompanhado de movimentos e/ou contatos físicos. No caso, Gabriel “sai voando” (Dn 9,21-22). “Vai para perto de” Daniel

(Dn 8,17), no sentido de “alcançar” e/ou “tocar” o profeta (Dn 8,18; 9,21). E, quando este “se assusta” e “cai sobre sua face” (Dn 8,17), o “põe em pé” (Dn 8,18). Ilustra-se, assim, que o diálogo com Gabriel é algo impactante.

Miguel assume uma função diferente da de Gabriel. Anunciado por “um homem (שׂאִי)” celeste, “vestido de linho” (Dn 10,5; 12,6.7) – que poderia ser o “homem (שׂאִי) Gabriel” (Dn 9,21) – e identificado como “um dos primeiros príncipes” (Dn 10,13), “príncipe” do povo de Daniel (Dn 10,21) e/ou “o grande príncipe” (Dn 12,1), Miguel tem a tarefa de defender e/ou ajudar a defender quem pertence a Deus. Isto é, como membro do exército celeste, ele age contra as nações formadoras de impérios, também no sentido de opor-se ao “príncipe do reino da Pérsia” (Dn 10,13) ou ao “príncipe da Grécia” (Dn 10,20), outros membros do exército celeste e representantes das etnias não israelitas. Enfim, no “tempo da angústia” (Dn 12,1), Miguel “ajuda (עֲזָר)” (Dn 10,13), “faz-se forte (מִתְחַזֵּק)” (Dn 10,21) e “se põe em pé (יַעֲמֹד)”, a fim de que Israel “escape” e/ou “se põe em segurança (יִמְלֹט)” (Dn 12,1).

Referências

- ALBANI, Matthias. *Daniel: Traumdeuter und Endzeitprophet*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- ARANDA, Gonzalo. *Daniel*. Henao: Desclée De Brouwer, 2006.
- BAUER, Dieter. *Das Buch Daniel*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.
- BEYERLE, Stefan. The Book of Daniel and Its Social Setting. In: COLLINS, John J.; FLINT, Peter W. (eds.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Vol. 1. Leiden: Brill, 2001, p. 205-228.
- BERLEJUNG, Angelika. Engel. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (eds.) *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. 5. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016, p. 157-159.
- BONORA, Antonio. La speranza nella risurrezione in Dn 12,1-3 e 2Mac 7. In: *Parola, Spirito e Vita* (8 maranatha). Bologna: EDB, 1991, p. 55-65.
- COLLINS, John Joseph. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.

EVEN-SHOSHAN, Abraham. *A New Concordance of the Bible*. Israel: Hammillon Hehādāš, 2007.

HASLER, Laura Carlson. Theaters of Empire and Exile in Daniel and Esther. In: BODNER, Keith (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Narrative*. Cambridge: University Press, 2025, p. 152-173.

PACE, Sharon. *Daniel*. Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2008.

RIEDE, Peter. Löwe. In: BAUKS, Michaela; KOENEN, Klaus (eds.). *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010, p. 1-10.

SETTEMBRINI, Marco. *Daniele: Introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2019.

SCHROER, Silvia. *Die Tiere in der Bibel: Eine kulturgeschichtliche Reise*. Freiburg: Herder, 2010.

SHEA, William H. Wrestling with the Prince of Persia: A Study on Daniel 10. *Andrews University Seminary Studies*, v. 21, n. 3, p. 225–250, 1983.

STEVENS, David E. Daniel 10 and the Notion of Territorial Spirits. *Bibliotheca Sacra*, v. 157, n. 628, p. 410–431, out./dez. 2000.

ZOSSI CAMPI, Mariana. *La práctica de la justicia y la misericordia con los pobres: el gobierno querido por Dios en Daniel 4*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2025.

Artigo recebido em 01/10/2025 e aprovado para publicação em 10/10/2025

Como citar:

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. Mensageiro, Gabriel e Miguel no livro de Daniel. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 317-330, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-4>

O Concílio de Niceia e os “*Locis Theologicis*” de Melchior Cano

*The Council of Nicaea and
Melchior Cano's “Locis Theologicis”*

GILCEMAR HOHEMBERGER*
SIMONE MIRANDA DUARTE**

Resumo: Os 126 anos que separaram o Concílio de Niceia (325) do Concílio de Calcedônia (451) traçaram perfis dramáticos e até mesmo universais na História e na Cristandade. Nesse período, ocorreram quatro Concílios Ecumênicos: o Primeiro Concílio de Niceia (325), o Primeiro Concílio de Constantinopla (381), o Primeiro Concílio de Éfeso (431) e o Concílio de Calcedônia (451). A doutrina e a identidade de Cristo e da Igreja foram detalhadamente moldadas nesses anos, marcados por intensos debates teológicos, pelo surgimento e desenvolvimento de heresias cristológicas e pela consolidação das estruturas eclesiais. Este artigo é dedicado à exposição daquele período histórico da Igreja, especialmente ao Concílio de Niceia, e pretende chegar até as definições de Melchior Cano, procurando colocar os Concílios realizados neste período como “*Locis Theologicis*”, apesar de não atenderem inteiramente (por terem sido convocados por imperadores) a todos os requisitos criados para tal.

Palavras-chave: Concílios Ecumênicos. Arianismo. 1700 anos de Niceia. *Locis Theologicis*.

Abstract: The 126 years separating the Council of Nicaea (325) from the Council of Chalcedon (451) carved dramatic, even universal, profiles in History and in Christendom. During this period, four Ecumenical

* Gilcemar Hohemberger é professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: gilcemar.hohemberger@professor.fsbrj.edu.br

** Simone Miranda Duarte é mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: simkayak@gmail.com

Councils took place: the First Council of Nicaea (325), the First Council of Constantinople (381), the First Council of Ephesus (431), and the Council of Chalcedon (451). The doctrine and identity of the Christ and the Church were meticulously shaped during these years, as they were marked by intense theological debates, the emergence and development of Christological heresies, and the consolidation of ecclesiastical structures. This article is dedicated to expounding upon that historical period of the Church, especially the Council of Nicaea, and aims to extend to the definitions of Melchior Cano, seeking to position the Councils held during this period as “*Locis Theologicis*,” despite not fully meeting (they were summoned by emperors) all the requirements created for such a designation.

Keywords: Ecumenical Councils. Arianism. 1700 years of Nicaea. *Locis Theologicis*.

Introdução

Em tempos de maior tolerância religiosa, ou seja, sem perseguições, os líderes cristãos sentiam-se suficientemente seguros para realizar Concílios que governassem a sua própria área metropolitana. Nenhum dos estudiosos daquele período reuniu representantes de todas as Igrejas cristãs ou mesmo de todas as que pertenciam ao Império Romano. Os atos de apenas alguns Concílios foram preservados nos escritos que sobreviveram, e a grande maioria é conhecida apenas por relatos em obras de historiadores da Igreja e de outros escritores. Esses relatos listam os Concílios de Roma (155; 193), o Concílio de Éfeso (193), o Concílio de Cartago (251), o Concílio de Icônio (258), o Concílio de Antioquia (264), os Concílios da Arábia (246; 247), o Sínodo de Elvira (306), o Concílio de Cartago (311), o Sínodo de Neocaesareia (c. 314), o Sínodo de Ancira (314) e o Sínodo de Arles (314).

Esses concílios começaram a surgir apenas em meados do século II, inicialmente em nível local, mas, a partir do início de 175, envolveram muitas comunidades, marcadamente na Itália e na Ásia Menor. No final daquele século, tornou-se prática comum informar outras comunidades sobre as decisões tomadas durante tais assembleias (Hefele, 1871).

No século III, as reuniões começaram a ser realizadas em intervalos regulares, um costume que apareceu, pela primeira vez na província romana da África. Na segunda metade deste século, realizaram-se, em Antioquia, concílios que reuniram representantes do cristianismo do Oriente Médio, do

Mar Negro ao Egito. Esses concílios foram um prelúdio para a realização da primeira assembleia de todos os bispos, o Primeiro Concílio de Niceia, evento que marcou o fim do período dos antigos concílios pré-ecumênicos (Rahner, 1975) e inaugurou um novo “locis theologicis” (segundo Melchior Cano), tornando-se “a certidão de nascimento da linguagem propriamente dogmática na Igreja” (Sesboüé; Wolinski, 2002, p. 215).

1 A origem histórica do conflito ariano

Por volta de 318/320, Ário, presbítero da Igreja de Alexandria, uma das metrópoles intelectuais da Antiguidade, começou a gerar controvérsias em função de sua pregação sobre o Filho de Deus. Não se sabe muito sobre suas origens, mas é notório que, no início da controvérsia, Ário já era um homem de idade, pois nascera na Síria por volta de 256/260, e fora, por algum tempo, discípulo de Luciano de Antioquia, mestre de vários bispos de sua geração. Os antigos discípulos de Luciano, inclusive, receberam o codinome de “colucianistas” (Sesboüé; Wolinski, 2002, p. 213).

As raízes eclesiais de Ário também foram turbulentas. Primeiramente, em Alexandria, ele fez parte do cisma do bispo Melécio. Como diácono, teve grandes problemas disciplinares com seu bispo, Pedro, que chegou a excomungá-lo. O sucessor de Pedro, Áquila, reconciliou-o com a Igreja e o ordenou presbítero. O segundo sucessor, Alexandre, nomeou-o para a Igreja de Báucalis, em um bairro portuário. Tornou-se um homem influente, considerado por seu conhecimento das Escrituras e por seu zelo pastoral, marcado de candura.

A princípio, o conflito que gerara era em nível paroquial. Os fiéis ficaram abalados diante da pregação de seu “pároco” sobre o Filho de Deus e foram denunciá-lo ao bispo Alexandre. O bispo o convidou para um debate público diante do clero. Após dois eventos do mesmo tipo, Alexandre pediu a Ário que rejeitasse suas opiniões, consideradas erradas, e que se comprometesse a ensinar a verdadeira divindade do Filho. Ário respondeu acusando Alexandre de Sabelianista.

Daí em diante, o Arianismo espalhou-se com rapidez, não apenas no Egito e na Líbia, mas também nas províncias do Oriente e da Ásia Menor, pois Ário tinha amigos nessas regiões, que eram “colucianistas” como ele, em particular o influente Eusébio de Nicomédia. Este escreveu a seus “correligionários” pedindo apoio. Diante das proporções tomadas pela questão, Alexandre reuniu, por volta de 320, um sínodo local dos bispos do

Egito e da Líbia em Alexandria, que condenou e excomungou Ário. Ao ser expulso de Alexandria, Ário refugiou-se na Palestina e depois na Nicomédia, junto a seu amigo Eusébio. Foram necessários mais dois sínodos que tentaram agir em seu favor. A perturbação religiosa tornou-se tão grave que passou a constituir um problema político. Em 324, Constantino, após a vitória sobre seu cunhado Licínio, buscou restabelecer a paz religiosa no Império e convocou um Concílio para 325, a ser realizado em Niceia, que seria o primeiro Concílio Ecumênico da Igreja.

1.1 O Esquema Cristológico de Ário

O verbo do Pai, inferior a ele, preexistente a nosso mundo e aos anjos, mas capaz de mudança, uniu-se a uma carne humana a título de instrumento, de tal modo que desempenha nessa carne o papel da alma, que ele substitui. Assumindo assim a condição humana, ele participa de todas as suas mudanças e de todas as suas paixões. No entanto, porta-se de maneira tão meritória que é tornado perfeito e associado à divindade. O arianismo insere-se assim no esquema *Logos-Sarx*, utilizado tanto por alguns Padres ortodoxos quanto por heréticos como Apolinário, que a negará (Sesbouë; Wolinski, 2002, p. 211).

Ário construiu uma argumentação cristológica fundamentada na Escritura, apoiada no texto de Pr 8, 22, em que a Sabedoria – figura do Verbo e de Cristo – proclama: “O Senhor me criou”. Se o Filho é dito gerado por Deus, é então no sentido mais geral de paternidade universal de Deus (cf. 1Cor 8,6; Jó 38,28), pela qual os homens podem ser chamados “filhos de Deus” (Jo 1,12; Is 1,2).

Para Ário, o Filho se declara inferior ao Pai: “O Pai é maior do que eu” (Jo 14,28) e trata-o como único Deus verdadeiro (Jo 17,3; Mc 10,18). Por conseguinte, Cristo estava sujeito à ignorância e às “paixões” da humanidade (Mc 13,22; Jo 11,33 e 39). Portanto, Ário, afirma que Cristo é apenas uma criatura (a mais especial), negando assim a sua condição divina. Ele não compreende como o Filho pode ter no Pai seu Princípio, se for coeterno a Ele. A doutrina ariana pode ser resumida em seis afirmações principais:

- a) O Filho não é eterno;
- b) O Filho foi criado do nada por Deus, e isto voluntariamente;
- c) O Filho não é Deus verdadeiro, igual e consubstancial ao Pai;

- d) O Verbo é imperfeito e mutável;
- e) O Logos ocupa em Cristo o lugar da alma humana;
- f) O Espírito Santo não é Deus.

À luz desses princípios, Ário defende um monoteísmo rigoroso, de acordo com o pensamento filosófico da época e, para manter um monoteísmo de tal modo rígido, excluía Jesus Cristo do conceito de Deus. Nesta perspectiva, Cristo não podia ser “Filho de Deus” no verdadeiro sentido da palavra, mas apenas um ser intermediário utilizado por Deus para a criação do mundo e para a sua relação com os homens. Os Padres do Concílio de Niceia rejeitaram esse modelo de monoteísmo filosófico rígido difundido por Ário, opondo-lhe a crença segundo a qual Jesus Cristo, como Filho de Deus, é “consustancial ao Pai”. Tais afirmações traçaram o contexto do Credo formulado no Concílio, que professa a fé em Jesus Cristo como “Filho de Deus” e “consustancial ao Pai”.

O pano de fundo histórico é o de uma violenta disputa que explodiu no cristianismo da época, especialmente na parte oriental do Império Romano. Assim, o problema crucial do monoteísmo cristão, no início do século IV, foi a questão cristológica. A controvérsia girava principalmente em torno de como conciliar a profissão de fé cristã em Jesus Cristo como Filho de Deus com a fé igualmente cristã em um único Deus, no sentido da confissão monoteísta. Segundo o teólogo e cardeal Ladaria, trata-se de um caminho difícil de reflexão que

(...) desde a era apostólica até o final do século IV levou à formulação dos elementos fundamentais do dogma da Igreja sobre Deus uno e trino, em concreto sobre a divindade do Filho e do Espírito Santo na unidade da essência com Deus Pai, com o qual são um só Deus (Ladaria, 2015, p. 135).

Desse modo, a Igreja encontra ao menos três motivos para condenar o arianismo: em primeiro lugar, porque destruía a doutrina cristã de Deus (especialmente a fé trinitária), ao afirmar que a tríade divina não é eterna; depois, porque tornava sem sentido os costumes litúrgicos estabelecidos na Igreja, como o de batizar em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, bem como a prática de dirigir orações ao Filho; e, por fim, porque o arianismo destruía a ideia cristã da Redenção em Cristo, já que somente se o mediador fosse ele próprio divino o homem poderia ter restabelecido a comunhão com Deus.

1.2 A resposta a Ário

Com o termo "homooúsios", em grego *ὁμοούσιος*, que designa a realidade proveniente da junção de *ὁμός* (*homos*), que significa "o mesmo", e *ούσιος* (*ousios*), que provém de *οὐσία* (*ousía*), que significa da mesma substância, com a mesma essência, os Padres conciliares de Niceia quiseram exprimir o mistério mais profundo de Jesus Cristo, que a Sagrada Escritura testemunha como o Filho fiel do Pai, ao qual está intimamente unido na oração. De fato, é na oração que Jesus aparece mais claramente como Filho do Pai celeste.

No Novo Testamento, é sobretudo o evangelista Lucas que apresenta Jesus, em sua vida terrena, como o Filho de Deus em constante oração, que tem como foco existencial o diálogo com o Pai celeste e vive com Ele em profunda unidade. Jesus viveu tanto na oração e da oração que toda a sua vida e a sua obra podem ser definidas como uma única oração. Sem essa atitude orante, não se pode, de fato, compreender a figura de Jesus Cristo. Foi precisamente isso que intuíram, com sensibilidade, os Padres do Concílio de Niceia, ao usar o termo "homooúsios" para oferecer a interpretação correta da oração de Jesus e a leitura mais profunda de sua vida e de sua morte, marcadas, em cada momento, pelo diálogo com o Pai.

Com a palavra "homooúsios", o Concílio de Niceia não pretende "helenizar" a fé bíblica, submetendo-a a uma filosofia estranha, mas captar o incomparavelmente novo que se tornara visível na oração de Jesus dirigida ao Pai. Foi, antes, Ário quem conformou a fé cristã ao pensamento filosófico da época, enquanto o Concílio de Niceia retomou a filosofia da época para exprimir o que era característico da fé cristã. No Credo de Niceia, o Concílio exprime-se novamente como Pedro e com Pedro em Cesareia de Filipe: "Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo" (Mt 16,16).

2 O Concílio de Niceia

Creemos... em um só Senhor, Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito (*μονογενῆ* [*monoghenê*]) do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, *consubstancial ao Pai* (*ὁμοούσιον τῷ πατρί* [*homooúsion tō Patrí*]), por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra; o qual, por nós, homens, e para nossa salvação, desceu [do céu] e se encarnou, *se fez homem*, padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos... (*Denzinger*, n. 125).

O primeiro Concílio Ecumênico da história da Igreja foi realizado em Niceia da Bitínia (atual İznik, Turquia), convocado pelo imperador romano Constantino. Embora dificuldades de ordem material tenham impedido muitos de se apresentarem, foram convocados todos os bispos da Igreja, comparecendo no total cerca de trezentos¹ – a maioria oriundos do Oriente, das regiões da Ásia Menor, Síria, Palestina e Egito, e alguns poucos do Ocidente. O Papa São Silvestre enviou, em seu lugar, dois sacerdotes como representantes: Bitó (ou Vito) e Vicente.

Constantino percebia que a disputa sobre a confissão cristológica constituía uma grande ameaça ao seu projeto de consolidação da unidade do Império. Diante da possibilidade de uma iminente divisão da Igreja, ele via principalmente um problema político, pois percebeu que a unidade da Igreja tinha de ser resolvida de modo eclesiástico-teológico, não de modo político. Para reconciliar as comunidades em conflito, convocou o Concílio de Niceia, na Ásia Menor, perto da residência imperial de Nicomédia, a fim de resolver uma importante controvérsia da época – a relação entre Jesus Cristo (Deus Filho) e Deus Pai – e de estabelecer um acordo universal sobre o assunto. Dessa vez, os representantes vieram de todos os cantos do Império, em viagens custeadas pelo imperador Constantino.²

Advinda desse Concílio, a questão da divindade do Filho perduraria durante quase todo o século IV. Devido às questões doutrinárias abordadas em Niceia, esse Concílio adquiriu dimensões ecumênicas importantes, resumidas no Símbolo Niceno (em latim: *Symbolum Nicaenum*; em grego koiné: Σύμβολον τῆς Νικαίας), também chamado Credo de Constantinopla ou ainda “Declaração dos 318 Padres”. Nele, os Padres professaram a sua fé “num só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado, unigênito, pelo Pai, ou seja, pela substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, da mesma substância do Pai, mediante o qual todas as coisas foram feitas, tanto as que estão no céu, como as que estão na

¹ Quanto ao número de participantes, é até hoje uma incógnita. Alguns falam de mais de 250 participantes; outros, 270 Padres sinodais; outros, como Constantino e Atanásio, 300 membros. Foi S. Hilário de Poitiers quem transmitiu o número de 318, associado à passagem dos servos de Abraão em Gn 14,14, vitoriosos na batalha contra o rei de Elam, Codorlaomor, no resgate de Ló.

² O próprio Imperador se ocupou de enviar a carta de convocação a todo o orbe cristão, e de favorecer a vinda dos bispos ao Concílio, disponibilizando a seu serviço os meios de transporte do *cursus publicus*, ou seja, aqueles destinados aos correios imperiais. A própria escolha da cidade – Niceia – para a sua realização tinha por escopo a facilidade de acesso, além de estar facilmente sob a proteção de Constantino, que na época habitava em seu palácio de Nicomédia, a cerca de 50 km daquela.

terra". Na carta do "Sínodo aos Egípcios", os Padres anunciaram que o primeiro verdadeiro objeto de estudo era o fato de que Ário e seus seguidores eram inimigos da fé e contrários à lei, e afirmaram ter "decidido unanimemente condenar como anátema a sua doutrina contrária à fé, as suas afirmações e as suas descrições blasfemas, com as quais ultrajava o Filho de Deus". Esse evento foi apenas o ensaio de uma crise, pois os debates só aumentaram depois do Concílio, que foi longamente contestado, e a situação das Igrejas do Oriente, divididas em múltiplos cismas, tornou-se muito confusa.

O Concílio de Niceia foi significativo também no aspecto ecumênico, pois, além da confissão cristológica, tratou de questões disciplinares e canônicas, expostas em vinte cânones, que oferecem um bom cenário dos problemas e das dificuldades pastorais da Igreja no início do século IV. São questões que dizem respeito ao clero, a algumas disputas jurisdicionais, a casos de apostasia, à situação dos Novacianos, os chamados "puros", e aos seguidores de Paulo de Samósata. A questão pastoral mais importante era a relativa à data da Páscoa, o que demonstra que esta já era controversa na Igreja primitiva e que havia datas diferentes para a celebração. Na Ásia Menor, os cristãos celebravam a Páscoa simultaneamente à Páscoa judaica, no dia 14 de Nisan, e eram por isso conhecidos como "quartodecimanos". Já os cristãos ditos "protopasquistas", sobretudo na Síria e na Mesopotâmia, celebravam a Páscoa no domingo seguinte à Páscoa judaica. Diante desse impasse, foi mérito de Niceia ter encontrado uma regra uniforme, expressa na "Carta aos Egípcios": "Como boa notícia, informamos-vos também do acordo sobre a Santa Páscoa: graças às vossas orações, chegou-se a uma feliz solução também sobre este ponto". Isso significava que a festa da Páscoa passaria a ser celebrada de acordo com o que acontecia entre os romanos.

3 A Autoridade da Igreja e do Estado

À primeira vista, pode parecer insignificante, mas a relevância de Niceia emerge sobretudo se a considerarmos em uma perspectiva ecumênica. Trata-se do fato histórico de o Concílio de Niceia ter sido convocado por uma autoridade estatal, mais precisamente pelo imperador Constantino. Uma das consequências infelizes dessa abordagem foi que, após a morte de Constantino, os imperadores, em particular seu filho Constâncio, seguiram uma política decisiva de distanciamento do Credo do Concílio de Niceia e promoveram novamente o Arianismo. Isso significou que a decisão do Concílio de Niceia não pôs fim à disputa sobre a compatibilidade entre a profissão de fé na divindade de Jesus Cristo e a convicção monoteísta do século IV, mas

reacendeu a controvérsia sobre a natureza de Jesus Cristo como pertencente a Deus ou à criação. Esses desenvolvimentos levaram Santo Atanásio de Alexandria a comparar a situação após o Concílio de Niceia a uma batalha naval noturna, em que todos combatiam contra todos, chegando à conclusão de que, em consequência das controvérsias conciliares, surgiriam na Igreja “uma desordem e uma confusão terríveis” e “tagarelices incessantes” (Clifford, 1907, p. 40). É importante destacar que, devido a este contexto histórico, emergiram na Igreja, no Oriente, e na Igreja, no Ocidente, diferentes conceitos de relação entre Igreja e Estado.

Depois de uma longa e complicada história, a Igreja, no Ocidente, teve de aprender que a maneira adequada de se relacionar com o Estado era assegurar uma separação entre ambos, apesar da manutenção de uma parceria. Na Igreja do Oriente, ao contrário, difundiu-se amplamente como modelo uma ligação estreita entre o governo estatal e a hierarquia eclesiástica, geralmente indicada como “sinfonia entre Estado e Igreja”, particularmente evidente nos conceitos ortodoxos de autocefalia e território canônico. As diferentes tradições na configuração da relação entre Igreja e Estado estiveram frequentemente no pano de fundo dos conflitos verificados ao longo da história entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente, e tiveram um impacto significativo também nas relações ecumênicas.

O 1700º aniversário do Concílio de Niceia, em 2025, não só representa uma oportunidade frutuosa para renovar, na comunhão ecumênica, a profissão de fé em Jesus Cristo, Filho consubstancial ao Pai, mas constitui também um desafio importante: o de abordar e discutir com clareza as problemáticas do passado que ainda permanecem em aberto e não foram suficientemente enfrentadas nos debates realizados até agora.

No entanto, podemos e devemos questionar o lugar que a fé cristã reserva ao Concílio de Niceia, sobretudo no atual contexto, em que surgem movimentos religiosos de matriz cristã sustentados em uma cristologia de ruptura com o “Cristo dos Dogmas”, isto é, sem bagagem dogmática e sem densidade institucional. Afinal, o Concílio de Niceia é um lugar teológico para a afirmação da fé cristã? Na perspectiva do teólogo moderno Melchior Cano, o Concílio é um “*Locis Theologicis*”. Vejamos.

4 Melchior Cano e a hierarquia do conhecimento teológico

Por volta de 1509, nasceu Melchior Cano em Tarancón, na Espanha. Foi teólogo dominicano, filósofo e bispo, que viveu no turbulento século XVI.

Destacou-se por sua inteligência aguçada e profundo conhecimento, estudando e lecionando em universidades prestigiadas, como Salamanca e Valladolid. Sua época foi marcada pela Reforma Protestante e pela efervescência do Concílio de Trento. Cano foi reconhecido como uma das maiores sumidades da Escola de Salamanca e um pioneiro da Teologia Fundamental moderna, deixando um legado duradouro na metodologia teológica católica. Em 1546, tornou-se professor de teologia em Salamanca. Sua carreira não foi notável apenas pela erudição, mas também pelo seu temperamento forte e por uma postura firme na defesa da ortodoxia católica, o que o levou a confrontos com eminentes teólogos da época.

Cano participou ativamente do Concílio de Trento (1545-1563), desempenhando um papel significativo nos debates sobre a Eucaristia e a Penitência, além de contribuir para a formulação das respostas católicas à Reforma Protestante. Em 1552, foi nomeado bispo das Ilhas Canárias, mas renunciou ao cargo no ano seguinte, preferindo dedicar-se mais intensamente à vida acadêmica e teológica. Faleceu em 1560, na cidade de Toledo.

A reputação de Cano se consolidou através de uma obra póstuma: "De Locis Theologicis", publicada em Salamanca dois anos depois de seu falecimento. Considerada uma obra clássica do Renascimento, nela Cano procurou distinguir a teologia dogmática da teologia escolástica, procurando devolver à religião seus princípios iniciais. Ao fazer isto, Cano forneceu um sistema estruturado, regras e métodos ao estudo científico da Teologia.

4.1 De *Locis Theologicis*, a obra magna de Melchior Cano

Melchior Cano, em sua obra fundamental "De Locis Theologicis", publicada em 1562 (reeditada pela BAC, 2006), estabeleceu que os "lugares teológicos" servem como fontes ou "sedes" das quais são extraídos os argumentos teológicos e por meio das quais a verdade da fé pode ser comprovada.³ Ele os enumerou em dez lugares teológicos e os dividiu em duas categorias principais (2006, p. 8-10):

I. Lugares Próprios da Teologia (Fontes Primárias da Revelação)

Estes são os pilares diretos da fé e da revelação divina:

³ De acordo com Cano, os lugares teológicos são o sistema completo de fontes de autoridade a partir do qual e ao qual se deve referir quando se raciocina em matéria de Fé, a partir dos quais os teólogos podem obter toda a argumentação para provar ou refutar.

1. A Autoridade da Sagrada Escritura que contém os livros canônicos;
2. A Autoridade da Tradição Apostólica Não Escrita: refere-se às verdades e práticas transmitidas oralmente pelos Apóstolos e preservadas continuamente na Igreja;
3. A Autoridade da Igreja Católica (Universal);
4. A Autoridade dos Concílios (Ecumênicos e Particulares): decisões e definições dogmáticas proclamadas pelos concílios da Igreja.
5. A Autoridade da Igreja Romana (o Papa): o primado e a autoridade do Bispo de Roma como sucessor de Pedro.
6. A Autoridade dos Santos Padres (Patrística): os ensinamentos e escritos dos primeiros teólogos e bispos da Igreja, testemunhos da fé apostólica.
7. A Autoridade dos Teólogos Escolásticos e Canonistas: as conclusões e os argumentos desenvolvidos por grandes pensadores da tradição teológica e pelos juristas do direito canônico.

II. Lugares Alheios ou Auxiliares da Teologia (*Fontes que apoiam a Revelação*)

Estas são fontes externas que, embora não sejam diretamente reveladas, podem auxiliar a teologia e corroborar suas verdades:

8. A Razão Natural (Filosofia): a capacidade inata da razão humana de buscar e discernir verdades que podem complementar ou corroborar a fé, servindo como uma “serva da teologia”.
9. A Autoridade dos Filósofos (Pagãos e Cristãos): o uso dos argumentos e do pensamento de grandes filósofos, tanto não cristãos (como Aristóteles) quanto cristãos, para enriquecer a compreensão teológica.
10. A Autoridade da História Humana: os testemunhos históricos e os fatos da história que podem fornecer evidências e contexto para a verdade da fé.

4.2 A Autoridade dos Concílios segundo Cano

Melchior Cano realiza uma análise crítica e metodológica sobre como a autoridade deve ser entendida e utilizada na teologia. Buscou discernir o grau de certeza e o tipo de argumentação que podem ser extraídos de cada fonte teológica, incluindo os Concílios. Para Cano, os Concílios – especialmente os

Ecumênicos – representam um dos “lugares próprios da teologia”, ou seja, lugar certo de acesso à Revelação e possuem uma autoridade significativa. A abordagem de Cano não foi ingênua nem acrítica, preocupou-se em distinguir as nuances da autoridade:

(a) *Diferença entre Concílios Gerais (Ecumênicos) e Concílios Provinciais:*

Cano sustenta que as decisões de dois Concílios Ecumênicos (Gerais), quando aprovadas pelo Papa, podem ser consideradas verdadeiras e infalíveis em questões de fé e moral. Essa autoridade deriva tanto da assistência do Espírito Santo, prometida à Igreja, quanto da confirmação papal.

Já os Concílios Provinciais (particulares), bem como os sínodos episcopais, por si só, podem fornecer apenas um argumento provável, e não certo, em julgamentos de heresia ou de doutrina. Isso significa que suas decisões, embora importantes e respeitáveis, não possuem o mesmo grau de infalibilidade de Concílios Universais. Cano é bastante claro ao afirmar que a certeza doutrinária não pode ser extraída apenas de um sínodo particular, sem a confirmação da Igreja Universal ou do Romano Pontífice.

(b) *Necessidade de Crítica e Discernimento:*

Cano insiste que o teólogo deve exercer um espírito crítico ao utilizar os Concílios como fonte. Isso não significa questionar a verdade de um dogma conciliar, mas compreender o seu contexto, a sua intenção e o seu alcance. Insiste que a inerrância dos Concílios Ecumênicos está ligada à sua aceitação pela Igreja universal e, especialmente, à aprovação do Papa. Sem essa aprovação, suas decisões não podem ser consideradas infalíveis.

(c) *Hierarquia da Certeza:*

No sistema proposto por Cano, a autoridade dos Concílios, embora muito elevada, é subordinada à Sagrada Escritura e à Tradição Apostólica como fontes fundamentais. Além disso, a autoridade da Igreja Romana (ou do Papa) é considerada, em princípio, ainda mais certa do que a dos Concílios, pois a infalibilidade dos Concílios deriva, em última instância, da aprovação papal. No entanto, Cano também faz a ressalva de que mesmo a autoridade papal não é “invariavelmente certa” em suas opiniões pessoais, visto que Deus não assiste constantemente o Papa em assuntos privados. A infalibilidade papal aplica-se às definições formais *ex cathedra*.

Em suma, Melchior Cano não desqualificou a autoridade dos Concílios, mas fez um convite para uma abordagem metodologicamente rigorosa

e hierárquica. Buscou clareza quanto ao grau de certeza que cada “lugar teológico” pode oferecer, garantindo que a teologia se baseie em argumentos sólidos e bem fundamentados. Preocupou-se em evitar que decisões menores – como as de sínodos particulares – fossem equiparadas à autoridade infalível de um Concílio Ecumênico que fosse aprovado pela Sé de Pedro.

Para Cano, Niceia, sendo um Concílio Ecumênico e ainda que convocado por um imperador, possuía a mais alta autoridade, e suas definições sobre a divindade de Cristo (o *homoousios*) eram certas e infalíveis. Essa certeza decorria da assistência do Espírito Santo prometida à Igreja quando reunida em Concílio universal e, de modo crucial, da aprovação da Sé Apostólica (o Papa). Cano enfatizava que a infalibilidade de um Concílio dependia dessa confirmação papal.

Melchior Cano era um pensador que aceitava as verdades dogmáticas de forma elaborada. Insistia que o teólogo, ao recorrer à autoridade de Niceia, por exemplo, deveria: 1. compreender o contexto histórico da época, ou seja, entender as controvérsias (como o Arianismo) que levaram à convocação do Concílio e as questões específicas que foram abordadas; 2. analisar a linguagem adotada, ou seja, discutir os termos empregados (como *homoousios*) a fim de entender seu significado preciso dentro do debate teológico da época e suas implicações; 3. reconhecer sua relação com outras fontes, ou melhor dizendo, Niceia não anulou a Sagrada Escritura nem a Tradição; ao contrário, o Concílio interpretou-as e articulou-as entre si, servindo-se delas como um guia seguro para a compreensão dessas fontes primárias.

Na metodologia de Cano, Niceia serviu como modelo de Concílio Ecumênico, cujas decisões foram essenciais para toda a Igreja. Ele utilizava Niceia como ponto de comparação para avaliar a autoridade de outros sínodos ou concílios de menor porte (provinciais), que, por si mesmos, não podiam oferecer a mesma certeza doutrinária.

Quanto à convocação feita por imperadores, isso ocorreu até o final do primeiro milênio. Os primeiros Concílios foram convocados por imperadores, após o período das perseguições, porque estes viam na unidade da Igreja uma forma de estabilidade de seu Império, já que os conflitos religiosos levavam facilmente a desordens civis e políticas. Além disso, o imperador também tinha a autoridade e os recursos logísticos para reunir bispos provenientes de todo o Império. Assim, apenas no item da convocação Niceia não se colocou dentro da classificação de Melchior Cano.

Considerações finais

A “crítica” de Melchior Cano ao Concílio de Niceia não consiste em uma desaprovação de suas doutrinas, mas em uma análise rigorosa de sua autoridade e de seu lugar na hierarquia das fontes teológicas. Ele via Niceia como um dos pilares inalienáveis da fé católica, e sua preocupação era garantir que a teologia e as demais fontes fossem utilizadas de maneira correta e metodologicamente sólida, distinguindo com a certeza infalível dos Concílios Ecumênicos confirmados pela Sé de Roma e de outras autoridades eclesiásticas.

Melchior Cano abordou o Concílio de Niceia como um pilar fundamental da ortodoxia católica e um modelo perfeito de “locis theologicis”, capaz de oferecer certeza dogmática inquestionável. Sua análise de Niceia, assim como de outros Concílios Ecumênicos, visava fornecer um método claro e hierárquico para que a teologia pudesse construir seus argumentos sobre bases sólidas e confiáveis.

Desse modo, o Concílio de Niceia é mais do que uma tomada de posição da Igreja frente à heresia ariana: é um evento decisivo que inaugura o nascimento de uma linguagem dogmática por meio de um texto eclesial, ecumênico, oficial e normativo. É, portanto, um verdadeiro “locis theologicis”.

Referências

CANO, M. *De Locis Theologicis*. Madrid: B.A.C., 2006.

CLIFFORD, C. *Catholic Encyclopedia* - entry “Athanasius”. Nova Iorque: Robert Appleton Company, 1907, Volume 2.

Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [on-line]. Porto: Porto Editora, 2003-2025. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/consustancialidade>. Acesso em: 24 jun. 2025.

EUSEBIO DI CESAREA. *Vita di Costantino*. Introduzione, traduzione e note di Laura Franco III,21,1. Milano: RCS Libri, 2009.

HEFELE, K. J. *A History of the Councils of the Church: To the close of the Council of Nicea, A.D. 325*, Tradução do alemão e publicada por William R. Clark, 1871.

LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro*. O mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2015.

PIETRI, C.; PIETRI, L. (cur.). *La nascita di una Cristianità (250-430)*. Roma, v. 2: Borla, 2000 (col. *Storia del Cristianesimo – Religione-Politica-Cultura*)

RAHNER, K. *Encyclopedia of theology: a concise sacrament of the world*. London: Burns and Oates, 1975.

REA, R., F.; CONE, S. D. *A global church history: the great tradition through cultures, continents, and centuries*. London: New York Oxford, 2019. (Consultado em 7 de junho de 2025).

SESBOŨÉ, B.; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação*. 3.ed., São Paulo: Loyola, 2002, Tomo 1.

Artigo recebido em 07/10/2025 e aprovado para publicação em 16/10/2025

Como citar:

HOHEMBERGER, Gilcemar; DUARTE, Simone Miranda. O Concílio de Niceia e os “Locis Theologicis” de Melchior Cano. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 331-345, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-5>

O Concílio de Niceia e a Dogmática Católica

The Council of Nicea and the Catholic Dogmatics

HEBER RAMOS BERTUCI*

Resumo: A comemoração dos 1700 anos do Concílio de Niceia é um convite para redescobrir, perenemente, a riqueza da mensagem cristã e aprender dela para compartilhá-la com alegria e gratidão a Deus. Este artigo foca na natureza do legado dogmático que o Concílio de Niceia deixou. O conteúdo de Niceia é uma profissão de fé, conforme ensina o documento norteador dos argumentos deste artigo: “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador”, elaborado pela Comissão Teológica Internacional. Isso quer dizer que Niceia resume a fé que os cristãos professam, trazendo vida espiritual para os que a professam. Neste artigo, os objetivos são: (1) Celebrar com alegria e gratidão o aniversário do Concílio; (2) Explicar de que maneira o Credo de Niceia, como profissão de fé, defendeu e clarificou a Revelação divina; (3) Exortar os leitores católicos do artigo a se interessarem pelos dogmas da Igreja que Niceia enfatiza, pois isso facilitará a edificação pessoal e o diálogo com outras Igrejas.

Palavras-chave: Niceia. Profissão de Fé. Dogma. Teologia Católica.

Abstract: The celebration of the 1,700th of the council of Nicea is an invitation to rediscover perennially the richness of the Christian message and learn from it, to share with joy and gratitude to God. This article focuses on the nature of the dogmatic legacy left by the Council of Nicea. The content of Nicea is a profession of faith, as taught learns the document guiding this article’s arguments: “Jesus Christ, Son of God, Savior”, prepared

* Heber Ramos Bertuci é Doutor em Teologia Sistemático Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor do Departamento de Cultura Religiosa da PUC-Rio. Produziu recentemente o livro “Joseph Ratzinger: Ampliando o Horizonte da Razão”. Contato: bertuciheber25@gmail.com

by International Theological Commission. This means Nicea summarizes the faith professed by Christians, bringing spiritual life to those who profess it. The objectives in this article are: (1) To celebrate the anniversary of the council with joy and gratitude; (2) To explain how the Nicene Creed, as a profession of faith, defended and clarified the Divine Revelation; (3) To exhort catholic readers of this article to take an interest in the dogmas of the church that Nicea emphasizes, as will facilitate the personal edification and the dialogue with other churches.

Keywords: Nicea. Profession of Faith. Dogma. Catholic Theology.

Introdução

Neste ano de 2025, o mundo cristão celebra o Concílio de Niceia em seu 1700º aniversário. Há vários aspectos sob os quais o Concílio pode ser entendido: o conteúdo de seu Símbolo, a história da reunião e o legado dogmático que deixou. A pretensão deste artigo é entender a natureza do conteúdo de Niceia como profissão de fé e perceber nele um legado dogmático que precisa ser redescoberto sempre. O documento norteador dos argumentos deste artigo é “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador”, elaborado pela Comissão Teológica Internacional, exatamente em comemoração ao aniversário do Concílio de Niceia.

A partir desse recente documento, comentaremos sobre a alegria e a gratidão pelo aniversário do Concílio; explicaremos que o Credo deixado trata-se de uma profissão de fé; desenvolveremos a ideia de que Niceia defendeu e clarificou a Revelação divina; e exporemos que a fé que Niceia professou possui um rico conteúdo dogmático. O artigo parte do pressuposto de que comemorar Nicéia é compreender que, após 1700 anos, sua mensagem permanece nova, tendo condições plenas de continuar a renovar a Igreja Católica e todas as demais Igrejas de origem cristã.

1 Niceia 1700 anos: Alegria e Gratidão

A Comissão Teológica Internacional escreveu: “Com gratidão e alegria, no dia 20 de maio de 2025, a Igreja Católica e todo o mundo cristão recordam a abertura do Concílio de Niceia, em 325” (JCFDS, 1). O documento deixa claro que há dois sentimentos que caracterizam a Igreja cristã diante das comemorações dos 1700 anos de Niceia. O primeiro sentimento é o de

“gratidão”.¹ A “gratidão” é um termo importante para os católicos.² O Novo Testamento traz o termo χάρις para “agradecer” (Gingrich; Danker, 2003, p. 222).³ A gratidão que temos por Niceia é fruto da maravilha que sentimos diante do Símbolo desse Concílio: “Celebrar Niceia no seu 1700º aniversário é, acima de tudo, maravilhar-nos com o Símbolo que o Concílio nos legou e com a beleza do dom oferecido em Jesus Cristo, do qual ele é como um ícone em palavras” (JCFDS, 7). São interessantes os meios pelos quais os seres humanos buscam o conhecimento. Um deles é a maravilha.⁴

Da maravilha parte o caminho que levará o ser humano à descoberta de horizontes de conhecimentos sempre novos. São João Paulo II (Papa de 1978-2005) afirmou: “Sem tal assombro, o homem tornar-se-ia repetitivo e, pouco a pouco, incapaz de uma existência verdadeiramente pessoal” (FR, 4). A maravilha que alguém tem ao contemplar o Credo Niceno traz ao coração a gratidão necessária pela riqueza da mensagem apresentada. O Símbolo de Niceia inicia declarando “Creio em Deus”: esta primeira afirmação é a mais fundamental. Não há dúvida de que o Símbolo inteiro fala sobre Deus. É evidente que ele fala também do ser humano e do mundo; porém, sempre o faz pela relação que estes têm com Deus. “Os artigos do Credo dependem todos do

¹ Papa Francisco (1936-2025) disse: “O aniversário da sua realização convida os cristãos a unirem-se no louvor e agradecimento à Santíssima Trindade e, em particular, a Jesus Cristo, o Filho de Deus, ‘consustancial ao Pai’, que nos revelou este mistério de amor” (SnC, 17). A gratidão é especialmente a Jesus Cristo, porque ele nos revelou o mistério de amor de Deus.

² Ludwig Ott (1906-1985) explicou: “Católico significa ‘universal’. A Igreja é chamada de católica, sobretudo, por sua universalidade espacial, isto é, sua difusão por todo o globo. Devemos distinguir entre catolicidade virtual, isto é, o direito e o poder de se espalhar pelo mundo, e catolicidade atual, que é sua difusão efetiva por toda a Terra. A primeira foi uma característica distintiva da Igreja desde o início. A segunda, naturalmente, só pôde ser alcançada após um longo período de desenvolvimento histórico. A catolicidade atual pode ser física ou moral, dependendo se abrange todos os povos da Terra (embora não todos os indivíduos que os compõem) ou apenas a maioria deles. A catolicidade pressupõe unidade” (1997, p. 461-462).

³ Na Primeira Epístola aos Tessalonicenses, por exemplo, o autor cita χάρις com o sentido de “graça”, em sua famosa saudação: Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (“a vós graça e paz”) [1,1]. O sentido de χάρις neste verso é o de “gratidão”. Explica William Hendriksen (1900-1982): “A gratidão que é a reação do crente quando, guiado pelo Espírito, ele foca sua atenção em sua própria falta de mérito e na grandeza da bondade de Deus para com ele” (2007, p. 55). Deus foi muito bondoso para conosco ao nos revelar seu mistério de amor. Assim, “sem a revelação, o homem passaria toda a sua vida e estaria na eternidade sem o menor conhecimento de Deus ou de sua negação (não existiria ‘teísmo’ nem ‘ateísmo’); por mais engenhosos que fossem os seus métodos” (Costa, 2004, p. 171).

⁴ São João Paulo II escreveu: “Os conhecimentos fundamentais nascem da maravilha que dele suscita a contemplação da criação: o ser humano enche-se de encanto ao descobrir-se incluído no mundo e relacionado com outros seres semelhantes, com quem partilha o destino” (FR, 4).

primeiro, da mesma forma que os mandamentos explicitam o primeiro deles. Os demais artigos nos fazem conhecer melhor a Deus tal como se revelou progressivamente aos homens” (CEC, 199). Devemos ser gratos a Deus por se revelar no Credo Niceno. Não é à toa que podemos afirmar que um dos termos que define a fé católica é “gratidão”.

O segundo sentimento presente na comemoração dos 1700 anos de Niceia é a “alegria”. Este termo é essencial para um povo festivo, como o católico. É nítido que herdamos a alegria religiosa dos hebreus: para eles, a alegria deve ser diária: “Este é o dia que Iahweh fez, exultemos e alegremo-nos nele” (Sl 118,24).⁵ O Novo Testamento também está permeado de alegria. Joseph Ratzinger (1927-2022) declara que “a história do cristianismo começa com a palavra χαίρε, alegra-te, que Lucas usa no início do anúncio do anjo a Maria sobre o nascimento de Jesus (Lc 1,28)” (1985, p. 87). Portanto, ele continua: “Para Lucas, essa palavra, que abre a história de Jesus e, portanto, a do cristianismo, implica uma designação programática do que o cristianismo é em virtude de sua própria natureza” (1985, p. 87).⁶

O ano de 2025 traz muita satisfação aos católicos ao recordarem o acontecimento de Niceia, um concílio que falou ontem e continua falando hoje. O Concílio de Trento (1545 a 1563), ao adjetivar o Credo de Niceia – sob a forma do Credo Niceno-Constantinopolitano, de 381 – como *Symbolum Fidei*, declarou que ele “... é lido em todas as Igrejas: o Símbolo da fé em uso na Santa Igreja Romana, como aquele princípio no qual todos os que professam a fé em Cristo convergem necessariamente, e como o fundamento sólido e único” (DH, 1500). Muitas vezes, Trento apelou ao *sensus Ecclesiae*, expressão entendida no sentido objetivo, ou seja, o que crê e mantém a Igreja, no sentido de enfatizar o que ela sempre manteve (Congar, 1997, p. 308). Sobre a atualidade

⁵ Santo Agostinho (354-430) comenta que a frase “este é o dia que Iahweh fez” quer dizer: “em que Ele me deu a Salvação (...) isto é, um dia em que Ele, o Mediador, se tornou a Pedra angular” (In: Schaff, 1997, p. 1210). O principal motivo que deixava Israel feliz era se sentir salvo por Deus.

⁶ A história do nascimento de Jesus é repetida com algumas variações nos Evangelhos, mas todas reforçando ainda mais a alegria que acentua o seu começo. Por exemplo, quando a história apresenta o anjo dizendo aos pastores “Vos anuncio uma grande alegria (χαρὰν μεγάλην)” (Lucas 2,10), o termo “anuncio” é εὐαγγελίζομαι, de εὐαγγελίζω, que quer dizer “anunciar boas novas” (Gingrich; Danker, 2003, p. 87). É fato que inserir o termo εὐαγγελίζω nesse contexto trouxe, de modo muito peculiar, o tom da alegria, porque ele foi destinado a conceder um nome por excelência à mensagem cristã e a sua expressão literária fundamental, por indicar uma mensagem boa e alegre. “Assim, toda a frase é formalmente imbuída do sentimento de alegria, do novo começo que deve reorientar tudo” (Ratzinger, 1985, p. 87).

permanente de Niceia, a Comissão Teológica Internacional escreveu: “A luz que a assembleia de Niceia lançou sobre a revelação cristã permite-nos descobrir uma riqueza inesgotável, que continua a aprofundar-se, ao longo dos séculos e entre as culturas, e a manifestar-se de formas cada vez mais belas e novas” (JCFDS, 2). Embasada nesses fatos, a alegria de uma fé viva, operante e atual pode permear o coração de cada católico.

2 Niceia professou um conteúdo de fé

A Comissão Teológica Internacional citou “a fé professada em Niceia” (JCFDS, 48). Isso afirma que Niceia professou um conteúdo de fé. Católicos e protestantes concordam que a fé das origens cristãs foi uma fé professada por meio de fórmulas confessionais.

Hermisten Costa ensinou que “a Bíblia apresenta diversas confissões que consistem em expressões de fé, as quais eram ensinadas” (2002, p. 25). Há evidências neotestamentárias de que existe um corpo doutrinário específico, considerado uma espécie de “depósito sagrado” da parte de Deus. No Novo Testamento, por exemplo, encontramos rico material: há referências às “tradições” (2Ts 2,15), à “Doutrina dos apóstolos” (At 2,42), à “sã doutrina” (2Tm 4,3; 1Tm 4,6; Tt 1,9) e à “tradição (dos apóstolos)” (1Co 11,2) (Costa, 2002, p. 25-26).⁷ As profissões de fé das Escrituras não se encontram apenas em expressões isoladas; elas podem ser unidas em algum tema essencial, como ocorre nas palavras da oração do “Pai-Nosso”. Sobre elas, Cipriano (200-258) afirmou que os mistérios da Oração do Senhor são “... condensados em palavras breves, mas cheias de força espiritual, a tal ponto que absolutamente nada é omitido e que a nossa prece e oração sejam um compêndio completo da doutrina celeste” (OS, 9). Isso significa que a riqueza existente nas cláusulas bíblicas está em seu embasamento espiritual, ou seja, naquilo que lhes dá força espiritual para edificar a fé da Igreja.

⁷ Ao abordar sobre as expressões de fé na Escritura, interessante foi a classificação de Heinrich Schlier (1900-1978): ele chamou a atenção para o fato de que, desde o início, existem dois tipos de confissão, linguisticamente distintos, embora intimamente ligados em conteúdo: a confissão nominal e a confissão verbal. Elas são classicamente justapostas em Romanos 10,9, onde a confissão de que “Jesus é Senhor” e o conteúdo da fé (expresso na frase “Deus o ressuscitou dentre os mortos”) aparecem juntos. A confissão aparece na forma de uma aclamação que, como uma aclamação juridicamente vinculativa, representava um gênero linguístico da época: “Jesus é Senhor”. A aclamação nominal, que declara o que e quem Jesus é, juntamente com a afirmação verbal da fé, que formula o que Deus fez em e por meio de Jesus, constitui a “palavra da fé”, o Evangelho (Ratzinger, 1985, p. 18-19).

Sobre a existência das confissões de fé na Igreja Antiga, Ratzinger escreveu: “A Igreja nascente expressou este centro de fé mediante formulações confessionais” (1985, p. 18). Então, “desde a origem, a Igreja apostólica exprimiu e transmitiu sua própria fé em fórmulas breves e normativas para todos” (CEC, 186). Naqueles tempos antigos, a Igreja desejava recolher o essencial de sua fé em resumos orgânicos e articulados, destinados aos candidatos ao batismo (CEC, 186). Testemunha esse fato São Cirilo de Jerusalém (313-386). Ele escreveu: “Visto que nem todos podem ler as Escrituras, sendo alguns impedidos de conhecê-las por falta de conhecimento, e outros, por falta de tempo, para que a alma não pereça por ignorância, resumimos toda a doutrina da fé em poucas linhas” (CL, 5,12). São Cirilo desejava que seus ouvintes memorizassem esse resumo quando ele o recitasse, repetindo-o com toda a diligência entre eles. Ele os aconselhava: “Não o escrevendo em papel, mas gravando-o de memória em seus corações” (CL, 5,12). E concluiu: “Pois os artigos da fé não foram compostos como parecia bom aos homens; mas os pontos mais importantes reunidos de toda a Escritura constituem um ensinamento completo da fé” (CL, 5,12).

“Estas sínteses da fé chamam-se ‘profissões de fé’,⁸ pois resumem a fé que os cristãos professam” (CEC, 187). O ensino dessas profissões de fé é preocupação perene no pensamento católico. O Catecismo Romano (promulgado em 1566 por Pio V, papa de 1566 a 1572 [DH, p. 468]), por exemplo, enfatiza que é dever dos párocos explicar aos seus fiéis o conteúdo dos credos. De acordo com Marc Venard (1929-2014), esse Catecismo foi dirigido aos párocos com o objetivo de que eles instruísem os fiéis adequadamente: “Podemos dizer, sem exagero, que o Catecismo romano constitui o principal canal através do qual o concílio de Trento chegou à massa dos católicos” (2005, p. 350). Ao explicar a primeira cláusula do Credo Apostólico, “Creio em Deus Pai”,

⁸ Giuseppe Alberigo (1926-2007) explicou: “De um lado, os grandes concílios da antiguidade, reunidos por iniciativa da autoridade imperial e celebrados à sombra do seu manto, tiveram uma característica própria, dentro da tradição do cristianismo oriental de língua grega. Aí sobressaem três elementos: a concentração primária na formulação de ‘profissões de fé’ (*oroi*). Profissões que nascem da vital necessidade de ‘prestar contas da fé’, ainda que em larga medida condicionadas pelo confronto com as correntes heréticas. Às profissões acrescentam-se disposições disciplinares para a vida interna das comunidades (*cânones*). Em segundo lugar, a participação dos trabalhos conciliares é ‘aberta’ tanto a teólogos quanto a leigos, embora essencial (mas não exclusiva) a intervenção de bispos e, aos poucos, se torne *conditio sine qua non* o envolvimento dos cinco patriarcas apostólicos (pentarquia). Constitui também um fator bastante destacado a participação de representantes dos ambientes monásticos, dado seu crescente prestígio espiritual e social. (2005, p. 5-6).

o Catecismo declarou: “Mas como quase cada uma destas palavras envolve grandes mistérios, é obrigação do pároco explicá-las mais amplamente, para que o povo cristão, quanto o permitir a graça de Deus, aprenda a contemplar, com temor e tremor, a glória de sua majestade” (I, 2, 1).

O atual *Catecismo da Igreja Católica* (cuja publicação da edição típica latina foi autorizada por São João Paulo II, papa de 1978 a 2005, em 1997 [LM, p. 4]) também aborda a fé professada. Esse Catecismo permanece como fruto do Concílio Vaticano II (1962 a 1965). São João Paulo II escreveu: “... este Catecismo trará um contributo muito importante àquela obra de renovação da vida eclesial inteira, querida e iniciada pelo Concílio Vaticano II” (FD, p. 9). O *Catecismo da Igreja Católica* é considerado um importante instrumento de catequese, que envolve tanto os párocos quanto os leigos. Francisco explicou que existem quatro elementos que sintetizam o tesouro de memória que a Igreja transmite: a confissão de fé, a celebração dos sacramentos, o caminho do Decálogo e a oração. “À volta dele se estruturou tradicionalmente a catequese da Igreja, como se pode ver no Catecismo da Igreja Católica, instrumento fundamental para aquele ato com que a Igreja comunica o conteúdo inteiro da fé, ‘tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita’” (LF, 46).⁹

O *Catecismo da Igreja Católica* busca proteger os católicos para que não permitam que as cláusulas da profissão de fé se tornem meras fórmulas sem nenhum sentido: “Não cremos em fórmulas, mas nas realidades que elas expressam e que a fé nos permite ‘tocar’” (CEC, 170). Tomás de Aquino (1225-1274) tratou desse assunto ao abordar a fé:¹⁰ “Ora, o ato do crente não termina num juízo, mas numa realidade; pois, não formamos juízos senão para, desse modo, chegarmos ao conhecimento da realidade, tanto na ciência como na fé”

⁹ São João Paulo II expressou sua alegria com o texto e o objetivo do Catecismo, através da pergunta retórica: “Como não havemos de agradecer de todo o coração ao Senhor, neste dia em que podemos oferecer a toda a Igreja, com o título de Catecismo da Igreja Católica, este ‘texto de referência’ para uma catequese renovada nas fontes vivas da fé?” (FD, p. 9).

¹⁰ Tomás de Aquino analisa que parece que o objeto da fé nada tem de complexo, porque, segundo uma opinião, a exposição da fé contida no Símbolo Apostólico não se compõe de objetos de juízo (isto é, de enunciados), mas de realidades. Dessa maneira, o Símbolo não afirma que “Deus é onipotente”, mas “creio em Deus onipotente”. Com esse raciocínio, o objeto da fé não é o do juízo (o enunciado), mas a realidade (ST, IIa IIæ, I, 2, Praet. 2). Contra isso, Aquino responde que o Símbolo exprime o que é de fé, enquanto que nisso está concluído o ato do crente, conforme aparece do mesmo modo da expressão: “Ora, o ato do crente não termina num juízo, mas numa realidade; pois, não formamos juízos senão para, desse modo, chegarmos ao conhecimento da realidade, tanto na ciência como na fé” (ST, IIa IIæ, I, 2, ad 2). Destarte, para Aquino, o ato de fé do crente não para no enunciado, mas chega à realidade que fora enunciada.

(ST, IIa IIæ, I, 2, ad 2). Destarte, para Aquino, o ato de fé do crente não para no enunciado, mas chega à realidade que fora enunciada (CEC, 170). “Todavia, temos acesso a essas realidades com o auxílio das formulações da fé. Estas permitem expressar e transmitir a fé, celebrá-la em comunidade, assimilá-la e vivê-la cada vez mais” (CEC, 170).

3 Niceia defendeu e clarificou a *fides quae* católica

A Comissão Teológica Internacional afirma: “A primeira ideia que temos do Concílio de Niceia é que foi um Concílio dogmático que defendeu e clarificou a *fides quae* cristológica e trinitária. E é uma ideia legítima” (JCFDS, 103). Para entendermos isso, é necessário sabermos a diferença entre a fé como ato, *fides qua creditur* (a fé pela qual se crê), e a fé manifestada por meio da revelação, *fides quae creditur* (a fé em que se crê). Este ponto propõe-se a explicar essa diferença, e não necessariamente a elucidar de que modo Niceia clarificou a *fides quae* cristológica e trinitária.

Gerhard Müller (n. 1947) explicou: “A fé como ato (*fides qua creditur*) de uma relação pessoal com Deus, se diferencia, na origem e na realização, do mero exame dos fatos próprios da razão científica” (2015, p. 21). Entretanto, isso não exclui que o conteúdo da verdade (seja sobre Deus, seja sobre a salvação do ser humano manifestada por meio dessa revelação [*fides quae creditur*]), seja refletido com auxílio dos métodos científicos e demonstrado em sua relação abrangente com a compreensão da realidade, especialmente quanto à questão da salvação do ser humano. A fé cristã não se concebe como a manifestação de uma experiência irracional situada além da referência racional ao mundo, muito menos como um êxtase religioso espontâneo ou como um elemento de uma cosmovisão especulativa (gnose, esoterismo, teosofia ou new age). “Antes, pretende apresentar, definitivamente, a origem e o destino do ser humano no horizonte de sua relação pessoal com Deus, o Criador, o Redentor e o Consumador do mundo” (Müller, 2015, p. 21). Portanto, quando se afirma que a fé professada em Niceia possui um rico conteúdo dogmático que clarificou a *fides quae* cristológica e trinitária, isso significa que Niceia explicou os conteúdos cristológicos e trinitários da revelação, tornando-os mais compreensíveis.

A Comissão Teológica Internacional trouxe à tona, nesse aspecto “clarificador doutrinário”, os credos de modo interessante. Foi dito que “a fé de Niceia permanece um ‘*symbolon*’ (...), ou seja, uma confissão de fé” (JCFDS, 53).

A Comissão segue o *Catecismo da Igreja Católica*, que declara que as sínteses da fé se denominam também “Símbolos da fé” (n. 187). O que isso significa? O termo grego σύμβολον¹¹ é formado pela preposição σύν (“junto com”) e pelo verbo βάλλω (“atirar” ou “lançar”). Portanto, “símbolo” tem o sentido de “comparar”, “lançar junto”, “confrontar” e “pôr junto com” (Costa, 2002, p. 15; Sartore, 2009, p. 1143). O Catecismo da Igreja Católica também explica a questão com as seguintes palavras: “A palavra grega ‘symbolon’ significava a metade de um objeto quebrado (por exemplo, um sinete) que era apresentada como sinal de reconhecimento. As partes quebradas eram juntadas para se verificar a identidade do portador” (n. 188).

Existe a clara ideia de “dualismo” embutida no conceito de símbolo – separação e junção –, já que as duas partes são separadas para serem reunidas. “O símbolo só tem valor porque aponta para a realidade simbolizada, e a realidade simbolizada carece daquele sinal que a referencia” (Costa, 2002, p. 16).¹² Em outras palavras, isso significa que “símbolo” se relaciona com algo que ultrapassa o seu valor intrínseco, possuindo a função intencional de apontar para além de si mesmo. Então, o seu verdadeiro significado está em sua superação (Costa, 2002, p. 17).

A palavra σύμβολον (e *symbolum*) passou a ter um uso importante na literatura cristã: foi empregada pela primeira vez por Cipriano (200-258), em 250, nas suas *Epístolas*, referindo-se ao cismático Novaciano (Costa, 2002, p. 24). No texto, o Bispo de Cartago critica aqueles que entendem que o cismático Novaciano possui a mesma lei que a Igreja Católica ou o mesmo símbolo com o qual os católicos batizam. A conclusão de Cipriano é que não existe o mesmo

¹¹ Alguns fatos históricos encontram-se ligados à definição de símbolo. Estes ajudam a entender o significado desse termo. Ambrósio de Milão (c. 334-397) elucidou que o termo símbolo significa “contribuição”. “Principalmente os comerciantes se acostumam a falar de contribuição quando juntam seu dinheiro e a soma assim reunida pela contribuição de cada um é conservada inteira e inviolável, se bem que ninguém ouse cometer fraude em relação à contribuição” (ExS, 2). Hermisten Costa explica que “na Antiguidade, quando era formalizado um contrato, um objeto era partido e dividido entre as partes contratantes; cada parte do objeto dividido era um ‘símbolo’ de identidade para a junção com o outro pedaço” (2002, p. 15-16). Havia, portanto, um “fragmento” que exigia ser completado por outra parte com o objetivo de formar uma realidade completa e funcional. Nas palavras de Domenico Sartore (n. 1946): “Em nível etimológico-semântico primário, indicava uma parte, um fragmento que exigia ser completado por outra parte para formar uma realidade completa e funcional” (2009, p. 1143).

¹² Santo Agostinho trabalha com essa ideia ao abordar sobre o *signum*: “Daí se deduz que denomino sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo. É porque todo sinal é ao mesmo tempo alguma coisa, visto que, se não fosse alguma coisa, não existiria. Mas, por outro lado, nem toda coisa é ao mesmo tempo sinal” (DC, I, 2, 2).

credo, nem o mesmo interrogatório batismal entre católicos e cismáticos.¹³ Houve, portanto, o uso do termo *symbolum* para indicar o conteúdo da fé. Nesse sentido, o “símbolo da fé” é um sinal de reconhecimento e de comunhão entre os que creem. “Symbolon’ passa, em seguida, a significar coletânea, coleção ou sumário. O ‘símbolo da fé’ é a coletânea das principais verdades da fé. Daí o fato de ele servir como ponto de referência primeiro e fundamental da catequese” (CEC, 188).

A Comissão Teológica Internacional define o conteúdo de Niceia como “símbolo”, no sentido de ser um sumário da fé, ou seja, uma coletânea que serve como ponto de referência. Por isso, Niceia constitui uma confissão de fé. É importante entendermos isso para distinguirmos entre “confissão de fé” e uma definição teológica mais precisa da fé. Este último caso é entendido pelo termo grego ὄρος, que quer dizer “limite” (ὄρος. In: Gingrich; Danker, 2003, p. 148) ou “fronteira” (Dulon, ὄριζω, 2007, v. I, p. 550), e foi traduzido para o latim *definitio*, que significa “circunscrição”, “determinação” ou “especificação” (*Definitio*. In: Saraiva, 2006, p. 345). *Horos* e *definitio* são traduzidos para o português como “definição” (*Horismós* (ho); *hóros* (ho)). In: Cobry, 2007, p. 76). O uso eclesiástico de *horos* é bem sugestivo: ao significar “linha de fronteira” e indicar que algo possui contornos bem precisos (Ratzinger, 1976, p. 100), trata-se de “uma interpretação ou de uma definição teológica técnica mais precisa, destinada a proteger a fé” (JCFDS, 53). Esse sentido de *horos* encontramos, por exemplo, no Concílio de Calcedônia (JCFDS, 53). Sendo uma confissão de fé, e não uma definição teológica mais precisa, a confissão de Niceia é uma formulação positiva e uma clarificação da fé bíblica. Assim, Niceia não pretende ser uma nova definição, mas uma evocação da fé dos apóstolos (JCFDS, 53). Os credos não pretendiam ser uma exposição exaustiva da fé, mas uma declaração de fé dos pontos considerados essenciais à existência da Igreja Cristã (Costa, 2002, p. 26).¹⁴

¹³ Cipriano escreve: “Mas se alguém se opõe, dizendo que Novaciano mantém a mesma lei que a Igreja Católica mantém, batiza com o mesmo símbolo com o qual nós batizamos, conhece o mesmo Deus e Pai, o mesmo Cristo Filho, o mesmo Espírito Santo, e que por esta razão ele pode reivindicar o poder de batizar, ou seja, que ele parece não diferir de nós no interrogatório batismal; que qualquer um que pense que isso pode ser objetado, saiba, antes de tudo, que não há uma lei do Credo, nem o mesmo interrogatório comum a nós e aos cismáticos” (Ep., 75,7).

¹⁴ Os Credos também tiveram outra utilidade: por causa do medo da perseguição, ao invés de serem escritos, eles eram memorizados e, se necessário, recitados como testemunho da fé da Igreja (Costa, 2002, p. 28). Sobre o Credo Apostólico, por exemplo, Ambrósio de Milão escreveu: “Os santos apóstolos reunidos juntos fizeram um resumo da fé, a fim de que pudéssemos compreender brevemente o elenco de toda a nossa fé. A brevidade é necessária, para que ela seja sempre mantida na memória e na lembrança” (ExS, 2).

4 A fé que Niceia professou possui um rico conteúdo dogmático

A Comissão Teológica Internacional afirma que “a fé professada em Niceia tem um rico conteúdo dogmático” (JCFDS, 48). Também foi dito, na mesma linha de raciocínio, que “neste sentido, é possível destacar um verdadeiro tesouro espiritual do Concílio de Niceia e do seu Símbolo, uma ‘fonte de água viva’ da qual a Igreja é chamada a beber hoje e sempre” (JCFDS, 48). Duas reflexões extraio dessas colocações.

A primeira é que a teologia católica é substancial em seus argumentos. A teologia de Niceia embasa a teologia católica em sua profundidade, uma teologia que é rica tanto em quantidade quanto em qualidade. Este foi o principal fator para que eu escolhesse ser católico: minha conversão ocorreu graças à compreensão do que fui lendo sobre a fé católica durante alguns anos.¹⁵ Nuno Brás Martins (n. 1963), diante dessa riqueza de conteúdo católico, observou que a teologia se encontra atualmente diante de uma encruzilhada, parecendo se encontrar em um beco sem saída. Especialmente a teologia católica aparenta ter esgotado o “paradigma conciliar da comunhão” como princípio norteador da reflexão teológica. Assim, “os teólogos deixaram de ousar uma apresentação sistemática de todos os tratados teológicos, preferindo antes uma especialização em determinadas áreas de reflexão, mesmo devido à própria quantidade de produção científica” (2003, p. 19). Essa crítica de Martins não é superficial, como se ele criticasse a organização da teologia em áreas. Seu propósito é destacar que a teologia precisa ser estudada como um todo, mesmo que alguém se especialize em determinada área. Esse “princípio da totalidade” está embasado no paradigma da comunhão que deve nortear a reflexão teológica (Martins, 2003, p. 19).

As ciências teológicas sentiram, mais recentemente, os influxos dos tempos modernos, ao recusarem uma pesquisa teológica voltada a justificar as afirmações dogmáticas do Magistério, colocando, em seu lugar, o princípio

¹⁵ Gerhard Müller (n. 1947) escreveu que “a teologia católica ensinada hoje nas universidades, escolas superiores e seminários oferece, no seu conjunto e nas suas disciplinas singulares, uma gama praticamente inimaginável de material científico” (2018, p. 19). É perceptível que jamais, conforme nosso tempo, a produção teológica foi tão grande, existindo um grande número de revistas, livros, editoras e universidades que publicam, investigam e ensinam teologia (Martins, 2003, p. 19). Essa diversidade da teologia cristã não pode ser desdenhada como se fosse uma mera carga histórica. Tal amplitude é consequência necessária da pretensão de validade universal da fé cristã. Assim, “ao reconhecer a verdade de que Deus se revelou na criação, na redenção e na reconciliação como a origem e o fim do ser humano e do mundo, a teologia está obrigada a não excluir, por princípio, nada como possível objeto da sua reflexão” (Müller, 2018, p. 19).

crítico que caracteriza a modernidade. “Assim, a dúvida metódica cartesiana fez o seu ingresso na teologia e, com ela, foi assumida a tarefa de colocar tudo em causa: o que era tido como certeza foi interrogado – e não apenas interrogado, mas, em casos extremos, tomada à partida com desconfiança” (Martins, 2003, p. 19-20). Isso teve consequências nos estudos teológicos. Por exemplo, na exegese, muitos estudos críticos assimilaram simplisticamente a Sagrada Escritura à literatura dos povos vizinhos, como uma entre muitas outras. “Na dogmática, a consciência da historicidade do dogma levou muitos teólogos a retirar-lhe qualquer pretensão de expressão perene da verdade” (Martins, 2003, p. 20). A teologia teve um bom mérito de dialogar com a modernidade. Entretanto, conclui Martins, ao procurar demonstrar a independência dos teólogos diante de todo o tipo de preconceito, a teologia, inúmeras vezes, esqueceu-se da existência de um método que lhe era próprio, transformando-se em uma entre as muitas ciências humanas, ou ainda, como a síntese de todas elas, “... assumindo aqui um pouco de sociologia, além de psicologia, de história ou de filosofia; e, sobretudo, recusou ser uma actividade a realizar no interior da fé eclesial” (2003, p. 20).

É importante que a teologia católica, sem olvidar outras propostas de conhecimento, valorize o seu rico legado, aprendido pela revelação de Deus.¹⁶ Bento XVI (Papa de 2005 a 2013) ensinou que, onde a Sagrada Escritura é separada da voz viva da Igreja, ela se torna vítima das controvérsias dos peritos. “Sem dúvida, tudo o que eles têm para nos dizer é importante e precioso; o trabalho dos sábios é, para nós, um grande contributo para poder compreender aquele processo vivo com o qual a Escritura cresceu e para compreender a sua riqueza histórica” (Hom. (07/05/2005)), 2017, t. 1, p. 54). Contudo, continua o Papa: “... a ciência sozinha não nos pode fornecer uma interpretação definitiva e vinculante; não é capaz de nos fornecer, na interpretação, aquela certeza com a qual podemos viver e pela qual podemos até morrer” (Hom. (07/05/2005)), 2017, t. 1, p. 54-55). O católico, portanto, ao ler teologia, não se entrega apenas a uma leitura que lhe informa algo. Ele se depara com algo mais profundo: uma mensagem que orienta e transforma.¹⁷

¹⁶ Giacomo Biffi (1928-2015) escreveu: “O método teológico exige que a inteligibilidade de qualquer realidade seja procurada dentro do patrimônio da divina Revelação; que toda questão seja analisada sob uma ótica sobrenatural; que cada argumento seja ponderado à luz da Palavra de Deus” (2009, p. 29). Essa ótica sobrenatural proposta por Biffi deve embasar a busca teológica. Não se trata de tornar o conteúdo teológico ininteligível ou supersticioso, mas de analisar todas as coisas com os olhos da fé.

¹⁷ Bento XVI, ao explicar a palavra de Isabel, “Bendita aquela que acreditou” (Lc 1,45), dita no Magnificat de Maria, afirmou que o primeiro e fundamental ato para se tornar morada de

A segunda reflexão, sobre a colocação de que a fé de Niceia possui um rico conteúdo dogmático, é que o Concílio deve ser inserido dentro da Teologia Dogmática.¹⁸ Bernardo Bartmann (1860-1938) explicou: “Com o nome de Dogmática ou Teologia Dogmática entende-se hoje a exposição científica, isto é, em forma orgânica e com unidades sistemáticas, das verdades e dos fatos sobrenaturais, concernente à salvação e contidos na Revelação” (1964, v. 1, p. 11). E continuou: “É evidente que esta exposição pressupõe a unidade objetiva e a conexão lógica da Revelação mesma. Fosse esta um caos, dela a Teologia não poderia extrair um sistema coerente, quando muito, uma artificiosa composição” (1964, v. 1, p. 11). A Teologia Dogmática é, portanto, uma exposição científica que trabalha com uma visão global das disciplinas teológicas singulares, analisando a coerência interna de seus conteúdos, os quais, em grande parte, foram retirados da revelação divina.

Para os católicos, os dogmas são importantes. A característica que distingue a teologia católica das outras comunhões é o reconhecimento de doutrinas de fé obrigatórias. John O'Donnell explica: “A Igreja Católica reconhece sua capacidade de proclamar a fé a todas as gerações de modo autorizado” (1999, p. 15). Essa capacidade da Igreja advém de sua função materna de ensinar. Um dos títulos mais belos que a Igreja recebeu foi o de “Mãe dos fieis”. Cipriano (200-258) o utiliza em alguns de seus escritos. Por exemplo,¹⁹ a mais famosa frase de Cipriano nesse assunto está registrada em sua obra *A Unidade da Igreja Católica*: “Não pode ter Deus por Pai quem não

Deus e encontrar a felicidade definitiva é crer, ou seja, é a fé no Deus que se manifestou em Jesus Cristo e se fez sentir na palavra divina da Sagrada Escritura. Assim, “crer não significa acrescentar uma opinião às outras. E a convicção, a fé que Deus existe não é uma informação como as outras. Sobre muitas informações, pouco nos importa se são verdadeiras ou falsas, pois não mudam a nossa vida” (Ang., (15/08/2005). In: Idem, 2017, p. 303). Porém, ele continua, “... se Deus não existe, a vida é vazia, o futuro é vazio. E se Deus existe, tudo se transforma, a vida é luz, o nosso futuro é luz e temos a orientação para a nossa vida” (Ang., (15/08/2005). In: Idem, 2017, p. 303).

¹⁸ Para G. Müller, “a dogmática assume a função de integrar num quadro global os resultados das disciplinas teológicas singulares” (2018, p. 19). Ele também afirma que “a dogmática se pergunta pela consistência e coerência interna dos diferentes enunciados de fé que desenvolve a partir do fundamento único da revelação de Deus, como Pai de Jesus Cristo, e de ‘seu Filho’” (2018, p. 21).

¹⁹ Na obra *Os Lapsos*, ao saudar os que retornavam vitoriosos da perseguição do imperador Décio (201-251) [defensor acentuado e fomentador das tradições romanas (Freitas, 2016, p. 72), sendo, inclusive, chamado de restitutor sacrorum, isto é, o “restaurador das sagradas tradições” (Zecchini, 1993, p. 129-130), aquele que considerava o descaso com os deuses e a religião tradicional o motivo dos infortúnios do Império (Freitas, 2016, p. 72)], escreveu: “Ó, como vos recebe alegremente em seu seio a Mãe Igreja, vós que retornais da batalha! Quão feliz, quão jubilosa ela abre suas portas para que entreis em fileiras compactas, levantando os troféus tirados do inimigo vencido!” (n. 3).

tem a Igreja por Mãe” (n. 6). De acordo com Yves Congar (1904-1995), “... os Padres consideravam a maternidade da Igreja [como aquela] que apontava os fiéis como geradores da Igreja mediante a própria unidade” (1969, p. 52). Assim, o atributo “Mãe” referia-se originalmente à geração e à formação dos cristãos (Congar, 1969, p. 50).

Esta função materna da Igreja de ensinar lhe dá o direito de formular dogmas, não no sentido de oprimir seus filhos com leis severas e difíceis de praticar, mas no sentido de direcioná-los à maturidade nesta vida, encaminhando-os, em Cristo, para a bem-aventurança eterna. O termo grego δόγμα quer dizer “doutrina”, “ensinamento”. Ele é oriundo do verbo δοκέω, que significa “crer” e “pensar”. De dogma temos a palavra δογματικός, que quer dizer “doutrinal”, indicando algo de natureza dogmática. Dogmático foi um termo usado criticamente pelos cétricos em relação a seus adversários (Dógma. In: Cobry, 2007, p. 44). Se, em tempos antigos, “dogma” tinha o sentido de “doutrina”, “sentença”, “princípio” e “máxima”, “foi só no século XVIII que [ele] foi empregado em seu sentido moderno estrito e, mesmo assim, ao falar antes de tal dogma em vez de do dogma, como foi feito dali em diante. As noções de *fides* e *haeresis* conheceram um processo semelhante de restrição de sentido” (Congar, 1997, p. 309). Desse modo, de acordo com Bartmann, “chama-se dogma (dogma catholicum) uma verdade religiosa revelada sobrenaturalmente por Deus e, como tal, proposta a crer pela Igreja” (1964, v. 1, p. 15). Portanto, existem duas características essenciais dos dogmas: uma é interna e objetiva, a saber, o fato de estar contido na revelação; a outra é externa e jurídica, referindo-se à proclamação por parte da Igreja (Bartmann, 1964, v. 1, p. 15).

Por que existem os dogmas?²⁰ Por que o Credo Niceno, redigido em 325, precisa ser lido e crido 1700 anos depois? A base da necessidade de declarações

²⁰ Há, em nossa sociedade, de modo geral, receio de dogmas. A grande questão alegada é: será que os dogmas eclesiais não privam os seres humanos que se adequam a eles de sua liberdade, retirando a capacidade de agir por conta própria? A resposta partirá do entendimento que a pessoa possui de dogma. Os dogmas da Igreja buscam harmonizar o indivíduo com sua fé, com a Trindade Santa, com o próximo e com a criação divina. Neste sentido, os dogmas buscam o bem. O Catecismo da Igreja Católica redige que existe uma conexão orgânica entre os dogmas e a vida espiritual do ser humano: “Os dogmas são luzes no caminho de nossa fé que o iluminam e tornam seguro. Na verdade, se nossa vida for reta nossa inteligência e nosso coração estarão abertos para acolher a luz dos dogmas da fé” (n. 89). Os dogmas são luzes que iluminam e tornam seguro nosso caminho, e não pedras de tropeço para ele. Por isso, O’Donnell disse: “A Igreja católica reconhece sua capacidade de proclamar a fé a todas as gerações de modo autorizado. Os dogmas da Igreja são essas programações, naturalmente teológicas, pelas quais a própria Igreja assume a responsabilidade” (1999, p. 15).

dogmáticas é o acontecimento decisivo da salvação em Cristo, válido para todos os tempos. Para alcançarmos a Deus, o mistério de Cristo permanece em nosso caminho. “Mas, uma vez que os homens de cada geração precisam de Cristo para a sua salvação, a Igreja deve estar em condições de proclamar a boa nova de Cristo a cada época. E a Igreja faz isso por meio das formulações dogmáticas” (O’Donnell, 1999, p. 15). O conteúdo do Credo Niceno pertence ao campo de estudo dogmático, mas seu conteúdo não é necessariamente um dogma de fé: trata-se de uma clarificação e uma síntese do que crê a Igreja Católica. O ensinamento da Mãe Igreja amadurece seus filhos, porque ela conhece o que é o melhor para eles. Esse foi outro motivo que embasou minha conversão ao catolicismo: a convicção de que a Mãe Igreja, iluminada pelo Santo Espírito, sabe educar e cuidar.

Considerações finais

O mundo cristão se alegra e se sente grato pelo legado do Concílio de Niceia. A profissão de fé declarada nesse Concílio norteia e assegura a fé dos cristãos nas Pessoas e na obra da Trindade Santa. Partindo da Revelação divina, Niceia trabalha com temas dogmáticos, constituindo-se na base para o tão importante estudo da dogmática católica.

As palavras contidas neste artigo têm por objetivo reconhecer que a fé da Igreja é viva e que a sua mensagem pode transformar os corações que se entregam a ela. O Concílio de Nicéia fala aos católicos e aos membros de outras Igrejas Cristãs. Trata-se, portanto, de um apelo à unidade dos cristãos na pessoa de Cristo, o Salvador. Ao pretender guardar o depósito da fé transmitido pelos apóstolos, o Concílio pretende trazer *koinonia* aos cristãos. Atualmente, isso significa fortalecer os laços ecumênicos entre as diversas Igrejas de origem cristã. O conteúdo de Niceia não fecha a fé em muros, mas abre grandes portões, que devem permanecer sempre abertos ao diálogo e ao entendimento mútuo.

Referências

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação do símbolo; Sobre os sacramentos; Sobre os mistérios; Sobre a penitência*. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Patrística, n. 5).

BARTMANN, Bernardo. *Teologia dogmática*. São Paulo: Paulinas, 1964. (Vol. 1: Revelação e fé, Deus, a criação).

BENTO XVI. Angelus (Assunção de Nossa Senhora, 15/08/2005). In: Idem. *Um caminho de fé antigo e sempre novo: pregações para o ano litúrgico*. São Paulo: Molokai, 2017. p. 301-304. [Tomo 4]. (Coleção Ratzinger, n. 3).

BENTO XVI. Posse como Bispo de Roma na Basílica de São João de Latrão (07/05/2005). In: Idem. *Um caminho de fé antigo e sempre novo: pregações para o ano litúrgico*. São Paulo: Molokai, 2017. p. 51-57. [Tomo 1, Ano A]. (Coleção Ratzinger, n. 3).

BIFFI, Giacomo. *Para amar a Igreja*. Belo Horizonte: Centro de cultura e formação cristã da Arquidiocese de Belém do Pará; Editora O Lutador, 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2006

CATECISMO ROMANO: Promulgado pelo Sacrossanto Concílio de Trento. Rio de Janeiro: CDB, 2024.

CIPRIANO DE CARTAGO. A oração do Senhor. In: Idem. *Obras completas (I)*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 171-203. (Coleção Patrística, 35/1).

CIPRIANO DE CARTAGO. A unidade da Igreja Católica. In: Idem. *Obras completas (I)*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 129-155. (Coleção Patrística, 35/1).

CIPRIANO DE CARTAGO. Os Lapsos. In: Idem. *Obras completas (I)*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 85-117. (Coleção Patrística, 35/1).

COBRY, Ivan. Vocabulário grego da filosofia. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador - 1700º aniversário do Concílio Ecumênico de Niceia (325-2025)*. Brasília: Edições CNBB, 2025. (Documentos da Igreja, n. 76).

CONGAR, Yves. A Igreja Mãe. In: RAHNER, Karl; HÄRING, Bernhard (Orgs). *A Igreja em nossos dias*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1969. p. 49-62.

CONGAR, Yves. As normas de fidelidade e identidade cristãs ao longo da História da Igreja (1973). In: Idem. *Igreja e papado*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 297-312.

COSTA, Hermisten. *Eu creio*. São Paulo: Parakletos, 2002.

COSTA, Hermisten. *Raízes da teologia contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

CYPRIAN. The Epistles of Cyprian. In: SCHAFF, Philip. *The Ante-Nicene Fathers*. Albany, OR USA: Books for the Ages, 1997. p. 565-863. (Vol. 5: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian).

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2007.

DULON, G. ὀπίσω. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 550-551. (Vol. I: A-M).

FRANCISCO. *Lumen Fidei*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013. (Carta Encíclica, 29/06/2013).

FRANCISCO. *Spes non confundit*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html. Acesso em: 07 jun 2025.

FREITAS, Heres D. de O. Os lapsos (Introdução). In: Cipriano de Cartgo. *A unidade da Igreja Católica. Obras completas (I)*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 69-83. (Coleção Patrística, 35/1).

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do N.T. grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do NT (1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filemon)*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

JOÃO PAULO II. *Fidei Depositum*. In: *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 7-12.

JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2006. [Encíclica de 1998]

JOÃO PAULO II. *Laetamur magnopere*. In: *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 4-6.

MARTINS, Nuno B. *Introdução à Teologia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.

MÜLLER, Gerhard L. *Dogmática católica: teoria e prática da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2018.

O'DONNELL, John. *Introdução à Teologia Dogmática*. São Paulo: Loyola, 1999.

OTT, Ludwig. *Manual de teologia dogmática*. 5. ed. Barcelona: Herder, 1987.

RATZINGER, Joseph. ¿Qué es hoy constitutivo para la fe cristiana? (1975). In: *Idem. Teoría de los Principios Teológicos: materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985. p. 15-29.

RATZINGER, Joseph. Contradições no livro “Infalível?”, de Hans Küng. In: RAHNER, Karl (Coord.). *O problema da infalibilidade: respostas à interpretação de Hans Küng*. São Paulo: Loyola, 1976. p. 92-112.

RATZINGER, Joseph. La fe como confianza y alegría: evangelio (1977). In: *Idem. Teoría de los Principios Teológicos: materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985. p. 87-97.

S. CYRIL OF JERUSALEM. Catechetical Lectures. In: SCHAFF, Philip. *The Nicene and Post-Nicene fathers*. Albany, OR USA: Books for the Ages, 1997. p. 105-353. (Vol. 7 (Second series): S. Cyril of Jerusalem; Saint Gregory of Nazianzen).

SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Patrística, 17).

SARAIVA, F. R. dos S. *Novíssimo dicionário latino-português*. 12. ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

SARTORE, Domenico. Sinal/Símbolo. In: Idem; TRIACCA, Achille M. *Dicionário de liturgia*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2009. p. 1142-1151.

ST. AUGUSTIN. On The Psalms. In: SCHAFF, Philip. *The Nicene and Post-Nicene fathers*. Albany, OR USA: Books for the Ages, 1997. p. 13-1482. (Vol. 8 (First series): Augustin: Expositions on the Book of Psalms).

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 4. ed. Campinas: Ecclesiae, 2016. (Vol. 3: IIa IIæ).

VENARDI, Marc. O concílio lateranense e o tridentino. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos concílios ecumênicos*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 317-363.

ZECCHINI, Giuseppe. *Ricerche di storiografia latina tardoantica*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 1993.

Artigo recebido em 22/07/2025 e aprovado para publicação em 10/09/2025

Como citar:

BERTUCI, Heber Ramos. O Concílio de Niceia e a Dogmática Católica. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 347-364, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-6>

Autoengano, menoridade e o problema do mal em Kant

Self-deception, Immaturity and the Problem of Evil in Kant

DANIEL LEITE CABRERA PEREIRA DA ROSA*

Resumo: Neste artigo, investigamos a relação entre menoridade, autoengano e mal radical no pensamento de Immanuel Kant. A investigação pautou-se pela análise de passagens de vários textos de Kant, levando em conta a evolução de seu pensamento ao longo dos anos, e sempre dialogando com a literatura secundária. Partimos da célebre caracterização do Esclarecimento como “saída da menoridade”. Procuramos mostrar que, no campo prático, o autoengano moral pode ser interpretado como uma forma de “menoridade moral”. Para isso, voltamo-nos primeiramente à teoria kantiana do mal, segundo a qual o mal radical consiste na inversão da ordem dos fundamentos do arbítrio, pela qual o amor de si é posto como princípio supremo em lugar da lei moral. Argumentamos que, para Kant, essa inversão só é possível porque, por meio do autoengano, encobrimos de nós mesmos os fundamentos de nossas ações. Interpretamos, então, essa espécie de autoengano em comparação com o conceito de menoridade. Concluímos que, assim como o Esclarecimento exige a coragem de pensar por si mesmo, a superação da menoridade moral exige o esforço de autoconhecimento, condição para a “revolução de caráter” que restabelece a lei moral como princípio supremo do arbítrio. Em ambos os casos, trata-se, para Kant, de uma exigência prática que demanda coragem e decisão, cuja realização nunca é completa, mas sempre apenas aproximativa.

Palavras-chave: Autoengano. Menoridade. Mal Radical. Autoconhecimento. Esclarecimento.

* Daniel Leite Cabrera Pereira da Rosa é Doutor em filosofia pela Universidade de Siegen (Universität Siegen), mestre em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e licenciado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ) e da Universidade Católica de Petrópolis (UCP). Contato: daniellcpr@gmail.com

Abstract: In this article, we investigate the relation between immaturity, self-deception, and radical evil in the thought of Immanuel Kant. Our inquiry is based on the analysis of texts from several of Kant's works, taking into account the evolution of his thought over the years and engaging in dialogue with the secondary literature. We begin with the famous characterization of Enlightenment as "the exit from immaturity." We argue that, in the practical domain, moral self-deception can be interpreted as a form of "moral immaturity." To make this point, we draw on Kant's theory of evil, according to which radical evil consists in the inversion of the order of the grounds of choice, whereby self-love is set as the supreme principle in place of the moral law. We maintain that this inversion is possible only because, through self-deception, we conceal from ourselves the true grounds of our actions. We then interpret this kind of self-deception in comparison with the concept of immaturity. We conclude that, just as Enlightenment requires the courage to think for oneself, the overcoming of moral immaturity requires the effort of self-knowledge, which is the condition for the "revolution of character" that restores the moral law as the supreme principle of choice. In both cases, it is a practical demand that, according to Kant, calls for courage and decision, and whose realization is never complete, but always merely approximate.

Keywords: Self-deception. Immaturity. Radical Evil. Self-knowledge. Enlightenment.

Introdução

A proposta kantiana de Esclarecimento é apresentada, segundo o próprio Kant (2008b, p. 56 / AA 08: 146), apenas como "princípio negativo no uso da faculdade de conhecer". "O Iluminismo [Esclarecimento] é a saída do homem de sua menoridade, pela qual ele próprio é culpado" (Kant, 2008c, p. 9; AA 08: 35)¹: assim começa o célebre artigo *Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento?*, publicado em dezembro de 1784. Dois aspectos dessa definição, que podem parecer, de início, obscuros são logo em seguida explicados, a saber: o conceito de menoridade e a afirmação de que o indivíduo é culpado por ela. A menoridade, afirma Kant, "é a incapacidade de se servir

¹ Incluímos aqui, e em todas as citações de obras de Kant, além da paginação da edição em língua portuguesa por nós adotada, também o número do volume e da página correspondentes na edição da *Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften* (AA) (Kant, 1900). A única exceção é a *Crítica da Razão Pura*, que citamos, seguindo o padrão adotado na literatura especializada, incluindo a numeração das páginas da primeira (A) e da segunda (B) edições.

do entendimento sem a orientação de outrem”. Ela é “*por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem”. As implicações políticas, sociais e pedagógicas da posição assumida por Kant a partir dessas célebres afirmações foram amplamente exploradas na literatura secundária. Muito menos comumente abordada é a sua relação com a filosofia moral de Kant.

A falta de esclarecimento, afirma Kant, é culpa do próprio indivíduo não esclarecido sempre que a sua origem reside em uma falta de coragem e decisão. Quando analisamos essa afirmação, que pode parecer exageradamente rigorosa para alguns, à luz da teoria kantiana do mal, descobrimos um aspecto que ressoa sobre toda a sua filosofia moral e antropologia. Para Kant, o mal moral está intrinsecamente relacionado ao autoengano. O caráter mal é aquele que escolhe o princípio do amor de si – e não a lei moral – como fundamento último de todas as suas máximas. Ao que tudo indica, porém, para Kant, o autoengano é uma condição de possibilidade de tal escolha radical – e, em certo sentido, irracional – por um princípio alheio à lei da razão prática pura (a lei moral). Neste caso, o mau caráter está intimamente relacionado a uma incapacidade de pensar a respeito dos fundamentos das próprias ações, pela qual nós mesmos somos culpados.

Neste artigo, pretendemos abordar justamente essa relação entre o mal radical, o autoengano e a menoridade no pensamento de Kant. Procuraremos mostrar que, embora o filósofo não relacione de maneira explícita os dois primeiros temas ao terceiro, encontramos, nos pressupostos de sua filosofia, uma ligação implícita entre eles. Mais especificamente, procuraremos mostrar que aquilo que, na *Religião nos limites da simples razão*, é descrito como mal radical, deve ser interpretado como manifestando-se sob a forma de autoengano acerca de nossas próprias máximas. Essa forma de autoengano, sugeriremos, pode ser caracterizada como uma espécie de “menoridade moral”, presente universalmente em todos os homens enquanto propensão.

O conceito de máxima

Para compreender como o autoengano pode enraizar-se no agir humano, é necessário examinar, antes, o conceito de máxima. Para Kant (2007, p. 40; AK 04: 407), o valor moral de uma ação não pode ser medido com base em sua manifestação externa – isto é, no evento concretizado no mundo, enquanto como consequência da decisão do agente –, dado que tal manifestação sempre

depende de fatores alheios à vontade do sujeito. O valor moral de uma ação reside na máxima, ou seja, no princípio subjetivo do querer (Kant, 2007, p. 30; AK 04: 399) assumido pelo agente e que expressa a sua decisão. Ao afirmar que a máxima expressa integralmente a decisão do sujeito agente, queremos dizer que, para Kant, ela contém não apenas o fim ou a intenção, mas também o meio escolhido e, principalmente, o fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) da escolha.²

Como é amplamente sabido, para Kant, a legalidade (*Gesetzmäßigkeit*) da máxima consiste em sua conformidade à forma da universalidade. Uma máxima é legal (ou seja, conforme à lei moral) se é possível querer que ela seja tomada como lei universal. Por sua vez, a máxima só possui valor moral se o seu fundamento determinante é o dever e a sua motivação, o respeito. Em outras palavras, a máxima é dotada de valor moral se aquilo que determina o sujeito agente em sua escolha é a representação do dever e, conseqüentemente, a motivação da escolha é o sentimento de respeito a ele.

Pelo menos a partir da *Crítica da Razão Prática*, Kant associa o conceito de fundamento determinante à noção de um “princípio subjetivo de todas as máximas” (2003, p. 285; AA 05: 81), isto é, de uma máxima suprema que define a disposição de ânimo (*Gesinnung*) ou o caráter (*Charakter*) do indivíduo. Assim, Kant passou a distinguir – embora nem sempre de forma inteiramente clara – entre máximas de ação e máximas supremas do arbítrio. As máximas de ação são princípios de primeira ordem, subordinados a máximas de ordem mais elevada, as quais determinam o agente na escolha daquelas. Por exemplo, a máxima de ação “promover a minha riqueza a todo custo” pressupõe a máxima suprema do amor de si (“promover a minha felicidade própria”) como fundamento determinante. Em última análise, é a máxima de segunda ordem que determina a escolha da máxima de primeira ordem.

No primeiro capítulo da Analítica da *Crítica da Razão Prática*, Kant (2003, p. 91; AA 05: 26) procura demonstrar que há apenas duas máximas supremas possíveis do arbítrio, a saber, a lei moral e o princípio do amor de si (ou da felicidade própria). Todas as máximas destituídas de valor moral, em última análise, fundam-se no princípio do amor de si (Kant, 2003, p. 75; AA 05: 22). As máximas dotadas de valor moral, por sua vez, são aquelas cujo fundamento determinante é a lei moral, que é, portanto, a máxima suprema do indivíduo

² Cf. Kant, 2007, p. 79; AA 04: 436. Kant não se expressa exatamente desta maneira. Na verdade, ele não deixa inteiramente claro que componentes deveriam estar presentes numa máxima e este problema é objeto de uma longa discussão na literatura secundária.

dotado de boa disposição de ânimo (*Gesinnung*), ou seja, de bom caráter. A máxima de ação que expressa a decisão de um indivíduo de não mentir, por exemplo, só é dotada de valor moral se o seu fundamento determinante é a lei moral, isto é, se o indivíduo decide não mentir por respeito à moralidade e não por um interesse egoísta. Caso o indivíduo decida não mentir apenas para se manter coerente e não ser desmascarado na mentira, em última análise, o fundamento determinante de sua escolha é o princípio do amor de si e, ainda que a máxima seja conforme à lei moral, ela é destituída de valor moral. Com efeito, a conformidade à lei é aqui contingente, enquanto a moralidade exige uma conformidade necessária, isto é, determinada pela própria lei moral como fundamento da escolha.

A análise do conceito kantiano de máxima, portanto, mostra que a raiz do valor moral está sempre no fundamento determinante escolhido pelo agente. Como veremos adiante, é justamente nessa escolha que o autoengano pode infiltrar-se, levando àquilo que, por analogia com o texto do *Esclarecimento*, chamaremos de “menoridade moral”.

O problema do mal

O problema do mal é abordado apenas de maneira marginal na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e na *Crítica da razão prática* (1788), as duas primeiras grandes obras de Kant sobre filosofia moral. É apenas em *Religião nos limites da simples razão* (1793) que ele se volta para esse tema em detalhe. Um dos objetivos dessa obra é o de responder à objeção de Carl Erhard Schmid (1790, p. 257) de que a sua teoria da liberdade como autonomia teria levado a uma espécie de “fatalismo inteligível”: segundo Schmid, na ética de Kant, as ações moralmente boas seriam inevitavelmente determinadas pela razão; as ações moralmente más, por outro lado, decorreriam de meras inclinações e, por isso, não poderiam ser consideradas livres; em consequência, o conceito kantiano de autonomia esvaziaria a noção de liberdade e, por conseguinte, também a distinção entre bem e mal.

Em resposta a esse problema, Kant esclarece, em primeiro lugar, que as inclinações sensíveis só podem determinar o arbítrio humano à ação caso sejam incorporadas a uma máxima (1992, p. 29; AA 06:24). A partir da obra de Allison (1990, p. 147), essa tese ficou conhecida, na literatura secundária, como *Incorporation thesis*.

A origem do mal não pode estar nas inclinações sensíveis tomadas em si mesmas, pois, se estivesse, o mal não seria imputável e, portanto, sequer seria

mal. Além disso, tampouco pode haver uma disposição de ânimo de fazer o mal pelo mal, ou seja, uma “máxima suprema da maldade”, pois isso equivaleria a pensar uma causalidade (da vontade) sem lei, o que é contraditório. Com isso, Kant conclui que “para fornecer um fundamento moral do mal no homem, a *sensibilidade* contém demasiado pouco [...]; em contrapartida, porém, uma *razão* que liberta da lei moral, uma *razão* de certo modo *maligna* [...] contém demasiado” (Kant, 1992, p. 41; AA 06: 35).

O mal moral, afirma Kant, precisa ser pensado como uma inversão na ordem das duas máximas supremas capazes de determinar o arbítrio humano. A má disposição de ânimo (ou caráter) é aquela que põe a máxima do amor de si como critério supremo para a escolha de todas as máximas subordinadas (isto é, as máximas de ação). Segundo Kant, mesmo o homem mau não tem como ignorar de todo a lei moral. Ele, porém, subordina-a à máxima do amor de si, que é tomada, então, como prioritária. Kant afirma que o mau caráter é um mal radical, dado que ele esvazia todas as máximas do indivíduo de seu valor moral. Com efeito, se o princípio do amor de si constitui o fundamento último de todas as suas escolhas, mesmo que o indivíduo adote máximas de ação conformes à lei, estas permanecerão destituídas de valor moral. Para Kant, esse mal radical está universalmente presente nos homens enquanto propensão.

Kant esclarece, todavia, que a máxima do amor de si não é, tomada em si mesma, uma máxima má. Pelo contrário, ele inclui o amor de si entre as disposições (*Anlagen*) originárias do homem para o bem (Kant, 1992, p. 32; AA 06: 26). Adotar a máxima do amor de si não é, a princípio, um mal, pois a felicidade própria não é um mal, mas um bem. Kant insiste, em diversas obras (por exemplo, em Kant, 2007, p. 29; AA 04: 399), que, se todos os homens não buscassem naturalmente a felicidade, buscá-la seria até mesmo um dever, dado que o estado de desagrado pode promover inclinações contrárias à lei moral. Adotar o princípio do amor de si só constitui, portanto, um mau caráter quando ele é posto como máxima *suprema* do arbítrio, e não como máxima subordinada à lei moral.

De início, contudo, a doutrina kantiana do mal enfrenta uma dificuldade. Para Kant, a lei moral se apresenta ao arbítrio como o único fundamento determinante racional. Com efeito, a lei moral é a única lei da liberdade em sentido estrito (isto é, enquanto autonomia) e, assim, a única que procede da razão prática pura. Ora, conforme explicamos, toda escolha, para que seja livre e imputável, precisa ser realizada mediante uma máxima, isto é, um princípio

da razão. Por sua vez, a própria possibilidade do mal moral supõe liberdade de escolha e a imputabilidade. Como explicar, então, que o arbítrio humano possa escolher o princípio do amor de si como supremo? Se a razão apresenta a lei moral como único fundamento determinante racional possível, como poderia essa mesma razão escolher pelo princípio do amor de si?

Sugeriremos, a seguir, que a solução de Kant (1992, p. 42-45; AA 06: 36-39) é a seguinte: o autoengano nos permite inverter a ordem de prioridades, tomando o princípio do amor de si como condição da lei moral. Assim, mesmo que a escolha pelo princípio do amor de si em detrimento da lei moral seja irracional, o autoengano possibilita que a razão a realize. Para entender esta solução, precisamos explorar em detalhe o problema do autoengano na filosofia de Kant. Para tanto, convém, antes, explicar brevemente o contexto em que é apresentado, o qual é mais amplo e anterior à formulação do problema do mal em *Religião nos limites simples razão*. O tema do autoengano já se insere, desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na discussão sobre os limites de nosso conhecimento acerca do valor moral de nossas ações.

O ceticismo em torno do conhecimento das máximas

Um aspecto central na psicologia moral proposta por Kant é que nós não somos capazes de conhecer com certeza o valor moral de nossas próprias máximas. Esse ceticismo parece aplicar-se primariamente à máxima suprema do caráter, pois é ela que define o valor moral da ação. Porém, considerando que, conforme vimos, as máximas de ação – isto é, as máximas subordinadas – são, em última análise, sempre fundadas na máxima suprema do caráter, esse ceticismo se estende a todos os tipos de máxima.

Kant parece oferecer duas justificativas diferentes para esse ceticismo. Por um lado, ele afirma que não podemos conhecer nossa verdadeira máxima suprema, isto é, nossa disposição de ânimo, porque ela é um ato de nosso caráter inteligível, que pertence ao domínio da coisa em si, e não de nosso caráter sensível, pertencente ao domínio dos fenômenos. Assim, afirma, por exemplo, que “[a experiência] jamais pode descobrir a raiz do mal na suprema máxima do livre-arbítrio na referência à lei, raiz que, como *ato inteligível*, precede toda experiência” (Kant, 1992, p. 45; AA 06: 39). Em outras passagens, Kant sustenta que é a possibilidade do autoengano que torna impossível conhecermos com certeza as nossas máximas. Com efeito, mesmo após a mais sutil análise, sempre permanece a possibilidade de que estejamos nos autoenganando quanto aos fundamentos últimos de nossas escolhas: mesmo que a análise nos

leve à conclusão de que o fundamento último é a lei moral, resta sempre a possibilidade de que estejamos nos autoenganando a esse respeito.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos. (Kant, 2007, p. 40; AA 04: 407).

À primeira vista, essas justificativas parecem incompatíveis entre si. Com efeito, o autoengano parece ser um fenômeno do caráter empírico, que podemos sondar por meio da experiência interna e que é objeto da psicologia empírica. Portanto, parece estranho afirmar que o autoengano é o responsável por ocultar os fundamentos últimos de nossas decisões, pois, se esses pertencem ao domínio da coisa em si, seu conhecimento já seria de modo definitivo inacessível ao sujeito transcendental. Mais do que isso, a própria possibilidade de um autoengano psicológico a respeito do caráter inteligível parece pressupor que um conhecimento empírico dele seria, por princípio, possível, o que é absurdo, considerando-se os pressupostos da filosofia transcendental kantiana.

A dificuldade é, porém, apenas aparente. Na verdade, a primeira justificativa refere-se aos limites de nosso conhecimento teórico; a segunda, a uma dificuldade que se manifesta no domínio prático. Na esfera teórica, o que nos impede de conhecer o fundamento último de nossas ações é o fato de que, enquanto *Tat*, ele pertence ao nosso caráter inteligível e, portanto, ao domínio da coisa em si. Por isso, dele não podemos ter qualquer intuição e, conseqüentemente, nenhum conhecimento. Porém, embora não possa ser conhecido, o caráter inteligível pode ser pensado e Kant (2008a, p. 475; A 553; B 581) argumenta que é legítimo pensá-lo como causa do caráter sensível, isto é, do caráter tal como se manifesta em ações no mundo concreto. Argumenta, além disso, que é legítimo pensar tais ações tomadas como fenômenos (*Handlungen*), bem como as reflexões do eu empírico que nos levam a elas, as quais pertencem igualmente ao caráter sensível, como efeitos daquele ato (*Tat*)

do caráter inteligível. Conforme indicou Allison (1990, 143) para resolver um problema interpretativo semelhante, a confusão aqui se dá quando a doutrina kantiana da escolha pela máxima suprema (*Gesinnung*) é interpretada como tese psicológica ou como tese metafísica, e não simplesmente como ideia regulativa da razão. Enquanto tal, a força normativa que Kant lhe atribui é, na verdade, do mesmo tipo daquela que atribui, por exemplo, à ideia de contrato social na sua filosofia política: trata-se de uma ideia regulativa, não de um dado empírico nem de uma entidade metafísica. A sua validade se encontra, portanto, apenas no domínio prático.

Na esfera prática, nossas ações *devem ser* pensadas *como se*, em última análise, derivassem de uma máxima suprema que constitui nosso caráter inteligível e que condiciona as nossas máximas de ação. Aqui, portanto, tal pensamento não é apenas legítimo (não contraditório), mas também objetivamente válido. É isso o que justifica uma investigação das causas psicológicas de nossas ações.

É aqui, entretanto, que se manifesta o segundo problema – o problema do autoengano. A avaliação moral que fazemos acerca dos fundamentos de nossas ações nunca nos leva à certeza, pois permanece sempre a possibilidade de que nos autoenganemos ao nos analisarmos. Com isso, mesmo quando a análise é cuidadosa e nos parece que tais máximas foram escolhidas em razão do dever, resta sempre a possibilidade de que, no fundo, sejam egoístas. Posso, por exemplo, estar convicto de que ajudei uma pessoa idosa a atravessar a rua em obediência ao dever de ajudar o próximo, quando, na verdade, fi-lo apenas para parecer honrado ante mim mesmo e, com isso, fomentar o meu amor de si.

Por fim, é importante observar que a investigação acerca dos fundamentos de nossas máximas pertence à psicologia empírica e é, portanto, uma investigação *a posteriori*. Por isso, poderíamos acrescentar uma terceira dificuldade na busca do autoconhecimento moral: para Kant, investigações *a posteriori* nunca nos levam à certeza, que só é encontrada em juízos *a priori*, como os da física e da matemática puras no plano teórico e os da metafísica dos costumes no plano prático.³ Assim, independentemente dos dois problemas anteriores, a investigação acerca de nossas próprias motivações jamais levaria a proposições absolutamente certas. Diante de tudo isso, não surpreende que Kant descreva o autoconhecimento como uma “descida aos infernos” (2004, p. 81; AA 06: 441)

Cabe esclarecer, contudo, que tais dificuldades em nada alteram a força nem o caráter incondicionado das regras morais. Com efeito, para Kant, temos

³ Em Kant, 1992, p. 82; AA 06: 103 o filósofo parece se referir indiretamente a esta terceira dificuldade.

conhecimento *a priori* de nossos deveres. Temos, portanto, certeza daquilo que *devemos* fazer em geral. Se há normas morais, isto é, normas que obrigam a vontade de todos os seres racionais de modo incondicional, o fato de nunca podermos ter certeza acerca de que as cumprimos pelo motivo certo – já que não conhecemos nosso caráter com certeza –, em nada altera a força e a validade apodítica delas. Afinal, embora nunca saibamos com certeza se nós, enquanto indivíduos, somos moralmente bons, se sabemos *a priori* que *devemos* cumprir os nossos deveres *em razão de* serem devidos, sabemos de maneira igualmente *a priori* que *podemos* cumpri-los por esta razão (isto é, tendo a lei moral como fundamento determinante de nossa decisão). Mais que isso, para Kant a busca pelo autoconhecimento moral é, conforme veremos, um dever fundamental e ele não perde em nada o seu caráter obrigatório pelo fato de que tal conhecimento nunca será absolutamente certo. De resto, podemos, é claro, em geral, ter certeza de que estamos agindo *conforme* ou contrariamente às normas morais. A dificuldade encontra-se no exame de seu valor moral. Assim, o ceticismo de Kant quanto ao nosso autoconhecimento, não o leva, de modo algum, a um ceticismo moral.

Autoengano e o problema do mal

Kant escreveu relativamente pouco a respeito do autoengano. Por isso, como constata Welsch, toda reflexão acerca do tema do autoengano em Kant, permanecerá, “em última análise, uma interpretação desprovida de base” (2019, p. 53 – tradução nossa). Ainda assim, o pouco que Kant escreveu a respeito parece indicar que, para ele, o autoengano seria um elemento central de sua teoria do mal.

Kant defende que todo homem possui uma propensão (*Hang*) para o mal, mas, ao menos à primeira vista, não oferece uma justificativa convincente para essa posição: limita-se a afirmar que nós o constatamos empiricamente (Kant, 1992, p. 38-40; AA 06: 32-33). A literatura especializada lida de maneiras diversas com esse problema. Allison (1990, p. 154-155) propõe uma justificativa alternativa partindo de premissas da filosofia kantiana. Carnois (1973, p. 166) interpreta que os capítulos 3 e 4, considerados em conjunto, conteriam uma justificativa *a priori*. Welsch (2019, p. 53-54) sugere que a justificativa insuficiente de Kant é parte de uma estratégia retórica empregada nos primeiros capítulos da primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*, que inclui ambiguidades e encobrimentos, com a finalidade de levar o leitor a refletir por si próprio.

Independentemente do modo como lidemos com essa dificuldade interpretativa, é certo, para Kant, que o ato que constitui o mau caráter, isto é, a escolha do princípio do amor de si como princípio supremo do arbítrio, deve ser pensado como um ato inteligível – e, portanto, fora do tempo – para o qual todos os homens têm uma propensão inata. É justamente ao explicar essa propensão que o tema do autoengano é introduzido no texto da *Religião nos limites da simples razão*.

Na primeira parte da obra, após apresentar, na primeira seção, as três classes da disposição originária do homem para o bem, Kant diferencia, na segunda seção, três graus da propensão humana para o mal: (1) a fragilidade da natureza humana, entendida como fraqueza da vontade; (2) a impureza do coração humano, isto é, a tendência a misturar às máximas outras motivações além das morais; (3) a malignidade ou perversidade do coração humano. Não é imediatamente claro o que Kant pretende exprimir com o termo “graus”. De todo modo, já se torna clara a associação do terceiro grau àquele ato de inversão na ordem de prioridade das máximas supremas. Com efeito, a própria escolha do nome “perversidade” (*Verkehrtheit*) é justificada da seguinte forma: “Pode [...] chamar-se a perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre-arbítrio” (Kant, 1992, p. 36; AA 06: 30).

Na seção seguinte, após caracterizar o mal da maneira que resumimos anteriormente, isto é, enquanto ato inteligível pelo qual se escolhe o princípio do amor de si como máxima suprema, Kant retorna ao tema dos graus. O terceiro grau é aqui explicitamente associado à radicalidade do mal, isto é, à propriedade de corromper o fundamento de todas as máximas (Kant, 1992, p. 43; AA 06: 38). É no parágrafo imediatamente seguinte que Kant finalmente se volta para o tema do autoengano. Retomando novamente a distinção dos três graus, ele afirma que, no terceiro grau, o mal

pode ajuizar-se como culpa premeditada (*dolus*), e tem por caráter seu uma certa perfídia do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as ações não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se aquietar por mor da sua disposição de ânimo [*Gesinnung*], mas antes em se considerar justificado perante a lei. (Kant, 1992, p. 44, AA 06: 38)

Aparentemente, a posição defendida é a de que, de um ponto de vista prático, devemos nos orientar pela ideia de que o mal radical se manifeste

enquanto autoengano. Kant não apresenta, aqui, argumentos explícitos em defesa desta posição, mas há vários indícios de que, para ele, apenas essa representação poderia tornar coerente a caracterização do mal como inversão na ordem dos princípios. Com efeito, se a razão nos obriga inevitavelmente a assumir a lei moral como máxima suprema do arbítrio, só faz sentido conceber que o arbítrio humano escolha o princípio do amor de si como máxima suprema se o indivíduo, de início, confundir os seus verdadeiros motivos por meio do autoengano. Noller (2021, p. 38-39) interpreta esse ato da razão de se “autoconfundir” com base no conceito kantiano de *Vernünfteln*, que poderia ser traduzido como “razonar sem rigor” ou “sofismar”. Conceição e Perez (2024, p. 17-19), por sua vez, exploram a noção kantiana de “probabilismo moral”. Embora nenhum dos dois conceitos seja explicitamente evocado nesta parte da *Religião nos limites da simples razão*, tudo indica que os autores, no fundo, têm razão ao considerar que Kant introduz aqui o tema do autoengano para explicar a possibilidade de a razão deixar de escolher a lei moral como uma espécie de erro cognitivo autoculpável. Na próxima seção, apresentaremos em mais detalhes uma interpretação a este respeito comparando este erro autoculpável da razão àquilo que Kant caracterizou como menoridade.

Autoengano e esclarecimento moral

Conhecer os fundamentos das próprias máximas é conhecer a si mesmo enquanto agente moral. Ainda que tal conhecimento não envolva certeza *a priori*, temos a obrigação de buscá-lo. Mais do que isso, se o autoengano acerca das próprias motivações é para Kant, conforme sugerimos acima, a manifestação da propensão humana para o mal, o nosso esforço por extirpá-lo é o primeiro passo para nossa reforma de caráter. Assim, é de se esperar que Kant o considere um dever fundamental. E é isso, de fato, o que encontramos em *Metafísica dos Costumes*, em que o autoconhecimento é caracterizado como o primeiro mandamento de todos os deveres para consigo mesmo: “É este o mandamento: conhece-te a ti mesmo [...], não segundo a tua perfeição física [...], mas segundo a perfeição moral, em relação com teu dever – examina se o teu coração é bom ou mau, se a fonte das tuas obrigações é pura ou impura [...]” (Kant, 2004, p. 81; AA 06: 441).

O imperativo refere-se especificamente ao autoconhecimento acerca dos fundamentos das máximas. A norma é, portanto, relativa ao autoengano *moral*. Kant (2004, p. 67-69; AA 06: 429-431) também considera que temos um dever de não mentir para nós mesmos em geral. Porém, é razoável considerar que nem toda mentira para si (*Selbstlüge*) é uma forma daquilo que denominamos

aqui, desde o início, de “autoengano moral”. É imaginável, por exemplo, que uma pessoa doente se autoengane a respeito das chances reais de, por meio de um tratamento médico, curar-se de uma doença grave em fase avançada. Essa, contudo, não é uma forma daquilo que estamos aqui nomeando “autoengano moral”. Com efeito, o autoengano moral é, conforme explicamos diversas vezes, o autoengano especificamente *acerca dos fundamentos de nossas máximas*.

É possível agora vislumbrar uma relação íntima entre o conceito kantiano de menoridade e a sua caracterização do autoengano moral. Da mesma forma, o princípio geral do Esclarecimento, que ordena ao homem a pensar por si mesmo, encontra, na filosofia moral, um paralelo com o imperativo que nos ordena a investigar os fundamentos de nossas decisões. Embora Kant não associe esses temas explicitamente, há muitos elementos que parecem confirmar o paralelo. Pretendemos apresentar aqui apenas um esboço dessas associações. Começemos pelas características definidoras da menoridade e do autoengano moral.

A menoridade é a condição do homem que não pensa por si mesmo, mas se deixa determinar acriticamente pelo pensamento alheio. Ao definir dessa forma a menoridade, Kant tem primariamente em vista uma dimensão social da menoridade: em seu tempo – e seguramente o mesmo vale para o nosso –, diagnostica Kant, a grande maioria dos homens deixa-se guiar cegamente pelo pensamento alheio. Em sua filosofia moral, encontramos, no autoengano, um fenômeno análogo.

Kant (2007, p. 47; AA: 04: 412) entende a razão prática (ou vontade) como a capacidade de agir segundo princípios. A razão, isto é, a faculdade de pensar só é puramente prática, isto é, só se autodetermina em sentido pleno, quando o princípio segundo o qual ela age procede de si mesma. Para Kant, no entanto, o único princípio prático originário da própria razão é, a rigor, a lei moral. Assim, é correto afirmar que, em sentido pleno, a razão só “pensa” por si mesma no âmbito prático quando o princípio supremo que a determina a agir é a lei moral. Por outro lado, quando o critério supremo da escolha é o princípio do amor de si, a razão é apenas usada como meio para dar unidade àquilo que lhe é ditado pelas inclinações: “a razão se serve da unidade das máximas em geral, que é peculiar à lei moral, simplesmente para introduzir nos móveis da inclinação, sob o nome de felicidade, uma unidade das máximas que, aliás, não lhes pode caber” (Kant, 1992, p. 42-43; AA 06: 36-37).

Quando a máxima suprema do arbítrio é o princípio do amor de si, portanto, em certo sentido, a razão prática não “pensa” – num sentido amplo do termo – por si mesma. Para nos expressarmos de maneira mais rigorosamente

próxima de Kant, podemos afirmar que nessa situação a razão prática não é “orientada no pensamento” puro, como deveria estar no âmbito prático, ou, em outras palavras, que ela é “empiricamente condicionada”. A razão, neste caso, não se orienta pelo princípio que lhe é originário (a lei moral); em vez disso, é usada como um instrumento para conferir unidade às inclinações sob a ideia de felicidade própria (ou amor de si). Como se trata aqui de uma falsa unidade, em última análise, a razão precisa do autoengano para admiti-la: o sujeito precisa esconder de si mesmo (ou “confundir-se” intencionalmente) os verdadeiros motivos por trás de suas ações. Assim, se para Kant a menoridade é, em geral, a condição de não pensar por si mesmo, é razoável interpretar que, no domínio da ética, ela se manifesta por meio do autoengano moral, em que a razão encobre suas verdadeiras motivações e põe o pensamento a serviço do amor de si.

Há ainda, ao menos, três outros aspectos em que os conceitos de menoridade e autoengano podem ser aproximados. Em primeiro lugar, os dois caracterizam estados em que o agente se sente, a princípio, confortável; cujo abandono, portanto, exige coragem e resolução. Em segundo lugar, ambos são culpa do próprio indivíduo – o autoengano moral é qualificado como *culpa* que evolui para *dolus* (Kant, 1992, p. 44; AA 06: 38). Por fim, o antídoto em ambos os casos é o esforço para pensar de modo autônomo e crítico – no caso do autoengano, a saída é o autoconhecimento moral, que é condição para a revolução de caráter, isto é, o restabelecimento da lei moral como máxima suprema do arbítrio.

Analisemos agora o paralelo entre o esclarecimento e o autoconhecimento moral. Em primeiro lugar, tanto o esclarecimento quanto o autoconhecimento dependem, para Kant, sobretudo, de uma decisão do sujeito para serem adotados. Ambos representam caminhos tortuosos. Kant afirma que “é difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza” (2008c, p. 10; AA 08: 36). Da mesma forma, o autoconhecimento é caracterizado como “uma descida aos infernos” (Kant, 2004, p. 81; AA 06: 441). Ambos são explicitamente ordenados por um mandamento da razão (cf. Kant, 2008c, p. 10; AA 08: 35, e Kant, 2004, p. 81; AA 06: 441). Por fim, nos dois casos, trata-se de ideias da razão, às quais devemos nos aproximar infinitamente, mas que, ao que tudo indica, não podemos alcançar em sentido pleno.

Conclusão

Para Kant, o Esclarecimento é o esforço por “pensar por si mesmo”, o que é explicado como “buscar em si próprio (isto é, na sua razão) a pedra de toque da verdade” (2008b, p. 56 / AA 08: 146). Embora o próprio Kant tenha se voltado quase exclusivamente para as dimensões políticas, sociais,

pedagógicas e históricas do tema, é fácil perceber a presença do projeto geral de Esclarecimento em quase todas as áreas de sua filosofia. Procuramos aqui avaliar a sua relação com o autoconhecimento moral. Para isso, exploramos primeiramente a teoria kantiana do mal radical, em que o problema do autoconhecimento se insere.

Exploramos algumas das principais dificuldades interpretativas relativas à teoria kantiana do mal radical e procuramos aproximá-la da proposta geral de Esclarecimento. No seu sentido exato, em que se manifesta como perversidade do coração, o mal radical deve ser entendido como o ato pelo qual o princípio do amor de si é elevado à condição de máxima suprema do arbítrio e, assim, anteposto à lei moral. Kant associa esse ato explicitamente ao autoengano moral. Com base na análise dos textos do filósofo, e em diálogo com a literatura secundária, propusemos que o autoengano moral deve ser pensado como manifestação psicológica daquele ato. Esta hipótese nos permitiu distinguir, em seguida, as principais dificuldades impostas ao autoconhecimento moral. Com isso, preparamos as bases que nos permitiram interpretar o autoconhecimento moral à luz do conceito kantiano de Esclarecimento e, paralelamente, compreender o autoengano à luz do conceito de menoridade.

Concluimos, em resumo, que, se o Esclarecimento é a saída da menoridade intelectual, o autoconhecimento moral pode ser interpretado como a saída da menoridade prática. Ambos são exigências da razão, que requerem, por parte do indivíduo, resolução e coragem, mas cujo alcance é sempre incerto, sendo entendidos mais como ideias das quais devemos nos aproximar ao máximo e que devem guiar o esforço humano de reforma pessoal.

Referências

ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

CONCEIÇÃO, J. V. C.; PEREZ, D. O. O solipsismo moral em Kant: o lado obscuro da consciência. In: *Educação e Filosofia*. v. 38, p. 1- 33, 2024. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/74632>. Acesso em: 21 ago. 2025.

HÖFFE, O. *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit*. München: Beck, 2012.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 6. ed. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2008a.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900 ff.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, I. *Metafísica dos costumes – Parte II: Princípios metafísicos da Doutrina da Virtude*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? In: Kant, Immanuel. *A paz perpétua e outros textos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008b.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é o iluminismo? In: Kant, Immanuel. *A paz perpétua e outros textos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008c.

NOLLER, J. Logik des Scheins. Kant über theoretische und praktische Selbsttäuschung. *Kant-Studien*, v. 112, n. 1, p. 23-50, 2021.

POTTER, N. Duties to oneself, motivational internalism, and self-deception in Kant's ethics. In: TIMMONS, M. *Kant's Metaphysics of morals: Interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SCHMID, C. C. E. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: Cröker, 1790.

WELSCH, M. Kant über den Selbstbetrug des Bösen. *Kant-Studien*, v. 110, n. 1, p. 49-73, 2019.

Artigo recebido em 12/09/2025 e aprovado para publicação em 24/09/2025

Como citar:

ROSA, Daniel Leite Cabrera Pereira da. Autoengano, menoridade e o problema do mal em Kant. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 365-380, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-7>

Memoriais e museus eclesiais como testemunhos de fé e salvaguarda da memória

Ecclesiastical Memorials and Museums as Testimonies of Faith and Safeguarding of Memory

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*

Resumo: Este ensaio aborda *Memorial e Museu* como entidades distintas no seu objetivo comum: a preservação e salvaguarda de um patrimônio histórico e cultural pertencente a determinado segmento eclesiais – como dioceses, paróquias, instituições religiosas (congregações e irmandades) – em paralelo com a liturgia e a vivência religiosa dos fiéis, em geral ou em particular, mas integradas à assembleia na condição de Corpo Místico de Cristo. Seguindo a tradição de sua matriz judaica, o cristianismo conserva a índole de culto à memória de seus antepassados por meio das celebrações litúrgicas ou das devoções particulares vinculadas a espaços, tempos e utensílios empregados na realização das práticas espirituais como livros, paramentos, imagens e vasos sagrados, elementos por vezes e de modo mais abrangente, são considerados como relíquias. Itens que, ao longo dos tempos, perderam sua utilidade ou tiveram suas formas alteradas, mas que, no presente, ajudam na compreensão de como surgiram e foram utilizados no passado. Nesse sentido, o texto ressalta a importância da conceituação do *fenômeno aurático* em relação aos objetos utilizados nas práticas espirituais.

Palavras-chave: Memorial. Museu. Fenômeno aurático. Acervo. Coleção.

Abstract: This essay addresses Memorials and Museums as distinct entities with a common goal: to preserve and safeguard historical and

* D. Mauro Maia Fragoso, OSB é monge do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro; doutor em Geografia na linha de pesquisa Cultura e Natureza pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: maurofragoso@gmail.com

cultural heritage belonging to a specific ecclesiastical segment, such as dioceses, parishes, and religious institutions like congregations and brotherhoods. This heritage is paralleled by the liturgy and religious experience of the faithful in general or in particular, but integrated into the assembly as the Mystical Body of Christ. Following the tradition of its Jewish roots, Christianity preserves its nature as a cult of the memory of its ancestors through liturgical celebrations or private devotions linked to spaces, times, and utensils used in spiritual practices, such as books, vestments, images, and sacred vessels, sometimes, and more broadly, considered relics. These items have lost their usefulness or had their forms altered over time and now help us understand how they emerged and were used in the past. In this sense, the text emphasizes the importance of conceptualizing the auratic phenomenon in relation to objects used in spiritual practices.

Keywords: Memorial. Museum. Auratic phenomenon. Collection.

Introdução

Herdeiro do judaísmo e em conformidade com suas tradições, desde as suas origens, o cristianismo é por mandato uma religião de culto à *memória*. Não obstante os mandatos bíblicos estejam ligados mais diretamente ao culto religioso, aos ritos e às celebrações litúrgicas, o cristianismo também traz em si a conotação de lembrança, de rememoração, como um antídoto contra o esquecimento da Aliança entre Deus e a humanidade.

Como na transliteração das palavras é costume acontecer a perda ou mudança de significado, na língua portuguesa o *zikkaron* hebraico, vinculado ao culto, é traduzido simplesmente como *memória*, *memorial*, ou lembrança, que por sua vez, remonta ao verbo *zacar*, com a implicação de trazer algo à mente com intenção de agir, de tirar da inércia. Nesse sentido, diversos elementos materiais e concretos, como igrejas, museus, arquivos, bibliotecas, cemitérios, monumentos, coleções, festas, efemérides e associações humanas, são transformados em marcos que testemunham diferentes épocas. Como escreveu Romano Guardini (2024, p. 140), o cristão católico tem consciência de que o passado está vivo no presente e que sua vida e ação, enraizadas simultaneamente na história e na eternidade, avançam pelo futuro afora.

O memorial e o museu como sinalização do passado e vitalização do presente rumo à eternidade

Memorial

Como visto inicialmente, o tema relacionado à *memória* está intimamente vinculado à tradição cristã por meio do culto litúrgico, sem, no entanto, menosprezar os bens materiais e imateriais empregados na realização da sagrada liturgia, tais como as igrejas, os textos bíblicos, as sagradas imagens, os paramentos, os vasos sagrados do altar, os livros de registros dos sacramentos e sacramentais, os ex-votos, os hinos, os cânticos, as ladainhas e o que mais esteja a serviço do culto espiritual. Dada a importância do todo ou de determinados elementos isolados, tanto o conjunto quanto cada um dos itens mencionados podem constituir-se em *memorial*.

A título de ilustração, no âmbito da ortografia, a Bíblia é considerada um dos *memoriais* reproduzidos em maior escala ao longo dos tempos, em diversos materiais e diferentes técnicas, como manuscrito ou impressão sobre papel ou pergaminho, e, mais recentemente por meio da reprodução digital.

No âmbito da arquitetura, a Basílica de Aparecida, em São Paulo, e o Convento da Penha, no estado do Espírito Santo, são dois dos exemplares mais conhecidos nas Américas. Aliás, em conformidade com a teoria de Jean Hani (1981), todos os templos edificadas segundo o tradicional modelo das igrejas medievais podem ser considerados *memoriais* cristãos, a partir de sua vinculação simbólica com o corpo humano de Cristo. Simultaneamente, no âmbito arquitetônico e escultórico, o Cristo Redentor, na cidade do Rio de Janeiro, é um dos monumentos mais conhecidos internacionalmente.

No âmbito paisagístico, o Monte das Oliveiras e o Vale do Jordão, em Israel, sobressaem entre os elementos naturais. Nos últimos tempos, tem crescido cada vez mais o número dos *monumentos* paisagísticos, como os *Passos de Anchieta*, no estado do Espírito Santo, e o *Memorial às Vítimas do Holocausto*, no Rio de Janeiro.

Como visto, a concretude do termo *memorial* é bastante ampla e pode ser encarnada a partir da literatura, da iconografia, da arquitetura ou de elementos naturais. Portanto, um *memorial* pode ser uma celebração, um objeto, um artefato, um texto, um monumento ou uma paisagem que evoque a memória de um indivíduo, de uma coletividade ou, ainda, de um evento. Para

que uma peça, uma paisagem ou um complexo arquitetônico seja considerado *memorial*, ainda que tacitamente, é preciso que exerça uma função histórica e simbólica, além de preservar a *memória*, como é o caso da Basílica Vaticana, em Roma; da Basílica de Aparecida, em São Paulo; o Santuário de Fátima, em Portugal; e inúmeras outras obras que, mesmo sem trazerem explicitamente a nomenclatura de *monumento* em seu título, têm por finalidade a salvaguarda da *memória*, como a Bíblia e diversos santuários espalhados pelo mundo.

Museu

Uma das mais recentes definições de *museu* foi elaborada pelo próprio Conselho Internacional de Museus e afirma que:

Um museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos e ao serviço da sociedade que pesquisa, coleciona, conserva, interpreta e expõe o patrimônio material e imaterial. Abertos ao público, acessíveis e inclusivos, os museus fomentam a diversidade e a sustentabilidade. Com a participação das comunidades, os museus funcionam e comunicam de forma ética e profissional, proporcionando experiências diversas para educação, fruição, reflexão e partilha de conhecimentos. Disponível em <https://www.icom.org.br/nova-definicao-de-museu-2/> Acesso em: 11 set. 2025.

Em outras palavras, o *museu* é um espaço físico reservado à preservação, ao estudo e à interação entre sociedades de diferentes épocas, por meio da exposição de peças artísticas, históricas, religiosas, científicas ou técnicas, de valor cultural, utilizadas, em determinados períodos, por indivíduos ou sociedades. Um *museu* pode abrigar um acervo temático, como o Museu do Oratório, em Ouro Preto, Minas Gerais; um acervo mais abrangente, como os *museus de arte sacra*; ou, ainda, um acervo mais variado, oriundo de diferentes procedências, como é o caso do Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro, que abriga manuscritos, iconografia em diversos materiais e técnicas, como pintura a óleo sobre tela, esculturas em madeira e marfim, instrumentos bélicos, veículos utilitários, mobiliário e indumentária.

O acervo de determinado *museu*, geralmente, é dividido em dois segmentos: exposições e reserva técnica. Esses dois segmentos devem trabalhar em harmonia, pois as peças precisam passar pela reversa técnica, onde recebem os devidos cuidados antes de serem expostas. O rodízio entre a reserva técnica e a exposição das peças é de fundamental importância, uma vez que, durante

a exposição, as peças ficam sujeitas a maior luminosidade e possíveis variações de temperatura, ainda que mínimas. Em contrapartida, a reserva técnica é o local onde as peças são mais bem acondicionadas e recebem o devido tratamento de conservação. Uma peça em exposição permanente, submetida à variação de fatores climáticos, sofre envelhecimento mais acelerado do que as que, periodicamente, são reparadas na reserva técnica. A propósito dos fatores climáticos, recomenda-se um estudo sobre a intensidade da iluminação, da temperatura e da umidade, que possibilite mantê-las sob determinada constância, a fim de evitar a oxidação, a infestação fúngica e de outros microorganismos e insetos, bem como a sucessiva dilatação e contração da matéria, uma vez que essa variação pode acarretar danos irreversíveis às peças.

O lugar como referencial identitário entre indivíduo e espaço

Com o advento da corrente filosófica da fenomenologia, diversos conceitos antigos foram revistos e reformulados. Segundo uma antiga definição geográfica, *espaço* era qualquer lugar ocupado, física ou mentalmente, por algum ser, considerado apenas como um ponto de observação à distância ou uma região georreferenciada. No entanto, ao longo do século XX, com o avanço concomitante da geografia, da sociologia e da fenomenologia, a definição de *lugar* sofreu importante transformação, passando a significar um georreferenciamento em relação a um indivíduo ou a uma coletividade humana. Nesse sentido, e em oposição a *espaço*, que é genérico e abrangente, *lugar* tornou-se um ponto específico, assinalado pela identificação de um indivíduo ou de uma sociedade em determinada porção do *espaço*. No entanto, como costuma ocorrer, essa identidade entre pessoas e *lugar* pode ser descontinuada e ressignificada.

A título de exemplificação, até meados do século XVI, um determinado *espaço* passou a ser denominado Morro da Penha, em Vila Velha. Historiograficamente, o referido morro não passava de um acidente geográfico. Com a chegada e a instalação de Frei Pedro Palácios, tornou-se um ponto georreferencial para o citado frade e para a comunidade local, e, com o passar do tempo, um referencial do povo capixaba, conhecido e visitado por milhares de peregrinos e turistas, nacionais e internacionais. O contrário do que ocorreu com o Morro da Penha deu-se com a Ilha do Frade, doada aos beneditinos no ano de 1594 e ocupada pelos mesmos até 1615. Com a retirada do frade que ali residia, embora se tenha conservado a toponímia, o *lugar* abandonado, devido à sua escassez de víveres, foi ressignificado e tornou-se logradouro de luxuosas residências, cuja parcela significativa dos moradores ignora a origem do seu topônimo (Carnielli, 2006).

No parecer dos dois filósofos adeptos da fenomenologia, Romano Guardini e Georges Didi-Huberman, o conceito da palavra *culto* está intimamente relacionado ao de *lugar*. Como teólogo, Guardini destacou-se por sua atuação no campo da liturgia, enquanto Didi-Huberman (2014), na condição de historiador e crítico de arte, notabilizou-se por seu desempenho na seara das artes visuais. Segundo Romano Guardini (2024, p. 216), *os tempos*, *os lugares* e os utensílios envolvidos na realização do *culto* não são apenas *ornamentos*, mas elementos integrantes do ato religioso em sua totalidade. Didi-Huberman, por sua vez, é mais abrangente que o liturgista, ultrapassa a conotação religiosa e amplia seu entendimento a partir da semiologia do verbo latino *colere*, inicialmente utilizado para designar “o ato de habitar um *lugar* e de ocupar-se dele”, cultivando-o. Portanto, o substantivo *culto* refere-se a “um ato relativo ao *lugar* e à sua gestão material, simbólica ou imaginária: é um ato que simplesmente nos fala de um *lugar* trabalhado. Uma terra ou uma morada, uma morada ou uma obra de arte”. Já na função de adjetivo, a palavra *culto* “está ligada explicitamente ao mundo do *ornato* e da *cultura* no sentido estético do termo” (Didi-Huberman, 2014, p. 155-156).

Em suma, *cultura*, *lugar*, *tempo* e *memória* são quatro elementos vitais ao ser humano, particularmente ao ser religioso e, com mais razão ainda, ao povo cristão, o novo Israel que, sem se esquecer de sua origem hebraica, caminha em direção à Pátria definitiva, às moradas celestes, como simboliza a palavra *nave* na denominação do *espaço* reservado aos fiéis no interior das igrejas.

O acervo de um museu eclesiástico

Um acervo museológico é constituído por diversas peças individuais ou por coleções – particulares, mistas ou temáticas. Essas testemunham a importância de um indivíduo ou de uma sociedade em determinado tempo e espaço, por meio de alfaias, objetos utilizados na vida diária, instrumentos de trabalho, mobiliário, obras de arte, artesanato, escritos e diversos outros bens culturais que tiveram relevância num determinado contexto histórico e que são conservados juntamente com relatórios e inventários, tendo por objetivo a salvaguarda da memória e servir como instrumento de pesquisa. No caso dos museus eclesiásticos, os critérios a serem observados são os mesmos aplicáveis aos museus em geral, considerando-se, preferencialmente, os objetos utilizados na manutenção do culto – em geral ou em particular – por determinados agentes que exerceram relevante papel naquela sociedade.

Sendo o cristianismo a religião da Palavra e, por conseguinte, dos livros, estes são os principais tesouros de cada igreja em particular. É neles que se encontram registradas as principais atividades eclesiais, como a ministração, por parte do clero, e a recepção dos sacramentos, por parte dos fiéis. Entre esses livros estão os de batismos, crismas e matrimônios; os livros litúrgicos; e o livro do tombo, no qual, além das entradas e saídas dos bens materiais, são registrados os eventos eclesiásticos, como bens imateriais e os de maior importância para a assembleia. Considerando as novas tecnologias aplicadas à comunicação, faz-se necessária a digitalização e disponibilização desses registros. Como dito anteriormente, estes constituem os principais tesouros de uma comunidade eclesial, uma vez que neles estão gravadas as memórias daquela comunidade. Salvaguardada a memória dos bens imateriais – os mais preciosos da igreja itinerante, que caminha rumo ao encontro da igreja triunfante – também é preciso zelar pelos bens materiais revestidos com a aura da sacralidade: os vasos e as vestes do altar, as vestes dos ministros e todos os objetos que tenham desempenhado importante papel acessório no culto litúrgico.

Importa salientar, como o fez Romano Guardini (2024), que a assembleia litúrgica é formada por indivíduos que, além de sua inserção na comunidade de vida espiritual, exercem distintas profissões na sociedade civil. Nesse sentido, em se tratando de indivíduos como pedras vivas na edificação da casa espiritual, é perfeitamente possível inserir, em um acervo museológico eclesiástico, peças ou instrumentos de trabalho daqueles que, atuando profissionalmente na sociedade civil, se destacaram na comunidade eclesial pela sua vivência na fé. A propósito da inserção de peças civis em um acervo eclesiástico, convém retomar a palavra *aura*, mencionada anteriormente, agora a partir da conceituação de *fenômeno aurático* desenvolvida por Walter Benjamin (2025, p. 60-61) no contexto religioso e secularizada por Georges Didi-Huberman (2014). Ambos filósofos, críticos de arte e adeptos da fenomenologia assim como Romano Guardini. Este, da arte religiosa, aqueles, com as artes seculares. Com Didi-Huberman, o fenômeno aurático passou a ser amplamente utilizado pelos historiadores da arte ao analisarem as obras, desde a sua concepção até as reações que elas provocam naqueles que as observam.

Embora não faça uso do termo *fenômeno aurático*, direta ou indiretamente, Guardini (1960, p. 19) a ele se reporta ao reconhecer que a *imagem de devoção* é um produto individual da vida interior do fiel – tanto do

artista quanto do comitente, que, por sua vez, assume a posição do indivíduo em geral –, da comunidade eclesial inserida em determinada época, marcada pelos movimentos sociais e correntes filosóficas, e da vivência espiritual do indivíduo. Portanto, é nessa concepção de *fenômeno aurático* que as peças expostas nos *museus* e nos *memoriais* devem ser vistas e analisadas em relação àqueles que delas se valeram no passado e que, no presente, são interpretadas como verdadeiras relíquias. Com efeito, já na década de 1930, Walter Benjamin (2025, p. 57) havia escrito que as catedrais deixavam o seu lugar para serem recebidas nos estúdios dos apreciadores da arte. O que passou a ocorrer, desde então, foi uma inversão de valores. A arte sacra deixou de ser objeto devocional dos fiéis e tornou-se objeto de culto para historiadores da arte, museólogos, antropólogos e outros profissionais dos mais variados âmbitos acadêmicos.

Em relação aos monges, a *Regra de São Bento* estabelece que todos os objetos e utensílios do mosteiro devem ser tratados como vasos sagrados do altar (31,10) e que nada absolutamente se anteponha a Cristo, que nos conduz à vida eterna (72,12). Como proposto por alguns, a *Regra de São Bento* pode servir de manual espiritual não apenas para os monges, mas também para toda a cristandade, incluindo mosteiros, paróquias e dioceses.

Referências

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: L&PM, 2025.

CARNIELLI, Adwalter Antônio. *História da Igreja Católica no Estado do Espírito Santo 1535-2000*. Vila Velha: Comunicação Impressa, 2006.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34, [1992] 2014.

GUARDINI, Romano. *La esencia de la obra de arte: cristianismo y hombre actual*. Madrid, 1960.

GUARDINI, Romano. *Formação litúrgica*. Curitiba: Carpintaria, [1923] 2024.

HANI, Jean. *O Simbolismo do templo cristão*. Lisboa: Edições 70, [1962] 1981. Disponível em: <https://archive.org/stream/pdfy--qBBt5VYzDmKbjxp/172550312-Jean-Hani-O-Simbolismo-do-Templo-Cristao#page/n15/mode/2up> Acesso em: 9 set. 2025.

MUSEU. Disponível em: <https://www.icom.org.br/nova-definicao-de-museu-2/> Acesso em: 11 set. 2025.

REGRA de São Bento. Rio de Janeiro: Lumen Christi, [Século VI] 2003. Disponível em: <https://www.asg.org.br/images/saoBento/RegraSB.pdf> Acesso em: 9 set. 2025.

Artigo recebido em 17/09/2025 e aprovado para publicação em 07/10/2025

Como citar:

FRAGOSO, Mauro Maia. Memoriais e museus eclesíásticos como testemunhos de fé e salvaguarda da memória. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 381-389, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-8>

A arquitetura do Mosteiro de São Bento de São Paulo (1910-22): história e projeto

The Architecture of the Benedictine Monastery of São Paulo (1920-22): History and Design

CRISTIANO GIANANTE*
PAULO YASSUHIDE FUJIOKA**

Resumo: O presente trabalho possui como temática o estudo da arquitetura e da história da construção do conjunto da Basílica Abacial de Nossa Senhora da Assunção, do Colégio de São Bento e da Faculdade de São Bento, construídos entre 1910 e 1922, com projeto arquitetônico do arquiteto alemão Richard Berndl (1875-1955). Sob a liderança do Abade Dom Miguel Kruse, OSB, o Mosteiro de São Bento de São Paulo se modernizou para uma cidade em ampla expansão, sem se privar das tradições e significados inerentes da rica cultura cristã e beneditina. Para isso, o artigo apresenta plantas, cortes e elevações presentes no Arquivo Histórico Municipal de São Paulo, as quais revelam as alterações que resultaram no atual conjunto construído em estilo que mescla elementos do neogótico e do neorromânico.

Palavras-chave: Mosteiro de São Bento. Arquitetura. Neogótico.

* Cristiano Giansante é Graduado em Arquitetura e Urbanismo pelo Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (IAU USP) (2020). Mestre em Arquitetura e Urbanismo, na área de concentração Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (IAU/USP-SP) (2024) onde desenvolveu a pesquisa intitulada A Arquitetura do Mosteiro de São Bento de Richard Berndl (1910-22): Ressonâncias da arte e arquitetura religiosa medieval em São Paulo, financiado pela Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) com orientação do Prof. Dr. Paulo Yassuhide Fujioka. Contato: cristianogiansante@gmail.com

** Paulo Yassuhide Fujioka é Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de São Paulo FAUUSP. Professor no IAU-USP Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (áreas de Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo e Projeto de Edificações) na Graduação e na Pós-Graduação. Contato: pfujioka@sc.usp.br

Abstract: This paper focuses on the study of the architecture and history of the construction of the complex comprising the Abbey Basilica of Our Lady of the Assumption, the College of São Bento and the College of São Bento, built between 1910 and 1922, with architectural design by the German architect Richard Berndl (1875-1955). Under the leadership of Abbot Dom Miguel Kruse, OSB, the Benedictine Monastery in São Paulo was modernized for a rapidly expanding city, without depriving itself of the traditions and meanings inherent to the rich Christian and Benedictine culture. To this end, the article presents plans, sections and elevations from the Municipal Historical Archive of São Paulo, which reveal the changes that resulted in the current complex, built in a style that combines elements of neo-Gothic and neo-Romanesque.

Keywords: Benedictine Monastery. Architecture. Neo-gothic.

Introdução

Este artigo propõe um estudo da arquitetura e da história da construção do conjunto da Basílica Abacial de Nossa Senhora da Assunção, do Colégio de São Bento e da Faculdade de São Bento, construídos entre 1910 e 1922, com projeto arquitetônico do arquiteto alemão Richard Berndl (1875-1955). A partir do estudo da revivificação da arte e da arquitetura medieval no século XIX, surgido por influência do Romantismo – e tal como manifesto na produção arquitetônica do Neorromânico e do Neogótico –, propõe-se fazer o levantamento analítico da documentação gráfica (desenhos técnicos e diagramas) e fotográfica do complexo projetado por Berndl, analisando e contextualizando suas atualizações, dentro do requerido por Dom Miguel Kruse, abade do Mosteiro de São Bento.

1 História

O Mosteiro de São Bento foi erigido no vértice da colina de conformação triangular do antigo assentamento de São Paulo. Próximo dali, havia o Caminho de Guaré ou Guarepe, que atualmente se denomina Rua Florêncio de Abreu, e era visto como um local de agradável localização.

Com duas cartas de sesmarias concedidas pelo capitão-mor Jorge Correia, em 4 de julho de 1598, o Frade Mauro Teixeira, monge beneditino natural da vila de São Vicente (Del Nigro, 2000, p. 73), deu princípio à fundação do Mosteiro.

Com o decorrer das décadas, o mosteiro receberia generosas doações de benfeitores, como Fernão Dias Pais Leme, em 1650.

Desde 1650 constituíra-se Fernão Dias em protetor e benfeitor solícito da Ordem. Foi então que se prontificou ele a mandar fabricar-lhe mosteiro e igreja nova no lugar da antiga, tão apertada que mal que nela mal cabiam vinte pessoas, segundo notícias da época. À sua custa foram feitos os três altares, continuando o do centro devotado à Senhora de Monte Serrate, agora com retábulo de madeira pintada. Mandou ainda assentar um púlpito, acrescentando-lhe todos os paramentos indispensáveis, assim para o ouro da igreja como para ornato dos altares. Também determinou a construção de dormitório contíguo, de taipa de pilão, e nele se alojaram os religiosos, transferidos do recolhimento primitivo (Holanda, 1977, p. XXVI).

Após a expansão financiada por Fernão Dias, destaca-se a alteração do patrono da igreja, que passou de Nossa Senhora de Montserrat para Nossa Senhora da Assunção, a pedido do Governador da Capitania de São Vicente, D. Francisco de Souza. A nomeação da padroeira permanece até hoje.

No século XVIII, o mosteiro contava, além da capela e dormitórios, com refeitório, oficinas, cozinha, adega e salas destinadas à sacristia e aos paramentos, além dos claustros. Com o tempo, o conjunto foi sendo modificado de acordo com as demandas de expansão da comunidade monástica, do financiamento oriundo de benfeitores e da necessidade de reforço nas estruturas das construções.

A situação do mosteiro entrou em processo de esfacelamento com a extinção dos noviciados no Brasil, por decisão do governo imperial, o que impossibilitou a admissão de novos monges. O declínio do conjunto monástico fez com que se propusesse a transferência do mosteiro ao Estado. Segundo Luna (1947, p. 137), com os decretos governamentais e o aumento das restrições ao recebimento de novos noviços, a comunidade foi diminuindo até sobrar, no fim do século XIX, o velho abade, Frade Pedro da Ascensão Moreira, morto em 15 de julho de 1900.

A situação só seria revertida com o advento da Proclamação da República em 1889, que, com a laicização do Estado, permitiu que a Ordem Beneditina acolhesse novos noviços. Paralelamente a essa mudança de ordem política, monges da Congregação de Beuron (Baden-Wutemberg, Alemanha) chegaram ao Mosteiro da Bahia, em fins de 1889. Estes monges implantaram, em 1903, uma série de mudanças visando à recuperação da ordem no Brasil, em sintonia

com a estratégia de renovação da congregação beneditina alemã (Arruda, 2007, p. 63).

Em julho de 1900, Dom Miguel Kruse assumiu e atuou fortemente na revitalização do mosteiro, reintroduzindo o ordenamento regular na vida cotidiana monacal. Seu espírito empreendedor manifestou-se logo de início na fundação de uma escola secundária, o Ginásio de São Bento, atual Colégio São Bento, em 1903. Em seguida, fundou a Faculdade de São Bento, iniciada em 1908, com o primeiro curso de filosofia do Brasil e precursora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

De acordo com Arroyo (1966, p. 89), a comissão central das obras foi constituída por Dom Miguel Kruse, João Lourenço Madein, Dom Amaro e Dom João, sendo este último o celeiro, ou seja, o tesoureiro. A pedra fundamental do templo foi lançada no dia 13 de novembro de 1910, às 14 horas, no Dia de Todos os Santos da Ordem de São Bento. A cerimônia seria presidida pelo cônego Sebastião Leme.

A mando de Dom Miguel Kruse, o projeto foi elaborado em Munique (Alemanha), pelo professor e arquiteto Richard Berndl, em 1911. A construção da abadia seria célere e, em dois anos, já estaria finalizada. Em 1913, receberia a bênção e teria sua primeira missa. Em sequência, o antigo conjunto seria demolido para dar lugar ao atual. No total, a construção da igreja, da abadia e do colégio duraria 11 anos.

Para a decoração da Basílica Abacial, Dom Miguel convidou Dom Adalberto Gresnicht, monge de Maredsous (Bélgica), e membro da Escola de Artes de Beuron (Yang, 2016, p. 37-56).

A Escola de Beuron surgiu com o Peter (Desiderius) Lenz e Gabriel Wüger, artistas pertencentes à Congregação Beneditina de Beuron. Dentro da determinação do “Ora et labora”, desenvolveram uma arte com fim litúrgico e pedagógico-religioso, e por meio do modelo pedagógico de ensino-aprendizagem, ensinou uma série de aprendizes. Seu auge se fez no período entre 1894 e 1900, onde a relação mestre-aluno foi mais presente, unindo uma série de estudiosos e artistas da arte sacra, que aplicaram os métodos em diversas igrejas ao redor do mundo. Lenz e Wüger pertenceram ao movimento dos nazarenos e as descobertas arqueológicas do Antigo Egito e sua arte, na época, foram fundamentais para a formação de uma nova sensibilidade artística. Assim, a Arte de Beuron tinha como enfoque a reprodução das artes romana, egípcia e grega, entre outras, assim como as artes medievais.

Já pertencendo a Beuron, Lenz aplicou seu programa imagético servindo como modelo em diversos mosteiros beneditinos, aplicados por diversos aprendizes. O trabalho se pautava na produção coletiva, mas dentro dos moldes vinculados à Regra Beneditina.

Lenz procurava uma linguagem matemática que acessasse o Sagrado. Havia a busca do artista pela melhor forma de representar Deus e se aproximar da Criação Divina. Também existia a busca do religioso em louvar a Divindade pela sua arte e trabalho. A arquitetura era como uma ferramenta que permitiria a construção do templo – sendo o templo ideal como local sagrado da Presença, não apenas o local das orações dos fiéis, mas de Presença do Divino (Yang, 2016, p. 57).

No livro *Bens Culturais Arquitetônicos no município e na região metropolitana de São Paulo*, há a seguinte descrição:

A igreja recebeu apurada decoração de D. Adalberto Gresnicht, escultor além de pintor, vindo do Mosteiro de Maredsous (Bélgica) e formado em sua arte na Congregação de Beuron, onde se desenvolvia, desde o último quartel do século XIX, uma escola de pintura de tendência neonazarena. Essa escola estava sujeita a influências de estilos exóticos – primitivos e requintados – em que se mesclavam, à inspiração do Quatrocento, aspectos de pinturas ainda mais arcaicas (1984, p. 185).

Auxiliado por irmãos conversos, como o Irmão Clement Frischauf (1869-1944), Gresnicht executou as obras de pintura do templo em dez anos, além de outros trabalhos em peças de madeira, bronze e vitrais. No início, a vinda de Dom Adalberto seria apenas para estudos imagéticos com a arte beuronense, entretanto, com o advento da Primeira Guerra Mundial, foi autorizado a permanecer e finalizar as obras artísticas. Em 1922, o templo seria consagrado à categoria de basílica.

A sagração da Basílica Abacial de São Bento ocorreu nos dias 6 e 7 de agosto de 1922, um sábado e um domingo, com as celebrações presididas por Dom Aidan Gasquet, enviado do Papa Pio XI. A purificação e a consagração foram finalizadas com a elevação da igreja à Basílica Menor.

A igreja teve grande destaque enquanto edificação dentro do complexo monástico. Se, no passado, os campanários românicos e góticos em torres tinham como objetivo se tornar uma referência urbana, marcando o tempo e a vida cotidiana com os sinos, na Basílica de São Bento, essa marca urbanística

seria resgatada, com as torres sendo um marco da verticalização urbana e do horizonte de uma cidade de São Paulo em expansão, porém ainda sem a *skyline* marcante dos arranha-céus, que marcaria a paisagem paulistana a partir da década de 1930.

Ao mesmo tempo, São Paulo se distanciava de sua origem colonial, de vila construída em taipa, dentro da Capitania de São Vicente. Com o advento do ciclo do café, a cidade se expandia rapidamente como centro comercial e industrial e, conseqüentemente, passava por rápidas transformações econômicas, sociais, políticas e culturais. As iniciativas e realizações do abade refletiam o crescimento da cidade e as novas demandas e necessidades da população.

Com o Mosteiro de São Bento, segundo Arruda (2007, p. 64), o novo projeto em estilo neorromânico e neogótico refletia as grandes mudanças de ordem temporal e espiritual. O revivalismo gótico, na concepção do projeto arquitetônico e artístico, tinha como discurso remeter à Idade Média, período marcado pelo poder e vigor da Igreja Católica. A renovação do mosteiro nasce no bojo das transformações radicais sofridas pela cidade e sua paisagem urbana. Para Yang (2016, p. 13), a construção da hoje Basílica de Nossa Senhora da Assunção foi o resultado desse esforço, que uniu um momento de progresso da cidade de São Paulo, com a riqueza do ciclo do café e uma nova visão urbanística para a cidade, que crescia rapidamente.

No inventário *Bens Culturais Arquitetônicos no município e na região metropolitana de São Paulo*, de 1984, faz-se a seguinte análise:

O projeto do mosteiro deve ser compreendido, todo ele, dentro da tradição eclética germânica. O antiquado Roundbongenstil – que aliava reminiscências românicas, bizantinas e de arquitetura quatrocentista italiana (três diferentes estilos arquitetônicos, identificados pelo uso do arco pleno) – fora rejuvenescida pelo arquiteto por meio de pormenores neogóticos. Esse ecletismo, aparentemente confuso, resultou num dos projetos mais refinados que São Paulo possui (p. 105).

Para Yang (2016, p. 98), o espírito empreendedor de Dom Miguel Kruse trouxe um projeto de visão ímpar, favorecendo a interação da Ordem com a sociedade, trazendo a arte beuronense à cidade e ampliando a presença do canto gregoriano entre os fiéis. Este modelo revivalista seria empregado futuramente em duas novas construções religiosas do centro de São Paulo: a Catedral Metropolitana Nossa Senhora da Assunção e São Paulo (neogótica, construída 1913 e 1967, segunda reconstrução da igreja da Sé desde 1616) e a

Paróquia Matriz Nossa Senhora da Conceição (Basílica Santíssimo Sacramento de Santa Ifigênia, construída entre 1909 e 1959, reconstrução da igreja original de 1799), ambas projetados pelo arquiteto alemã Maximilian Emil Hehl (1861-1916).

Esse período marcado entre a segunda metade do século XIX até a Primeira Guerra Mundial, teríamos uma série de repertórios classicizantes, historicistas, ou então do receituário dos movimentos ligados à renovação artística, como o Art Nouveau, o Floreal, o Sezession, etc. (Patetta, 1987, p. 74). O neogótico, portanto, se insere nesse movimento chamado Ecletismo Historicista.

O emprego do neogótico em importantes construções seculares é incomum, pois, como veremos, a grande maioria dos casos neogóticos no Brasil consiste em edifícios religiosos – igrejas e capelas ou, em menor número, associações beneficentes e hospitais. De fato, na virada do século XIX, o neogótico era geralmente considerado no Brasil, como em outros lugares, como o estilo mais adequado para a arquitetura religiosa – associação baseada, como se sabe, no paralelismo simbólico entre a verticalidade do gótico formas e o anseio de elevação ao Céu inerente à devoção humana. Desta forma, a religiosidade cristã materializou-se na pedra, criando espaços etéreos com o controle meticuloso da luz, que simbolizava a graça divina (Pinheiro, 2016, p. 106).



Figura 1: Mosteiro de São Bento de São Paulo.

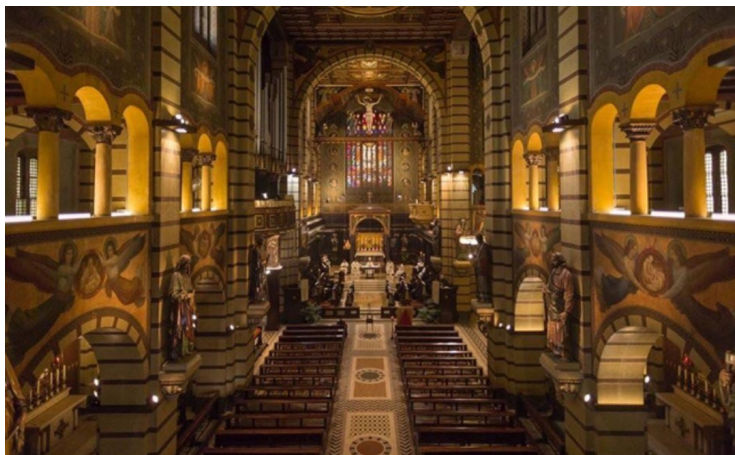


Figura 2: Interior da Basílica de Nossa Senhora da Assunção. São Paulo.

2 O projeto

Nas pesquisas realizadas no Arquivo Histórico Municipal de São Paulo, foram encontradas uma série de plantas, cortes e elevações, algumas revelando a presença de algumas versões anteriores do projeto. Nas publicações em periódicos da época, nota-se a presença preliminar de um volume central abobadado na fachada lateral esquerda, elemento que não foi levado adiante na construção. Há inconclusão sobre a finalidade da abóbada, por parte do arquiteto, que, decerto, buscava atribuir maior destaque ao conjunto educacional. (figura 3: no canto inferior esquerdo, acima da torre).

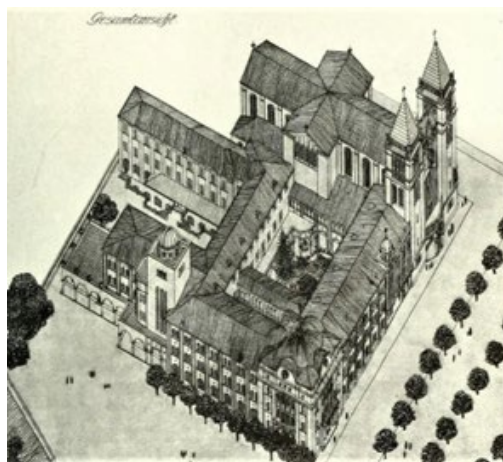


Figura 3: Desenho para o novo mosteiro, desenho monocromático, sem data – Richard Berndt

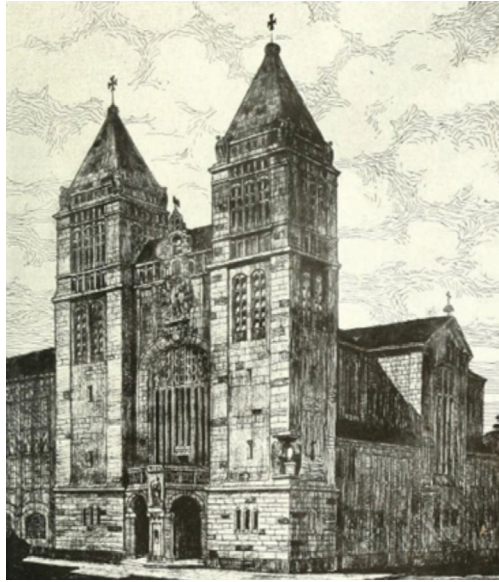


Figura 4: Desenho para a nova Basílica, desenho monocromático, sem data – Richard Berndt

Fachadas

A fachada faz a apresentação do edifício. É um dos elementos de maior destaque dentro do conjunto, pois apresenta a Ordem de São Bento à cidade de São Paulo e reflete os preceitos de sua fé. Segundo Yang (2016, p. 67), a construção visual da Basílica como um modelo político de discurso imagético era muito presente nas escolhas feitas por Dom Miguel, que procurava acompanhar o processo de revitalização da Ordem, que estava implementando, e reforçar sua importância para a cidade. Este local é a casa de Deus na Terra; isso significa que sua casa tras os adjetivos relacionados à edificação: sólida, austera e imponente.

O espaço arquitetônico revela e instrui. De que maneira ela instrui? Na Idade Média, a grande catedral instrui em vários níveis. Há o apelo direto dos sentidos, ao sentimento e ao subconsciente. A centralidade da construção e a presença dominante são imediatamente registradas. Eis o volume – o peso da pedra e da autoridade – e, no entanto, as torres se elevam. Estas interpretações não são autoconscientes e retrospectivas; são respostas do corpo (Tuan, 1983, p. 127).

A primeira certificação se faz através das torres. No Arquivo Histórico Municipal de São Paulo, constam três desenhos de fachada explicitando

as mudanças. Primeiro, temos a igreja com uma torre centralizada e proporcionalmente maior que a base da igreja (figura 5), numa relação 2:3, além de um pináculo com formato acentuado. No Arquivo Municipal, consta a data de 21 de setembro de 1909. Em sequência, temos a fachada lateral (figura 6), explicitando a torre, a presença da cúpula e uma rosácea na parede lateral. Esses elementos seriam suprimidos posteriormente (figura 9), com o acréscimo de duas torres de menor proporção e com a substituição dos pináculos nas torres por um elemento escultórico centralizado.

A terceira fachada proposta (figura 10), de 1910, já apresenta a versão atual que fora construída. As alterações ocorreram nas torres, com a presença do pináculo. O desenho da fachada apresenta-se mais detalhado, tanto nas cornijas, como também janelas e vitrais

A fachada principal possui alguns elementos de destaque (figura 12). Primeiramente, os dois anjos que se posicionam entre os sinos. Abaixo, o relógio se faz presente entre anjos sineiros e os anjos em louvor, os quais seguram uma placa com inscrição “A.D. 1912”. Abaixo do grande vitral, há uma escultura em resalto do Patriarca São Bento, produzida em bronze pelo escultor Heinrich Wanderé [1865-1950] (Yang, 2016, p. 98). Ela possui 3,10m de altura e apresenta São Bento como um homem maduro e barbado, segurando o báculo de pastor e saudando os fiéis.

O pórtico do nártex de entrada avança para a frente em direção à rua, evidenciando a escultura e configurando uma área intermediária entre a rua e a nave principal, no intento de criar um ambiente de recepção sombreada ao fiel, separando-o do mundano na chegada ao lugar santo.

Comparando as três fachadas, pode-se imaginar a intenção de Dom Miguel Kruse de que a nova Abadia dispusesse um aspecto mais sólido e imponente, referindo-se mais o românico do que ao gótico. Se, na primeira fachada, o destaque está na verticalidade da torre, na segunda as torres são mais discretas. Já na terceira versão, as torres que teriam maior destaque, além do acréscimo de diversos ornamentos plenos de simbolismo.

Dois elementos de destaque se fazem presentes na entrada principal do Mosteiro. Na lateral esquerda, há a entrada principal da Faculdade e Colégio de São Bento (figura 10) e, entre ela e a Basílica, uma entrada para o conjunto monacal e a caixa de escada adjunta, que proporciona uma ênfase à verticalidade através do pináculo em estilo gótico. (figura 13).



Figura 5: Primeira versão da Basílica Abacial



Figura 6: Fachada lateral da primeira versão da Basílica Abacial



Figura 7: Fachada lateral da segunda versão da Basílica Abacial



Figura 8: Segunda versão da Basílica Abacial



Figura 9: Terceira versão da Basílica Abacial

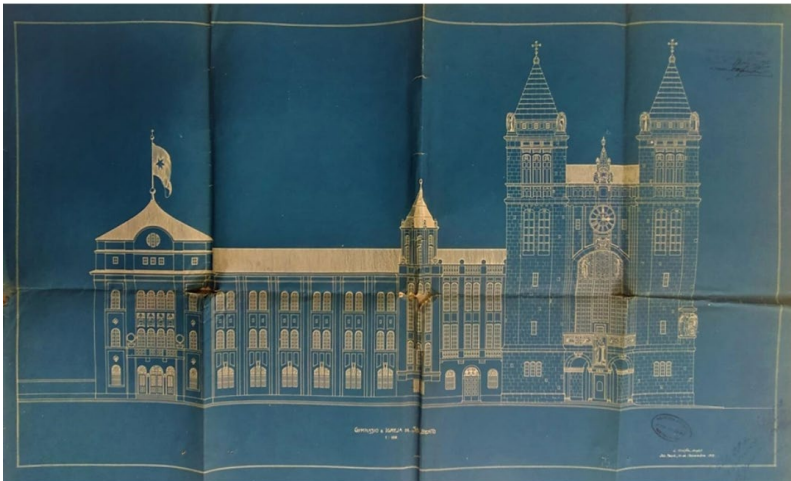


Figura 10: Fachada principal do Mosteiro de São Bento



Figura 11: Vista geral do Mosteiro de São Bento



Figura 12: Basilica Abacial do Mosteiro de São Bento de São Paulo



Figura 13: Fachada principal do Mosteiro de São Bento

Plantas

Na análise das plantas presentes no Arquivo Municipal, constatam-se as seguintes alterações:

- A nave principal manteve a mesma configuração, com pequenas alterações no altar, com capela e deambulatório aos quais se acessa o claustro.
- Na entrada, notam-se as alterações em relação aos pilares e ao nártex. Na planta atual, nota-se uma combinação das soluções presentes (figura 15). Posteriormente, há plantas (figuras 17, 18 e 19) indicando os três pisos com seus quartos, salões e dormitórios.
- Na planta atual (figura 16), há maiores detalhes da complexidade do conjunto monástico, como as salas de visitas, salas de aula, diretoria, secretaria, auditório, tesouraria, xerox, entre outros ambientes da Faculdade e Colégio de São Bento, e salas ligadas à vida religiosa, como sacristia, sala capitular, igreja e capelas. Além disso, há um semi-claustro e dois refeitórios.

- Apenas a planta térrea foi disponibilizada pelo Mosteiro de São Bento de São Paulo. As demais foram indeferidas, pois apresentam detalhes mais privativos à comunidade beneditina.
- Na figura 20, destacam-se as principais entradas para o conjunto monástico: a entrada número 1 dá acesso à Faculdade e ao Colégio de São Bento; a número 2, ao Mosteiro; e a número 3, à Basílica de Nossa Senhora de Assunção.
- Na mesma figura, observam-se diversos corredores principais que levam a grandes espaços e ambientes do Mosteiro. O corredor A perpassa próximo às principais entradas do Mosteiro. O percurso B, inicia-se pela Basílica, transita pelo claustro, anfiteatro, e finaliza no corredor das salas de aula. Assim acontece também no percurso E, que se inicia na entrada da Faculdade e Colégio e termina nas salas de aula.

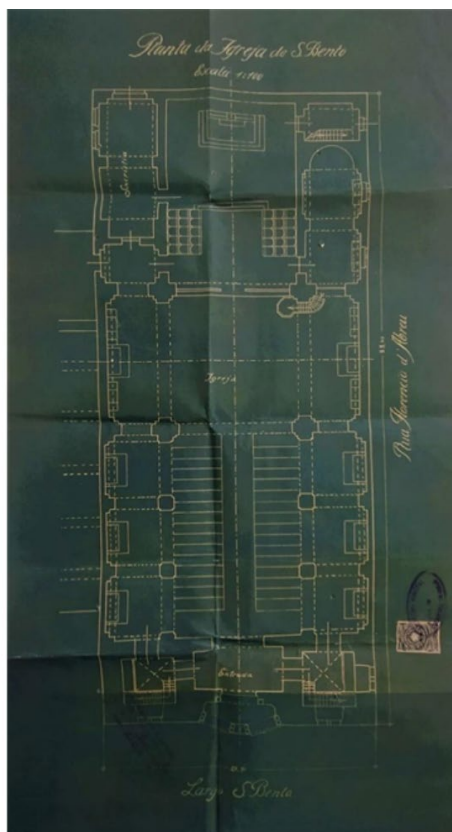
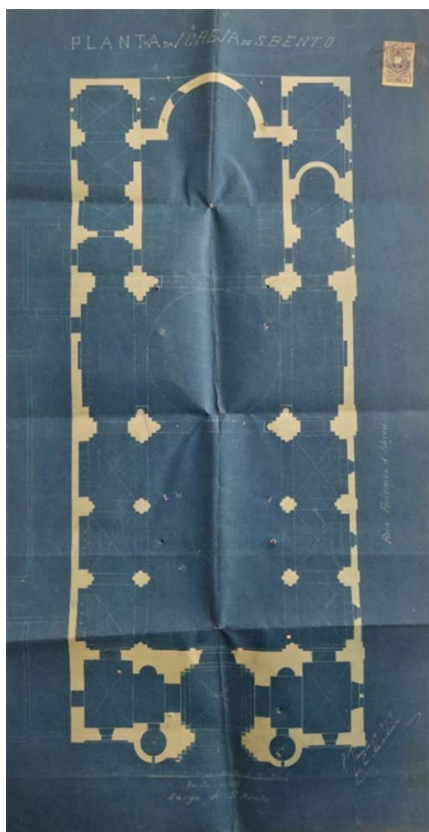


Figura 14 (esquerda): Detalhe da planta do Mosteiro de São Bento – primeira versão
 Figura 15 (direita): Detalhe da planta do Mosteiro de São Bento

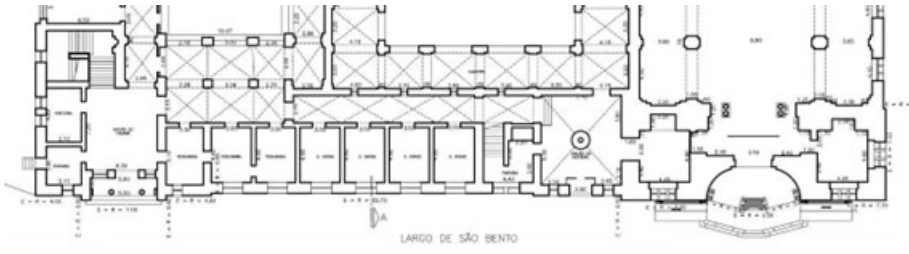


Figura 16: Detalhe da planta do Mosteiro de São Bento

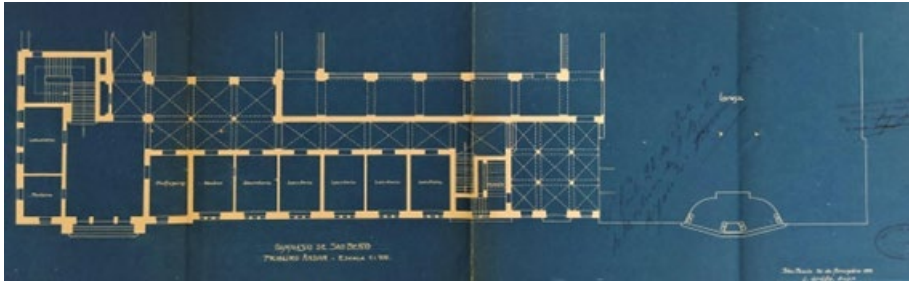


Figura 17: Planta térreo



Figura 18: Planta primeiro piso



Figura 19: Planta segundo piso

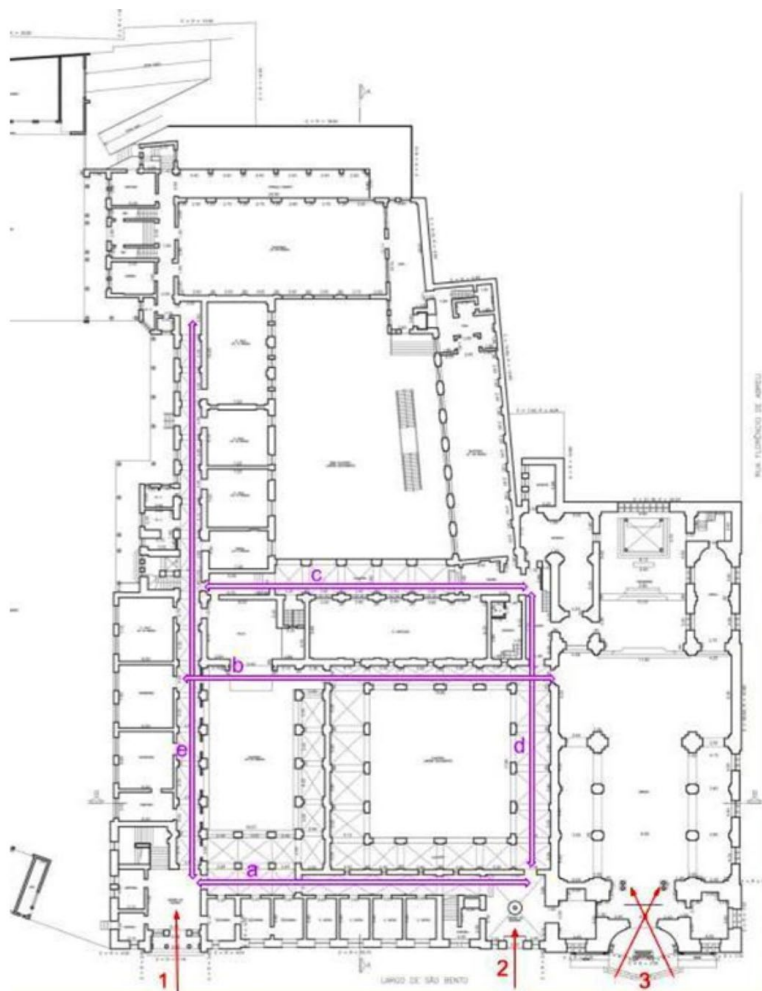


Figura 20: Planta térrea do Mosteiro de São Bento com destaque para os acessos (setas em vermelho) e percursos internos do térreo (setas em roxo)

Conclusão

Esta pesquisa foi realizada com o intuito de compreender o projeto do Mosteiro de São Bento de São Paulo. Nela, é possível enumerar aspectos inéditos, como plantas, cortes e fachadas, que explicitam a evolução projetual do complexo concebido por Richard Berndt. A investigação também destaca a notável beleza do conjunto edificado, com sua rica arte sacra de expressão original e inusitada, desenvolvida de acordo com os preceitos simbólicos estabelecidos pelo então Abade Dom Miguel Kruse.

Nesta contribuição sobre a história do Mosteiro de São Bento, enquanto objeto arquitetônico e marco urbanístico, articula-se sua trajetória à própria formação da cidade de São Paulo e às suas particularidades. Os resultados indicam que ainda há amplo potencial para pesquisas e análises sobre o tema.

Lista de figuras

Figura 1: Mosteiro de São Bento de São Paulo

Disponível em: <https://arquivo.arq.br/projetos/mosteiro-de-sao-bento> Foto de Guilherme Gaensly. Instituto Moreira Salles. Acesso em: 15 mai. 2023.

Figura 2: Interior da Basílica de Nossa Senhora da Assunção. São Paulo.

GIANSANTE, C., fotografia de fachada, colorido, 26 ago. 2023. Acervo do autor.

Figura 3: Desenho para a novo mosteiro, desenho monocromático, sem data – Richard Berndl

Disponível em: <https://archive.org/details/diechristlicheku08geseuoft/page/n310/mode/1up>. Acesso em: 19 set. 2023

Figura 4: Desenho para a nova Basílica, desenho monocromático, sem data – Richard Berndl.

Disponível em: <https://archive.org/details/diechristlicheku08geseuoft/page/n310/mode/1up>. Acesso em: 19 set. 2023

Figura 5: Primeira versão da Basílica Abacial

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 6: Fachada lateral da primeira versão da Basílica Abacial

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 7: Fachada lateral da segunda versão da Basílica Abacial

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 8: Segunda versão da Basílica Abacial

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 9: Terceira versão da Basílica Abacial

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 10: Fachada principal do Mosteiro de São Bento

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 11: Vista geral do Mosteiro de São Bento

GIANSANTE, C., fotografia de fachada, colorido, 26 ago. 2023. Acervo do autor.

Figura 12: Basílica Abacial do Mosteiro de São Bento de São Paulo

GIANSANTE, C., fotografia de fachada, colorido, 26 ago. 2023. Acervo do autor.

Figura 13: Fachada principal do Mosteiro de São Bento

GIANSANTE, C., fotografia de fachada, colorido, 26 ago. 2023. Acervo do autor.

Figura 14 (esquerda): Detalhe da planta do Mosteiro de São Bento - primeira versão

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 15 (direita): Detalhe da planta do Mosteiro de São Bento

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 16: Detalhe da planta do Mosteiro de São Bento

Acervo digital do Mosteiro de São Bento de São Paulo. Foto do autor.

Figura 17: Planta térreo

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 18: Planta primeiro piso

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 19: Planta segundo piso

Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São Paulo. Foto do autor.

Figura 20: Planta térrea do Mosteiro de São Bento com destaque para os acessos (setas em vermelho) e percursos internos do térreo (setas em roxo)

Acervo digital do Mosteiro de São Bento de São Paulo. Foto do autor.

Referências

ARROYO, Leonardo. *Igrejas de São Paulo* – Introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

ARRUDA, Valdir. *Tradição e renovação: a arquitetura dos mosteiros beneditinos contemporâneos no Brasil*. Dissertação de Mestrado. São Paulo-SP: FAUUSP, 2007.

Bens Culturais Arquitetônicos no município e na região metropolitana de São Paulo. São Paulo, (SNM) Secretaria dos Negócios Metropolitanos, (SEMPPLA) Secretaria Municipal de Planejamento, (EMPLASA) Empresa Metropolitana de Planejamento, 1984.

DEL NIGRO, Paulo Sérgio Barbaro. *O mosteiro de São Bento de Sorocaba e a arquitetura beneditina do litoral brasileiro e do planalto paulista dos séculos XVII, XVIII, XIX.* Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 2000.

Livro do tombo do Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo. Prefácio de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: O mosteiro, 1977.

LUNA, OSB. Joaquim G. de. *Os monges beneditinos no Brasil.* Esboço histórico. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1947.

TUAN, YI-Fu. *Espaço e Lugar: A perspectiva da experiência.* Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

PATETTA, Luciano. Considerações sobre o ecletismo. In: *Arquitetura brasileira.* São Paulo: Nobel/Edusp, 1987.

PINHEIRO, Maria Lucia Bressan. Neo-gothic architecture in Rio de Janeiro and in São Paulo, Brazil, El neogótico em la Arquitectura Americana: história, restauración, reinterpretaciones y reflexiones. Tradução: Ariccia: Ermes Edizioni, 2016.

YANG, K. K. B. *A pintura beuronense na Basílica do Mosteiro Beneditino de São Paulo:1914-1922.* Trabalho de Dissertação (Mestrado em História da Arte) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016. Guarulhos, 2016. 229 f.

Artigo recebido em 13/06/2025 e aprovado para publicação em 22/09/2025

Como citar:

GIANANTE, Cristiano; FUJIOKA, Paulo Yassuhide. A arquitetura do Mosteiro de São Bento de São Paulo (1910-22): história e projeto. *Coletânea.* Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 391-411, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-9>

Dilexit nos: um apelo ao Coração do mundo

Dilexit nos: An Appeal to the Heart of the World

PAULO HAMURABI FERREIRA MOURA*

Resumo: Este artigo apresenta uma análise sobre a quarta Encíclica de Sua Santidade, o Papa Francisco, que veio a óbito em 21 de abril, Oitava de Páscoa do ano da graça de 2025. A *Dilexit nos* foi inspirada na Carta aos Romanos, cap. 8,37. O Papa aborda e delinea a situação da Sociedade hodierna, marcada por inúmeros avanços científicos e tecnológicos, mas empobrecida de amor e solidariedade. A Encíclica alerta para o risco de uma sociedade desumana, baseada apenas no lucro e no consumismo desenfreado e sem amor, onde os interesses individuais e mesquinhos predominam sobre o bem comum. O algoritmo não possui coração nem sentimento. A humanidade só alcançará o progresso integral quando se inspirar n'Aquele que a amou até o fim. Por fim, salienta-se que só o amor Divino, encarnado e revelado em Jesus Cristo, pode restituir o amor autêntico entre as pessoas e a comunhão profunda capaz de superar a liquidez das relações e estabelecer o vínculo entre os seres humanos, fundamento de uma sociedade fraterna e justa.

Palavras-chave: Amor. Indiferença. Egoísmo. Algoritmo. Bondade. Coração. Solidariedade. Consumismo. Sociedade líquida. Vínculo.

Abstract: This article presents an analysis of the fourth Encyclical of His Holiness Pope Francis, who passed away on April 21, the Octave of Easter in the year of grace 2025. *Dilexit nos* was inspired by the Letter to the Romans, chapter 8:37. The Pope addresses and outlines the situation of today's society, marked by countless scientific and technological advances, but impoverished of love and solidarity. The Encyclical warns of the risk

* Cônego Paulo Hamurabi Ferreira Moura é Padre da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, Teólogo membro da Insigne Colegiada de São Pedro; Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio (PUC-Rio). Possui Pós-graduação em Filosofia pela PUCP. Contato: paulohamurabi@gmail.com

of an inhumane society based solely on profit and unbridled and loveless consumerism, where individual and petty interests prevail over the common good. The algorithm has no heart or feelings. Humanity will only achieve integral progress when it is inspired by the One who loved it to the end. Finally, it is emphasized that only Divine love incarnated and revealed in Jesus Christ can restore authentic love between people and the deep communion capable of overcoming the liquidity of relationships and establishing the bond between human beings, the foundation of a fraternal and just society.

Keywords: Love. Indifference. Selfishness. Algorithm. Kindness. Heart. Solidarity. Consumerism. Liquid society. Bond.

No dia 24 de Outubro de 2024, Sua Santidade, o Papa Francisco presenteou a Igreja e o mundo com a Carta Encíclica *Dilexit Nos*¹, cujo tema foi inspirado na Carta aos Romanos 8,37, na qual o Autor Sagrado afirma que nada será capaz de separar o ser humano do amor de Cristo (Rm 8,39). O anúncio desta carta havia sido feito pelo Papa em 5 de junho de 2024, no decorrer da Audiência Geral de quarta-feira.

A *Dilexit nos* é lançada em um momento de graves crises globais, marcado por guerras, injustiças e violência, constatando-se que, apesar dos avanços científicos e tecnológicos, ainda há muita falta de amor, cooperação, diálogo e comunhão entre as pessoas. A *Dilexit nos* descreve com precisão a situação atual do mundo:

É por esta razão que, assistindo a sucessivas novas guerras, com a cumplicidade, a tolerância ou a indiferença de outros países, ou com simples lutas de poder em torno de interesses de parte, podemos pensar que a sociedade mundial está a perder o seu coração (Francisco, 2024, § 22).

A pergunta fundamental que esse documento suscita é: onde o homem moderno encontrará inspiração e estímulo para romper as barreiras do egoísmo

¹ O Papa Francisco anunciou a publicação da *Dilexit nos* (amou-nos) durante a audiência geral de 5 de Junho de 2024. Nesta ocasião, ele disse que “num mundo que parecia ter perdido o coração” era necessário refletir sobre o amor divino e humano revelado no Sagrado Coração de Jesus, fonte da verdadeira ternura e da paz.” (Papa Francisco anuncia nova encíclica ‘Dilexit nos’ sobre o Coração de Jesus. Disponível em: <https://alianca.fm.br/2024/10/21/papa-francisco-anuncia-nova-enciclica-dilexit-nos-sobre-o-coracao-de-jesus/> Acesso em: 29 abr. 2025).

e do egocentrismo que parecem dominar suas ações? De fato, no decorrer da Carta, o Papa denuncia, de maneira explícita, uma visão consumista e superficial da realidade, que estimula o desinteresse pelo sentido da vida, reduzindo a existência apenas ao ter. Essa mentalidade pode ser resumida “em viver apressadamente sem saber bem para quê”, servindo apenas aos interesses do mercado que conduz à escravidão e à ansiedade. Trata-se de uma realidade denunciada pelo Papa, com veemência os males causados pelo materialismo:

Movemo-nos, porém, em sociedades de consumidores em série, preocupados só com o agora e dominados pelos ritmos e ruídos da tecnologia, sem muita paciência para os processos que a interioridade exige (Francisco, 2024, § 9).

Essa Carta Encíclica mostra que o ser humano foi criado para amar e se doar, e o sentido de seu peregrinar neste mundo é o amor Divino, que se encarnou e amou-nos até o fim: “Eu vos amei” (Jo 15,9.12). O Papa recorda que, só crendo no Amor de Deus, revelado no Coração de Seu Filho, o homem encontrará o sentido de sua existência e a essência de sua vocação, que é amar o próximo, sem medida. Nesse sentido, a fé e a confiança no amor de Deus constituem a luz que norteia o agir humano, tornando-se uma resposta às aflições do mundo moderno.

A publicação da *Dilexit* se insere nas comemorações do 350º aniversário das aparições do Sagrado Coração de Jesus à Santa Margarida Maria Alacoque, a religiosa visitandina que viveu no Século XVI, em um tempo difícil, em que o racionalismo já começava a se espalhar e a influenciar o agir de alguns pensadores da época. Nesse mesmo período, predominava o jansenismo, uma heresia de um rigorismo moral que esfriava o amor de muitos e afastava os fiéis dos sacramentos.

Santa Margarida Maria Alacoque se tornou a mensageira do Amor incondicional de Deus e levou muitos a reencontrarem o sentido da vida pela via da confiança e da entrega total ao Amor misericordioso de Deus. Partindo do próprio exemplo da vidente do Coração de Jesus, que, por ter acreditado no Amor de Deus, conseguiu vencer vários desafios, desde a resistência do pai à sua vocação, passando pelas enfermidades até a incompreensão inicial de suas irmãs de hábito à sua mensagem. A experiência pessoal de Santa Margarida Maria revela que quem se deixar abraçar e conduzir pelo Amor de Deus vence e supera todas as barreiras do caminho.

Ao longo das páginas dessa Encíclica, o Papa Francisco insiste que a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, incentivada pelos seus predecessores

de ontem e de hoje, longe de se tornar uma espiritualidade intimista, sempre corroborou para a renovação da Igreja e ajudou os cristãos a crescerem no conhecimento do amor de Deus, além de buscarem, com intensidade, a vivência do mandamento do amor ao próximo.

Em um mundo dissimulado, frio e sem vida, às vezes parece ser impossível amar e querer o bem do outro sem interesses enredados, mas o Coração do Filho de Deus aparece como um luzeiro de esperança e remédio que cura as feridas do coração humano e o capacita para o Amor. A frase que Santa Margarida Maria Alacoque visualizou: “Eis o coração que tem amado tanto aos homens a ponto de nada poupar até exaurir-se e consumir-se para demonstrar-lhes o seu amor. E em reconhecimento não recebe senão ingratidão da maior parte deles” revela o plano salvífico de Deus, que a ama todos indistintamente e deseja a salvação do gênero humano. A mensagem quer encontrar eco no coração conturbado e ferido do homem moderno, e, de fato, essas palavras de Jesus são um convite e um apelo à sociedade hodierna para que mergulhe nas torrentes vivas do amor Divino, a fim de vencer a tentação da superficialidade.

A carta *Dilexit nos* é provocativa e instiga o ser humano a se interrogar sobre os valores que realmente norteiam seu agir e a busca da felicidade: Quem realmente sou? O que procuro? Que sentido quero dar à vida, às minhas escolhas e ações? Por que razão e para que fim estou neste mundo? O Santo Padre diz que essas questões, e tantas outras relacionadas à existência, devem ser enfrentadas à luz da fé e da confiança n'Aquele que veio ao mundo, não para condenar, mas para doar Sua vida em resgate por muitos.

Os homens e as mulheres do nosso tempo, se quiserem ser felizes e realizados, não podem se fechar dentro de si mesmos nem em esperanças supérfluas, daquilo que é transitório e efêmero, mas devem abrir-se ao transcendente. Por isso, deve-se regressar ao Coração, pensar com a mente e com o coração, sem cair em um sentimentalismo vazio e sem sentido de uma sociedade líquida e sem vínculos, onde as relações são cada vez mais frias e descomprometidas com o verdadeiro bem comum.

A *Dilexit* afirma que só o amor unifica e constrói, vence obstáculos e cria pontes de diálogo e compreensão entre as pessoas. Num mundo dividido e dilacerado por discórdias e divisões, irrompe para os cristãos a ternura do Coração de Cristo, pois não é algoritmo que conseguirá abarcar o ser humano em sua totalidade. A inteligência artificial pode ser uma ferramenta fantástica em várias áreas do conhecimento, mas só o ser humano, com seu coração, pode humanizar a sociedade. Nessa perspectiva, a *Dilexit nos* afirma:

Na era da inteligência artificial, não podemos esquecer que a poesia e o amor são necessários para salvar o humano. O que nenhum algoritmo conseguira abarcar é, por exemplo, aquele momento de infância que se recorda com ternura e que continua a acontecer em todos os cantos do planeta, mesmo com o passar dos anos (Francisco, 2024, § 20).

Tudo, segundo a quarta Encíclica do Papa, está unificado no coração, o qual é a sede do amor, pois é nele que se encontram as suas componentes espirituais, psíquicas e físicas. Para amar, precisamos do coração, e só amando se descobre o sentido da vida. No entanto, o coração humano é ferido pelo pecado, por isso só no coração trespassado de Cristo, que o coração do homem é curado e reabilitado a amar. O Coração de Cristo é o símbolo da caridade que não se restringiu apenas a palavras, mas a gestos concretos de amor. O evangelista de Marcos registra que Jesus passou fazendo o bem. A Encíclica destaca a importância do coração humano como centro unificador e, por isso, afirma:

Tudo está unificado no coração, que pode ser a sede do amor com todas as suas componentes espirituais, psíquicas e também físicas. Em última análise, se reina o amor, a pessoa realiza a sua identidade de forma plena e luminosa, porque cada ser humano é criado, sobretudo para o amor (Francisco, 2024, § 21).

O Papa Francisco recorda que o Coração de Jesus não é apenas um símbolo físico que exprime uma realidade separada do espiritual. O Verbo se fez carne e, portanto, assumiu um corpo e uma realidade sem deixar de ser Deus, ensinando-nos como se deve amar. O Filho do Eterno Pai tem um coração de carne e, nessa perspectiva, percebe-se, na carta, o desejo explícito de mostrar que só entrando no Coração de Cristo é possível sentir-se amado por um coração humano, que, por sua vez, é cheio de afeto e sentimentos.

O Papa São João Paulo II, grande devoto do Sagrado Coração e leitor das Aparições de Paray-le-Monial, no Ano Santo de 2000, afirmou: “O homem do Ano 2000 tem necessidade do Coração de Cristo para conhecer Deus e para se conhecer a si mesmo; tem necessidade dele para construir a civilização do amor”. Ao evocar seu predecessor, São João Paulo II, o Papa Francisco faz questão de pontuar que a devoção ao Sagrado Coração de Jesus é essencial para a vida cristã, na medida em que ajuda o homem a se abrir à dimensão da fé e da adoração.

O contato com Jesus no Pão da Palavra e no Pão Eucarístico vitaliza a fé e a esperança e abre o horizonte para uma espiritualidade encarnada na vida concreta das pessoas. Ao propor a adoração a Jesus Eucarístico, incentiva-se a busca de uma espiritualidade centrada no Cristo, que se inseriu na história humana e participou plenamente de suas dores e alegrias, mas manteve sempre um diálogo íntimo e intenso com o Pai, através da oração. Essa verdade não pode ser omitida nem descartada da devoção ao Sagrado Coração, para não correr o risco de entregar-se a um ativismo exacerbado e mundano, em que a ternura, a misericórdia e o amor recíproco cederiam espaço a relações fragmentadas e sem amor.

É preciso contemplar com frequência o Amor de Deus pelo homem, manifestado em Jesus Cristo. Quando se contempla o lado trespassado de Cristo, de onde jorra a água e o Espírito, compreende-se o quanto se é amado por Deus e, naturalmente, como alguém pode deixar-se lavar e purificar pelo amor autêntico. A esse propósito, são bem significativas as palavras de Guilherme de Saint-Thierry citadas na *Dilexit nos*:

Aonde, pois, Senhor, conduzis aqueles que abraçais e estreitais em vossos braços, senão para o vosso coração? O vosso coração, Jesus, é aquele doce maná da vossa divindade.... que guardais no vosso interior, no cofre áureo da vossa alma que supera toda a sabedoria. Felizes os que conduzis até lá com vosso abraço. Felizes os que, imersos nestas profundezas, foram escondidos por Vós dentro do Vosso coração (Francisco, 2024, § 105).

O Santo Padre também destaca como a devoção ao Sagrado Coração, no decorrer dos séculos, plasmou e tem plasmado a espiritualidade de tantos santos e santas, passados e recentes: São Claudio de la Colombière², Santa Lutgarda, Santa Matilde de Hackebom, São Francisco de Sales, São Boaventura, São Charles de Foucauld, Santa Teresinha, entre outros, cujo traço marcante em todos eles foi a convicção de que o Amor é o que realmente conta, e amar é a arte das artes, que só se aprende no Coração de Cristo. O ser humano precisa enamorar-se do coração de Cristo para que, como dizia São Joao Paulo II, a civilização do Amor vença a civilização do ódio: “ Sobre as ruínas acumuladas pelo ódio e pela violência, poderá ser construída a civilização do amor tão desejada, o Reino do Coração de Cristo”. Isso só acontecerá quando o Amor a Deus estiver unido ao amor do próximo.

² Disponível em: <http://www.obraoespiritosanto.com>. Acesso em: 29 abr. 2025

Considerações finais

A *Dilexit nos* é um convite e, ao mesmo tempo, um apelo ao homem moderno para regressar ao coração, síntese e fonte inexaurível de amor e ternura. A sociedade atual, líquida e tecnológica, precisa de interioridade e paciência para apreciar o ritmo normal do tempo, pois, do contrário, corre o risco de se desorientar do centro de si mesma. Há necessidade de cultivar harmonia e unidade interior no próprio ser humano e no seu agir, isso não pode ser alcançado apenas pela dimensão racional-tecnológica, pois esta não possui coração.

Na verdade, nesta carta Encíclica, o Papa Francisco insiste sobre a importância fundamental do coração, quando afirma que a desvalorização do mesmo desestimula a busca do sentido da existência e as respostas que a inteligência, por se mesma, não é capaz de responder, pois elas se encontram no encontro com os outros e na poesia. Para o Sumo Pontífice “A verdadeira aventura pessoal é aquela que se constrói a partir do coração”. Este documento pontifício pode ser considerado uma síntese do pensamento do Papa Francisco, pois reflete as principais preocupações do seu magistério: a fé, o cuidado com a casa comum e a fraternidade entre os povos, temas abordados na *Lumen Fidei*, na *Laudato Si* e a na *Fratelli Tutti*.

Referências

BIBLIA. *Sagrada Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

DE JESUS, Santa Teresinha. *História de uma alma*. Petrópolis: Editora Vozes, 2024.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Dilexit nos*: Sobre o amor humano e Divino do Coração de Jesus. São Paulo: Paulus, 2024.

MARIA ALACOQUE. Santa Margarida. *Autobiografia*. 5.ed., São Paulo: Edições Loyola; 1985

PIO XII. *Carta Encíclica Haurientes Aquas*: Sobre o culto do Sagrado Coração de Jesus. Rio de Janeiro: Editora Santa Cruz, 2025

SACRAMENTO, Crisógono de Jesus. *A Vida de São Joao da Cruz*. São Paulo: Cultor de Livros, 2001.

SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas do doutor místico*. 3.ed, Fátima: Carmelo de São José, 1977.

Artigo recebido em 21/05/2025 e aprovado para publicação em 19/08/2025

Como citar:

MOURA, Paulo Hamurabi Ferreira. *Dilexit nos*: Um apelo ao Coração do mundo. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 413-420, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-10>

Simpósio sobre o Preciosíssimo Sangue de Jesus

D. TARCISIO NASCENTES DOS SANTOS*

Neste Ano Jubilar de 2025, na manhã de sábado, 16 de agosto, no Auditório da “Casa de Emaús” do Mosteiro de São Bento, realizou-se o Simpósio sobre o Preciosíssimo Sangue de Jesus. Promovido pelo Centro de Estudos “A Caridade do Sangue de Cristo”, o Simpósio teve como organizadores o Instituto Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue e a Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. O conferencista foi o conhecido Prof. Dr. Pe. José Eduardo de Oliveira e Silva.

Coube-me a grata satisfação de abrir o Simpósio. Tecida então, à luz do tema proposto – “O Preciosíssimo Sangue de Jesus” –, uma breve reflexão articulada nos seguintes pontos: 1. O Sangue da Eucaristia; 2. O lado aberto de Jesus na Cruz; 3. O coração de Cristo.

1 O sangue da Eucaristia

Vamos proceder aqui em dois momentos: – A **Eucaristia**: sua instituição; – O **sangue** da Eucaristia.

1.1 A Instituição da Eucaristia

Observa Cirilo Folch Gomes [CFG]: “A Eucaristia está fortemente ancorada no testemunho bíblico. Os escritos apostólicos relatam sua instituição e manifestam seu sentido profundo, insinuando ainda as prefigurações existentes no Antigo Testamento” (Gomes, 1981, p. 584). Aqui, vamos nos limitar a considerar brevemente os relatos da Instituição da Eucaristia. São quatro: [Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-26], e agrupam-se dois a dois [Mt e Mc; Lc e Paulo]. Ei-los¹:

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

¹ Os textos são tirados de A Bíblia, editada pelas Paulinas em 2023.

Mt 26,26-29	Mc 14,22-25
<p>²⁶Ora, enquanto comiam, Jesus, tendo tomado um pão e pronunciado a bênção, partiu-o e, tendo-o dado a seus discípulos, disse: “Tomai, comei! Isto é meu corpo”.</p> <p>²⁷Tendo tomado um cálice e dado graças, deu-o a eles, dizendo: “Bebei todos dele, ²⁸pois isto é meu sangue, da aliança, que é derramado por muitos para o perdão dos pecados! ²⁹Eu vos digo que, doravante, não beberei deste fruto da videira até aquele dia quando o beber novo, convosco, no reino de meu Pai”</p>	<p>²²E enquanto comiam, tendo tomado um pão e pronunciado a bênção, partiu-o e lhes deu, e disse: “Tomai! Isto é meu corpo”. ²³Tendo tomado um cálice e dado graças, deu-lhes, e todos beberam dele. ²⁴E disse-lhes: “Isto é meu sangue, da aliança, que é derramado por muitos. ²⁵Amém, eu vos digo: já não mais beberei do fruto da videira até aquele dia quando o beber novo no Reino de Deus”.</p>

Lc 22,14-20	1Cor 11,23-26
<p>¹⁴Quando chegou a hora, Jesus se pôs à mesa com os apóstolos ¹⁵e disse-lhes: “Desejei intensamente comer esta Páscoa convosco, antes de padecer. ¹⁶Eu vos digo: nunca mais a comerei até que tenha seu cumprimento no Reino de Deus”. ¹⁷Então, tendo tomado um cálice e dado graças, disse: “Tomai isto e reparti-o entre vós; ¹⁸pois eu vos digo: a partir de agora, já não beberei do fruto da videira até que venha o Reino de Deus”. ¹⁹Tendo tomado um pão e dado graças, partiu-o e lhes deu, dizendo: “Isto é meu corpo, que é dado por vós, Fazei isto em minha memória!” ²⁰E, depois da ceia, fez o mesmo com o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova aliança com meu sangue, que é derramado por vós.</p>	<p>²³Pois eu recebi do Senhor o que também vos transmiti: que o Senhor Jesus, na noite em que estava sendo entregue, tomou o pão; ²⁴tendo dado graças, partiu-o e disse: “Isto é meu corpo por vós. Fazei isto em minha memória!” ²⁵Do mesmo modo, tomou também o cálice, depois de ceiar, dizendo: “Este cálice é a nova aliança em meu sangue. Todas as vezes que beberdes, fazei isto em minha memória! ²⁶Pois, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes do cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha”.</p>

Sobre esses relatos, podemos, com CFG, afirmar o que segue:

- Com pequenas variantes, é descrito o gesto de Jesus, na última ceia.

Jesus – que “vinha pronunciando uma série de profecias a respeito da Paixão, já próxima, e que via nela um sacrifício de Redenção pela multidão dos homens (Mt 20,28)” – “surge agora anunciando a Paixão de um novo modo, através de um gesto dramático e profético, como a tornar presente, antecipadamente, o sacrifício redentor, para que os Apóstolos dele participassem desde logo e entrassem na “Aliança Nova”. Jesus “se lhes entrega nos sinais da própria morte, apresentando-lhes, separadamente, seu “corpo” e seu “sangue”. Sinais que “são também os de uma refeição, de uma confraternização, de uma ação de graças”. Jesus, enfim, segundo Lc e 1Cor, “dá-lhes o mandamento de renovarem esse gesto muitas vezes, em memória de si” (Gomes, 1981, p. 584s).

- O significado global dos relatos, que se aparentam dois a dois: o de Mt e Mc, o de Lc e 1Cor.

Em todos – anota CFG – “está expressa a ideia de que a Paixão é sacrifício, pois é oferecida “por muitos”, “por vós”, num sentido que evoca os famosos textos da segunda parte do livro de Isaías, referentes ao sacrifício de um misterioso “Servo”: “castigado por nossos crimes... tomando sobre si os pecados de muitos homens...” (Is 53,5.8.11.12)” (Gomes, 1981, p. 585).

Em todos – prossegue CFG – “fala-se de uma “Aliança”, contraída mediante o sangue de Jesus, o que os relaciona também a importantes passagens do AT, como a do Êxodo (24,8), em que Moisés tomou o sangue (de animais) e aspergiu com ele o povo, dizendo: “Eis o sangue da aliança que o Senhor fez conosco”; ou a do profeta Jeremias (3,31), que anuncia uma “nova Aliança” de Jahvé com as casas de Israel e Judá” (Gomes, 1981, p. 585).

- O quadro da Última Ceia é a celebração pascal

De fato, segundo os Sinóticos, nota CFG, “tudo indica ter sido ela a comemoração da Páscoa (“tenho desejado ardentemente comer *esta Páscoa* convosco antes de padecer”: Lc 22,15)”. Entretanto, observa CFG, “São João dirá que a sexta-feira, dia da morte de Jesus, era ainda “preparação da Páscoa” (“parasceve paschale”) (Jo 18,18; 19,14)”. A partir dessa diferença, pode-se, então, perguntar “se Jesus antecipou a comemoração pascal, por própria iniciativa ou aderindo a um calendário diverso do oficial (e que seria, também, possivelmente o seguido pelos essênios de Qumran)”. Todavia, o que deve ficar bem assentado é que, de qualquer maneira, “a Ceia de Jesus evoca a antiga celebração pascal como a sua prefiguração e efetuou-se num quadro pascal” (Gomes, 1981, p. 585).

- O realismo da presença de Jesus nos sinais do pão e do vinho

Com efeito, “Jesus não diz que o pão “representa” seu corpo e o vinho, seu sangue. O texto bíblico (em grego) traz o verbo “ser”: “isto é o meu corpo... é o meu sangue”. Convém ter presente ainda, como o faz CFG, “que o realismo da presença parece exigido pela própria lógica do culto sacrificial realizado por Jesus, pois é preciso comungar da vítima (e não apenas de seu símbolo) para se ter parte nos efeitos de um sacrifício” (Gomes, 1981, p. 585).

- O realismo da presença vem corroborado por outros textos bíblicos

De fato, ele vem corroborado tanto “pelas palavras do discurso sobre o “pão da vida”, relatado no evangelho de São João”; como “pela interpretação

expressa de São Paulo: “o cálice... não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos não é a comunhão do corpo do Senhor?” (1Cor 10,6). E ainda: “todo aquele que comer deste pão ou beber do cálice do Senhor, indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor”(1Cor 11,27-29)” (Gomes, 1981, p. 585s).

1.2 O sangue da Eucaristia

Apoiando-nos nas reflexões de John Mackenzie [JM] sobre o **sangue**, em seu Dicionário Bíblico (Mackenzie, 1984, p. 846), assentamos quanto segue:

- O sangue de Jesus é proposto como bebida e tem um significado sacramental, pois é a vida transmitida por Jesus aos seus

Observa JM:

No Novo Testamento, o sangue da Eucaristia se diferencia das concepções hebraicas na medida em que o **sangue de Jesus é proposto como bebida** (Mt 26,27ss; Mc 14,23ss; Lc 22,20; Jo 6,53ss; 1Cor 11,25ss). Entretanto, **o significado sacramental segue o modelo hebreu, pois o sangue continua sendo a vida, transmitida por Jesus aos seus discípulos por meio da Eucaristia** (Jo 6,53ss; 1Cor 10,16) (Mackenzie, 1984, p. 846, grifos nossos).

- O sangue da Eucaristia: sangue da nova Aliança e sangue de expiação

A esse respeito, nota JM:

O sangue da Eucaristia é o **sangue da nova Aliança** em todas as formas da instituição da Eucaristia, numa alusão a Ex 24,8; em Mt e Mc, **é também um elemento de expiação**, como o sangue das ofertas pelos pecados e pelas culpas” (Mackenzie, 1984, p. 846, grifos nossos).

- O sangue de Jesus como instrumento sacrificial de expiação

Esse aspecto “é encontrado muito mais explícita e frequentemente nas epístolas”. JM recorda algumas passagens:

Jesus é um instrumento de propiciação por seu próprio sangue (Rm 3,25), por meio do qual nós somos justificados (Rm 5,9). Nós somos redimidos através do seu sangue (Ef 1,7) e através do seu sangue somos levados para perto de Deus (Ef 2,13); em seu sangue ele reconciliou (os homens com Deus; Cl 1,20) (Mackenzie, 1984, p. 846).

- O contraste e a analogia entre o sangue de Jesus e o sangue das vítimas sacrificiais são desenvolvidos amplamente em Hebreus.

Sobre o contraste e a analogia presentes na Carta aos Hebreus, JM observa: “Seu sangue [o de Jesus] não é como o dos animais (Hb 9,12ss). O sangue é o único meio eficaz de purificação (Hb 9,20ss) e de remissão dos pecados (Hb 9,22)”. E prossegue: “Mas o sangue dos animais não pode eliminar os pecados (Hb 10,4); Cristo obteve a redenção eterna por meio de seu próprio sangue (Hb 9,12), através do qual temos acesso ao santuário (Hb 10,19). E ainda: “O sangue da nova e eterna aliança (Hb 13,20) clama pelo perdão com muito mais força do que o sangue de Abel clamava pela vingança (Hb 12,24)” (Mackenzie, 1984, p. 846).

- O sangue de Jesus – sangue do Cordeiro – nos purifica, lava nossos pecados e nos resgata.

JM assim conclui suas observações sobre o sangue: “O sangue de Jesus é aspergido sobre nós (1Pd 1,2); é o sangue do cordeiro sem defeitos e sem mácula (1Pd 1,19), que nos purifica (1Jo 1,7) e nos lava de nossos pecados (Ap 1,5). Jesus resgatou os homens pelo preço do seu sangue (Ap 5,9), e por causa do seu sangue os santos venceram (Ap 12,11)” (Mackenzie, 1984, p. 846).

2 O lado aberto de Jesus na Cruz

Ouçamos o Evangelho de João (19,31-37):

³¹Então os judeus, porque era o dia da preparação, para que os corpos não ficassem na cruz durante o sábado, pois aquele sábado era um grande dia, pediram a Pilatos que lhes fossem quebradas as pernas e retirados dali. ³²Os soldados vieram e quebraram as pernas do primeiro e do outro, daqueles que tinham sido crucificados com ele. ³³Chegando a Jesus, como viram que já estava morto, não lhe quebraram as pernas, ³⁴mas um dos soldados feriu-lhe o lado com uma lança, e logo saiu **sangue** e água.

³⁵Aquele que viu dá testemunho, e seu testemunho é verdadeiro. Ele sabe que diz a verdade para que também vós creiais. ³⁶Essas coisas aconteceram para que se cumprisse a Escritura: “*Não lhe será quebrado osso algum*”. ³⁷E ainda outra passagem da Escritura que diz: “*Olharão para aquele a quem traspassaram*”.

Vamos, com o pensamento e o coração, aos pés da Cruz de Jesus. Juntemo-nos ao pequeno grupo formado por Maria, “sua Mãe” (Jo 19,25), por João e pelas mulheres piedosas. Jesus, exclamando: “Tudo está consumado”

(Jo 19,30), exalou o último suspiro. Como já “estava morto” (v. 33), não lhe quebraram as pernas. A verdade é que a Jesus não foram quebrados os ossos, mas um soldado, com uma lança, feriu-lhe o lado, e logo saiu **sangue** e água.

João atribui a esses dois gestos um significado relevante, vendo neles o cumprimento de dois textos bíblicos: – o primeiro diz respeito ao cordeiro pascal, sobre o qual está escrito “não quebrareis nenhum osso” (Ex 12,46; v. 36); – o outro, mais grandioso, vem do profeta Zacarias, que anuncia a salvação e a restauração escatológica de Jerusalém: “Hão de olhar para Aquele que trespassaram.” (v. 37) (Crocetti, 2010, p. 896).

“Um dos soldados abriu-lhe o lado com uma lança, e logo saíram **sangue** e água”. Ao mostrar, assim, o Coração dilacerado de Cristo, o Evangelho de João expressa, de modo cabal, o quadro do amor de Deus para com suas criaturas. “Infinito e tremendo o amor do Pai que, para salvar os homens, sacrificou o Filho; infinito e terníssimo o amor do Filho que, para reparar a ofensa do pecado, ofereceu-se ao Pai em oblação expiatória com que pagou a salvação dos homens”. “O sangue e a água brotados do Coração de Jesus testemunham a plena consumação de seu sacrifício e são símbolos muito expressivos dos sacramentos que tiram sua eficácia deste Sangue” (Gabriel de Santa Maria Madalena, O.C.D., 2001, p. 159).

Assim, por este Sangue, a humanidade é regenerada em Cristo, e, em Cristo, encontra “acesso confiante” ao Pai. “Mas, assim como Israel não compreendeu outrora o amor de Deus e lhe foi infiel, assim continuam, ainda hoje, os homens a não compreender o amor de Cristo, a rejeitá-lo, a ultrajá-lo”. “Por isso, o culto ao Coração de Jesus exige também a reparação: para com o Pai, ultrajado no Filho, para com o Filho, que os homens crucificaram e continuam a ofender com o pecado” (Gabriel de Santa Maria Madalena, O.C.D., 2001, p. 159).

Passemos, enfim, ao terceiro ponto de nossas reflexões, contemplando o Coração de Jesus, que, de tanto amor, sangrou por nós.

3 O “Coração de Cristo”²

Pulsa de amor pelos homens o coração de Deus. Anseia por repousar em Deus o inquieto coração do homem. A aliança eterna desses dois corações será o ponto “*ômega*” de uma história – a da Salvação – que já atingiu o seu

² Retomo aqui parte de um pequeno texto – “o coração de Cristo... o coração do padre” –, escrito quando me preparava para a ordenação presbiteral.

clímax no coração do Homem-Deus, no coração divino-humano do Deus feito homem: Jesus Cristo.

Com efeito, no Verbo de Deus feito carne, todo o passado foi recapitulado, e o futuro – definitivamente alcançado para os homens – tornou-se-lhes presente em germe, restando ainda ser plenamente acolhido nos corações humanos.

Se, como discípulos amados, e tal qual João, o discípulo amado, reclinássemos até seu peito nossos ouvidos, por certo auscultaríamos as pulsões divino-humanas daquele coração que, de tanto amor, sangrou por nós.

- **Pulsava unido e fiel a Deus e aos homens:** Um com o Pai, fez-se também um com os homens, a fim de recrutar a todos para a verdadeira unidade, radicada na unidade do Pai e do Filho. Com absoluta fidelidade, Jesus Cristo revelou-nos a pessoa do Pai, seu desígnio salvífico, seu gesto pleno de amor e misericórdia – a doação de seu Filho unigênito. A nós, hoje, repete o que um dia dissera a Filipe: “Quem me vê, vê o Pai”. Ah! Se soubéssemos olhar e ver! Deus e homem, exemplar único para os homens criados e recriados, Jesus Cristo foi de uma incondicional fidelidade aos homens, sendo fiel a si mesmo e ao plano do Pai; desconcertando sempre os planos humanos quando, alheios aos critérios divinos, eram, sem dúvida, falsos e ilusórios; fazendo-se um com os homens em tudo exceto no pecado, onde justamente se enraízam as amarras que os escravizam; assumindo tudo, e até mesmo o pecado, para cortar, pela raiz, as amarras que acorrentam os homens e reatar-lhes os laços com Deus: laços que libertam, que fazem crescer, que trazem plena felicidade; amando-os até a doação da própria vida, e não há maior prova de amor!

- **Pulsava obediente e para servir:** Trinta anos no seio da família de Nazaré, no convívio com Maria e José, e lhes era submisso. Toda uma eternidade junto do Pai, dizendo-lhe eternamente SIM. Uma breve existência histórica, sacramentalmente perpetuada, na qual, fazendo-se obediente até a morte e morte de cruz, ocupou-se das coisas do Pai e do serviço dos homens, oferecendo-lhes sobretudo o divino, e não apenas o humano, sobretudo o eterno, e não apenas o transitório, sobretudo o absolutamente essencial e indispensável, e não apenas o que se obtém por acréscimo; sobretudo o que gera uma felicidade total e perene, e não apenas o que produz passageiros momentos de felicidade. Ofereceu-lhes o Reino e a Paz de Deus e não um reino que fosse deste mundo, nem uma paz meramente humana.

- **Pulsava com coerência e autenticidade:** Não havia em Cristo falsidade alguma, nenhuma sombra sequer de ambiguidade, nada, por mínimo que fosse, de incoerência ou dualidade. Nele, tudo é verdade, coerência e autenticidade. O sim, sim; o não, não. As palavras explicando os atos, e estes corroborando aquelas: o pensar, o dizer e o agir perfeitamente integrados e harmonizados.

- **Pulsava, deixou de pulsar, tornou a pulsar... por AMOR:** Ao ser concebido no seio da virgem Maria, ao nascer em Belém, ao ser batizado no Jordão, ao convocar os doze e os demais, ao ensinar e curar por toda a Judeia, Galileia e Samaria, ao caminhar para Jerusalém, ao instituir, na Ceia, a Eucaristia e o Sacerdócio, ao conduzir sobre os ombros, para o Calvário, o lenho da cruz, e ao ser nela pregado – seu coração batia por amor, glorificando o Pai, acolhendo, perdoadando e salvando os homens. Ao exalar o último suspiro deixou de bater, também por amor, seu coração. Ao ressuscitar ao terceiro dia, tornou a bater, por amor, o coração do único e eterno Sacerdote: Jesus Cristo.

Hoje, na Igreja, prolongamento do Cristo, bate o coração de milhares de homens e mulheres chamados ao seguimento de Jesus, quais seus discípulos-missionários. Podemos auscultar-lhes o coração? Coração, pequenino, frágil, temeroso, apenas humano, mas divinizado, chamado a bater em sintonia com o Coração de Jesus: o deles e o nosso, sob o influxo da graça, a pulsar em unísono com o coração de Cristo. O coração de Cristo pulsando em nossos corações: admirável transplante operado pelo divino cirurgião!

Fiel a Deus e aos homens, obediente e servidor, coerente e autêntico, por amor, glorificando a Deus e salvando os homens: assim bate o coração de Cristo; assim, sob o influxo da graça, devem também pulsar os nossos corações.

No ambiente onde se realizou o Simpósio, observamos, em pequenos “banners”, algumas frases do Beato Tomás Maria Fusco. São frases verdadeiramente preciosas, que revelam o profundo nexos entre o Sangue de Jesus – do alto da Cruz derramado –, a Eucaristia – onde comemos o seu Corpo e bebemos o seu Sangue –, o Coração de Jesus, fornalha ardente de amor, e o frágil e ferido coração humano, chamado a pulsar em sintonia com o Coração de Cristo. Sejam, pois, as frases do Beato a concluir nossas reflexões:

- “Sangue de Jesus, que brotando do alto da cruz, atrai a ti meu coração”;
- “Pelo Preciosíssimo Sangue, fortifica minha fraca vontade”;
- “o Sangue de Jesus é o toque do Eterno Amor no coração ferido do homem”;

– “A caridade é como a pupila dos olhos: quem a fere, fere a parte mais sensível”;

– “Terníssimo Jesus Redentor, louvamos incessantemente vosso Sangue Precioso derramado com tanto amor por nós”;

– “Sangue de Jesus, transforma-me em amor e fortifica a minha esperança”.

Referências

A BÍBLIA. São Paulo: Paulinas, 2023.

CROCETTI, Giuseppe. Comentário ao Evangelho da Solenidade Sagrado Coração de Jesus, ano B, in CASARIN, Giuseppe (org) *Leccionário Comentado, Tempo Comum Semanas I-XVII*. São Paulo: Paulus, 2010.

Gabriel de Santa Maria Madalena, O.C.D. *Intimidade Divina. Meditações sobre a vida interior para todos os dias do ano*. São Paulo: Loyola, 2001.

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da Mensagem Cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1981.

MACKENZIE, John L., S. J. *Sangue* in *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.

Comunicação recebida em 21/08/2025 e aprovada para publicação em 09/09/2025

Como citar:

SANTOS, Tarcisio Nascentes dos. Simpósio sobre o Preciosíssimo Sangue. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 421-429, jul./dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i48-2025-11>

Conferência Episcopal Espanhola¹ Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé

Sua misericórdia se estende de geração em geração (Lucas 1,50)

Nota doutrinal sobre a prática da “cura entre gerações”²

TRADUÇÃO DE IR. VANDERLEI DE LIMA*

Justificativa desta Nota

Nos últimos anos, foi detectada em algumas dioceses espanholas, especialmente no âmbito de orações e retiros organizados por novos movimentos religiosos de caráter carismático, a prática, por parte de sacerdotes vinculados a esses movimentos, daquilo que é conhecido como “cura entre gerações”. Os Bispos da Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Episcopal Espanhola, ao terem notícia disto, movidos por uma séria preocupação pastoral, decidiram estudar o tema, solicitando relatórios de diversos especialistas nos campos da Teologia Dogmática, da Teologia Espiritual e da Psicologia. Com base nos relatórios recebidos, na reunião CCLXI, de 7 de março de 2024, os Bispos da Comissão, no exercício do ministério de ensinar e vigiar pelo bem do povo de Deus, consideraram oportuno elaborar uma breve Nota, na qual se promovesse uma informação sintética sobre a “cura entre gerações”. Foi emitida, então, uma avaliação doutrinal a respeito, alertando sobre os riscos dessa prática, assim como do pano de fundo teológico que a sustenta, estranho à Tradição e à fé da Igreja Católica. O texto foi aprovado para publicação na CCXLVIII reunião da

¹ Este Documento – traduzido com a devida autorização – pode servir também a certas realidades eclesiais brasileiras (Nota do tradutor).

² Disponível em: <https://www.conferenciaepiscopal.es/nota-doctrinal-sanacion-intergeneracional/>. Acesso em: 20 dez. 2024.

* Ir. Vanderlei de Lima é eremita de Charles de Foucauld na Diocese de Limeira. Graduado em Filosofia pela PUC-Campinas. Especialista em Psicopedagogia (Unifia-Amparo) e em Teologia (Iniassu, Nova Iguaçu). Contato: toppaz1@gmail.com

Comissão Permanente da Conferência Episcopal Espanhola, realizada entre os dias 26 e 27 de setembro de 2024.

1 Origem, definição e riscos da cura entre gerações

O fundamento teórico e a prática da “cura entre gerações”, também conhecida como “cura da árvore genealógica”, são descritos nas polêmicas obras de vários autores que estabelecem conexões entre a psicologia, a medicina terapêutica e a espiritualidade. O autor de referência é o médico terapeuta e missionário anglicano Kenneth McAll (*Healing the Family Tree*, 1982), que se apoia na psicologia de Carl Gustav Jung, discípulo de Freud, para afirmar a vinculação entre certas enfermidades e as forças do mal. McAll é seguido pelo religioso claretiano John Hampsch (*Healing your Family Tree*, 1986) e o sacerdote católico da Sociedade de São José, Robert DeGrandis (*Sanación intergeneracional. Un viaje a la profundidad del perdón*, 1992), que popularizou a prática na Renovação Carismática Católica devido à sua ligação com esse movimento.³

Esses autores defendem a transmissão do pecado entre gerações e, de modo correlativo, a possibilidade de uma cura entre gerações. Conforme esse modo de ver, pecados cometidos por antepassados da nossa árvore genealógica, que ficaram sem perdoar durante a vida daqueles que os cometeram, seriam a causa de enfermidades físicas e psíquicas de seus descendentes. O modo de curar tais enfermidades consiste em identificar o pecado na própria árvore genealógica. Depois, por meio da oração de intercessão, de exorcismos e, especialmente, da celebração de uma Missa, pede-se ao Senhor Jesus ou ao Espírito Santo para que quebre o vínculo do pecado entre a pessoa e seus antepassados, alcançando-se, assim, a cura, muitas vezes total e praticamente instantânea.

Ainda que essa prática, difundida entre cristãos católicos e não católicos, se realize com a melhor intenção e com o desejo de aliviar o sofrimento das pessoas, ao unir aspectos próprios da fé católica com outros que lhe são

³ Mais recentes são as obras do teólogo, espiritualista e psicoterapeuta alemão Bert Hellinger (*Constelaciones familiares de despedida con descendientes de víctimas y autores*, 2003; *La paz comienza en el alma: constelaciones familiares en el servicio de reconciliación*, 2003) ou das psicólogas Rebecca Linder Hintze (*Cómo sanar tu historia familiar. Cinco pasos para liberarte de patrones destructivos*, 2011) e Ancelin Schützenberger, criadora da psicogenealogia, em seus numerosos ensaios (*The Ancestor Syndrome. Transgenerational Psychotherapy and the Hidden Links in the Family*, 1998, com recente tradução recente para Espanhol: *Ay mis ancestros. El legado transgeneracional y los lazos ocultos en el árbol familiar*, 2024; também em espanhol. *Psicogenealogía. Sanar las heridas familiares y encontrarse con uno mismo*, 2021). Suas obras são divulgadas como terapias de autoajuda.

estranhos⁴, resulta em um sincretismo de aparência católica com aspectos que tratam, explícita ou implicitamente, de questões de Escatologia, particularmente a doutrina do purgatório e da retribuição; de Eclesiologia, no que concerne à comunhão dos santos, vivos e falecidos, no corpo de Cristo; de Antropologia, pois elimina a responsabilidade pessoal pelo pecado e a liberdade do ser humano, afetando a sua relação com Deus; e a Teologia dos Sacramentos, sobretudo a compreensão da Eucaristia e do Batismo.

2 Intervenções magisteriais

Citamos algumas das intervenções magisteriais que alertaram sobre os riscos da teoria e da prática da cura entre gerações, sublinhando vários de seus aspectos.

A Conferência Episcopal Francesa, por meio de uma Nota da Comissão para a Doutrina da Fé intitulada *Sur la guérison des racines familiales par l'eucharistie* (19/01/2007), alerta para as consequências de um reducionismo simplista da compreensão da origem psíquica, ou seja, da transmissão a gerações posteriores de enfermidades físicas e psicológicas presentes nos antepassados⁵. Estas consequências psicológicas sobre o sujeito anulariam a liberdade da pessoa e a isentariam de assumir a responsabilidade sobre a própria culpa. Da mesma forma, o documento, centrando-se no aspecto teológico, adverte quanto à distorção doutrinária difundida por aqueles que defendem a cura entre gerações a respeito do oferecimento de missas pelos falecidos, bem como da negação do poder da graça sacramental do Batismo, que produz a libertação total no sujeito que o recebe.

⁴ Associa-se à ideia do *karma* de espiritualidades orientais, bastante difundidas popularmente na atualidade; bem como a uma etapa da religião judaica já superada na qual se considerava a concatenação do pecado e do castigo entre gerações (o castigo nos filhos dos pecados de seus pais, como constatado no capítulo 18 do livro de Ezequiel, em particular Ez 18,17, ou o capítulo 31 de Jeremias).

⁵ Dificilmente se questionam as repercussões sobre o sujeito, seja na forma de enfermidades físicas, psicológicas ou características do caráter, quando ocorrem casos na história familiar vinculados ao alcoolismo, à dependência de drogas, à violência, aos abusos sexuais etc. Sem negar que possa haver uma causalidade no sofrimento da pessoa em conexão com estes fatores familiares, e que uma terapia psicológica séria possa ser benéfica para o sujeito, a prática da cura entre gerações aborda esta questão de modo pouco técnico e até mágico, seguindo uma lógica linear simplista: um agente causal conduz a uma consequência sistemática, proporcional e reversível (a eliminação da causa elimina o efeito). Fala-se mais de um “castigo” capaz de estender-se às gerações subsequentes, ou da influência de uma pessoa má, que continua além da morte. Mas estes mecanismos de transmissão entram mais no âmbito da crença e da fantasia, e não refletem o ponto de vista da ciência da Psicologia.

Em 2 de novembro de 2007, o Bispo de Suwon, Paul Choi Deog-ki, publicou uma *Carta pastoral* por ocasião da celebração do Dia de Finados, na qual esclarecia que a crença de que as pessoas herdam os pecados de seus antepassados não corresponde à doutrina católica, uma vez que os pecados pertencem ao indivíduo e não podem ser transmitidos. Além disso, o Batismo liberta a pessoa de todos os seus pecados passados, incluindo o pecado original.

Por último, a Comissão para a Doutrina da Fé da Conferência Episcopal Polonesa elaborou um documento a este respeito, em 5 de outubro de 2015, abordando com maior profundidade os aspectos teológicos e pastorais, sob o título *Pecado entre gerações e cura entre gerações. Problemas teológicos e pastorais*. No referido documento, são analisados os textos bíblicos sobre a transmissão dos pecados de pais para filhos (Ex 20,5; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9) concluindo-se que tal prática não tem justificativa nem nas Escrituras, nem na Tradição, nem no Magistério da Igreja, e que nega tanto a verdade da misericórdia de Deus e seu amor perdoador, quanto a eficácia da graça sacramental do Batismo e da Reconciliação.

3 Notas à luz do Magistério da Igreja Católica

A. O pecado é sempre pessoal e requer uma decisão livre da vontade. O mesmo ocorre com a pena do pecado, que implica sempre uma responsabilidade pessoal. A exortação apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* (1984) afirma que “o pecado em seu sentido verdadeiro e próprio é sempre um ato de uma pessoa específica, porque é um ato de liberdade de um indivíduo, e não um ato de um grupo ou comunidade” (n. 16). Diferente é a questão das “estruturas de pecado”, que conduzem ao pecado, mas não são comparáveis com a ideia de um “pecado entre gerações”. O único pecado que se transmite de geração em geração é o pecado original, tal e qual sustentado pelo Concílio de Trento:

“Se alguém afirma que o pecado de Adão prejudicou apenas a ele mesmo e não à sua descendência; e que a santidade e a justiça que havia recebido de Deus, ele as perdeu só para si e não para nós; ou que manchado ele pelo pecado de desobediência, apenas transmitiu a todo o gênero humano a morte e as penas do corpo, mas não o pecado que é a morte da alma: seja anátema, pois contradiz o Apóstolo, que diz: ‘Por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram’” (Rm 5,12)⁶.

⁶ DH 1512.

Todavia, convém recordar que o pecado original “não tem caráter de culpa pessoal em qualquer descendente” (*Catecismo*, 405), pois “o pecado original é chamado pecado de maneira análoga” (*Catecismo*, 404), e seu castigo não passa à geração seguinte, como afirmam erroneamente os defensores da cura entre gerações.

B. Em alguns textos bíblicos do Antigo Testamento, afirma-se que os pecados dos pais recaem sobre os filhos (Ex 20,5; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9), segundo a ideia da retribuição, cuja recompensa ou castigo dependem não só da responsabilidade pessoal, mas também da coletiva, comprometendo a família, o clã ou a cidade (Js 7,5-12,24; Gn 3,16-19; 6,18; 7,1). No entanto, essa concepção da responsabilidade comunitária, que punha em dúvida a justiça de Deus, especialmente quando se tratava do sofrimento do justo, como enfrenta o livro de Jó, evoluiu, tornando o homem responsável pelo seu próprio destino (Jr 31,29-33; Ez 18,20 ou Dt 24,16) e ampliando o plano da retribuição para o da redenção, naquilo que diz respeito ao sofrimento do inocente. A exegese atual, em contrapartida, explica que a “iniquidade” ou a “transgressão” dos pais que recai sobre os filhos não há de ser interpretada no sentido de um pecado pessoal cometido, do qual seus filhos serão responsáveis, mas de um mau exemplo que influencia na educação e no processo de maturidade de seus filhos. No Novo Testamento, Jesus rejeitou a concepção de uma transmissão hereditária do pecado, rompendo com a lógica “culpa-castigo pessoal e coletivo”, no conhecido episódio da cura do cego de nascença (Jo 9,2-3). Jesus Cristo resolve, com a própria vida, as possíveis dificuldades que a doutrina da retribuição colocava: Ele é o Justo que assume solidariamente o pecado da humanidade e a redime. A salvação, desde então, não depende da observância e dos esforços do ser humano, mas, em Cristo, é dada, de maneira gratuita, ao homem, em um juízo de misericórdia que excede todo mérito.

C. A fé da Igreja Católica afirma a comunhão dos santos (*Catecismo* 946-962), sustentando que, entre aqueles que pertencem ao corpo de Cristo, dá-se uma comunhão e permuta de bens espirituais (LG 49). Agora, essa comunicação de bens é somente de bens positivos: quer seja dos santos do céu intercedendo pelos vivos, quer seja dos vivos oferecendo sufrágios pelos que se encontram em estado de purificação (purgatório), que é o quadro no qual há de se considerar a oração pelos falecidos, especialmente na anáfora eucarística. Não se conte mpla, em nenhum caso, a transmissão das consequências dos pecados dos falecidos da própria árvore genealógica aos vivos. Inclui-se,

pelo contrário, a possibilidade de um benefício mútuo de intercessão entre vivos e defuntos, estranha à ideia de pecado entre gerações. Também seria estranha à doutrina do purgatório o conceito de um “perdão pós-morte” para pecados de extrema gravidade, como o aborto, pois é o próprio indivíduo, em sua identidade pessoal, quem se purifica para o encontro com Deus. Não há uma biografia pós-morte que modifique a personalidade ou acrescente acontecimentos substanciais a uma história já concluída durante a vida terrena.

D. O Batismo é o sacramento pelo qual somos enxertados sacramentalmente no mistério pascal de Cristo, pelo qual somos incorporados à comunhão da graça que vivifica o corpo místico de Cristo, a Igreja, como comunidade na qual acontece a permanente regeneração sacramental dos que, pelo Batismo, chegaram a ser membros de seu corpo. Nele ocorre o perdão de todos os pecados. Assim, ainda que permaneçam certas consequências temporais do pecado na pessoa batizada, como o sofrimento, a enfermidade, a morte ou as fragilidades inerentes à vida, como as fraquezas do caráter, bem como a inclinação para o mal ou a concupiscência (*Catecismo*, 1264), o *Catecismo* afirma:

“O batismo perdoa todos os pecados, o pecado original e todos os pecados pessoais, assim como todas as penas do pecado. Portanto, não resta nada nos que renasceram que os impeça de entrar no Reino de Deus, nem o pecado de Adão, nem o pecado pessoal, nem as consequências do pecado, das quais a mais grave é a separação de Deus⁷”.

Não cabe, portanto, sustentar uma transmissão do pecado entre gerações sem contradizer a doutrina católica sobre o Batismo.

E. A Eucaristia é o memorial de Cristo Jesus, fonte e ápice da vida da Igreja (SC 10; LG 11). Na sua celebração, o corpo de Cristo se faz presente em sua realidade sacramental. Quanto às assim chamadas “missas de cura ou libertação”, estritamente vinculadas à prática da cura entre gerações, deve-se advertir que não são consideradas no *Ritual Romano*, que contempla, em contrapartida, a celebração da missa por diversas necessidades, entre cujas intenções encontra-se a súplica pelos enfermos, na qual se pedem conforto e fortaleza espiritual e física para as pessoas em situação de sofrimento. Também a Igreja considera o oferecimento da celebração eucarística como sufrágio pelos falecidos, mas não há de ser confundido com uma cura ou libertação dos

⁷ *Catecismo* 1263.

pecados dos antepassados. Portanto, a introdução de tais intenções no âmbito da celebração da Santa Missa deturpa e distorce gravemente a celebração eucarística.

F. Em relação aos encontros de oração cuja finalidade é obter de Deus a cura dos enfermos, deve-se seguir o estipulado na *Instrução sobre as orações para obter de Deus a cura (Ardens felicitatis)*, publicada em 2000, pela Congregação (atualmente Dicastério) para a Doutrina da Fé. Qualquer fiel pode, livremente, elevar orações a Deus pedindo a cura; contudo, quando se trata de encontros de oração, estes não de ser submetidos à vigilância do Ordinário do lugar (art. 5 §1) e, se forem realizados em um local sagrado, convém que seja um sacerdote ou diácono que os realize (art. 1). No caso de celebrações litúrgicas de cura (isto é, aquelas que aparecem nos livros litúrgicos aprovados), não de ter permissão explícita do Bispo diocesano, que tem também o direito de emitir normas sobre estas celebrações (art. 4º §2º e 3). Essas orações de cura, assim como as orações de exorcismo, litúrgicas ou não litúrgicas, não podem ser introduzidas na celebração da Santíssima Eucaristia, dos Sacramentos ou da Liturgia das Horas (art. 7 §1; art. 8 §1).

Conclusão

Com este documento, tentamos analisar sucintamente a teoria e a prática da cura entre gerações, oferecendo uma série de notas teológicas e magisteriais que ajudem a detectar e corrigir estas práticas, as quais se afastam da Tradição e do Magistério da Igreja e podem causar um grande dano moral e espiritual ao povo santo de Deus.

Ante aqueles que afirmam a transmissão dos pecados dos antepassados entre gerações, apoiando-se na Palavra de Deus, queremos afirmar que a ninguém podem ser imputados pecados dos outros, nem deve ser responsabilizado pelos pecados de gerações anteriores, mas cada um é responsável pela sua própria vida e pelos seus próprios pecados. Já no Antigo Testamento se afirmava: “Aquele que peca é o que morrerá; o filho não carregará a culpa do pai, nem o pai carregará a culpa do filho” (Ez 18,20). Portanto, “já não se dirá: ‘Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos se embotaram.’ Cada qual vai morrer por seu próprio pecado, quem comer uvas verdes terá os dentes embotados” (Jr 31,29-30). Assim como já explicamos, o único pecado que se herda, de geração em geração, é o pecado original, que não tem caráter de culpa pessoal, nem seu castigo passa à geração seguinte. Portanto, se é verdade que “pela desobediência de um só homem, todos foram

constituídos pecadores”, não é menos verdade que, de modo muito maior, “por meio da obediência de um só, todos se tornarão justos” (Rm 5,19) recebendo, em abundância, “a graça de Deus e o dom outorgado em virtude de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre todos” (Rm 5,15). Deus, em sua infinita bondade, “salvou-nos pelo banho do novo nascimento e da renovação do Espírito Santo, que Ele derramou sobre nós por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador, para que, justificados por sua graça, sejamos, na esperança, herdeiros da vida eterna” (Tt 3,5-7). No seu amor, Deus quis fazer-nos herdeiros da vida eterna. É a sua misericórdia e a sua graça que se estende de geração em geração, como canta Maria, plena de exultação (Lc 1,50).

Madri, 1º de novembro de 2024

Solenidade de Todos os Santos

Tradução: Ir. Vanderlei de Lima

Revisão: Thamara Chrystina de Andrade Rissoni

Tradução recebida em 23/06/2025 e aprovada para publicação em 22/08/2025



A reengenharia da crueldade: vítima

GIGLIOLI, Daniele. *Crítica da vítima*. Texto original: *Crítica dela vittima*. Tradução Pedro Fonseca. Revisão Lígia Azevedo. Belo Horizonte, BH: Editora Âyiné, 2020

MOZART CARVALHO*

Um dos processos mais edificantes na sociedade é a elevação moral, ética e principalmente a responsabilidade dos indivíduos. Dessa forma, para enriquecer a vida e, sob a luz do que é próprio da responsabilidade de uma sociedade, Daniele Giglioli, em seu livro *Crítica da Vítima*, apresenta uma reflexão sobre a questão contemporânea: a vítima.

Daniele Giglioli nasceu em 1968, na Itália. É professor de Literatura Comparada na Universidade de Bérgamo (Itália) e articulista do jornal "Il Corriere della Sera". Dedicou-se à investigação pertinente da história nas culturas, na política, no direito, na literatura e na psicologia, identificando a origem ideológica da

vítima e as estratégias de lamentação, que instrumentalizam indivíduos à inércia e, por outro lado, deliberando (determinando) algozes.

O professor Giglioli apresenta a vítima como o herói contemporâneo, uma vez que esta oferece prestígio, direitos e autoestima. Nesse sentido, tal condição conduz a uma reflexão kantiana sobre o espírito humano, em que a potência do homem está em cuidar do outro, visto que a vida solitária é totalmente inviável.

Nosso tempo é assolado por inúmeras crises, e ser vítima tornou-se o lugar almejado para o reconhecimento, retirando, assim, o indivíduo do vazio. O autor evidencia tal proposição ao afirmar que a

* Mozart Cruz de Carvalho é Mestre em Humanidades, Culturas e Artes, Unigranrio (2018). Bacharelado em Filosofia na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Especialista em Língua Latina, UERJ (2005). Especialista em Língua Portuguesa e Linguística (2004), Bacharel e licenciado em Letras Português e Inglês pela Universidade Estácio de Sá (2003) e Bacharel e licenciado em Português e Literatura pela Universidade Santa Úrsula (1990). Contato: mozartccarvalho@gmail.com

ideologia se adéqua a vítima e a torna mais fraca do que é, na medida em que a transforma em um ser irresponsável e alijado de direitos.

O autor alerta para o delicado e sinuoso caminho a ser percorrido ao tratar do assunto, pela simples razão de despertar paixões. A vítima é um instrumento perfeito de poder e de chantagem, além de gerar empatia nos indivíduos acima de quaisquer suspeitas, garantindo-lhes prévia inocência.

Sabe-se que, hoje, ao julgar alguns atos segundo normas e regras da sociedade, é preciso examinar condições concretas e se existem opções de decisão para responsabilizar o indivíduo. Contudo, se o indivíduo ocupar o lugar de piedade, logo encontrará o enunciado “estamos aqui por você”, expressão que não o responsabiliza, mas, sim, o elenca à esfera de coitadinho. Aos olhos da envergadura moral, o indivíduo se abstém do compromisso social.

O livro solicita reflexões intensas. A profunda investigação do professor Giglioli permite a tomada de consciência da responsabilidade de cada indivíduo. Deve-se dar lugar à vítima, e não ao vitimismo. Quando o vitimismo apodera-se da sociedade, como resultado, nega-se à vítima o dever do bem, a moral e a sua determinação de finalidade para sua vida, na distinção entre o bem e o mal – o ético.

O rompimento dos conceitos éticos e morais promove um deslocamento cínico, que desrespeita profundamente o indivíduo vitimado. É preciso conhecer limites. Precisa-se conhecer quem somos e qual é o nosso papel na sociedade. Ressentimentos, humilhações e fraquezas não poderão ser dados (informações) vantajosos para os indivíduos. É necessário afastar-se desses predicados e sair desse buraco sem fundo, uma vez que traumas engessam e imobilizam ações. É necessário estimular a superação.

Giglioli cita alguns pensadores: Lévinas, Derrida e Paul Ricoeur que oferecem estratégias argumentativas para ilustrar a essencialidade do dever ético em relação ao outro. A obra, com cerca de 178 páginas, é rica e enfatiza o que é necessário conhecer. O tema abordado por Giglioli nos permite analisar a responsabilidade como estrutura fundamental, e que ultrapassa os limites individuais, assumindo a vítima como o papel responsável: “a mitologia vitimária é uma subalternidade que perpetua o domínio”. À crítica, como nos diz Wittgenstein, cabe a função de representar o jogo de realidades do mundo; contudo, sozinha, ela não se basta. O que o professor Daniele Giglioli nos oferece é uma excelente reflexão, ainda atual, sobre a humanidade.

Resenha recebida em 07/08/2025 e aprovada para publicação em 01/10/2025

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Secretaria da Revista ou com a Biblioteca da Faculdade de São Bento – RJ / FSBRJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefones: 55 21 2206-8200 / 55 21 2206-8286

E-mail: revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

biblioteca@corporativo.fsbrj.edu.br

Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande l'échange / Si richiede lo scambio

TÍTULOS NACIONAIS

1. **Atualidade Teológica**

Pontifícia Universidade Católica – PUC.
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. **Batista Pioneira**

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

3. **Beneditina**

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas. Juiz de Fora – MG
(Bimestral)

4. **Caminhando – UMESP**

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

5. **Caminhando com o ITEPA**

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

6. **Encontros Teológicos**

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

7. **Espaços – ITESP**

Instituto São Paulo de Estudos
Superiores. São Paulo – SP (Semestral)

8. **Estudos Bíblicos**

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de
Janeiro (Quadrimestral)

9. **Estudos Teológicos**

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

10. **Fides Reformata**

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper. São Paulo – SP
(Semestral)

11. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte – MG. (Semestral)

12. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiaatuba – SP (Mensal)

13. Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

14. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

15. Logos

Faculdade Diocesana São José – FADISL.
Rio Branco – Acre (Semestral)

16. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

17. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais. Santo André – SP
(Mensal)

18. Paulus: Revista de Comunicação

da FAPCOM – Faculdade Paulus de
Comunicação – FAPCOM. Vila Mariana
– São Paulo (Semestral)

19. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

20. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana. Centro Scalabriniano de
Estudos. Brasília – DF (Semestral)

21. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

22. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa
Cruz. Anápolis – GO (Anual)

23. Scientia Canonica

Instituto Superior de Direito Canônico
Santa Catarina – ISDCSC
Florianópolis – SC (Semestral)

24. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus. Belo Horizonte –
MG (Quadrimestral)

25. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

26. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

27. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP. Assis – SP (Semestral)

28. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

29. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS

1. **Agustiniana**
Agustinos de Castilla. Madri – Espanha
(Quadrimestral)
2. **Alpha Omega**
Pontifício Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)
3. **Asprenas**
Campania Notizie Srl. Napoli – Itália
(Trimestral)
4. **Carthaginensia**
Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)
5. **La Ciudad de Dios**
Real Monasterio del Escorial. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)
6. **Compostellanum**
Archidióceses de Santiago de
Compostela. Santiago de Compostela –
Espanha (Semestral)
7. **Credere Oggi**
Messaggero di S. Antonio.
Padova – Itália (Bimestral)
8. **DavarLogos**
Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)
9. **Didaskalia**
Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)
10. **Eborensia**
Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)
11. **Efemérides Mexicana**
Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)
12. **Estudio Agustiniano**
Publicacione Periódicas de Los
Agustinos de Espana – Valladolid –
Espanha (Quadrimestral)
13. **Estudios Eclesiásticos**
Faculdades de Teologia de La Compañia
de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)
14. **Fórum Canonicum**
Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico. Universidade Católica
Portuguesa – Portugal (Semestral)
15. **Igreja Luterana**
Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)
16. **Isidorianum**
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla.
Sevilla – Espanha (Semestral)
17. **Mayéutica**
Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)
18. **Old Testament Abstracts**
Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)
19. **Proyección**
Facultad de Teologia de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)
20. **Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli**
Dell'Istituto Meridionale di
Francescanesimo. Napoli – Itália (Anual)
21. **Selecciones De Teologia**
Facultad de Teologia de Cataluya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

22. Stromata

Faculdades de Filosofia Y Teologia
Universidade del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

23. Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

24. Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

25. Studium – Filosofia y Teologia – Argentina

Centro de Estudios de la Orden
Predicadores. Buenos Aires – Argentina
(Semestral) (**Online**)

26. Studium – Espanha

Institutos Pontifícios de Filosofia y
Teología de Madrid. La Universidad
de Santo Tomás de Manila. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)

27. Studia Cordubensia

Revista de Teología y Ciencias
Religiosas. Centros académicos de la
Diócesis de Córdoba (Anual)

28. Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell'Italia
Settentrionale. Milano – Itália
(Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 1 exemplar da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).

9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
14. Aceitam-se artigos em espanhol.
15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
17. Citações diretas, de até três linhas, devem estar no texto contidas entre aspas. As referências das citações devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (Mumford, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiróides pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (Clarac; Bonnin, 1985, p. 72). Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citações diretas, com mais de três linhas devem vir destacadas do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir seguido do ano da publicação e da página (Autor, ano, p. 0).

19. Quando a citação incluir texto traduzido pelo autor, deve-se incluir, após a chamada da citação, a expressão tradução nossa, entre parênteses.

Exemplo:

“Ao fazê-lo pode estar envolto em culpa, perversão, ódio de si mesmo [...] pode julgar-se pecador e identificar-se com seu pecado” (Rahner, 1962, v. 4, p. 463, tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada Referências devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.

21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em itálico) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: SCHABERT, Joseph. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores mantêm os direitos autorais e ao mesmo tempo concedem cessão dos mesmos direitos autorais à Revista Coletânea que passa a ter plenos direitos de publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista. As publicações deste periódico poderão ser reproduzidas desde que devidamente referenciadas, conforme a licença adotada.



Envie o pedido de assinatura da revista Coletânea, para o e-mail: revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br ou acesse o site da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro: www.fsbrj.edu.br