# 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. 47, jan./jun. 2025, p. 1-210

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

MOSTEIRO DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO

LIVRARIA LUMEN CHRISTI

FSB 1921 FACULDADE DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO

## 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. 47, jan./jun. 2025, 210p.; 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 Pontifícia 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
Pontifícia 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
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia 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
Pontifícia 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**.....9

**ARTIGOS**

A acusação de platonismo na escatologia cristã e a resposta de Joseph Ratzinger
*The Accusation of Platonism in Christian Eschatology and Joseph Ratzinger's Response*
**Antônio Luiz Catelan Ferreira e Everaldo Bon Robert**.....13

A relevância do advogado canônico nos processos de nulidade matrimonial
*The Figure of the Lawyer in the Canonical Process of Matrimonial Nullity*
**D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB.**.....37

Ef 4,8-10: uma releitura paulina do Sl 67,19a (LXX)
*Eph 4:8-10: a Pauline re-reading of Ps 67:19a (LXX)*
**D. Basílio da Silva, OSB e Waldecir Gonzaga**.....55

Dom Maurício Prichzy: um beneditino boêmio no sertão cearense
*Dom Maurício Prichzy: a Bohemian Benedictine in the Backlands of Ceará*
**D. Mauro Maia Fragoso, OSB**.....75

O ano do jubileu: elementos bíblicos e sentido teológico
*The Year of Jubilee: Biblical Elements and Theological Meaning*
**Maria de Lourdes Corrêa Lima**.....91

Por que meditar? Os benefícios da meditação para a saúde integral
*Why meditate? The Benefits of Meditation for Integral Health*
**Douglas Alves Fontes**.....107

Um projeto de catolicismo: D. Sebastião Leme e a Carta Pastoral de 1916
*A Project of Catholicism: D. Sebastião Leme and the Pastoral Letter of 1916*
**Eduardo Douglas Santana Silva e Gilcemar Hohemberger**.....121

Teologia Moral anterior ao Concílio Vaticano II: casuísmo e manualística
*Moral Theology Prior to the II Vatican Council: Casuism and Manualistic*
**Marta Luzie de Oliveira Frecheiras**.....141

A concepção boeciana de felicidade na perspectiva da *divisio philosophiae*
*The Boethius Conception of Happiness from the Perspective of the* Philosophiae Division
**Dênison Gleison Martins da Silva**.....161

**TRADUÇÃO**

Poema de Marcos Cassinense sobre São Bento
**Ir. Hilário N. de Siqueira, OSB**.....183

**RESENHAS**

JIMÉNEZ, Gerard; YÁNIZ, Javier (org.) *Síntese da fé católica*: a doutrina da Igreja em 36 aulas. São Paulo: Cultor de Livros, 2023.
**Vanderlei de Lima**.....191

SUEITTI, Marco Antonio Guermandi. *O culto ao corpo*: a antropologia teológica e a cultura fitness. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
**Rafael Guimarães Botelho** .....195

REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA.....201

DIRETRIZES PARA AUTORES.....205

ASSINATURA.....209

# EDITORIAL

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-editorial

## ANNUNTIO VOBIS GAUDIUM MAGNUM HABEMUS PAPAM: LEONEM XIV

Prezados leitores da Revista Coletânea, HABEMUS PAPAM!

No dia 8 de maio de 2025, da Sacada Central da Basílica de São Pedro, o cardeal protodiácono Dominique Mamberti pronunciou a tão aguardada fórmula em latim, comunicando a Roma e ao mundo o nome do novo Sucessor de Pedro: o cardeal Robert Francis Prevost, que escolheu o nome *Leão XIV,* tornando-se o 267º papa da história. Suas primeiras palavras destacam o tema da paz, mas o tema fulcral do início do seu ministério petrino está em uma imagem precisa da Igreja que ele propõe: a Igreja da unidade, antes de tudo, como se depreende do lema pontifício "In Illo uno unum – No único Cristo somos um": uma citação *da Exposição sobre o Salmo 127* de Santo Agostinho, para explicar que "embora nós, cristãos, sejamos muitos, no único Cristo somos um".

É nesse contexto eclesial e profético que apresentamos mais uma edição da Revista Coletânea. Nesta 47ª edição, destacamos importantes contribuições para a reflexão filosófica e teológica, de renomados pesquisadores e professores, a quem agradecemos pela confiança depositada em nossa revista.

A seguir, uma breve apresentação das temáticas deste fascículo:

Antônio Luiz Catelan Ferreira e Everaldo Bon Robert revisam um dos debates teológicos mais importantes do século XX, a saber: acusação de platonismo na escatologia cristã, isto é, a possível influência pela filosofia greco-platônica na escatologia católica e a falsificação da revelação, a qual implicaria negar a imortalidade da alma e adotar apenas a ressurreição. Para responder a este problema escatológico, os autores buscam na obra "Escatologia" de Joseph Ratzinger a fundamentação sólida de que a imortalidade da alma e o estado intermediário são elementos tanto da Escritura quanto da Tradição da Igreja.

Dom Anselmo Chagas de Paiva, diretor da Faculdade de São Bento e destacado canonista brasileiro, aborda a relevância do advogado canônico nos processos de nulidade matrimonial, o qual atua em favor da verdade e, por conseguinte, auxilia para que a decisão do processo seja concluída segundo a justiça.

Os teólogos biblistas, D. Basílio da Silva, OSB e Waldecir Gonzaga, analisam a releitura paulina do Sl 67,19a (LXX), em seu contexto retórico-literário, a qual oferece uma sólida contribuição para a compreensão da cristologia e da eclesiologia da Carta aos Efésios.

D. Mauro Maia Fragoso, com seu artigo, resgata a memória de Dom Maurício Prichzy, um venerável monge beneditino no sertão cearense e a redação de uma crônica escrita pelas mãos de um cronista incógnito.

Maria de Lourdes Corrêa Lima aborda os elementos bíblicos e o sentido teológico do "ano do jubileu", para uma melhor compreensão dos "anos santos" eclesiásticos. A renomada professora da PUC-Rio busca o sentido teológico-espiritual do ano jubilar nas raízes mais remotas na legislação veterotestamentária, à luz de Lv 25 e Is 61,1-2. Por fim, em Lc 4,18-19.

Douglas Alves Fontes discute sobre os benefícios da meditação para a saúde integral. O tema da meditação, isto é, a prática do Mindfulness, é abordado de uma maneira mais ampliada, demonstrando seus efeitos e benefícios para a saúde física e psíquica.

Eduardo Douglas Santana Silva e Gilcemar Hohemberger apresentam a figura de grande relevo na história da Igreja no Brasil, D. Sebastião Leme, e os efeitos de sua primeira carta pastoral em 1916, a qual se tornou o documento fundador do movimento católico que se desenvolveria nos anos 20 e 30. Seus princípios guiariam o surgimento de instituições como o Centro Dom Vital, a Liga Eleitoral Católica e a Ação Católica Brasileira.

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras oferece uma reflexão sobre a Teologia Moral anterior ao Concílio Vaticano II, discutindo uma importante perspectiva, o casuísmo. Segundo a autora, o casuísmo não conseguiu realizar o papel histórico a que se propôs, recaindo na manualística.

Dênison Gleison Martins da Silva discute a concepção boeciana de felicidade na perspectiva da *divisio philosophiae*. O autor propõe uma análise comparativa do discurso sobre a felicidade na obra De Consolatione Philosophiae, de Severino Boécio, e a divisão do currículo filosófico das escolas clássicas no período tardo-antigo.

A presente edição traz ainda duas resenhas. Vanderlei Lima apresenta a obra *Síntese da fé católica: a doutrina da Igreja em 36 aulas*, publicada por Gerard JIMÉNEZ e Javier YÁNIZ (Cultor de Livros, 2023) e Rafael Guimarães Botelho a obra de Marco Antonio Guermandi SUEITTI, *O culto ao corpo: a antropologia teológica e a cultura fitness* (Fonte Editorial, 2016). Por fim, a tradução realizada por Ir. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB, de um belo poema de Marcos Cassinense sobre São Bento.

Gilcemar Hohemberger
Editor

# ARTIGOS

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-1

# A acusação de platonismo na escatologia cristã e a resposta de Joseph Ratzinger

## *The accusation of Platonism in Christian Eschatology and Joseph Ratzinger's Response*

*Antônio Luiz Catelan Ferreira**
*Everaldo Bon Robert***

**Resumo:** A partir da Reforma Protestante, a escatologia católica foi acusada de ter sido influenciada pela filosofia greco-platônica e de ter falsificado a Revelação. Com base em uma pretensa exegese bíblica, a dualidade e distinção entre corpo e alma foram rejeitadas. Seria, então, preciso abandonar a ideia da imortalidade da alma e adotar apenas a da ressurreição. Em sua obra "Escatologia", Joseph Ratzinger rejeita essas teses e afirma que a imortalidade da alma e o estado intermediário são elementos tanto da Escritura quanto da Tradição da Igreja. O teólogo bávaro destaca o aspecto dialógico da imortalidade: o homem é imortal porque foi chamado a uma relação e diálogo com o Criador. Analogicamente, poder-se-ia dizer que a causa final da imortalidade humana estaria em sua condição relacional e dialógica, e a causa formal estaria na estrutura espiritual de sua alma. Ratzinger também enfatiza que é através da comunhão com Cristo que o homem entra no "tempo de Jesus", abre-se ao amor, transforma o tempo e se abre para a eternidade. Este artigo está estruturado em três partes: a primeira, aborda o *status quaestionis* da problemática; a segunda parte apresenta a resposta de Joseph Ratzinger e a terceira, reúne as principais conclusões.

**Palavras-chave:** Escatologia. Imortalidade da alma. Joseph Ratzinger. Imortalidade dialógica. Platonismo.

* Dom Antônio Luíz Catelan Ferreira é Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e professor da PUC-Rio. https://orcid.org/0000-0003-1432-3153. Contato: catelan@puc-rio.br
** Pe. Everaldo Bon Robert é Doutor em Teologia pela PUC-Rio. https://orcid.org/0000-0003-2916-0422. Contato: peeveraldo@yahoo.com.br

**Abstract:** Since the Protestant Reformation, Catholic Eschatology has been stigmatized for its alleged influence from Greco-platonic philosophy and for purportedly distorting Revelation. Based on a presumed biblical exegesis, the duality and distinction between body and soul were rejected. Thus, the idea of the immortality of the soul should be abandoned in favor of adopting only the idea of resurrection. In his work "Eschatology," Joseph Ratzinger rejects these theses and affirms that the immortality of the soul and the intermediate state are elements both of Scripture and Church Tradition. The Bavarian theologian highlights the dialogical aspect of immortality: humanity is immortal because it is called to a relationship and dialogue with the Creator. Analogously, one could say that the final cause of human immortality lies in its relational and dialogical condition, and the formal cause lies in the spiritual structure of its soul. Ratzinger also emphasizes that it is through communion with Christ that humanity enters into "the time of Jesus," opens itself to love, transforms time, and opens itself to eternity. This article is structured in three parts: the first addresses the *status quaestionis* of the problem, the second part presents Joseph Ratzinger's answer, and the third part gathers the main conclusions.

**Keywords:** Eschatology. Immortality of the soul. Joseph Ratzinger. Dialogic immortality. Platonism.

## Introdução

Através da experiência, o homem se dá conta de que seu ser está projetado para o futuro. O cotidiano o confronta com a discrepância existente entre os desejos de plenitude do seu coração e as circunstâncias concretas da sua existência, marcadas por suas limitações. Pela própria vivência ou através da observação da vida do próximo, conclui-se que muitas situações consideradas como negativas não serão superadas e muitos anseios não serão concretizados nesta vida. Em razão disso, o homem aspira suplantar tais situações e alcançar a plenitude em uma etapa além desta vida. Seria uma violência, irracional e ilógico, reduzir a existência humana apenas a uma biografia terrena. Nessa expectativa escatológica, o ser humano integra ao presente o seu próprio passado, história, o que é válido e importante e, simultaneamente, tudo o que foi ansiado para o futuro.

A escatologia é a resposta teológica às grandes questões da humanidade sobre o sentido último de sua existência e seu destino. Nela, podem-se distinguir dois campos: a escatologia individual e imediata, que acontece a cada pessoa na hora da morte, e a universal e última, comum ao conjunto da

humanidade no final da história. A parusia, ou seja, a vinda gloriosa de Cristo; a ressurreição da carne; os "novos céus e nova terra" e o juízo da história pertencem à escatologia universal. As considerações sobre a morte, que ocasiona a separação entre corpo e alma, o juízo particular e a sobrevivência da alma separada do corpo num estado de prêmio, de castigo ou ainda de purificação, pertencem à escatologia individual e imediata.

A partir da visão de Lutero e da Reforma Protestante, a escatologia cristã foi retratada como devedora à antropologia grega. Isso gerou uma oposição entre a ideia da imortalidade da alma e a ressurreição dos corpos, afirmada pelo texto bíblico. Em contrapartida, a teologia católica sempre apresentou uma síntese entre ambos os polos, afirmando, assim, a chamada "escatologia intermediária", que apresenta duas etapas: a imortalidade da alma, em sua existência separada do corpo, e a ressurreição dos corpos no juízo final, como ápice da obra redentora de Cristo e plenitude derradeira da existência humana.

Considerando que uma parte significativa da pesquisa teológica de Ratzinger foi dedicada ao tema da escatologia, surge a interrogação: como ele interpreta a acusação protestante de que a teologia católica, ao afirmar a imortalidade da alma e a existência de uma escatologia intermediária, promoveu uma platonização do cristianismo e, portanto, teria falsificado a verdade evangélica?

Este artigo, inicialmente, apresentará o *status quaestionis* da mudança de enfoque na teologia protestante e, posteriormente, na teologia católica. Em seguida, será apresentada a visão de Ratzinger sobre o problema.

## 1 **Status Quaestionis**

### 1.1 **Fundo filosófico que preparou a mudança de perspectiva**

A teologia católica considera a existência humana dentro de dois contextos: o da natureza e o da Graça. Em sua antropologia, o cristianismo tem uma visão otimista do ser humano, ao mesmo tempo em que reconhece que o pecado original feriu a natureza humana e a privou de seus dons sobrenaturais.

A filosofia iluminista alemã foi a primeira a influenciar o protestantismo a mudar sua posição no concernente ao estado intermediário. Retirando Deus do horizonte, o iluminismo se caracterizou pelo otimismo no poder da razão e na possibilidade de reorganizar a sociedade a partir de princípios racionais. A partir de um extremado otimismo antropológico, a imortalidade foi afirmada como uma qualidade plenamente natural do homem (Mora, 1965, p. 911-912).

Em Kant (2008), a imortalidade é vista como uma capacidade natural do homem e está ligada à ideia de seu desenvolvimento infinito. A imortalidade não seria mais que um prolongamento da vida terrena, "uma continuação ulterior ininterrupta desse progresso, tão longe quanto a sua existência se pode estender, mesmo para além desta vida" (p. 142). A imortalidade seria um postulado da razão prática.

Schleiermacher (2008) dizia que a imortalidade é algo natural ao homem e que a vida sem o conceito de progresso seria impensável. Ele dava pouca importância ao passado e ao futuro, afirmando que o futuro seria apenas um aperfeiçoamento do que o homem já possui no presente e que depende dele, não havendo, assim, nenhuma tensão entre o presente e o *eschaton* (parag. 146.1).

Para Hegel (Reale; Antiseri, 2005, p. 95-150), o indivíduo é apenas uma etapa intermediária do Espírito no processo da autorrealização humana. O "céu" estaria aqui na terra e o mundo novo já teria começado a existir. Esse novo mundo não seria senão o movimento do espírito em constante desenvolvimento. A imortalidade, portanto, é interpretada em um contexto diferente do cristão. É alcançada pelo desenvolvimento do Espírito, quando o indivíduo toma consciência de sua natureza absoluta e alcança um estado de totalidade. A imortalidade se refere mais ao todo, ao gênero humano, do que ao indivíduo em si (Dańczak, 2008, p. 13).

Ao contrário de Hegel, Fichte (Reale; Antiseri, 2005, p. 47-76; Gaspar, 2009) entendia a imortalidade como a continuidade da autoconsciência e da individualidade, e não como uma evolução em direção ao absoluto, como a própria condição de ser consciente de si mesmo. A vida humana era vista por ele como uma missão que traz em si mesma a necessidade da admissão de uma vida além da morte. No entanto, ele enfatizava a imortalidade como uma continuidade da existência moral e da autoconsciência do "eu" moral e de sua participação no todo do universo moral.

### 1.2 **O influxo do pensamento de Lutero e do subsequente protestantismo**

Na sua escatologia, Lutero contribuiu teologicamente ao aproximar a expectativa escatológica dos temas Cristológicos e Soteriológicos. No entanto, sua escatologia deixou um legado contraditório. Ao mesmo tempo em que afirmava que o dia da morte do indivíduo coincide com o último dia: "Quando morrermos, cada um terá o seu último dia"[1] ("*seinen Jüngesten Tag*") (1963,

[1] *"Coram Deo Adam tam praesens ut ultimus est (...) Quando mortui sumus, quisque suum habebit extremum diem".*

p. 71), ele também defendia a existência do sono da alma, no qual as almas dormiriam de maneira inconsciente até o dia do juízo[2] (1931, p. 349). Concluise, portanto, que para Lutero não haveria um estado intermediário, pelo menos consciente.

Após Lutero, o protestantismo seguiu em duas direções: uma eliminando qualquer possibilidade de um estado intermediário, de caráter atemporal, e a outra, admitindo o estado intermediário a partir da ideia de sono da morte afirmada por Lutero, em suas variantes.

C. Stange (1870-1959) foi o primeiro teólogo protestante a negar a existência do estado intermediário e, juntamente com A. Schlatter (1852-1938), o primeiro a introduzir o conceito de *Ganztod* (morte de todo o homem), eliminando a dualidade no homem e na morte. A ressurreição é interpretada como uma nova criação que produz a recriação do homem, que havia cessado de existir com a morte. Assim como todo o homem experimentará a vida eterna, também todo o homem deve morrer, diziam. Para Stange, a imortalidade depende unicamente da vontade e da palavra de Deus. Não existe um estado intermediário, pois a morte individual se alinha com o juízo universal (Pozzo, 1968, p. 51; Ratzinger, 2017, p. 97).[3]

Em 1922, K. Barth afirmou que a eternidade é onipresente, que a hora da morte é o momento em que o homem se encontra com o eterno e ocorre a parusia de Cristo. Portanto, a ressurreição acontece de maneira contemporânea a todos os homens. Barth parte do fato de que em Deus não há sucessão de tempo.

Em um segundo período, a partir de 1948, Barth passou a conceber a eternidade como a totalidade do tempo em Deus. Ele acreditava que Deus estaria fora do tempo e não seria limitado por ele. No entanto, Deus atuaria dentro do tempo e todo o tempo e espaço estariam contidos em sua eternidade. Para Barth, a eternidade não estaria fora do alcance do homem, mas ao redor, presente em cada momento de sua existência (Pozzo, 1968, p. 51; Gassmann, 1995, p. 77-79; Dańczak, 2008, p. 20-25).

---

2 *"De animabus tuis non satis habeo, quod tibi respondeam. Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, iustorum animas dormire ac usque ad iudicii diem nescire, ubi sint."*

3 "Wir sehen es so an, als ob noch Jahrhun derte und Jahrtausende vergehen bis zum jüngsten Tage, aber für die Toten besteht kein Unterschied zwischen dem Augenblick des Sterbens und dem Augenblick der Auferstehung". Ibid., 188-189. Vemos isso como se séculos e milênios ainda passassem até o dia do juízo final, mas para os mortos não há diferença entre o momento da morte e o momento da ressurreição (Stange, 1930, p. 188-189).

Paul Althaus (1888-1966) defendeu a imortalidade não com base na estrutura ontológica do homem, mas a partir de uma concepção relacional ou dialógica do homem com Deus. Para ele, a imortalidade da alma seria estranha à fé cristã, e só deveríamos falar da imortalidade a partir da ressurreição. Na primeira edição de sua obra *Die letzten Dinge* (1922), Althaus contrasta o tempo e a eternidade, afirmando que cada momento está próximo tanto do estado original no paraíso quanto do último dia. Assim, a parusia não entraria na dimensão do tempo, colocando a morte e o fim do mundo como eventos confinantes. A ressurreição, portanto, daria razão não só ao corpo, mas a todo o homem (Dańczak, 2008, p. 26-31).

Althaus apresenta cinco razões pelas quais se deve negar a existência do estado intermediário (Dańczak, 2008, p. 30): 1. Tal existência desvalorizaria a seriedade da morte, pois a alma não estaria sujeita à morte. 2. Tornaria a ressurreição dos mortos inútil. 3. Seria uma contradição, pois postularia uma existência privada do corpóreo. 4. Com ela, o juízo universal perderia o seu sentido. 5. A aceitação do estado intermediário levaria a uma abordagem individualista, espiritualista e acósmica, afim ao platonismo e helenismo, devedora do pensamento veterotestamentário e estranha à fé cristã.

Para Althaus, a perspectiva bíblica tem uma dimensão coletiva, enquanto a escatologia clássica teria assumido uma visão individualista centrada na antropologia e na imortalidade da alma. A partir de 1926, Althaus acrescentou uma dimensão teleológica à sua dimensão axiológica, propondo uma distinção entre o presente e o futuro do Reino, dando, assim, importância à história.

Emil Brunner (1889-1966) argumentou que o cristianismo acabou movendo o objeto da esperança. Assim, a expectativa da parusia foi substituída pela entrada do homem na vida eterna, fazendo com que a dimensão universal da salvação fosse substituída pela dimensão individual. Segundo o autor, por não haver tempo na eternidade, mesmo que o dia da morte pertença à temporalidade, o dia da ressurreição seria o mesmo para todos, eliminando a possibilidade de um intervalo entre a morte e a ressurreição. Brunner (1973) diferencia o lado de cá, da temporalidade, e o lado de lá, da eternidade. Assim, com a morte, o tempo continuaria o seu curso do lado de cá, mas, do lado de lá, onde não há sucessão temporal, dar-se-ia imediatamente a parusia, o juízo e o desfecho da história (p. 208). Assim como Althaus, Brunner parte de uma antropologia que considera a morte como fim de todo o homem, e não como a separação do corpo e da alma. A resposta à morte não estaria na imortalidade da alma, mas na ressurreição (Dańczak, 2008, p. 31-32).

Philippe Henri Menoud (1905-1973) afirmou que apenas a ressurreição é objeto da esperança cristã, e a ideia da imortalidade da alma é estranha ao Novo Testamento[4]. Segundo Menoud, se a alma fosse naturalmente imortal, a obra salvífica de Cristo perderia o seu significado e seria em vão. O fundamento da ressurreição estaria na relação do homem com Deus. O autor retoma a ideia do sono da morte, aceitando assim um estado intermediário, mas não como salvação, pois a alma ficaria em um estado de espera até a ressurreição (1970, p. 59; Dańczak, 2008, p. 33).

Oscar Culmann (1902-1989) também afirma a corrupção do pensamento escatológico no cristianismo. A imortalidade da alma estaria ligada unicamente à salvação de Jesus (Culmann, 2016, p. 14). A morte implicaria a destruição total da vida criada por Deus. Para Culmann, a ressurreição do corpo seria sempre vista como um novo ato criador que abrange todo o universo. Como Menoud, Culmann defende a existência do estado intermediário com a ideia do sono da morte, como o estado em que se encontram os mortos antes da segunda vinda de Cristo (Culmann, 2016, p. 33-36; Dańczak, 2008, p. 33-36).

### 1.3 **O acolhimento das teorias protestantes na teologia católica**

O jesuíta Teilhard de Chardin (1881-1955) foi o primeiro a acolher as ideias protestantes no meio católico. Sua visão se originava na teologia cósmica de São Paulo. Segundo o paleontólogo francês, a matéria criada por Deus está em um processo contínuo de evolução até alcançar sua plenitude no fim dos tempos. Essa plenitude estaria ligada à evolução biológica do homem e à sua consciência. O progresso seria um fator preparatório da parusia e para a consumação de todas as coisas em Deus.

Chardin alegava que, após a morte, o ser humano adquiria um caráter específico, tornando-se como que um prolongamento cósmico da sua personalidade. Deus deveria, segundo o autor, continuar o desenvolvimento da pessoa, sem nenhuma descontinuidade ou interrupção. Assim, as almas separadas dos corpos manteriam uma certa relação com o mundo material depois da morte, e não o abandonariam como se fossem centros descontínuos e autônomos (Fasano, 2009; Souza, 2007; Dańczak, 2008, p. 40-42).

[4] "A esperança cristã na ressurreição dos mortos não é a formulação religiosa da ideia de que a alma é imortal, nem a crença da simples revivificação dos cadáveres soterrados, mas a certeza do crente que a comunhão com Cristo começada na presente existência, chegará à sua plenitude no reino de Deus" (Menoud; Costabel, 1970, p. 3).

Em seus últimos escritos, o jesuíta francês criticou a existência de uma alma separada em uma carta a Cuénot:

> Para voltar ao problema da sobrevivência individual, compreenda que, como você, eu não me detenho na antiga ideia de uma alma separada. A morte não saberia nos isolar do cosmos; deve, pelo contrário, inserir-nos mais profundamente nele... Nesse sentido, a corporeidade permanece, mas à margem da corpuscularidade (átomos, moléculas, células, etc.). (Peña, 1986, p. 340).

Karl Rahner (1904-1984) argumentou que, apesar da separação entre corpo e alma não ser encontrada nas Escrituras, ela deve ser respeitada, uma vez que faz parte da Tradição. No entanto, ao mesmo tempo, ele defendia a necessidade de uma desplatonização da escatologia cristã e se propunha construir uma escatologia à margem das disputas filosóficas.

Rahner adotou o pensamento protestante de que na morte morre todo o homem (1969, p. 15; Zucal, 1982, p. 75-87) e que a relação da alma com a matéria muda no momento da morte, assumindo uma nova qualidade: a possibilidade de se abrir amplamente ao mundo em sua relação cósmico-universal. Não se tornaria acósmica, mas pancósmica, com uma relação ainda mais íntima com o fundamento da unidade do mundo. Essa relação da alma com o universo se assemelharia àquela existente anteriormente entre o corpo e a alma (Rahner, 1969, p. 21-22; Zucal, 1982, p. 108-118).

Rahner também sustentou que a identidade do corpo ressuscitado não será física ou biológica, mas pessoal do sujeito espiritual. Por isso, não há problema em que a pessoa tenha o corpo no sepulcro e ressuscitado, ao mesmo tempo. No entanto, Rahner se expressa de maneira ambígua com relação à existência do estado intermediário e à ressurreição (1969, p. 22-23; Dańczak, 2008, p. 42-44).

O teólogo alemão Michael Schmaus (1897-1993), contribuiu para a discussão, afirmando que a sobrevivência da alma não significa que ela não seja afetada pela morte. A alma passaria por uma transformação, pois, de acordo com os insights de Rahner, sua relação com a matéria mudaria. Deixaria de se relacionar com o estrato humano que configurou o seu corpo humano, mas não deixaria de ter uma relação com a totalidade da matéria. Portanto, haveria uma ampliação da referência à matéria (Schmaus, 1961, p. 329; Dańczak, 2008, p. 44-45).

Otto Karrer (1888-1976) foi o primeiro teólogo católico a adotar o atemporalismo na escatologia. Ele propôs que, após a morte, ocorreria um abandono da dimensão espaço-temporal, dando-se assim um salto temporal: na morte o homem já se encontraria no último dia. O estado intermediário só existiria do nosso ponto de vista. O autor também discute um único juízo escatológico (Dańczak, 2008, p. 45).

O atemporalismo foi defendido também em meio católico por Ladislau Boros e por Giacomo Biffi. Segundo Giacomo Biffi (1928-2015), é necessário assumir o conceito de "*aevum*", como uma participação da eternidade de Deus, que o autor adota, porém não exatamente no sentido escolástico do termo. Com a morte, haveria uma transformação da alma e do corpo por uma ação de Deus.

> Cada homem em sua morte já está em ato de ser eternamente julgado, com um julgamento que é ao mesmo tempo particular e universal: particular porque diz respeito ao valor de cada pessoa; universal porque ninguém pode escapar e porque toda a humanidade aparecerá simultaneamente julgada. Portanto, é um julgamento que, encerrando ao mesmo tempo a história universal e a história individual, é imediato e escatológico; está perto, porque coincide com o momento de nossa morte, e está muito longe porque coincide com o momento do fim do mundo; está brevemente separado de nós pelo diafragma exíguo e frágil de nossa respiração, e está longamente separado de nós pela teoria dos séculos que talvez ainda precederão a "parusia" (Biffi, 1984, p. 87).

Ladislaus Boros (1927-1981) argumentou, seguindo a ideia do salto temporal, que a ressurreição ocorreria no momento da morte. Nesse instante, ao se libertar de tudo o que o prendia à sua vida terrena, uma nova corporeidade seria criada, independente do espaço e do tempo para a sua existência, coincidindo com a ressurreição de Cristo e constituindo com ela um único evento. Segundo Boros, a ressurreição começaria no momento da morte, mas se consumaria efetivamente no final dos tempos.

O autor (1970) alegou que "o corpo ressuscitado necessita do mundo transformado e glorioso como seu espaço essencial" (p. 1217). Para conciliar suas afirmações com as bíblicas sobre o final dos tempos, Boros (1969) afirmou que "o final dos tempos traz consigo o aperfeiçoamento da ressurreição já iniciada na morte" (p. 32-33).

Boros (1979) também postulou que só se poderia determinar o destino do homem no final de sua existência: na "morte se abre para o homem a

possibilidade de seu primeiro ato plenamente pessoal; ela constitui o lugar verdadeiramente privilegiado da tomada de consciência, da liberdade, do encontro com Deus e da decisão do seu destino eterno" (p. 30). De acordo com o autor, essa concepção da ressurreição preservaria o seu caráter escatológico e, ao mesmo tempo, implicaria uma glorificação de todo o cosmos.

Gisbert Greshake (1933) é considerado uma figura proeminente na defesa da ressurreição da morte no campo teológico católico. Segundo o teólogo alemão, a imortalidade do homem não é algo natural, devido à condição espiritual de sua alma, mas sim uma graça de Deus, que abrange não somente a alma, mas o ser humano em sua totalidade relacional e corpórea. "O ser humano não encontra realização como eu espiritual fora da história, mas retorna a Deus com o seu mundo e a sua história, com a sua vida inteira" (Greshake, 1978, p. 60).

Na primeira fase de seu pensamento, Greshake argumentou que a morte e a ressurreição constituiriam um único momento, no qual o mundo e a história seriam redimidos por Cristo. O último dia seria o dia da morte e da ressurreição de cada pessoa. Assim, o escatológico é reduzido ao existencial. Essa visão, no entanto, não fornece um elemento que garanta a continuidade ontológica entre a morte e a ressurreição.

Posteriormente, Greshake mudou sua posição, afirmando que a ressurreição ocorreria parcialmente no momento da morte e só seria consumada quando todos os homens, a história e o mundo chegassem ao seu fim:

> Aquele que na morte já teria encontrado o seu cumprimento em Deus, não está por isso totalmente realizado antes que todos os seres humanos com os quais era ligado e assim também o mundo do qual era parte não retornem à casa em Deus. Somente quando todos tiverem alcançado a ressurreição, a cidade de Deus será completamente edificada, quando Deus for tudo em todos, assim o evento da ressurreição será totalmente completo (Greshake, 2009, p. 104).

Greshake reconhece a existência da alma separada do corpo e a existência de um estado intermediário entre a morte e a ressurreição de todos os homens. O estado intermediário, mais do que caracterizado por uma dimensão antropológica, seria marcado por uma dimensão cosmológica. Nessa segunda fase, Greshake defende que a alma seria o elemento de continuidade entre a morte e a ressurreição final, mas a alma seria imortal não por sua natureza, mas por sua relação com Deus. Greshake se aproxima, assim, da teoria de

Boros, que entendia a ressurreição como iniciada na morte e consumada escatologicamente no final dos tempos.

## 2 **A resposta de Joseph Ratzinger ao problema**

### 2.1 **Ratzinger e a Escatologia**

Joseph Ratzinger dedicou-se ao estudo da escatologia por 20 anos em sua carreira universitária, de 1957 a 1977. Em 1977, o teólogo bávaro publicou a sua obra "Escatologia: morte e vida eterna". Considerada pelo próprio autor como o seu trabalho mais elaborado e curado, essa obra é o fruto mais maduro de sua pesquisa no campo da escatologia. Quando o livro estava sendo impresso, Ratzinger foi informado de sua nomeação para arcebispo de Munique e Frisinga. Três meses depois, ele seria nomeado cardeal pelo Papa Paulo VI. A "Escatologia" de Ratzinger gerou um grande debate na Alemanha, pois o autor contrariava as ideias dominantes na teologia do momento.

No prefácio da primeira edição (1977), Ratzinger (2017) confessa: "Eu me atrevi a começar assumindo as teses – raras ainda naquele momento – que acabaram impondo-se hoje quase sem exceção no campo católico. Quer dizer, o que tentei foi elaborar uma escatologia 'desplatonizada'" (p. 8). Nesse contexto, o teólogo bávaro foi influenciado pela ideia de que era necessário abandonar o conceito de "imortalidade da alma", considerado estranho ao pensamento bíblico, e admitir apenas o conceito de "ressurreição". Simultaneamente, floresceu também nesse momento a peculiar filosofia da atemporalidade, segundo a qual a ressurreição aconteceria no momento da morte. Essas ideias produziram consequências práticas na vida cristã, como, por exemplo, a supressão do termo "alma" do Missal Romano de 1970.

No prefácio da edição de 2007, Ratzinger (2017), já exercendo o ministério petrino, reconhece que, após o Concílio Vaticano II, ocorreu uma virulenta crise a respeito da Tradição na Igreja Católica. Isso ocorreu porque se tentou construir a fé apenas a partir da Sagrada Escritura, deixando à margem a Tradição da Igreja (p. 4). No entanto, a Constituição Apostólica *Dei Verbum* (nº 9) já havia afirmado que a Revelação de Deus se encontra em uma única fonte e que esta se manifesta através da Palavra de Deus escrita (Escritura) e transmitida oralmente (Tradição).

Ratzinger questiona: por que a rejeição da imortalidade da alma e as novas explicações sobre o estado intermediário ganharam tanta aceitação? A resposta está na abordagem do problema. Ele afirma que os autores baseavam-se na linguagem bíblica, onde o homem é retratado como indivisível, e que

com essas novas respostas, a fé se aproximaria da antropologia moderna. No entanto, essas afirmações não se harmonizam com os dados bíblicos, tornando a hermenêutica bíblica ainda mais intransitável para o homem moderno. Se assim fosse, qual seria o elemento que marcaria a identidade entre o homem de antes e o de depois da morte? (Ratzinger, 2017, p. 98).

### 2.2 **A ressurreição no Novo Testamento**

A doutrina da ressurreição dos mortos foi parcialmente aceita no judaísmo intertestamentário e tornou-se uma profissão de fé fundamental no cristianismo.

Em Mc 12, 18-27, encontra-se a discussão de Jesus com os saduceus sobre a ressurreição dos mortos. Os saduceus admitiam somente o Pentateuco. Jesus parte do elemento comum, aceito pelos saduceus, e cita o episódio da sarça ardente, em que Javé se diz ser o Deus de "Abraão, de Isaac e de Jacó". Como Deus é o Senhor da vida, não seria adequado associar o nome de Deus ao dos mortos. Assim, Jesus coloca a ressurreição no centro do Credo. A fé na ressurreição está contida na própria fé em Deus (Ratzinger, 2017, p. 105). Portanto, sendo Deus o Senhor da vida, ser chamado por Ele significa encontrar-se no âmbito da vida, uma vida indestrutível.

A Igreja, em sua teologia, repensou todas as coisas a partir da ressurreição de Cristo.

Em Romanos 6, 1-14, o batismo introduz o cristão no mistério de Cristo, incluindo a sua paixão, morte e ressurreição. O homem entra em comunhão com Deus através do seu Filho, Jesus, e, participando de sua vida, alcança a vida eterna e indestrutível. Afirma Ratzinger (2017): "a fé na ressurreição não aparece como parte da especulação cosmológica ou histórico-teológica, mas se encontra vinculada a uma pessoa, a Deus em Cristo" (p. 106-107).

São Paulo expressa em 1Cor 15 que a ressurreição revela a Deus como o Senhor do Cosmos e da história. É uma promessa de futuro que abrange espaço, tempo e matéria: Jesus retornará no final dos tempos para restaurar todas as coisas em sua beleza original.

Em Jo 11, lemos a história de Lázaro e, nela se encontra, de modo claro e pleno a concepção teocristológica do Novo Testamento. Jesus afirma: "Eu sou a ressurreição e a vida, aquele que crê em mim, ainda que esteja morto viverá" (v. 25). Observa-se a objetividade das palavras, afirmando que a comunhão com Jesus introduz a possibilidade de superação *hic et nunc* da morte. E o capítulo 6 do mesmo evangelho de São João deve ser lido a partir dessa perspectiva. Ao

entrar em comunhão com Jesus através do mistério Eucarístico, comendo de sua carne e bebendo do seu sangue, o homem já entra no âmbito da verdadeira vida. No Antigo Testamento, havia a convicção de que a falta de comunicação, o isolamento provocado pela enfermidade, já era o anúncio da morte e de que o amor era como a promessa de vida. No Novo Testamento, entende-se que a única maneira de superar a morte, já nesta existência terrena, é em Jesus, onde o homem já pode experimentar a vida e se encaminhar para a vida plena e definitiva após a morte (Ratzinger, 2017, p. 108).

Ratzinger (2017) conclui dizendo:

> A fé na ressurreição é a expressão central da profissão cristológica em Deus. Essa fé se deduz do conceito de Deus. Seu caráter específico não se assenta em uma determinada antropologia – antiplatônica ou platônica -, mas em uma teologia. Nesse sentido pode-se esperar que seja capaz de assimilar antropologias diversas, expressando-se nelas. (...) A fé na ressurreição implica por certo também supostos antropológicos, entre os quais, evidentemente, se contam (...) que a nova vida começa já agora para não ser interrompida mais e que, por outra, essa vida se ordena à transformação da vida, à totalidade do homem e à totalidade do mundo" (p. 109).

### 2.3 **A existência de um estado intermédio entre a morte e a ressurreição**

Se o "último dia" não se encontra no momento da morte, mas no final da história, então o que existe no meio-tempo? Na Idade Média, a questão foi respondida com a afirmação da imortalidade da alma. A alma, já tendo recebido o seu devido prêmio ou castigo, aguardaria a ressurreição dos corpos (Ratzinger, 2017, p. 110).

#### 2.3.1 **O pensamento judaico primitivo**

Sabemos que tanto a Igreja primitiva quanto São Paulo discutem a questão do estado intermediário dentro da tradição judaica. Portanto, é importante investigar as informações fornecidas pelo judaísmo primitivo.

Não se encontra no Antigo Testamento a afirmação da possibilidade de interrupção da existência entre a morte e o fim do mundo.

Inicialmente, a tradição judaica afirmava a existência do *sheol*, um lugar onde os mortos levavam uma espécie de existência nas sombras. No entanto, no livro apócrifo de Enoque, um escrito apocalíptico judaico provavelmente no século II a.C., há uma descrição do lugar onde as almas dos mortos permaneciam. Os justos aparecem em um lugar de luz, junto a uma fonte

revigorante, enquanto os pecadores aguardam o juízo nas trevas. Os justos aparecem já usufruindo do seu prêmio, enquanto os condenados só padeceriam o castigo no juízo final. Embora o Livro de Enoque não seja reconhecido como parte do cânon bíblico nas tradições judaicas e cristãs, desempenhou um papel importante na formação de certos aspectos da teologia cristã.

É interessante notar como o cânon romano da Missa coincide com o afirmado pelo livro de Enoque. Ali se faz menção aos que morreram no sinal da fé e "descansam no sono da paz". Para eles, pede-se um lugar de luz, de água fresca e de paz. Esses são os três elementos que o homem do Mediterrâneo considera imprescindíveis para a felicidade.

Um passo a mais no desenvolvimento do tema é encontrado no apócrifo Quarto Livro de Esdras (por volta do ano 100 d.C.). Esta é uma obra apocalíptica judaica, escrita logo após a destruição do segundo templo, atribuída ao escriba e sacerdote Esdras. Aqui, justos e os pecadores aparecem em lugares distintos, já enfrentando suas respectivas recompensas no paraíso (Éden) ou castigos no inferno (Vale do Gehinnon). O paraíso é descrito como um tesouro, onde estão as almas, um lugar sob o trono de Deus e como o seio de Abraão, onde estariam os mártires em particular. Essas mesmas ideias são encontradas em Lc 23,43 (a ideia do paraíso), Lc 16,19-20 (o seio de Abraão) e em Ap 6, 9 (as almas estariam sob o trono de Deus).

Ratzinger (2017) cita a afirmação do historiador judeu Flávio Josefo[5] sobre os essênios de Qumrán: "Entre eles se impôs a fé de que o corpo é corruptível e de que a matéria com que está feito não perdura, mas consideram que a alma é imortal e perdurável, habitando no éter mais fino" (p. 112-113). Embora essa afirmação possa parecer não coincidir com as recentes descobertas de Qumrán, é verdade que eles admitiam o desfazer-se do corpo e a imortalidade da alma.

### 2.3.2 **O Novo Testamento**

Jesus e a Igreja antiga compartilham a mesma fé que possui Israel, mas essa fé tem um novo centro: a pessoa e a missão de Jesus.

Dois textos são importantes para o tema do estado intermediário: Lc 16,19-29, que traz a história de Lázaro e do rico, e Lc 23,43, que relata a passagem do bom ladrão. Nesses textos, a continuidade da fé que Israel professa fica evidente. A história de Lázaro é uma prova clara da existência de uma vida

[5] Flávio Josefo, Bell 2, 8, 11; Ant 18, 15.

após a morte e antes mesmo da ressurreição da carne. No diálogo do ladrão convertido com Jesus, nota-se que o paraíso é mais que um lugar geográfico: é a proximidade e comunhão com Jesus. "O crucificado se apresenta com poder para abrir o paraíso aos que estão perdidos. A chave para isso é sua palavra (...) O paraíso é aberto com Jesus. É inseparável de sua pessoa" (Ratzinger, 2017, p. 115). O Novo Testamento apresenta, assim, o estar com Jesus como o paraíso, o lugar de luz, refrigério, paz e descanso. É somente em união com Cristo que o homem pode chegar ao seio do Pai e alcançar a sua plenitude. Essa visão é confirmada pelas palavras de Jesus: "Eu sou a ressurreição e a vida" (Jo 11,25-26).

Segundo alguns autores, em São Paulo se podem identificar duas fases: na primeira, o Apóstolo espera ainda estar vivo quando da vinda de Jesus na parusia (1Ts 4,13; 5,11 e 1Cor 15,12-50); na fase posterior, São Paulo, sentindo a proximidade de sua morte, dá maior atenção à questão do estado intermediário. Ratzinger afirma que, segundo Paul Hoffmann, o pensamento de São Paulo referente à situação intermediária não mudou.

Em 1Ts 5,10, São Paulo diz: "Ele morreu por nós, para que, vigiando ou dormindo, vivamos em união com ele". Essa passagem poderia sugerir que São Paulo concordava com a ideia do sono da morte, presente no Antigo Testamento e defendida por Lutero. Em Fl 1, 23 se lê: "Estou num grande dilema: desejo partir para estar com Cristo – o que para mim é muito melhor –, mas por vossa causa, é necessário continuar no corpo". O que se observa é que, em ambas as passagens, o Apóstolo argumenta a partir do mesmo fundamento: Cristo é a única garantia de vida para todos os homens. Os textos não se opõem quanto à situação intermediária, e a questão fundamental é o estar ou não unido a Cristo (Ratzinger, 2017, p. 116).

Em 2Cor 5, 1-10, observa-se que São Paulo, sem se prender à questão do estado intermediário, enfatiza que a esperança de salvação dos cristãos se encontra em Cristo ressuscitado, penhor da ressurreição de cada pessoa e consolo diante das lutas durante a existência terrena. Nessa mesma passagem, São Paulo não demonstra qualquer temor de morrer antes da parusia. Ratzinger (2017) conclui afirmando que para São Paulo

> Cristo é a vida neste mundo, mas a morte é vantagem porque significa "estar com Cristo" sobre a base do "desfazer-se" terreno. De saber isso surge a liberdade interior: abertura livre de angústia e também de queixas diante da morte, mais ainda: alegre disponibilidade para seguir servindo (p. 119).

Claramente, no cristianismo primitivo se observa uma continuidade do pensamento veterotestamentário, porém, sob a nova ótica de Cristo ressuscitado.

A partir do apresentado, pode-se tirar quatro consequências: 1. Não faz sentido e é arcaico falar de sono da morte, de situação inconsciente, no Novo Testamento. A certeza fundamental é que os mortos em Cristo estão vivos. 2. Na Idade Média, a ideia da vida esteve sempre ligada à presença de Cristo. 3. As imagens exteriores se simplificam e se concentram na Cristologia. 4. Na medida em que a Cristologia assume a sua importância, o elemento temporal e cósmico-histórico perde peso automaticamente.

### 2.3.3 **A acusação de dualismo greco-platônico**

Qual é o pensamento grego em relação à nossa questão? Ratzinger (2017) mostra uma mudança "entre o mundo arcaico de Homero, para o qual o corpo e a pessoa são equivalentes, e o pensamento de Platão" (p. 128-129). A religião dos mistérios órficos introduziu no pensamento grego a ideia da separação entre corpo e alma e a concepção do corpo como cárcere da alma. No entanto, Ratzinger adverte que não se pode dizer que a tradição órfica e o pensamento grego se identificam.

Platão teria mudado essa tradição religiosa, trazendo-a para o âmbito político e subordinando-o ao seu tema fundamental: a justiça. Na sua teoria, a alma seria imortal e teria uma existência antes e depois desta vida terrena. A alma seria formada de três componentes: o racional, o irascível e o apetitivo. O racional abrigaria "o homem interior". Dentro desse contexto político, Platão identifica elementos distintos e, ao mesmo tempo, inter-relacionados: a estrutura da alma, da cidade (pólis) e do Cosmos. A grande obrigação do homem é reduzir à unidade as três através da virtude da justiça, fundindo antropologia e filosofia política. Ratzinger (2017) afirma que "Platão não conhece dualismo algum no que se refere às forças espirituais do homem, posto que sua meta é precisamente a unidade íntima do homem, reunir e purificar todas as forças na 'justiça'" (p. 130). A meta última do homem seria, portanto, realizar a unidade na multiplicidade.

Ratzinger conclui que, mesmo em Platão, a ideia da imortalidade está inserida em um contexto religioso, embora tenha sido trasladada para o tema da justiça, devido ao seu interesse pelo pensamento político. "Platão não desenvolveu uma teoria filosófica unitária do que a alma é em si mesma e em relação com o corpo" (2017, p. 130).

Aristóteles, por outro lado, deixou completamente de lado a herança mítica e definiu a alma como entelequia, como essência, forma do corpo, princípio das características e funções próprias do ser vivente. O aspecto verdadeiramente espiritual do homem se radica no *nous*, no intelecto, que é uma participação em um princípio que transcende o homem. No *nous* estaria a parte imortal e perpétua do homem. No estagirita, não se vê uma dualidade no homem, mas uma unidade, uma vez que alma é a forma e princípio vital do corpo.

Plotino, no século III, ao tentar reviver as teorias platônicas, fazendo uma releitura de Platão e de Aristóteles, afirmou que o mundo é composto de três substâncias: o uno, o *nous* (intelecto), e a alma do mundo. Ao homem caberia a unidade: partindo do mundo sensível, ao intelectual (*nous*), para alcançar sua unidade com o Uno, que implicaria uma união com o Ser transcendente por excelência.

Ratzinger (2017) conclui afirmando que não se pode falar na realidade de um dualismo greco-platônico. Tal afirmação seria "pura fantasia dos teólogos sem base na realidade, e o mesmo se pode dizer da doutrina que fala da correspondente imortalidade, mas uma concepção grega geral neste sentido não se deu" (p. 132). Na Antiguidade, na verdade, não se acreditava na imortalidade ou apenas em uma existência umbrática depois da morte.

### 2.3.4 **O novo conceito de alma**

Como mencionado anteriormente, o cristianismo da Igreja antiga baseou-se nas tradições judaicas para falar da vida após a morte, porém, centrando cristologicamente a questão. A partir de Cristo, o homem encontra a indestrutibilidade da sua vida, ou seja, estar com Cristo é a causa da sua imortalidade e seu sujeito é a alma ou o espírito. Assim, afirmava-se que "a existência com Cristo não era destruída na morte e que tal existência não seria plena até que não chegasse a definitiva 'ressurreição da carne'" (Ratzinger, 2017, p. 134).

Na nova antropologia proposta pela Igreja, distinguia-se no homem um elemento transitório – o corpo – e um elemento permanente – a alma –, que garantiria a identidade e unidade do homem antes e depois de sua morte.

Para se expressar nessa antropologia, a teologia adotou o que era válido nas reflexões de Platão e Aristóteles, expurgando os elementos que não se alinhavam à doutrina cristã. O homem foi pensado em uma indissolúvel unidade entre corpo e alma, *psyché*, porém, diferente do modo como Aristóteles

entendia a *psyché*: como uma "entelequia", vinculada e dependente da matéria em sua existência.

Entretanto, a compreensão mais acabada da questão se deu quando Santo Tomás, seguindo Aristóteles, afirmou ser a alma a forma do corpo. Seria impensável para Aristóteles, uma impossibilidade metafísica, o fato de o espírito ser, ao mesmo tempo, o pessoal e a forma da matéria. Assim, chegou-se à síntese que afirmou que o espírito, a alma, está de tal modo unida ao homem que se pode atribuir a ela a designação de sua "forma". E essa mesma "forma", por ser espiritual, é o que faz o homem ser pessoa. Ratzinger cita Scheider, que afirma: "Não é que a alma seja a substância e, ademais, a forma do corpo; mas, sim, que ela é substância, enquanto forma de um corpo, e é forma de um corpo enquanto substância" (2017, p. 135).

O conceito de alma do cristianismo é algo novo, que não se identifica completamente com nenhum outro conceito pré-existente. Ratzinger (2017) conclui, afirmando:

> O conceito de alma tal como utilizamos na liturgia e a teologia até o Vaticano II, tem tão pouco a ver com a Antiguidade como a ideia da ressurreição. Trata-se de um conceito estritamente cristão, e só pôde ser formulado desse modo sobre o terreno da fé cristã, cuja visão de Deus, do mundo e do homem é expressada por dito conceito no âmbito da antropologia (p. 136).

### 2.3.5 **O caráter dialógico da imortalidade**

Sobre a questão da imortalidade, duas posições destacam-se atualmente: a do homem moderno, que nega a existência da alma como algo substancial, responsável pela perpetuidade do homem após a morte, e a protestante, que, buscando alinhamento com esse pensamento, sustenta que a sobrevivência do homem após a morte se deve exclusivamente à ressurreição, resultado da ação de Deus sobre o homem.

A Igreja, por sua vez, nunca adotou uma concepção dualista, substancialista do homem, algo também desconhecido para Platão. A partir da fé cristológica, afirma-se que o ser humano alcança a verdadeira vida (*zoé*) por meio de sua comunhão com Cristo, que, através da ação do Espírito Santo, conduz o homem ao Pai, ao âmbito do divino. Não é a partir de suas próprias forças ou pensamento que o homem alcança a imortalidade, mas apenas quando, por meio de Cristo, é levado ao conhecimento da fé e à vivência do verdadeiro amor, estando, assim, em comunhão com Deus. Aqui se encontra

o conceito dialogal, defendido por Ratzinger: o homem é imortal porque foi chamado a conhecer e amar a Deus, a estar num eterno diálogo com ele após a morte. Para tanto, Deus dotou-o de uma capacidade, de uma alma espiritual, que, consequentemente, é imortal.

No epílogo da 6ª edição alemã da obra "Escatologia", de 1990, Ratzinger lamentava ter dado uma grande ênfase, em sua obra, na questão do problema corpo-alma. Contudo, o elemento mais importante de sua reflexão foi sobre o caráter dialógico da imortalidade, revelando suas perspectivas dialógicas e personalistas. Essas ideias são um desenvolvimento daquelas encontradas em Paul Althaus. Esse caráter dialógico da imortalidade já aparece na "Introdução ao Cristianismo" de 1968 (Ratzinger, 2018, p. 283-285) e é desenvolvido na "Escatologia".

A grande questão é: a imortalidade é algo natural para o homem? Se a alma é a forma do corpo, o homem, por sua própria essência, é criado em uma relação que implica a indestrutibilidade. "O homem é esse grau da criação, essa criatura, a cuja essência pertence o poder ver a Deus (...) e, por consequência, o participar da vida" (Ratzinger, 2017, p. 140). Na "Introdução ao Cristianismo" (2018), Ratzinger afirma:

> O decisivo do homem (...) é sua condição de interlocutor de Deus, o ser que recebe uma vocação ou chamado, por parte de Deus. Visto desde baixo, significa que o homem é aquele ser que pode pensar em Deus, está aberto à transcendência (p. 284).

Portanto, pode-se concluir que o homem é imortal devido ao seu chamado e à sua capacidade de relação com Deus. Essa abertura é o que chamamos de alma (Ratzinger, 2017, p. 140).

Ratzinger (2017) afirma que o homem se encontra, na medida em que se abre à relação, sendo capaz de sair de si mesmo. O homem é um ser aberto ao todo, à raiz de todo o ser, que é Deus. Essa abertura é um dom, não o fruto de sua própria escolha, pois a tendência natural do homem, devido ao pecado original, é fechar-se em seu próprio orgulho. Essa abertura reside na essência do homem, permitindo-lhe ser quem é e dando-lhe sua identidade. Com base nessa ideia, Santo Tomás afirma que a imortalidade é algo conatural ao homem (p. 140).

Mas o que acontece quando o homem se fecha e vive contra a sua natureza? Segundo Ratzinger (2017), isso resulta em uma vida nas sombras:

> uma existência na qual o homem se quer fazer Deus, na qual quer ser autônomo, independente, ser ele mesmo sozinho, "como um Deus", se converte em uma existência como a que se dava no sheol, um ser em não-ser, uma vida nas sombras, que fica fora da verdadeira vida (p. 141).

Entretanto, quem age assim não consegue anular ou suprimir a criação de Deus. O que acontece é que o homem passa a viver em contradição consigo mesmo, com sua natureza, o que o levará a uma frustração existencial, seja nesta ou na outra vida. Essa atitude não extingue a abertura e a referência do homem a Deus, embora possa ser negada ou esquecida.

O que Cristo veio fazer em sua vinda à humanidade foi justamente levar o homem para fora de si mesmo, suprimir essa contradição no interior do homem, sem, contudo, ferir a sua liberdade.

> A vida e a morte de Cristo significam que Deus mesmo desce ao sheol, que estabelece uma relação no país da ausência de relações que sana o cego (Jo 9) dando assim vida a partir da morte, em meio da morte. Aqui a doutrina cristã sobre a vida eterna se converte novamente em algo totalmente prático (Ratzinger, 2017, p. 142).

Ratzinger deixa claro que a imortalidade não é algo conquistado pelo homem e, mesmo sendo um dom da criação, não é algo do plano puramente natural, mas apoia-se numa relação que Deus mesmo quer estabelecer com o homem, e, para que isso fosse possível, dotou-o de tal capacidade. A imortalidade diz respeito à descida de Deus ao encontro do homem, para fazê-lo semelhante a si e capaz de um diálogo. Usando a analogia, pode-se afirmar que a causa final da imortalidade seria o chamado do homem à relacionalidade, ao diálogo com Deus, e a causa formal seria a estrutura espiritual mesma de sua alma.

**Conclusões**

1) A esperança cristã se direciona à totalidade e unidade da pessoa, salvando o homem em sua integridade, embora também faça parte da tradição cristã afirmar a distinção entre corpo e alma, e a diferente graduação de perfeição das partes constitutivas que compõem o ser humano. Existe uma dualidade no homem, mas não um dualismo.

2) Cristo é a verdadeira vida do homem. Através da comunhão de vida com Cristo, ele entra no amor e, assim, no "tempo" de Jesus, transformando o

tempo e abrindo-o à eternidade.

3) A doutrina da imortalidade da alma se desenvolveu a partir da herança bíblico-judaica e se trata de uma verdade irrenunciável, tanto da Tradição quanto da lógica.

4) A imortalidade é um conceito que se origina em Deus; é um chamado dele à sua criatura, possuindo um caráter dialógico. A relação com Deus torna o homem imortal.

5) O diálogo com Deus implica também o diálogo com os demais homens. A vida eterna tira-o do seu isolamento e o conduz à verdadeira unidade com os demais seres humanos e com toda a criação.

6) A hipótese da ressurreição na hora da morte não encontra fundamento na razão, na Sagrada Escritura, na Tradição nem no Magistério.

7) As verdades escatológicas do homem não têm como objetivo satisfazer a curiosidade humana, mas orientar a vida do homem no presente, para que ele possa se direcionar adequadamente à vida eterna.

**Referências**

BIFFI, Giacomo. *Linee di escatologia cristiana*. Milano: Jaca Book, 1984.

BOROS, Ladislaus. I cieli nuovi e la terra nuova. *In:* MUSSNER, Franz (Org.). *Il cristiano e la fine del mondo.* Roma: Edizioni Paoline, 1969, p. 27-41.

BOROS, Ladislaus. Terá a vida algum sentido? *Concilium,* 1970, n. 10, p. 1211-1219.

BOROS, Ladislaus. *Mysterium mortis: L'uomo nella decisione ultima*. Brescia: Editrice Queriniana, 1979.

BRUNNER, Emil. *L´eternità come futuro e tempo presente.* Bologna: Dehoniane, 1973.

CULMANN, Oscar. *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?* Mentes Bereanas, 2016. Disponível em: https://www.mentesbereanas.info/wp-content/uploads/2020/07/imort-ressur_folheto.pdf. Acesso em: 25 jul. 2024.

DAŃCZAK, Adrzej. *La questione dello stato intermedio nella teología católica negli anni 1962-1999*. Pelplin: Wydawnictwo "Bernardinum", 2008.

FASANO, Anderson. *O pensamento escatológico de Pierre Teilhard de Chardin.* 2009. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

GASPAR, Francisco Prata. *Fichte e o primado da prática.* São Paulo, 2009. 199 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humana, Universidade de São Paulo.

GASSMANN, Lothar. *Karl Barth: Das Verhängnis der Dialektik. Berneck*: Schwengeler-Verlag, 1995.

GRESHAKE, Gisbert. *Breve trattato sui novissimi.* Brescia: Queriniana, 1978.

GRESHAKE, Gisbert. *Vita–Più forte della morte sulla speranza cristiana.* Brescia: Queriniana, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática.* Lisboa: Edições 70, 2008.

LUTHER, Martin. *D. Martin Luther's Werke: Kritische Gesammtausgabe – Briefwechfel.* v. 2. Weimar: H. Böhlaus, 1931.

LUTHER, Martin. *D. Martin Luther's Werke: Kritische Gesammtausgabe*. v. 14. Weimar: H. Böhlaus, 1963.

MENOUD, Phillipe-H.; COSTABEL, B. *Dopo la morte: Immortalità o resurrezione?* Torino: Editrice Claudiana, 1970.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia.* Tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. *La otra dimensión.* Madrid: Editorial Sal Terrae, 1986.

POZZO, Candido. *Teología del más allá.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1968.

RAHNER, Karl. *Sentido teológico de la muerte.* Barcelona: Herder, 1969.

RATZINGER, Joseph. Escatología: La muerte y la vida eterna. *In:* RATZINGER, Joseph. *Obras Completas.* Vol. X (Resurrección y vida eterna). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017, p. 3-256.

RATZINGER, Joseph. Escatología: Introducción al cristianismo. *In:* RATZINGER, Joseph. *Obras Completas.* Vol. IV (Introducción al cristianismo). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, p. 1-307.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia.* Volume 5: Do Romantismo ao Empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

SCHLEIMACHER, Fiedrich. *Der christliche Glaube.* 2 Auflage (1821/22). Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

SCHMAUS, Michael. *Teologia Dogmatica.* V. VII - Los novíssimos. Madrid: Ediciones Rialp, 1961.

SOUZA, Maria Aparecida de. *Criação e Evolução*: em diálogo com Teilhard de Chardin. 2007. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

STANGE, C. *Das Ende aller Ding*: Die christliche Hoffnung, ihre Grund und ihr Ziel. Bertelsmann, Gütersloh, 1930.

ZUCAL, Silvano. *La teologia della morte in Karl Rahner.* Bologna: Istituto trentino di Cultura, 1982.

Artigo recebido em 26/03/2025 e aprovado para publicação em 02/04/2025

**Como citar:**

FERREIRA, Antônio Luiz Catelan; BON ROBERT, Everaldo. A acusação de platonismo na escatologia cristã e a resposta de Joseph Ratzinger. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 13-35, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-1

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-2

# A relevância do advogado canônico nos processos de nulidade matrimonial

## *The relevance of the canon lawyer in marriage nullity proceedings*

*D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB**

**Resumo:** O processo canônico de nulidade de um matrimônio constitui essencialmente um instrumento para averiguar a verdade sobre o vínculo conjugal. A sua finalidade constitutiva é unicamente prestar um serviço à verdade. A instituição do processo em geral constitui um instrumento qualificado para obedecer ao dever de justiça de dar a cada qual o que lhe pertence. O processo, precisamente na sua estrutura essencial, é uma instituição de justiça e de paz. Neste âmbito, está a sensibilidade pastoral, que deve auxiliar os cônjuges na possível solução dos seus eventuais problemas para que encontrem a via da reconciliação. A mesma sensibilidade pastoral face às situações reais das pessoas deve, contudo, levar a salvaguardar a verdade e a aplicar as normas previstas para tutelá-la no processo. De fato, a finalidade do processo é a declaração da verdade e, nisto, entra a figura daqueles que atuam no desenvolvimento do processo. Dentre eles, destaca-se a figura do advogado que atua em favor da verdade e, por conseguinte, auxilia para que a decisão do processo seja concluída segundo a justiça.

**Palavras-chave:** Advogado. Procurador. Direito canônico. Igreja. Matrimônio.

**Abstract:** The canonical process of nullity of a marriage essentially constitutes an instrument to ascertain the truth about the conjugal bond. Its constitutive purpose is solely to provide a service to the truth. The institution of the process in general constitutes a qualified instrument to comply with the duty of justice to give everyone what belongs to them. The process, precisely in its essential structure, is an institution of justice and

* D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB é Doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Católica Argentina e Diretor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). Contato: d.anselmo@corporativo.msbrj.org.br

peace. In this context there is pastoral sensitivity that should help spouses in the possible solution of their possible problems and find the path to reconciliation. The same pastoral sensitivity towards people's real situations must, however, lead to safeguarding the truth and applying the standards set out to protect it in the process. In fact, the purpose of the process is the declaration of the truth and in this comes the figure of those who work in its development, among them the figure of the lawyer who acts in favor of the truth and, therefore, helps to ensure that the decision of the case stands out. be concluded according to justice.

**Keywords:** Lawyer. Attorney. Canon law. Church. Marriage.

## Introdução

O pedido de verificação da nulidade do matrimônio canônico constitui uma exigência de consciência que pode ser de ordem religiosa, psicológica, mas também para que a parte interessada possa contrair um novo vínculo sacramental e, por isso, decide recorrer à Justiça Eclesiástica. Normalmente deparamos com os aspectos internos de pessoas que nem sempre são fáceis de relatar, pois, certamente, geraram sofrimentos, dificuldades e muitas vezes o recordar é sempre doloroso. É importante, no entanto, sublinhar que não poucos são aqueles que também estão ansiosos por uma decisão que possa concretizar em uma sentença favorável a eles.

Se, por um lado, existe inicialmente este desejo de muitos em regularizar a sua situação canônica dentro da Igreja, existem também os receios e uma insegurança devido a uma certa lentidão no desenvolvimento dos processos, bem como aos custos elevados – quase como se os processos de nulidade fossem um privilégio primorosamente elitista – e às incertezas sobre a possibilidade de introduzir o processo na presença de filhos nascidos de um matrimônio mal-sucedido ou depois de terem muitos anos de vida conjugal. É verdade que, em alguns casos, a longa duração do casamento pode constituir uma presunção ou, mais ainda, uma prova que pode indicar a validade do vínculo. Por isso, a necessidade de realizar um discernimento equilibrado uma vez que cada caso é diferente do outro, assim como os acontecimentos subjacentes ao momento do consentimento conjugal.

E é justamente neste contexto que se situa a figura do advogado canônico, cuja principal função vai muito além dos aspectos técnicos da defesa e da assistência processual, abrangendo também funções de informação, de caráter

esclarecedor no sentido de tentar elucidar os questionamentos e interpretações que muitas vezes permeiam erroneamente a mente das partes (Martí Sánchez, 2017, p. 240).

## 1 **Questões preliminares**

Na etimologia da palavra, o termo "advogado" tem a sua origem do latim *ad vocatus*, o prefixo "ad" significa aproximação e "voco" significa chamar, por isso, podemos dizer que advogado é aquele que foi chamado para socorrer o outro. Assim, essa palavra diz respeito, em sua origem, ao profissional chamado a atuar junto, próximo de alguém. O advogado é uma peça essencial para a administração da justiça e instrumento básico para assegurar a defesa dos interesses das partes em juízo; e está ele a serviço da ordem jurídica (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 2024, Art. 133).

O Código de 1983 apresenta uma explicação relativa à atividade em que se concretiza o ofício do advogado, a saber:

> § 1. A parte pode livremente constituir advogado e procurador; mas fora dos casos previstos nos §§ 2 e 3, pode também agir e responder por si mesma, a não ser que o juiz julgue necessária a intervenção de procurador ou de advogado. § 2. No juízo penal o acusado deve ter sempre advogado constituído por si mesmo ou dado pelo juiz. § 3. No juízo contencioso, se se tratar de menores ou de juízo em que esteja em causa o bem público, excetuadas as causas matrimoniais, o juiz constitua um defensor oficioso à parte que dele careça (cân. 1481).

Para efeito de esclarecimento, o **advogado** é a pessoa que ajuda em juízo com seus conselhos e defende uma das partes na causa. O advogado, portanto, dá assistência à parte; o procurador a substitui. Não há nenhum dispositivo legal que impeça que as funções de advogado e de procurador sejam acumuladas pela mesma pessoa, e isso é comum nos tribunais eclesiásticos. Contudo, a lei distingue claramente as duas funções, que são reguladas abstratamente de modo diferente (Arroba Conde, 2022, p. 287). O Código não determina as formalidades para a constituição de advogados e procuradores. Bastará, portanto, que conste claramente ao juiz tal constituição e que a pessoa designada seja idônea, como assinala o cân. 1484:

> § 1. O procurador e o advogado, antes de iniciarem o ofício, devem depositar junto ao tribunal o mandato autêntico. § 2. A fim de impedir, porém, a extinção de um direito, o juiz pode admitir um procurador, mesmo sem

> apresentação do mandato, com uma adequação caução, se for caso; mas o ato não tem nenhum valor, salvo se o procurador apresentar devidamente o mandato, dentro do prazo peremptório a ser estabelecido pelo juiz.

O autor do mandato poderá ser aquele que tem a capacidade de agir no processo em nome da parte: os pais, o tutor, o curador ou o representante legítimo da pessoa jurídica (cân. 1478). Ressalte-se que o mandante, em certos casos, pode ser o próprio juiz (cân. 1481).

A autenticidade do mandato consiste na assinatura autêntica do documento pelo mandante, devidamente credenciada. Precisamente essa autenticidade pode faltar no processo, enquanto o patrono terá necessidade de realizar em nome do mandante alguns atos para os quais não recebeu a faculdade. Nesses casos, o cân. 1484, § 2 (*DC*, art. 106, § 2) estabelece uma medida cautelar, segundo a qual o procurador, mas também o advogado, se também for o representante, pode realizar atos processuais sem mandato regular, se o juiz o admitir. As condições para essa admissão são: que o ato seja útil para evitar a extinção de um direito e que, no caso de descumprimento, ficam invalidados todos os atos praticados (Arroba Conde, 2022, p. 295).

O **advogado** é a pessoa que intervém no processo para ajudar a parte, prestando-lhe assistência técnica, para o exercício de uma defesa adequada. Ele não representa a parte, mas a defende processualmente, precisando, por isso, de um mandato dado por ela. Ao contrário do procurador, o advogado exerce a sua função em nome próprio, ainda que a favor da parte, apresentando juridicamente a sua vontade em vista de uma adequada defesa e exposição das suas pretensões.

Por sua vez, o **procurador** é aquele que, em virtude do mandato que lhe é conferido, executa os atos processuais próprios das partes. No processo canônico, o procurador é a pessoa com mandato legítimo para administrar o negócio judicial de uma outra pessoa, tendo o poder de representá-la durante o processo (cân. 1485; CD 107 § 1). Os seus atos, se incluídos no mandato recebido, são considerados realizados pela própria parte. O procurador age sempre em nome da parte: a função do procurador tem natureza bastante formal, pois representa a parte no que diz respeito a cada um dos momentos e atos do processo. Com esta figura, tenta-se facilitar as atividades dos protagonistas diretos do processo (Gas, 2012, p. 529-532). As funções de representação mais importantes são: exibir no tribunal o libelo e os recursos, incluindo a apelação (Pontifício Conselho para os Textos Legislativos, 2005, Art. 107, § 2), receber as notificações e manter informada a parte do estado da

causa (*DC*, art. 104, § 2). Excluem-se os atos relativos à defesa, entre os quais a participação nos interrogatórios e o exame dos autos antes da publicação, que são de responsabilidade do advogado (cân. 1677, § 1; *DC*, art. 159).

**Necessidade** – A constituição de advogado e procurador em uma causa, por lei, são facultativas e só podem tornar-se obrigatórias por mandado do juiz. De fato, o juiz pode considerar necessária a constituição do procurador, levando em conta as condições da pessoa, a complexidade da causa, a celeridade do processo ou por qualquer outro motivo (Arroba Conde, 2022, p. 288).

Portanto, não deve surpreender que o legislador canônico tenha considerado de apreciável consideração o princípio de conceder autonomia e liberdade ao autor da causa, uma vez que de certa forma os interesses das partes já estão amplamente protegidos pela figura do Defensor do Vínculo junto ao colégio judicante (cân. 1446ss). No entanto, a opção pela autodefesa continua sendo uma escolha precária, pois traz algumas desvantagens técnicas para a parte que sozinha se representa e se defende, já que, de fato, apenas os patronos, e não as partes, podem assistir aos interrogatórios, e somente os patronos podem ver os documentos antes da sua publicação, enquanto as partes não podem nem mesmo obter uma cópia do sumário para preparar a defesa (cân. 1678). Assim, essas inconsistências deixam a faculdade de autodefesa em uma posição de inferioridade (Arroba Conde, 2022, p. 301).

Ao atribuir, portanto, um valor facultativo à presença do advogado ou patrono nas diversas fases do processo, pode aparecer como uma função inserida no contexto de uma certa marginalidade judicial ou, ainda, da não necessidade de sua atuação. Entretanto, o seu empenho no desenvolvimento do processo impulsiona o pedido de nulidade e, neste sentido, o apoio judiciário do advogado pode ser um instrumento importante para garantir uma definição mais rápida da sentença, mas também acalmar a controvérsia e as possíveis discordâncias entre as partes, garantindo assim um processo mais sereno na busca da verdade processual (S. João Paulo PP II, 1982, p. 449 e ss.).

Contudo, a constituição do procurador é facultativa nas causas matrimoniais, nas quais o recurso à atividade do procurador depende sempre da vontade da parte interessada, ainda que se trate de causas a respeito de bem público. Sendo que a função do procurador consiste em representar a parte durante o processo, é ele quem deve exprimir a vontade da parte em cada ato processual e, consequentemente, é ao procurador que devem ser apresentadas as notificações dos atos. Na prática, sempre que o código se refere às partes, entende-se que o faça ao representante, salvo indicação expressa em contrário.

Para o procurador, a legislação geral (cân. 1483) prescreve que ele tenha maioridade para poder exercer a atividade profissional no campo canônico, pois ele irá atuar no processo em nome da parte e deve ter a capacidade de agir, por isso, deve ser adulto (cân. 1478, § 1). Portanto, os procuradores devem ter pelo menos dezoito anos de idade (cân. 97). Além disso, a sua capacidade de agir deve ser íntegra (cân. 99, 105, § 2). No caso do procurador, não é exigido que seja católico, ademais, em conformidade com o direito comum, não são exigidos títulos acadêmicos (Arroba Conde, 2022, p. 290).

## 2 **A inovação apresentada pela Instrução *Dignitas connubii***

A Instrução *Dignitas connubii*, do Pontifício Conselho para os Textos Legislativos, promulgada em 2005, sob o pontificado do Papa São João Paulo II, em seu capítulo III, ao fazer referência aos Procuradores e Advogados estabelece o seguinte:

> Art. 101 – § 1. Salvo o direito das partes de se defenderem pessoalmente, o tribunal tem a obrigação de velar para que os cônjuges possam defender os próprios direitos com a ajuda de uma pessoa competente, sobretudo se se trata de causas que apresentam especial dificuldade. § 2. Se, a juízo do presidente, a assistência de um procurador ou de um advogado for necessária e a parte não tiver providenciado dentro do prazo estabelecido, o mesmo presidente deverá nomeá-los, conforme o caso o requerer, e eles permanecerão no exercício da função enquanto a parte não constituir outros. § 3. Se for concedido o patrocínio gratuito, a constituição do procurador ou do advogado cabe ao presidente do tribunal. § 4. Em todo caso, a constituição por decreto do procurador ou do advogado deve ser comunicada às partes e ao defensor do vínculo.

Ao olharmos mais diretamente para este art. 101, podemos notar que a Instrução *Dignitas connubii* impõe uma obrigação ao Tribunal, que deve se encarregar de garantir que seja assegurada aos cônjuges uma adequada assistência técnico-processual. E ainda, o art. 101 fala de "cônjuges", referindo-se a um patrocínio necessário para garantir a ambos, e não apenas a quem propõe o pedido. Acrescente-se, ainda, que este artigo é o resultado de uma elaboração que decorre da prática processual, onde, muitas vezes, se estabeleceu que a presença do advogado desempenha não só um papel de assistência, mas também de prevenção contra possível violação dos direitos das partes. Portanto, o advogado, no processo de nulidade matrimonial, pode colocar-se

numa relação de diálogo razoável e livre com os cônjuges, constituindo para eles um guia técnico, mas também humano e pastoral (Martí Sánchez, 2017, p. 247-248).

Outra novidade que podemos realçar, introduzida com a Instrução *Dignitas connubii,* é a possibilidade de conferir ao procurador, por iniciativa de ambas as partes, um mandato conjunto, como podemos ler no art. 102: "Se ambos os cônjuges solicitarem a nulidade do casamento, poderão constituir procurador ou advogado comum". Na verdade, esta contribuição solidária, indica a delicada mediação entre as partes envolvidas no processo, visando o auxílio mútuo e a busca da certeza moral. Além disso, por vezes, a base do pedido conjunto não é a iniciativa autônoma das partes, mas sim um cuidadoso trabalho de conciliação entre elas, que se deve, de fato, ao advogado, pois o seu ofício se encontra em âmbito também pastoral, sem esquecer que o seu trabalho deve ser continuamente uma vocação de serviço humilde a favor da verdade (Morán Bustos, 2014, p. 102-108).

Mas, ao mesmo tempo em que há a possibilidade de haver um mandato conjunto, a Instrução *Dignitas connubii*, por outro lado, prevê a acumulação dessas funções, uma vez que formula a escolha do procurador com a liberdade de escolher uma pessoa diferente do advogado: "As partes podem constituir um procurador distinto do advogado" (*DC*, art. 103, § 1).

Os cônjuges, de fato, por ressentimentos interpessoais, muitas vezes transpõem os problemas e conflitos decorrentes do processo de separação e divórcio para o processo canônico. Assim, pela primeira vez, com a *Dignitas connubii,* assistimos a um início de mudança, que atribuiu maior dinamismo à atividade do advogado, reconhecendo a sua importância inclusive na fase anterior à introdução do pedido de nulidade.

## 3 **A Carta Apostólica em forma de Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus**

Lançando agora um olhar para a Carta Apostólica em forma de Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus,* do Papa Francisco, nota-se que este documento procurou valorizar ainda mais o trabalho do advogado e procurador, bem como o dos fiéis leigos que atuam nos Tribunais Eclesiásticos. Pode-se sentir, neste documento, uma proximidade jurídica e pastoral de forma ainda mais concreta e que fez surgir uma nova redação do cân. 1673 do Código, que passou a ter a seguinte redação: "§ 3: As causas de nulidade matrimonial estão reservadas a um colégio de três juízes. Deve ser presidido por um juiz clérigo; os outros dois juízes também podem ser leigos".

E neste mesmo documento o Papa Francisco ressalta: "Será necessário, portanto, disponibilizar às pessoas separadas ou aos casais em crise, uma informação, aconselhamento e mediação, vinculados à pastoral familiar, que também poderão acolher pessoas tendo em vista a investigação preliminar ao processo matrimonial" (MIDI, Art. 2).

Compreende-se, com isto, o quanto é importante o trabalho feito antes de introduzir o processo no tribunal; incluindo o do advogado que passa a ter uma atribuição maior na fase inicial do processo canônico, responsável por acolher, ouvir e acompanhar o desenvolvimento da instrução processual.

As dificuldades surgidas, os ressentimentos e as mágoas podem ser superados por meio da atividade da Pastoral Judiciária. Do ponto de vista terminológico e interpretativo, no texto da Carta Apostólica em forma de Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, embora não mencionado expressamente, o advogado é implicitamente chamado a desempenhar esse papel coadjuvante, enquadrando-se naqueles sujeitos que, pela competência e especialização, pode atuar nessas atividades de atendimento e escuta, em favor de quem o solicitar. Deve-se acrescentar, também, que, com a atual reforma do processo canônico, a proximidade desejada pelo Papa Francisco, bem como um compromisso espiritual, devem se concretizar naquela ajuda mútua em conformidade com as estruturas diocesanas, mais especificamente nas atividades de pastoral familiar; no âmbito da pluralidade de funções que o advogado é chamado a desempenhar, torna-se mais significativo o seu ofício defensivo (Tarantino, 2020, p. 94-95).

Constata-se, portanto, o quanto é importante o papel do advogado eclesiástico. Antes mesmo de executar uma atividade processual, inclui em sua atuação uma pluralidade de funções a serem desenvolvidas em favor dos fiéis, na fase que antecede inclusive a consulta prévia, na qual, ao lado da figura do pároco e das outras pessoas envolvidas no serviço pastoral, pode também ele oferecer auxílio e ajuda às pessoas que almejam regularizar, perante a Igreja, sua vida conjugal. Portanto, somente com a presença de um jurista pode-se compreender mais facilmente a importância e a natureza do processo, que não pode e não deve ser reduzido à categoria de processo civil, pois se trata do casamento entendido como realidade sacramental (Martí Sánchez, 2017, p. 254-255).

## 4 **Sinodalidade judicial e participação processual**

No discurso de 27 de janeiro de 2022, por ocasião da inauguração do ano judicial do Tribunal Apostólico da Rota Romana, o Papa Francisco reiterou

uma vez mais o princípio do acolhimento às famílias marcadas por dificuldades e desorientação, introduzindo o conceito de sinodalidade judicial, entendido como um valor essencial para a realização do processo canônico. Disse o Papa:

> Hoje temos a oportunidade de refletir sobre a sinodalidade nos processos de nulidade matrimonial. Embora o trabalho sinodal não seja de natureza estritamente processual, deve ser colocado em diálogo com a atividade judicial, a fim de encorajar uma reconsideração mais geral da importância da experiência do processo canônico para a vida dos fiéis que sofreram um fracasso matrimonial e, ao mesmo tempo, para a harmonia das relações dentro da comunidade eclesial. Perguntemo-nos, então, em que sentido a administração da justiça precisa de um espírito sinodal. Antes de mais, a sinodalidade implica o caminhar juntos. Superando uma visão distorcida das causas matrimoniais, como se nelas se afirmassem meros interesses subjetivos, devemos redescobrir que todos os participantes no processo são chamados a concorrer para o mesmo objetivo, o de iluminar a verdade sobre uma união concreta entre um homem e uma mulher, e chegar a uma conclusão sobre a existência ou não de um verdadeiro matrimônio entre eles (Francisco PP, 2022).

Neste seu discurso o Papa Francisco sublinha a forma como o trabalho pastoral e a atividade judicial devem colocar-se necessariamente numa relação de unidade, dada a função peculiar da união matrimonial. Com efeito, podemos dizer que a prática processual matrimonial canônica seria estéril se não fosse apoiada e precedida de um caminho prévio de acompanhamento pastoral, para que possa dar origem àquele discernimento necessário para assumir, de forma consciente, o processo judicial (Marciano D. Scala, 2022, p. 40-48).

Portanto, é verdade que a função do advogado é essencial para tecer corretamente o quadro processual e garantir o correto funcionamento e aplicação da lei para a proteção da verdade, mas a sua tarefa deve ser enriquecida pela sua capacidade de saber como captar as solicitações das pessoas, interpretando as suas necessidades mais profundas e compreendendo, numa perspectiva humana, as dificuldades decorrentes do fracasso da união matrimonial que vivenciaram. Desse modo, o advogado pode ser definido como a expressão da proximidade e do acolhimento que a Igreja deve oferecer a todos, sem distinção. O advogado eclesiástico deve reconhecer, no entanto, que a integralidade do trabalho anterior de acompanhamento aos fiéis só pode dar bons frutos reconhecendo a cooperação com as figuras envolvidas nas fases processuais e extraprocessuais da sentença.

Com efeito, a sinodalidade consiste precisamente nisto: coordenar e unir os recursos clericais e seculares, para alcançar a meta suprema que é a da *salus animarum*, entendida como a expressão máxima da satisfação das necessidades espirituais dos fiéis (cân. 1752). E o Papa Francisco ainda ressalta: "O mesmo objetivo de busca compartilhada da verdade deve caracterizar todas as etapas do processo judicial [...] Este 'caminhar junto' no julgamento aplica-se às partes e aos seus patronos, às testemunhas chamadas a declarar segundo a verdade, aos peritos que devem colocar a sua ciência ao serviço do julgamento, bem como, de forma singular, aos juízes" (Francisco PP, 2022). Portanto, no âmbito dos Tribunais Eclesiásticos, o termo sinodalidade não significa apenas uma partilha de ideias, mas uma implementação concreta, coordenada e compatível com os princípios jurídicos vigentes.

## 5 **Os que podem exercer o ofício de advogado nas causas de nulidade matrimonial**

Lembremos novamente do objetivo final de todo o Código de Direito Canônico: "A salvação das almas deve ser sempre a suprema lei da Igreja" (cân. 1752). Por essa razão, a legislação eclesiástica sublinha a necessidade de selecionar os profissionais que atuam nas causas de nulidade. Ressalta o cânon 1483: "O procurador e o advogado devem ser maiores de idade e ter boa reputação; além disso, o advogado deve ser católico, salvo permissão contrária do Bispo diocesano; e doutor em direito canônico, ou então verdadeiramente perito e aprovado pelo Bispo".

De acordo com o que dispõe o cân. 1331, § 1º, 3º, estão excluídos do ofício de advogados perante os Tribunais Eclesiásticos os excomungados. Por outro lado, nota-se que não é necessário que o procurador, caso não seja simultaneamente o advogado, seja ele também católico. As mulheres podem desempenhar qualquer um desses ofícios (Hortal, 2022). O cân. 1483 estabelece que o advogado, para atuar no Tribunal Eclesiástico, precisa ser católico. Isso justifica-se também porque o serviço é prestado no seio da Igreja, e só pertencendo a ela se pode compreender plenamente o que ela exige, uma vez que a atividade jurisdicional gira em torno de um sacramento. Espera-se que os católicos desempenhem a sua tarefa com especial cuidado e delicadeza. A Igreja não visa apenas resolver conflitos e recuperar a paz, mas quer contribuir para tornar a convivência social mais harmoniosa (Grocholewski, 1987, p. 198 e 204).

O requisito de ser **católico** não é só um dado externo. Implica também uma atitude pessoal, uma orientação vital para o seguimento de Cristo, que

deixa a sua marca no patrocínio e na defesa da parte. Além de ser católico, a legislação preceitua que o advogado deve ser aprovado pelo bispo: os dois elementos têm uma certa relação; o bispo deve publicar uma lista com os advogados admitidos junto ao seu tribunal (*DC*, art. 112), lembrando que quem possui o diploma de advogado da Rota não necessita da aprovação do bispo; este, porém, por motivos graves, incluindo a imperícia, os abusos e a perda da boa fama (*DC*, art. 111, § 2), pode vetar o exercício de assistência judiciária em seu tribunal de qualquer advogado (*DC*, art. 105, § 2).

A condição de católico é, portanto, uma medida de prudência, mas também de conveniência para a defesa adequada da parte. Ser doutor em direito canônico é um critério de sustentação da própria atividade profissional enquanto defensor técnico. É permitido que pessoas sem doutorado sejam admitidas para atuar como advogados, desde que sejam verdadeiramente peritas. A medida deve ser conjugada com a relação de confiança com a parte a ser defendida (Arroba Conde, 2022, p. 292-293).

Ser perito no assunto não significa necessariamente possuir uma titulação acadêmica específica, mas, sim, ter o domínio e o conhecimento da técnica jurídico-canônica. Agir com ciência e consciência é uma regra básica que está relacionada ao devido preparo e à melhor disposição para exercer o seu ofício (Martí Sánchez, 2017, p. 235). De fato, é conveniente que o advogado conheça as peculiaridades do direito canônico, as causas da dimensão social e eclesial do matrimônio canônico e as repercussões que uma eventual declaração de nulidade poderá ter no sistema estatal[1].

**Casos de perda do ofício.** A disposição do cân. 1483 tem seu complemento na Instrução *Dignitas connubii,* a saber:

> Os advogados e procuradores que cometerem delito contra o encargo a eles confiado, sejam punidos segundo as normas do direito (câns. 1386; 1389; 1391, n. 2; 1470, § 2; 1488-1489). § 2. Caso se constate que não estão à altura do próprio ofício por imperícia, perda da boa reputação, negligência ou abuso, o bispo moderador ou o grupo de bispos deve tomar providências adotando as medidas adequadas, sem excluir, se for o caso, a proibição de exercer o patrocínio no seu tribunal (*DC*, art. 111, § 1).

De modo geral, a respeito do funcionamento do órgão jurisdicional, a Instrução *Dignitas connubii* também diz: "Quando a reta administração da

[1] Cf. *Acordo Brasil – Santa Sé*. Brasília, Senado Federal, 2009.

justiça for impedida por negligência, imperícia ou abuso, o bispo moderador do tribunal ou o grupo de bispos devem prover, adotando as medidas convenientes, sem excluir, se for o caso, a privação do ofício" (*DC,* art. 75, § 2).

A **boa fama** não só se requer para incorporar-se ao elenco de patronos ordinários, mas é uma qualidade que há de manter-se, para poder desempenhar o seu ofício. Consequentemente, por esta circunstância, por negligência ou abuso, o advogado poderá ser afastado de uma causa, ser suspenso ou ser excluído do Tribunal Eclesiástico. A Instrução *Dignitas connubii* diz: "Tanto o procurador como o advogado podem ser rejeitados pelo presidente mediante decreto motivado, quer *ex officio,* quer por iniciativa da parte demandante, ou por mandato de ambos, mas sempre por uma causa grave (cân. 1487).

Esta **boa fama** também se estende à sua vida profissional e pessoal. Isto é explicado pela resposta do Supremo Tribunal da Assinatura Apostólica de 12 de julho de 1993 (Prot. n. 24.339/93), sobre a incompatibilidade com o exercício da advocacia de quem vive em união irregular ou tentou o casamento civil (Martí Sánchez, 2017, p. 247). Uma questão complementar foi levantada: a definição dos seus **honorários** deve estar em conformidade com o costume local, excluindo o desejo de um lucro exorbitante, pois isto pode constituir um escândalo para os fiéis.

Sobre esta questão, o Papa Francisco lembra: "Todos aqueles que trabalham no campo do direito, cada um segundo a própria função, devem ser norteados pela justiça. Penso em particular nos advogados, que devem não somente prestar toda a atenção ao respeito pela verdade das provas, mas também evitar com cuidado assumir, como advogados de confiança, o patrocínio de causas que, segundo a sua consciência, não sejam objetivamente defensáveis" (Francisco PP, 2013).

Uma outra questão está relacionada às causas do divórcio civil. Deverá o advogado que atua no Tribunal Eclesiástico, para manter a "boa reputação" que o seu trabalho exige, opor-se conscientemente à sua intervenção nos divórcios civis? O Papa São João Paulo II responde:

> Os agentes do direito no domínio civil devem evitar envolver-se pessoalmente naquilo que envolve a cooperação no divórcio... Os advogados, enquanto livres profissionais, devem eximir-se sempre de usar a sua profissão para uma finalidade contrária à justiça, como é o divórcio; podem apenas colaborar numa ação nesse sentido quando ela, na intenção do cliente, não se orienta para a ruptura do matrimônio, mas unicamente para outros efeitos legítimos, que só por este caminho judiciário se possam

> obter num determinado ordenamento. Desta forma, com a sua obra de ajuda e pacificação das pessoas que atravessam crises matrimoniais, os advogados servem verdadeiramente os direitos das pessoas e evitam tornar-se meros técnicos ao serviço de qualquer interesse (S. João Paulo PP. II, 2002)[2].

Sobre o trabalho do advogado nas causas canônicas de nulidade, vale lembrar ainda o discurso proferido pelo Papa Pio XII ao Tribunal da Rota Romana em 1944:

> O advogado auxilia seu cliente na formulação da carta introdutória do processo, na determinação correta do objeto e fundamento do litígio, no destaque dos pontos decisivos do fato a ser julgado; indica as provas a apresentar, os documentos a apresentar; sugere-lhe quais testemunhas devem ser levadas a julgamento, quais pontos nos depoimentos das testemunhas são peremptórios; durante o julgamento ajuda-o a avaliar corretamente as exceções e contra-argumentos e a refutá-los: numa palavra, recolhe e afirma tudo o que pode ser alegado a favor do pedido do seu cliente (Pio PP. XII, 1944).

Em outras palavras, esta também é a recomendação da Instrução *Dignitas connubii*, onde estabelece: "O advogado e o procurador têm a obrigação de defender, em conformidade com a função que lhes é própria, os direitos da parte e de guardar segredo do ofício" (DC 104, § 1). Com isso, nota-se que o advogado deve conhecer bem o seu compromisso com a justiça. A defesa dos interesses de quem solicita os seus serviços não pode estar em desacordo com a mais estrita veracidade em todos os seus atos e intervenções, convencido, como devem estar, de que o mais importante para o bem do povo e da Igreja é que a justiça seja feita, e não que o seu cliente ganhe a causa (Martí Sánchez, 2017, p. 251-252). Nesse sentido, o Código de direito canônico estabelece medidas disciplinares para que aqueles que intervêm no processo cumpram o seu propósito natural de procurar a verdade e fazer justiça (cf. cânones 1389, 1391, 1457, 1488 e 1489).

A contribuição do advogado para o bom funcionamento do processo concretiza-se em três aspectos: garante a defesa dos interesses das partes; auxilia no trabalho judicial, colaborando na tarefa institucional de adaptação da verdade e agiliza a atividade das partes e dos juízes no cumprimento do seu papel no processo. O advogado atua como ponte entre os interesses privados e o

[2] Cf. *Catecismo da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes, 1994, n. 2383.

canal jurídico. Graças ao seu conhecimento técnico e consciência profissional, a relação entre as partes e o tribunal é mais ágil (Arroba Conde, 2022, p. 260). Cabe a ele a elaboração do libelo (cân. 1504), o pedido e a participação nas adversidades inerentes à fórmula a ser utilizada para estabelecer o objeto do contraditório (cân. 1513, §§ 2-3), as provas a serem propostas (cân. 1527), podendo participar de sua produção e examiná-las antes de sua publicação (cân. 1559; 1678; *DC*, art. 159).

O Papa Bento XVI em um discurso ao Tribunal da Rota Romana, também afirma:

> O processo canônico de nulidade do matrimônio constitui essencialmente um instrumento para averiguar a verdade sobre o vínculo conjugal. A sua finalidade constitutiva não é, por conseguinte, complicar inutilmente a vida dos fiéis nem, muito menos, exacerbar a sua litigiosidade, mas unicamente prestar um serviço à verdade. A instituição do processo em geral, enfim, não é, em si, um meio para satisfazer um interesse qualquer, mas um instrumento qualificado para obedecer ao dever de justiça de dar a cada qual o que lhe pertence. O processo, precisamente na sua estrutura essencial, é instituição de justiça e de paz. De fato, a finalidade do processo é a declaração da verdade... depois de ter sido oferecida às partes iguais oportunidades de aduzir argumentações e provas no âmbito de um adequado espaço de debate. Este intercâmbio de pareceres normalmente é necessário, para que o juiz possa conhecer a verdade e, por conseguinte, decidir a causa segundo a justiça. Qualquer sistema processual deve tender, por isto mesmo, a garantir a objetividade, a tempestividade e a eficiência das decisões dos juízes (Bento PP XVI, 2006).

Além disso, pode-se dizer que a ação de quem administra a justiça não pode prescindir da caridade. O olhar e a medida da caridade ajudam a não esquecer que se está sempre diante de pessoas marcadas por problemas e sofrimentos. Também no âmbito específico do serviço de promotores da justiça vale o princípio segundo o qual a caridade supera a justiça (Bento PP XVI, 2009, n. 6). Além disso, não se deve abandonar o esforço de instaurar entre as partes um clima de disponibilidade humana e cristã, fundada na busca da verdade (Bento PP XVI, 2010)[3].

A nulidade de um casamento ou de dissolução da relação só se justifica quando há fundamentação jurídica e quando há esperança de um bem maior

[3] Cf. também Instrução *Dignitas connubii*, art. 65 § 2-3.

(Martí Sánchez, 2017, p. 256). O desejo do advogado de descobrir, aceitar e afirmar legalmente a verdade o impede da artificialidade. Seu compromisso com a verdade deverá movê-lo em todas as fases do processo (Pio PP. XII, 1944).

Uma consequência do compromisso do advogado com a verdade e da sua retidão de intenção ao promover a nulidade do casamento é não deturpar a realidade dos fatos ou o valor das provas. As partes processuais, ao solicitarem a intervenção da Igreja, não só tentam defender o seu interesse legítimo, mas, através de mecanismos processuais, tentam descobrir a verdade do seu casamento.

## 6 **A remoção do advogado**

Ao juiz se confiam poderes disciplinares que incluem a possibilidade de suspender o advogado do cargo (cân. 1470, § 2; 1488, § 1; *DC*, art. 111, § 1), mas somente na causa em que atua (conforme se verifica no art. 87 da *DC*). A suspensão da lista dos advogados do tribunal cabe ao bispo e está prevista se o patrono for reincidente (cân. 1488, § 1; *DC*, art. 111, § 2).

Este procedimento pode ocorrer devido a um comportamento ilícito e inadequado por parte do advogado no exercício da sua função, como prescreve o cân. 1489: "Os advogados e procuradores que, por meio de presentes, promessas ou qualquer outro modo, traírem o próprio dever, sejam suspensos de exercer o patrocínio e sejam punidos com multa pecuniária ou com outras penas adequadas".

Também pode ocorrer, no exercício do patrocínio forense, a utilização de documentos falsos (cân. 1391, 2; *DC*, art. 111, § 1). Outros atos ilícitos são: falta de respeito ao tribunal durante audiências (cân. 1470, § 2; *DC*, art. 87); a renúncia à instância sem justo motivo (*DC*, art. 110, 1); ter a instância encerrada culposamente ou por negligência (cân. 1521); fornecer ao juiz informações fora dos autos (cân. 1604, § 1). A estes se podem somar a perda da boa fama ou da condição de católico, requisitos previstos para a admissão (cân. 1483).

E o cân. 1399, por sua vez, frisa: "Além dos casos estabelecidos nesta ou em outras leis, a violação externa da lei divina ou canônica só pode ser punida com alguma pena justa, quando a especial gravidade da violação exigir a punição e urgir a necessidade de prevenir ou de reparar o escândalo".

## Conclusão

Concluindo estas considerações a respeito da atuação do advogado nas causas de nulidade matrimonial em um Tribunal Eclesiástico, ressaltamos uma

vez a importância da sua atuação junto ao povo de Deus, servindo à justiça mediante os trabalhos por ele desenvolvidos. Além do relevo do juízo em si para as partes concernidas, cada advogado concorre para interpretar corretamente o direito matrimonial. Tal direito, conforme mencionamos, põe-se ao serviço da *salus animarum* e da fé dos esposos. Portanto, compreende-se a pontual referência das suas atividades em consonância com os princípios da doutrina católica, tanto no que diz respeito à ideia natural do matrimônio, com relativas obrigações e direitos, quanto, e de modo ainda mais significativo, no que se refere à sua realidade sacramental.

Não podemos esquecer que a verdade antropológica e salvífica do matrimónio, também na sua dimensão jurídica, é apresentada já na Sagrada Escritura. A resposta de Jesus àqueles fariseus que lhe perguntavam o seu parecer sobre a liceidade do repúdio é bastante significativa: "Não lestes que o Criador, desde o princípio, os fez homem e mulher, e disse: 'por isso, o homem deixará o pai e a mãe e unir-se-á à sua mulher, e serão os dois uma só carne? ' Portanto, já não são dois, mas um só. Pois bem, o que Deus uniu, não o separe o homem" (Mt 19,4-6). As citações do Livro do Gênesis (Gn 1, 27; 2, 24) voltam a propor a verdade matrimonial do princípio, a verdade cuja plenitude se encontra em relação à união de Cristo com a Igreja, conforme afirma o Apóstolo São Paulo (Ef 5, 30-31). Nesse sentido, são particularmente iluminadoras as palavras conclusivas de Jesus: "O que Deus uniu, não o separe o homem" (Mt 19,6). Cada matrimónio é, como de fato, fruto do livre consentimento do homem e da mulher, mas a sua liberdade traduz em ato a capacidade natural inerente à sua masculinidade e feminilidade.

A união realiza-se em virtude do desígnio do próprio Deus, que os criou homem e mulher, dando-lhes o poder de unir para sempre aquelas dimensões naturais e complementares das suas pessoas. A indissolubilidade do matrimônio não deriva do compromisso definitivo dos contraentes, mas é intrínseca à natureza do poderoso vínculo estabelecido pelo Criador (João Paulo PP. II, 1979, p. 2).

## Referências

ARROBA CONDE, M. J. *Direito Processual Canônico*. São Paulo: Paulus, 2022.

BENTO PP XVI. *Discurso por ocasião da inauguração do ano judiciário do Tribunal da Rota Romana*, 28 de janeiro de 2006. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 15 set. 2024.

BENTO PP XVI. *Carta Encíclica "Caritas in Veritate", sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. Roma: Paulus, 2009.

BENTO PP XVI. *Discurso por ocasião da inauguração do ano judiciário do Tribunal da Rota Roman*, 29 de janeiro de 2010. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 15 set. 2024.

*Catecismo da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes, 1994.

*Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Gráfica Senado Federal, 2024, Art. 133.

FRANCISCO PP. *Discurso à plenária do Supremo Tribunal da Assinatura Apostólica, 8 de novembro de 2013*. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 15 set. 2024.

FRANCISCO PP. *Discurso aos oficiais do Tribunal da Rota Romana na inauguração do ano judiciário*, 27 de janeiro de 2022. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 13 set. 2024.

GAS, M. *Procurador judicial*, in J. OTADUY et alii. *Diccionario general de Derecho Canónico*, Pamplona, Aranzadi, 2012.

GROCHOLEWSKI, Z. Aspetti teologici dell'attività giudiziaria dela Chiesa, in *Studi Giuridici XII*. Città del Vaticano, 1987.

HORTAL, J. *Comentário ao cân. 1483*, in *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 2022.

MARCIANO D. SCALA, F. *La figura dell'Avvocatonel processo canônico di nullità matrimoniale*, in *Rivista di informazione giuridica* 23 (2022), p. 40-48.

MARTÍ SÁNCHEZ, J. M. El abogado antelas causas matrimoniales canónicas. Ciertas cuestiones deontológicas, in *Ius Canonicum* 57 (2017), p. 249-276.

MORÁN BUSTOS, M. *Critérios de actuación de los membros del tribunal y los abogados em el desarrollo del proceso de nulidad*, in VVAA, *Procesos matrimoniales canónicos*, Madrid, 2014, p. 102-108.

PIO PP XII. *Discurso ao tribunal da Sagrada Rota Romana*, 2 de outubro de 1944. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 13 set. 2024.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA OS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Instrução que devem observar os Tribunais Diocesanos e Interdiocesanos ao tratarem as causas de nulidade de matrimônio "Dignitas Connubii"*, São Paulo: Paulinas, 2005.

S. JOÃO PAULO PP II. Allocuzione al Tribunale della Sacra Romana Rota, in *A.A.S.* 74 (1982), p. 449 e ss.

S. JOÃO PAULO PP II. Catequese de 21 de novembro de 1979, in *L'Osservatore Romano* 44 (Cidade do vaticano 26 de novembro de 1979), p. 2.

S. JOÃO PAULO PP II. *Discurso aos prelados auditores, oficiais e advogados do tribunal da rota romana na inauguração do ano judiciário, 28 de janeiro de 2002*. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 15 set. 2024.

TARANTINO, D. Pastorale giudiziaria e nullità matrimoniale. Il ruolo dell'avvocato nell'accompagnamento processuale delle parti, in *Ordines* 1(2020), p. 94-95.

Artigo recebido em 25/02/2025 e aprovado para publicação em 11/03/2025

**Como citar:**

PAIVA, Anselmo Chagas de. A relevância do advogado canônico nos processos de nulidade matrimonial. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 37-54, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-2

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-3

# Ef 4,8-10: uma releitura paulina do Sl 67,19a (LXX)

## *Eph 4:8-10: a Pauline re-reading of Ps 67:19a (LXX)*

*D. Basílio da Silva, OSB**
*Waldecir Gonzaga***

**Resumo:** Ef 4,8-10 constitui uma *crux interpretum* nos estudos dos escritos paulinos. Desse modo, a análise exegética da releitura paulina do Sl 67,19a (LXX), em seu contexto retórico-literário, oferece uma sólida contribuição para a compreensão da cristologia e da eclesiologia efésia. Por essa razão, as diversas hipóteses dos estudiosos sobre a releitura paulina do Sl 67,19 (LXX) a colocam, principalmente, no âmbito de um autêntico *midrash* paulino. A análise do padrão interpretativo paulino elaborado em Ef 4,8-10 permite ao estudioso uma visão singular sobre a releitura paulina da Sagrada Escritura, em função da cristologia e da eclesiologia da Carta aos Efésios.

**Palavras-chave:** Cristo. Salmo. Retórica. Argumentação. Interpretação.

**Abstract:** Eph 4:8-10 is a real *crux interpretum* in the Pauline studies. The exegetical analysis of the Pauline re-reading of Ps 67:19a (LXX) in its rhetorical-literary context offers a genuine contribution to the Ephesian

* D. Basílio da Silva, OSB é Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Professor de Sagrada Escritura da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e professor junto ao Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: d.basilio@corporativo.msbrj.org.br. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1143479027607331 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0007-0696.

** 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). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991). Contato: walde-cir@hotmail.com, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X.

christology and ecclesiology understanding. The hypotheses of the scholars about the Pauline re-reading of Ps 67:19 (LXX) are mainly of an authentic Pauline *midrash*. The analysis of the Pauline interpretative pattern in Eph 4:8-10 provides a unique view of the Pauline re-reading of the Sacred Scripture, in the light of the Chris-tology and ecclesiology of the Letter to the Ephesians.

**Keywords:** Christ. Psalm. Rhetoric. Argumentation. Interpretation.

## Introdução

A interpretação paulina do Antigo Testamento é ainda pouco abordada em língua portuguesa[1], no que diz respeito, principalmente, à deuteropaulina Carta aos Efésios. Esta releitura está na origem de um processo hermenêutico, no qual a própria Sagrada Escritura, ao reler a si mesma, transmite à Igreja uma dinâmica vital, que culminará mais tarde na prática da assim chamada *lectio divina* (*Dei Verbum*, 25). Faz-se necessário, portanto, analisar a modalidade, o conteúdo e os limites desta forma de releitura neotestamentária, enquanto modelo original de uma fonte cristã.

Para atingir este objetivo, tem-se como ponto de partida a releitura do Sl 67,19a (LXX) e o seu respectivo comentário em Ef 4,8-10, que constitui uma verdadeira *crux interpretum* no âmbito exegético, devido à sua singularidade[2]. O estudo desta perícope visa trazer à luz uma metodologia exegética que contribua, não somente para uma melhor compreensão do texto paulino, mas também para verificar a inter-relação com outras releituras do Antigo Testamento, presentes no *corpus paulinum*.

Por conseguinte, o estudo da estrutura argumentativa ou *dispositio* da Carta aos Efésios, bem como da perícope de Ef 4,8-10, é fundamental para a compreensão e possível solução da *crux interpretum*. Desse modo, a metodologia exegética a ser utilizada neste artigo é o método sincrônico retórico-literário (Aletti, 1992, p. 385-401; Fabris; Romanello, 2009, p. 103-

[1] No âmbito nacional, os artigos de Gonzaga *et alii* destacam-se notavelmente pelo estudo do uso do Antigo Testamento pelo Apóstolo Paulo.

[2] Segundo Hoehner (2002, p. 523), "this verse has had much scholarly ink spilled over it with various interpretations endeavoring to explain the rationale of Paul's use of Ps 68" ("sobre este versículo houve muita tinta derramada entre os estudiosos, com várias interpretações para explicar a razão do uso do Sl 68 por Paulo" [tradução nossa]). Cf. Ehorn, 2012, p. 96-97; Greever, 2020, p. 254; Redmond, 2022, p. 3.

131; Bianchini, 2011, p. 38-74), que permite considerar o texto paulino enquanto forma final da pregação do Apóstolo em forma escrita, conjugando harmoniosamente a oralidade da retórica e a arte literária da epistolografia da Antiguidade.

## 1 A *dispositio* retórico-literária da Carta aos Efésios

A Carta aos Efésios, desde cedo presente no *corpus paulinum* (Gonzaga, 2017, p. 19-41; Gonzaga, 2019, p. 406-407; Gonzaga, 2025, p. 41-60), possui uma *dispositio* ou estrutura argumentativa retórico-literária harmoniosamente elaborada em duas grandes seções: a primeira compreende os cap. 1,1–3,21, que apresentam o pensamento paulino sobre o mistério da salvação em Cristo, em Ef 1,3-14 (Silva, 2023), não somente dos judeus, mas também dos gentios que a ele aderem pela fé, associado a temas como a eleição atemporal dos fiéis, existente antes da fundação do mundo (Ef 1,4-5), e a consequente redenção histórica do gênero humano, realizada no Amado (Ef 1,7), o qual, pela Ressurreição e Ascensão (Ef 1,20), tornou-se a Cabeça da Igreja e da criação inteira (Ef 1,9-10.22-23).

A ação histórica de Cristo gerou em si mesmo um homem novo, formado por judeus e gentios que aderiram à fé (Ef 2,14-18). Com isso, o autor da Carta aos Efésios estabelece a existência e a natureza da Igreja em Ef 2,1-22, a partir da *propositio* ou tese fundamental da argumentação do capítulo em Ef 2,13: νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ (agora, pois, em Cristo Jesus vós, os que estáveis longe, vos tornastes próximos, por meio do sangue de Cristo). Esta dinâmica soteriológica é a realização temporal do mistério de Cristo, cujo conteúdo é a salvação, não somente dos judeus, mas de todo o gênero humano (Ef 3,3-6).

A segunda seção da Carta aos Efésios é formada pelos cap. 4,1–6,9, sendo caracterizada predominantemente pelo gênero literário parenético, também chamado exortativo, conforme Ef 4,1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (exorto-vos, portanto, eu, o prisioneiro no Senhor, a que andeis em modo digno do chamado recebido). Em continuidade à retórica literária da Carta, sua parênese se subdivide em temas interconexos, passando da realidade eclesial para a situação singular de cada fiel, como a necessária unidade a ser conservada na diversidade eclesial (Ef 4,1-16), e a vida nova do cristão (Ef 4,17-24).

Estes temas preparam o elenco das ações concretas do cristão (Ef 4,25–5,6) e o necessário discernimento para viver sabiamente (Ef 5,7-20). Naturalmente,

o modo de vida familiar requer a atenção do autor da Carta aos Efésios, nos cap. 5,21–6,9, uma vez que a novidade de Cristo não subverte a estrutura familiar, mas transforma a vida de cada membro em particular, dando-lhe uma nova motivação de caráter cristológico para viver esta instituição natural.

Uma *peroratio* ou conclusão da argumentação, encerra a argumentação da Carta aos Efésios tratando do problema do mal, bem como do necessário combate que a vida cristã se dispõe a abraçar (Ef 6,10-20), manifestando em si a força do Cristo, Cabeça e Dominador de todas as coisas (Ef 1,10.22-23). Por fim, a conclusão epistolar (Ef 6,21-24), seguindo o usual modelo retórico-literário paulino, revela Tíquico como o portador pessoal da consolação que o Apóstolo, para além da Carta, dirige à comunidade efésia (Ef 6,21-22), finalizando-a com augúrios de paz, amor e fé da parte de Deus (Ef 6,23-24).

## 2 **O contexto retórico-literário de Ef 4,8-10**

A argumentação de caráter parenético de Ef 4, iniciada nos vv. 1-3, é interrompida pela perícope formada pelos vv. 4-16. Assim sendo, a temática parenética desta seção da Carta é retomada, somente a partir do v. 17, por meio do uso de expressões pragmáticas fundamentadas na primeira seção da Carta aos Efésios[3]. Vale a pena observar, portanto, a *dispositio* de Ef 4,4-16 para uma melhor compreensão da delimitação e da importância dos vv. 8-10.

Segundo Romanello (2003, p. 131), Ef 4,4-16 possui a seguinte *dispositio* retórico-literária e temática, dividida em três perícopes[4]:

a) vv. 4-6: a unidade eclesial;

b) vv. 7-11: os ministérios da Igreja,

c) vv. 12-16: a finalidade eclesial dos ministérios.

A unidade da comunidade cristã é o fio condutor dos vv. 4-6, ao utilizar sete vezes os adjetivos numerais εἷς, μία, ἕν em toda a sua extensão genérica, relacionando-os aos temas fundamentais consequentes à adesão a Cristo, tais como: a unidade do Corpo eclesial, animado pelo mesmo Espírito, e a esperança que sustenta a comunidade; a fé professada por meio do batismo, na confissão da unidade divina.

---

[3] Como, por exemplo: v. 17: μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ ἔθνη (não mais andeis conforme os gentios) e 2,1; vv. 21b-22: ἐδιδάχθητε ἀποθέσθαι ὑμᾶς [...] τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον (vós aprendestes a remover o velho homem) e 2,4; v. 24: ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον (revestir-vos do homem novo) e 2,15.

[4] Outros modelos são amplamente apresentados em Manzur, 2010, p. 184-186.

Por sua vez, Aletti (2001, p. 206), observa que a unidade literária dos vv. 7-16 possui uma *subpropositio,* ou breve enunciado, que prepara uma argumentação no v. 7; esta é acompanhada de uma *partitio*, isto é, uma apresentação das partes da argumentação, no v. 8, constituída pelo Sl 67,19a (LXX). Esta citação escriturística e sua explicação fornecem os elementos que estruturam os vv. 9-10 na dinâmica da argumentação paulina, a partir do desenvolvimento temático tripartido do mesmo Sl 67,19a (LXX), isto é, a) 1ª. ação: subiu; b) 2ª. ação: concedeu dons; c) destinatários: aos homens.

Após a enumeração dos temas fundamentais da fé em Cristo, que se exprimem na unidade da comunidade cristã (vv. 4-6) e sua fundamentação bíblica (vv. 8-10), o v. 11 tem a função de completar a informação dada pela *partitio* escriturística, no v. 8, a fim de torná-la atual e aplicável à comunidade cristã, distinguindo os "dons concedidos aos homens" por meio de um elenco ministerial fundamental: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Penna, 2009, p. 133-140; Manzur, 2010, p. 204).

Estes ministérios eclesiais possuem um objetivo claro na argumentação paulina desenvolvida nos vv. 12-16, conforme indicado pelo uso da preposição εἰς: eles existem para o pleno aperfeiçoamento e edificação da comunidade de fé (vv. 12-13). A situação atual dos fiéis deve superar a condição primária da existência cristã, conotados, em seu aspecto negativo, como νήπιοι (crianças) no v. 14, mas que, positivamente, também em estado de crescimento, conforme o modelo de Cristo (v. 15). A natureza dos ministérios tem, portanto, suas raízes em Cristo, Cabeça da Igreja, e para ele prepara os fiéis no amor (vv. 2,16), retomando e explicitando o mesmo paradigma agápico já estabelecido na bênção inaugural da Carta (Ef 1,4).

## 3 **A releitura paulina do Sl 67,19a (LXX) em Ef 4,8**

A microunidade de Ef 4,8-10 contém uma das sete citações explícitas da Sagrada Escritura em toda a Carta (Gonzaga, 2023, p. 19; Silva, 2023, p. 45): 1,22 (Sl 8,7); 4,8 (Sl 67,19a [LXX]); 4,25 (Zc 8,16); 4,26a (Sl 4,5); 5,31 (Gn 2,24); 6,2-3 (Ex 20,12; Dt 5,16). Merece atenção o fato de que a concentração de quase metade das citações veterotestamentárias explícitas da Carta se encontra em Ef 4, sendo duas delas provenientes dos Salmos. Isso os coloca no mesmo patamar autoritativo que o Pentateuco e os Profetas na argumentação desenvolvida na parênese da Carta aos Efésios.

Assim sendo, Ef 4,8 contém uma citação sálmica que se distingue das demais por ser acompanhada de uma explicação nos vv. 9-10:

[8] διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.

*Por isso, diz: tendo subido às alturas, capturou o cativeiro, concedeu dons aos homens.*

[9] τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς;

*O que significa* subiu*, senão que também* desceu *às partes mais baixas da terra?*

[10] ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

*Aquele que desceu é também aquele que subiu ao mais alto dos céus, a fim de plenificar todas as coisas.*

No v. 8, a citação explícita da Escritura é introduzida no texto empregando-se uma forma insólita em relação ao modo usual presente no *corpus paulinum*[5], isto é, διὸ λέγει (por isso diz [a Escritura]), sendo reutilizada em Ef 5,14 para introduzir uma fórmula de caráter litúrgico-batismal (Silva, 2023, p. 46). Vale a pena considerar que o verbo λέγω (dizer) é empregado no *corpus paulinum* associado também às fórmulas introdutórias das citações da Sagrada Escritura (Rm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gl 4,30; 1Tm 5,18), sobre a qual o Apóstolo fundamenta a sua *argumentatio*.

Na ótica veterotestamentária, à qual ele é devedor graças à sua formação farisaica (Fl 3,5), é necessário considerar, antes de tudo, o papel desenvolvido pelo verbo λέγω na revelação. O correspondente hebraico de λέγω (dizer) é, no Antigo Testamento, frequentemente o verbo denominativo דָּבַר, enriquecendo o verbo grego com o conceito do sentido profundo de algo, tornando clara a sua natureza[6].

Verifica-se, por conseguinte, que, na LXX, os substantivos λόγος e ῥῆμα também sofreram uma forte influência da concepção bíblica do substantivo hebraico דָּבָר, levando a versão grega veterotestamentária a considerar os profetas como aqueles que se ocupam prioritariamente da revelação e da comunicação do λόγος τοῦ θεοῦ (Palavra de Deus), a ser transmitido ao povo, dando à Palavra de Deus uma vigorosa capacidade de permear os acontecimentos históricos, dando-lhes sentido teológico (Is 9,7; 40,8; 55,9-11).

---

5 Fora do âmbito paulino, esta fórmula introdutória é utilizada também em Tg 4,6.

6 O desenvolvimento semântico de λέγω, em contato com o seu correspondente hebraico no período helenístico, suscita uma reflexão sobre o seu valor dianoético e, ao mesmo tempo dinâmico, pleno de força criadora. (Procksch, 1942, p. 90-91).

Contudo, a força da Palavra de Deus está não na pessoa que a pronuncia, mas na sua origem divina, que a torna intrinsecamente eficaz. Nesse sentido profético, também o rei Davi é portador do mesmo λόγος τοῦ θεοῦ (Palavra de Deus) de autoridade indiscutível: na protopaulina Carta aos Romanos, o Sl 31,1-2 (LXX) é utilizado por Paulo para fundamentar a sua *argumentatio* (Rm 4,6), tal como faz ao citar o Sl 68,23-24 (LXX) em Rm 11,9. O recurso retórico-literário ao rei Davi implica o uso de uma metonímia, do nome do autor que substitui o nome da sua obra, para corroborar a autoridade e eficácia do argumento paulino. Em Ef 4,8, emprega-se igualmente o verbo λέγω (dizer) para introduzir a citação do Sl 67,19a (LXX).

Desse modo, o agente da ação de dizer (λέγω) torna-se claro, sendo concebido como θεός (Deus), o que enfatiza a íntima relação entre a Sagrada Escritura e a Palavra que Deus pronuncia: esta realidade revelada torna a Escritura viva para cada fiel que a lê. Tal procedimento exprime sintaticamente um presente perfectivo (Wallace, 2000, p. 227-228), por meio do verbo λέγω, dando à mesma Palavra de Deus uma perene atualidade. Contudo, em Ef 4,8, a citação do Sl 67,19a (LXX) não segue rigorosamente o texto veterotestamentário da LXX, que corresponde ao texto hebraico do Texto Massorético, mas apresenta significativas alterações, como segue:

| Ef 4,8 | Sl 67,19a (LXX) | Sl 68,19a (TM) |
|---|---|---|
| **ἀναβὰς** εἰς ὕψος<br>*tendo subido às alturas*<br>**ἠχμαλώτευσεν** αἰχμαλωσίαν,<br>*capturou o cativeiro*<br>**ἔδωκεν** δόματα<br>*concedeu dons*<br>**τοῖς ἀνθρώποις**<br>*aos homens* | **ἀνέβης** εἰς ὕψος<br>*subiste às alturas*<br>**ἠχμαλώτευσας** αἰχμαλωσίαν<br>*capturaste o cativeiro*<br>**ἔλαβες** δόματα<br>*recebeste dons*<br>ἐν **ἀνθρώπῳ**<br>*(em [benefício do] homem)* | **עָלִיתָ** לַמָּרוֹם<br>*subiste às alturas*<br>**שָׁבִיתָ** שֶׁבִי<br>*capturaste o cativeiro*<br>**לָקַחְתָּ** מַתָּנוֹת<br>*recebeste dons*<br>**בָּאָדָם**<br>*(em [benefício do] homem)* |

Ao citar o Sl 67,19a (LXX), o autor da Carta aos Efésios realiza as seguintes modificações no texto veterotestamentário, usando-o com liberdade:

a) A mudança do sujeito frasal, passando da segunda pessoa singular do versículo sálmico para a terceira pessoa singular em Ef 4,8, visa apresentar Cristo como o sujeito das ações descritas, diversamente do sujeito verbal no Salmo, isto é, Deus, conforme indicado no Sl 67,18

(LXX). Também o Targum[7] do Sl 68,19 apresenta uma substituição do sujeito das ações, isto é, Moisés (Harris III, 1996, p. 64-95), à luz de Ex 19,3: "subiste ao firmamento, profeta Moisés, fizeste cativos, ensinaste as palavras da Lei e as deste como dons aos filhos do homem [...]" (Stec, 2004, p. 131-132). Pode-se supor que essa releitura – cuja datação não é precisa, mas remonta possivelmente a uma tradição interpretativa anterior a Paulo – tenha possibilitado a substituição em Ef 4,8 segundo a finalidade retórica da Carta aos Efésios. Nesse sentido, a alteração realizada corresponde à necessidade retórico-literária do autor, que visa estabelecer uma linha de continuidade entre a perícope de Ef 4,7-16 e a cristologia apresentada ao longo da primeira seção da Carta como, por exemplo, em Ef 1,3-14.22-23; 2,13; 3,11-12, na qual o senhorio universal de Cristo se estende sobre toda a realidade criada por Deus em seu desígnio de salvação.

b) No texto paulino, utiliza-se o particípio aoristo ativo nominativo masculino singular ἀναβάς (tendo subido), alterando o texto do versículo sálmico, que traz o indicativo aoristo segunda pessoa singular ἀνέβης (subiste), conservando, contudo, o mesmo verbo ἀναβαίνω (subir). Sintaticamente, ao utilizar o particípio aoristo ἀναβάς em modo precedente ao verbo principal, a releitura paulina o apresenta como uma realidade dinâmica contemporânea ao verbo da frase principal, igualmente no tempo aoristo, isto é, ᾐχμαλώτευσεν (capturou). Com isso, o particípio ἀναβάς, assumindo uma nuance adverbial e causal, indica a razão pela qual se concretizou a ação do verbo da frase principal (Wallace, 2000, p. 275-276).

c) O verbo ᾐχμαλώτευσεν (capturou), enquanto morfologicamente é um indicativo aoristo ativo de terceira pessoa singular do verbo αἰχμαλωτεύω (capturar), corresponde, no texto paulino, a ᾐχμαλώτευσας (capturaste) do versículo sálmico, com apenas a alteração da terceira pessoa para a segunda, mantendo o mesmo verbo principal da primeira frase.

d) Em ambos os textos, o objeto direto αἰχμαλωσίαν (cativeiro) possui uma função metonímica em referência a "cativos" e conserva a

[7] Este gênero literário tem a sua forma embrionária após a destruição do Templo de Jerusalém em 586 a.C. e se desenvolveu nos séculos sucessivos, como um esforço em traduzir e interpretar os textos bíblicos em língua hebraica para o aramaico, enquanto língua franca do Antigo Oriente Médio, dando-lhes uma perene vitalidade (Levine, 2005, p. 927-929; Zeev, 2006, p. 244-247; Edwards, 2007, p. 11-12).

função pouco frequente na Sagrada Escritura de um acusativo de objeto interno (Blass; Debrunner; Rehkopf, 1976, § 151), o qual traz em si a mesma origem etimológica do verbo ao qual se refere, dando à ação realizada uma ênfase específica (Best, 1998, p. 382-383; Montagnini, 1994, p. 258, nota 11).

e) Na segunda frase da citação paulina, o verbo ἔλαβες (recebeste), do versículo sálmico, é substituído pelo verbo ἔδωκεν (concedeu). Assim, em conformidade com o procedimento retórico-literário aplicado nesta microunidade, a mudança do sujeito verbal, passando da segunda pessoa singular do versículo sálmico para a terceira pessoa singular da citação paulina, mantém, coerentemente, Cristo como o sujeito das ações realizadas, distinguindo-se da citação sálmica.

f) Vale a pena considerar também a importância do verbo δίδωμι na Carta aos Efésios, que o utiliza doze vezes (Ef 1,17.22; 3,2.7.8.16; 4,7.8.11.27.29; 6,19), das quais Ef 4 concentra cinco vezes, somando-se ainda dois verbos da mesma raiz (v. 19: παρέδωκαν; v. 28: μεταδιδόναι) totalizando o uso de δίδωμι por sete vezes no mesmo capítulo, o que garante sua coesão argumentativa. O verbo δίδωμι é introduzido na macrounidade literária justamente na *subpropositio* do v. 7, a qual encontra a sua fundamentação na prova escriturística do v. 8, estabelecendo para a comunidade cristã uma relação direta entre a graça (χάρις), que é o dom concedido por Cristo, e o verbo δίδωμι.

g) Na citação paulina, conserva-se o objeto direto neutro plural δόματα, em comum com a LXX, uma vez que este termo plural se insere perfeitamente na argumentação paulina sobre a pluralidade dos dons, decorrente do verbo ἔδωκεν, garantindo a consequente unidade argumentativa e literária com Ef 4,11.

h) Na releitura paulina, encontra-se o objeto indireto dativo plural τοῖς ἀνθρώποις (aos homens), em contraposição ao dativo singular de vantagem ἐν ἀνθρώπῳ (em [benefício do] homem) do versículo sálmico. Tal procedimento permite à argumentação paulina associar o objeto indireto plural, enriquecido de um artigo, à realidade da diversidade eclesial. Esta, longe de se decompor em uma realidade fragmentada, é capaz de viver a unidade graças à ação do Espírito (σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος [empenhando-se em conservar a unidade do Espírito]), apresentada na introdução à parênese da Carta em Ef 4,3,

bem como na descrição da finalidade dos ministérios em Ef 4,13 (μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως [até que todos alcancemos a unidade da fé). Desse modo, o uso do dativo plural τοῖς ἀνθρώποις constitui também um elemento de coesão argumentativa e textual na dinâmica retórica-literária da perícope.

## 4 **O comentário paulino ao Sl 67,19a (LXX)**

Em conformidade com a *partitio,* em Ef 4,8, o autor da Carta aos Efésios elabora um comentário do Sl 67,19a (LXX)[8] nos vv. 9-10:

[9] τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς;

*O que significa subiu, senão que também desceu às partes mais baixas da terra?*

[10] ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

*Aquele que desceu é também aquele que subiu ao mais alto dos céus, a fim de plenificar todas as coisas.*

Para isso, realiza-se uma mudança na forma do verbo ἀναβαίνω (subir), passando do uso do particípio aoristo ativo ἀναβάς (tendo subido) para a forma do aoristo ativo de terceira pessoa singular ἀνέβη (subiu) – mais próxima do texto da LXX –, porém, conservando Cristo como sujeito frasal. Por meio da noção de um movimento antitético, o comentário apresenta o Cristo que, após a sua subida às alturas, em um segundo momento κατέβη (desceu) até as partes mais baixas da terra, percorrendo toda a extensão da realidade criada.

A sequência cronológica exata das ações de Cristo, contudo, é introduzida pela expressão εἰ μὴ (Blass; Debrunner; Rehkopf, 1976, § 375-376,1) ὅτι καὶ (senão que também) e compreende, em primeiro lugar, que ele κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς (desceu até as [partes] mais baixas da terra). Nesse sentido, os códices ℵ$^2$, B, C$^3$, K, L, P, Ψ e poucos manuscritos acrescentam,

8 Efetivamente, não há da parte do autor de Ef a necessidade de respeitar o contexto do Sl 67,19 (LXX). Este Salmo atribuído a Davi (v. 1), se apresenta como um canto de vitória divina sobre os inimigos. Com não poucas dificuldades a nível exegético, o texto do Sl 67 (68) possui relações intertextuais com o Cântico de Moisés em Ex 15, ao apresentar a vitória de Deus sobre os inimigos do seu povo e a posse da terra prometida; com o Canto de Débora em Jz 5, principalmente os vv. 4-5; bem como traz elementos em comum com o texto de Hab 3, como por exemplo a manifestação do Deus de Israel e a derrota dos povos inimigos do povo eleito (Schökel; Carniti, 1992, p. 1004; Hossfeld; Zenger, 2005, p. 160-166; Goldingay, 2007, p. 309-312; Himbaza, 2023, p. 497-517).

após o verbo κατέβη (desceu), o advérbio πρώτον (primeiramente), em clara referência à descida de Cristo à morada dos mortos após a sua morte na Cruz[9] (Harris III, 1996, p. 40-45; Aletti, 2001, p. 216).

Utiliza-se simultaneamente uma pergunta retórica no v. 9, que contribui para que o ouvinte-leitor da Carta participe da *argumentatio* em desenvolvimento. A referência a Cristo como sujeito das ações descritas está em continuidade lógica com a *subpropositio* do v. 7, retornando literalmente à *argumentatio* somente no v. 12.

O v. 10 contém a síntese da interpretação iniciada no versículo precedente, referindo-se ao sujeito das ações (αὐτός), por meio de dois particípios substantivados, que caracterizam as ações de Cristo por meio de uma antonomásia (Lausberg, 1990, §§ 202-204; 206; Anderson, 2000, p. 23; Marchese, 1991, p. 25): Cristo é, unicamente e por excelência, aquele que desceu (ὁ καταβάς) ao mais profundo da terra e subiu (ὁ ἀναβάς) ao mais alto do céu.

Em seguida, verifica-se que a referência à descida de Cristo, expressa no v. 9, por meio da expressão preposicional de lugar εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς (até as [partes] mais baixas da terra), estabelece um paralelo retórico com a expressão adverbial de lugar ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (muito acima de todos os céus), ausente no v. 9. Tal procedimento dá ênfase conclusiva à subida de Cristo[10], como sendo uma realidade escatológica e, portanto, imutável. O uso do termo οὐρανῶν (dos céus) perpassa a Carta aos Efésios (Silva, 2023, p. 115-116) como o lugar do domínio de Cristo, também associado à preposição ἐπί (Ef 1,3.10.20; 2,6; 3,10.15; 6,9.12).

A finalidade da extensiva dinâmica de Cristo no âmbito criacional – percorrendo os seus extremos, isto é, do nível mais baixo da terra ao mais alto dos céus – é indicada ainda no v. 10b como ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα[11] (a fim de que todas as coisas sejam plenificadas). O conjunto lexical

[9] A concepção da descida de Cristo às partes inferiores da terra, ou mansão dos mortos, possui um ponto de referência externa ao texto efésio em Rm 10,6-7; 1Pd 3,18-20. Por sua vez, Romanello (2003, p. 140-141) objeta a ausência dessa concepção em Ef, que privilegia às realidades celestes. Contudo, devido à natureza singular do comentário paulino ao Sl 67,19a (LXX), não se pode excluir a possibilidade de uma real referência ao pleno domínio de Cristo, como anunciado em Ef 1,22-23. Veja-se também Knight, 2021, p. 161-162.

[10] Para Runge (2010, 325-329) o deslocamento da informação principal para o fim da frase (*right-dislocation*) gera uma ênfase que capta e mantém a atenção do leitor.

[11] Nesse caso, o grego koiné tem-se o uso do verbo singular associado ao sujeito neutro plural (Blass; Debrunner; Rehkopf, 1976, § 133).

utilizado neste seguimento mantém-no em continuidade argumentativa com Ef 1,3.10.20-23; 3,19, ao mesmo tempo que se consolida sua unidade literária com a perícope precedente (Ef 4,4-6).

Essa unidade se dá especialmente com Ef 4,6, que apresenta ao ouvinte-leitor da Carta a ação de Deus como aquele que plenifica toda a criação em si mesmo, em unidade com Cristo, Cabeça da Igreja e de todo o cosmo e, portanto, o único capaz de unificá-la em Deus. Com isso, o fundamento veterotestamentário de Dn 7,13-14 se mostra singular para o pensamento paulino. Nesse sentido, Cristo recebe de Deus o domínio pleno sobre todas as criaturas materiais e imateriais, caracterizando sua divindade (Silva, 2023, p. 112-115).

O comentário paulino ao Sl 67,19a (LXX) estabelece um importante vínculo com o texto de Rm 10,6b-7, apresentando elementos literários e argumentativos em comum, como segue:

| Rm 10,6b-7 | Ef 4,9-10 |
|---|---|
| [6] μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς **ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν**;<br>*não digas em teu coração: quem subirá ao céu?*<br>τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·<br>*Isto é, Cristo que desceu;*<br>[7] ἢ· τίς **καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον**;<br>*Ou quem descerá ao abismo?*<br>τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.<br>*Isto é, Cristo que subiu dos mortos.* | [9] τὸ δὲ **ἀνέβη** τί ἐστιν,<br>*O que significa subiu,*<br>εἰ μὴ ὅτι καὶ **κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς**;<br>*senão que também desceu às partes mais baixas da terra?*<br>[10] **ὁ καταβὰς** αὐτός ἐστιν<br>*Aquele que desceu é*<br>καὶ **ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν**,<br>*também aquele que subiu ao mais alto dos céus,*<br>ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.<br>*a fim de plenificar todas as coisas.* |

Considerando, obviamente, o contexto retórico-literário de cada perícope e seu objetivo argumentativo, Moisés (Rm 10,5), isto é, o texto do livro do Deuteronômio que, metonimi-camente, dialoga com os ouvintes-leitores da Carta aos Romanos ao modo de uma diatribe em Rm 10,6-7. Diversamente, em

Ef 4,8-10, ao apresentar um texto sálmico, é Davi que "fala" aos destinatários da Carta aos Efésios.

O uso da frase τοῦτ' ἔστιν (isto é), por sua vez, distingue o texto de Rm 10,6b-7 do texto de Efésios, apontando para o elemento-chave da interpretação do versículo bíblico que, neste caso, é Cristo. Este recurso frasal está ausente no texto de Ef 4,9-10, que utiliza uma estrutura única no *corpus paulinum*: a exegese paulina do Sl 67,19a (LXX) conta com o uso do artigo neutro τό que introduz um termo da citação bíblica, formando uma estrutura conforme o seguinte modelo:

τό [...] τί ἐστιν / εἰ μὴ ὅτι καὶ [...];
*o que significa* [...] / *senão que também* [...]?
ὁ [...] αὐτός ἐστιν καὶ ὁ [...] / ἵνα [...].
*Aquele que* [...] *é também o que* [...] / *a fim de que* [...].

No primeiro seguimento, indaga-se sobre a natureza ou a identidade daquele que realiza a ação (ἀνέβη), coordenado (καί) a uma indagação baseada na ação antitética (κατέβη). No segundo seguimento, conclui-se com o mesmo sujeito que realiza as ações opostas ([...] αὐτός ἐστιν καὶ [...]).

Contudo, o recurso retórico a uma autoridade bíblica para fundamentar a argumentação é o mesmo em ambas as perícopes, considerando-se igualmente as evidências lexicográficas que as aproximam. Nestas, os verbos ἀναβαίνω (subir) e καταβαίνω (descer), associados à preposição εἰς (para) com sentido locativo, são utilizados para estabelecer a mesma noção de *céu* e *abismo* / *partes mais baixas da terra* e *muito acima de todos os céus*. Com isso, Paulo, ao dar voz aos textos veterotestamentários, permite que tratem da realidade de Cristo, dando sentido pleno ao texto escriturístico e mantendo-o como base argumentativa de expressão literária.

É importante ainda observar que o comentário paulino ignora a frase ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (capturou o cativeiro) e seus termos não têm qualquer correspondência nem na Carta aos Efésios (Silva, 2023, p. 30) nem nos outros escritos paulinos. Desse modo, a conservação desta frase na releitura escriturística feita na *partitio*, em Ef 4,8, indica que o processo de escolha do Sl 67,19a (LXX) não exigiu que todos os termos do versículo tivessem uma função retórica e literária em Ef 4,9-10, ou mesmo em conexão com o conjunto da Carta, bastando apenas que os demais termos sirvam ao escopo argumentativo.

## 5 **Ef 4,9-10: uma exegese paulina**

Os elementos que caracterizam a exegese paulina do Sl 67,19a (LXX) aproximam-na, segundo alguns estudiosos, da técnica rabínica utilizada para interpretar textos bíblicos, chamada *midrash*[12]. De difícil definição (Lim, 2005, p. 595), o *midrash* se caracteriza, primordial-mente, como uma busca do sentido de um texto bíblico, partindo de seu estudo minucioso, livremente adaptando o comentário em modo anacrônico (Gesundheit, 2018, p. 472-473), a fim de torná-lo compreensível e aplicável no contexto atual de seus leitores: o que Avril e Lenhardt (2018, p. 35-36) definem como "leitura-busca" do sentido da Palavra de Deus, capaz de "abrir" o sentido do texto sagrado, estabelecendo simultâneas ligações com outros textos bíblicos que esclareçam sua mensagem central (p. 48-49).

Na literatura de Qumran, o termo *midrash* se refere também ao estudo da Lei mosaica e à sua interpretação. Todavia, o *midrash* se consolida como termo técnico de estudo escriturístico, precisamente, no período nascente da literatura rabínica, ao fim do séc. I d.C., de caráter tanaítico e amoraítico, podendo gerar um anacronismo nos estudos dos escritos paulinos (Cover, 2015, p. 4; Fisch, 2020, p. 213-214).

Nesse mesmo contexto, a técnica chamada *midrash-pesher* privilegia o comentário de um ou dois versículos escriturísticos, dividindo o versículo em pequenas partes ou termos-chave (O'Brien, 1999, p. 290; Aletti, 2001, p. 216; Calabi, 2010, p. 102-104; Bock, 2019, p. 124). Em seguida, cada termo-chave é analisado conforme sua sequência textual, em conexão estreita com o sentido do versículo. Com isso, é posta em evidência a estrutura interna do versículo bíblico, gerando uma nova estrutura temática que dá corpo ao comentário elaborado e simbioticamente construído com a Escritura em uma nova contextualização.

Esta técnica se aplica ao texto de Rm 10,6b-7, sendo evidenciada pelo uso de τοῦτ' ἔστιν (isto é), como estudado acima (Fisch, 2020, p. 215-223). Porém, em Ef 4,9-10, não conta com o mesmo recurso característico do *midrash-*

---

12 Por exemplo, Lincoln, 1982, p. 20; Penna, 1988, p. 188; Mouton, 2014, p. 4; Desilva, 2022, p. 202. O termo מִדְרָשׁ (2Cr 13,22; 24,27) deriva do verbo דָּרַשׁ (Ex 18,15; Sl 22,27; 24,6) que, no âmbito religioso, significa "buscar" a Deus (Dt 4,29; 12,4-5). Ao se relacionar a um texto, adquire o sentido primário de "estudar" ou "comentar" (Esd 7,10). Na literatura rabínica este termo passou a exprimir a ação de "interpretar" a Escritura (Avril; Lenhardt, 2018, p. 32). Segundo Wong (2011, p. 51-62) e Kister (2022, p. 718) o *midrash*, em seu processo interpretativo, não se isola do pensamento humano e pode também dialogar com a filosofia clássica.

*pesher*, fato que leva este estudo a uma reconsideração da aplicação de técnicas midráshicas ao texto efésio.

Sendo a Carta aos Efésios devedora histórica e culturalmente do ambiente greco-romano da Ásia Menor, é necessário considerar de que modo o gênero literário chamado "comentário" ou *hypomnema* (ὑπόμνημα) influenciou a exegese de Ef 4,9-10. Este gênero possui um amplo horizonte de aplicações, que se caracterizam pelo objetivo exegético, oriundo da necessidade de tornar compreensíveis, em cada época, por exemplo, os textos homéricos.

A análise progressiva de cada termo de um texto era bem conhecida e praticada desde o período helenístico, sendo desenvolvida ao lado da contínua paráfrase dos textos homéricos. Desse modo, adaptou-se sucessivamente aos diversos gêneros literários difundidos, tais como a poesia, o drama e a prosa, constituindo, por fim, um gênero literário exegético em si mesmo. Entre as diversas formas de análise, o gênero *syngramma* (σύγγραμμα) possui como metodologia a análise do texto de acordo com o desenvolvimento da argumentação elaborada, constituindo uma verdadeira monografia exegética, porém muito próxima ao "comentário" (Cover, 2015, p. 104; Schironi, 2012, p. 404-408).

Entretanto, os diversos *hypomnemata* eram organizados e editados em obras distintas dos textos analisados (Montanari, 2005, p. 642-643), diversamente do que se encontra no *corpus paulinum* e, especificamente, em Ef 4,9-10. Além disso, os diversos fragmentos dos *hypomnemata* ou mesmo os textos parciais que chegaram aos dias atuais, ocupam-se, por sua vez, de obras inteiras.

Considere-se ainda que, se os gêneros literários *hypomnema* e *pesher* têm a mesma finalidade de interpretação textual, embora pertençam a diferentes tradições (Hartog, 2017), não se ocupam de versículos pontuais, escolhidos com uma finalidade argumentativa dentro de um contexto epistolar, como faz originalmente a exegese paulina do Sl 67,19a (LXX).

## Conclusão

Ef 4,8, enquanto *partitio* retórico-literária, é o ponto de partida cristológico-escriturístico da argumentação paulina sobre a dinâmica eclesiológica efésia, que se exprime através da pluralidade dos carismas no contexto retórico-literário de Ef 4,1-16, consolidando historicamente a sua expressão teórica apresentada em Ef 1,22-23. Por conseguinte, a diversidade eclesial possui o seu centro de coesão em Cristo Cabeça, que subiu aos céus,

como atestado pelo Sl 67,19a (LXX). O autor da Carta aos Efésios, ao utilizar um versículo escriturístico para justificar a ascensão de Cristo, faz decorrer desse evento salvífico a ministerialidade eclesial em suas diversas expressões. Por outro lado, complementa a argumentação elaborada em Ef 2,11-22 sobre a unidade dos fiéis, ao tratar da queda do muro de separação entre judeus e gentios, por meio do sacrifício de Cristo, o que constitui uma nova realidade chamada Homem novo (Ef 2,13-15).

A citação escriturística explícita do Sl 67,19a (LXX), ao ser acompanhada de uma explicação, torna a Sagrada Escritura Judaica uma realidade viva para os fiéis efésios, permitindo-lhes usá-la para compreender os mistérios da vida de Cristo, no período de uma cristologia nascente. Nesse processo de releitura da Sagrada Escritura Judaica, o autor da Carta aos Efésios realizou alterações necessárias, a fim de que a citação do Sl 67,19a (LXX) fosse inserida na argumentação em modo coerente dentro do tecido (textos) da inteira Carta.

Uma vez que a retórica literária de Paulo tem como característica a oralidade retórica, que é transmitida literariamente, as alterações feitas à citação sálmica e, principalmente, a forma de comentá-la, não pertencem rigidamente a nenhuma forma de exegese praticada no tempo de Paulo (por exemplo, *midrash-pesher* ou *hypomnema*), podendo ser chamada de "*midrash* paulino do Sl 67,19a (LXX)" somente em caráter bastante superficial, o que não contribui para uma compreensão satisfatória do texto efésio. A elaboração do comentário paulino em Ef 4,9-10 está de acordo com a originalidade paulina da mesma retórica literária, que constitui o gênero literário de toda Carta aos Efésios.

## Referências

ALETTI, J.-N. La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Proposition de méthodes. *New Testament Studies*, Paris, v. 38, n. 3, p. 385-401, 1992.

ALETTI, J.-N. *Saint Paul: Épître aux Éphésiens*. Paris: J. Gabalda, 2001. (Études bibliques, 42).

ANDERSON, R. Dean. *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Method of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. Leuven: Peeters, 2000. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 24).

AVRIL, Anne; LENHARDT, Pierre. *Introdução à Leitura Judaica da Escritura*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2018. (Coleção Judaísmo e Cristianismo).

BEST, Ernest. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1998.

BIANCHINI, Francesco. *L'analisi retorica delle lettere paoline*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. (ed.). *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

BOCK, Darrell L. *Ephesians*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2019. (Tyndale New Testament Commentaries. 10).

CALABI, Francesca. *Storia del pensiero giudaico ellenistico.* Brescia: Morcelliana, 2010.

COVER, Michael. *Lifting the Veil: 2Corinthians 3:7–18 in Light of Jewish Homiletic and Commentary Traditions*. Berlin; Boston, 2015. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 210).

DESILVA, David A. *Ephesians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. (New Cambridge Bible Commentary).

EDWARDS, Timothy. *Exegesis in the Targum of The Psalms*: *The Old, the New, and the Rewritten*. Piscataway: Gorgias Press, 2007.

EHORN, Seth M. The Use of Psalm 68(67).19 in Ephesians 4.8: A History of Research. *Currents in Biblical Research,* v. 12, p. 96-120, 2012.

FABRIS, Rinaldo; ROMANELLO, Stefano. Il genere epistolare e le lettere di Paolo. In: FABRIS, Rinaldo; ROMANELLO, Stefano. (ed.). *Introduzione alla lettura di Paolo*. 2. ed. Roma: Borla, 2009, p. 103-131. (Nuove vie dell'esegesi).

FISCH, Yael. "Midrash-Pesher": A Shared Technique of Interpretation in Qumran, Paul, and the Tannaim. *Revue de Qumran*, v. 32, n. 2 [116], p. 213-233, 2020.

GESUNDHEIT, Shimon. Proto-Midrash in the Biblical Ancestors Narratives. *Biblica*, n. 99, n. 4, p. 471-483, 2018.

GOLDINGAY, John. *Psalms*. Psalms 42-89. v. 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica,* v. 21, n. 55, jan./abr., 2017, p. 19-41.

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, Waldecir. *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor Silva, O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. *Cuestiones Teológicas*, v. 47, n. 108, p. 1-18, 2020.

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, v. 71, p. 1-35, 2021.

GONZAGA, Waldecir; LACERDA FILHO, Jair Pereira. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun. 2023.

GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; CARVALHO SILVA, Ygor Almeida. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, v. 15, n. 2, p. 9-31, 2021.

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, v. 48, n. 110, p. 248-267. julio-diciembre, 2021.

GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Davar Polissêmica*, v. 16, n. 2, p. 395-413, jul.-dez., 2022.

GREEVER, Joshua M. The Typological Expectation of Psalm 68 and its Application in Ephesians 4:8. *Tyndale Bulletin*, v. 71, n. 2, p. 253-279, 2020.

HARRIS III, W. Hall. *The Descent of Christ*. Ephesians 4:7-11 and Traditional Hebrew Imagery. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.

HARTOG, Pieter B. *Pesher and Hypomnema*. A Comparison of Two Commentary Traditions from the Hellenistic-Roman Period. Leiden; Boston: Brill, 2017. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 121).

HIMBAZA, Innocent. Le psaume 68 entre les preuves documentées et les collections du psautier: une contributionau débat méthodologique. *Biblica*. v. 104, n. 4, p. 497-517, 2023.

HOEHNER, H. W. *Ephesians*: An Exegetical Commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalms 2.* A Commentary on Psalms 51-100. Minnea-polis: Fortress Press, 2005.

KISTER, Menahem. The Golden Rule and Ancient Jewish Biblical Exegesis: The Pluriformity of a Tradition. *Journal of Biblical Literature*, v. 141, n. 4, p. 717-735, 2022.

KNIGHT, Jonathan. The Descent into Hell: Its Origin and First Development. *The Journal of Theolo-gical Studies*, v. 72, n. 1, p. 155-191, 2021.

LAUSBERG, H. *Elemente der literarischen Rhetorik: Eine Einführung für Studierende der klassi-schen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*. Ismaning: Max Hueber Verlag, 1990.

LEVINE, Étan. Conceptual Categories of Targum. In: NEUSNER, Jacob et *al*. (ed.). *Encyclopedia of Midrash*. Leiden-Boston: Brill, 2005, p. 927-944. (Biblical Interpretation in Formative Judaism, 2).

LIM, Timothy H. Origins and Emergence of Midrash in Relation to the Hebrew Bible. In: NEUSNER, Jacob et al. (ed.). *Encyclopedia of Midrash*. Leiden-Boston: Brill, 2005, p. 595-612. (Biblical Interpretation in formative Judaism, II).

LINCOLN, Andrew T. The Use of OT in Ephesians. *Journal of Studies of the New Testament*, v. 14. p. 16-57, 1982.

MARCHESE, A. *Dizionario di retorica e di stilistica*: Arte e artificio nell'uso delle parole retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura. 2. ed. Milano: Mondadori, 1991.

MAZUR, R. *La retorica della Lettera agli Efesini.* Milano: Terra Santa Edizioni, 2010. (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum, 75).

MONTAGNINI, Felice. *Lettera agli efesini.* Brescia: Queriniana, 1994.

MONTANARI, Franco. Hypomnema. In: CANCIK, Hubert; SCHNEIDER, Helmut. Ed. *Brill's New Pauly*. Leiden; Boston: Brill, 2005, p. 642-643.

MOUTON, Elna. 'Ascended far above all the Heavens': Rhetorical Functioning of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8–10? *Theological Studies*, v. 70, n. 1, p. 1-9, 2014.

O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1999. (The Pillar New Testament Commentary).

PENNA, R. *Lettera agli Efesini*. Bologna: EDB, 1988. (Scritti delle Origini Cristiane, 10).

PENNA, Romano. *Paolo, scriba di Gesú*. Bologna: EDB, 2009.

PROCKSCH, O. λύω, κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1942. v. 4. p. 90-100.

REDMOND, Eric C. The Use of Psalm 68 in Ephesians 4: A Typological Approach Toward a Solution. *Southeastern Theological Review*, v. 13, n. 2, p. 3-13, 2022.

ROMANELLO, S. *Lettera agli Efesini*. Milano: Paoline, 2003. (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 10).

RUNGE, Steven E. *Discourse Grammar of the Greek New Testament*: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis. Peabody: Hendrickson, 2010.

SCHIRONI, Francesca. Greek Commentaries. *Dead Sea Discoveries*, v. 19, p. 399-441, 2012.

SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecilia. *I Salmi*. v. 1. Roma: Borla, 1992.

SILVA, Basílio. *Redimidos no Amor*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.

STEC, David M (ed.). *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*. Collegeville: Liturgical Press, 2004.

WALLACE, Daniel B. *The Basic of New Testament Syntax*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

WONG, Stephanie Marie. Innate Correspondences: Natural Torah in Midrash. *Journal of Theta Alpha Kappa*, v. 35, n. 1, p 51-62, 2011.

ZEEV, Safrai. The Targums as Part of Rabbinic Literature. In: SAFRAI, Shmuel *et al*. (ed.). *The Lite-rature of the Sages*. v. II. Koninklijke: Royal Van Gorcum; Fortress Press, 2006. p. 243-278.

Artigo recebido em 31/03/2025 e aprovado para publicação em 16/04/2025

**Como citar:**

SILVA, Basílio da; GONZAGA, Waldecir. Ef 4,8-10: uma releitura paulina do Sl 67,19a (LXX). *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 55-74, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-3

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-4

# Dom Maurício Prichzy: um beneditino boêmio no sertão cearense

## *Dom Maurício Prichzy: a Bohemian Benedictine in the Backlands of Ceará*

*D. Mauro Maia Fragoso, OSB**

**Resumo:** Mais do que um artigo propriamente dito, o principal objetivo desta publicação é salvaguardar a memória de um venerável monge beneditino e a redação de uma crônica escrita pelas mãos de um cronista incógnito, que deixa transparecer a amistosa convivência de uma comunidade estrangeira implantada no interior do Ceará, em meio à luta pela sobrevivência da Congregação Beneditina do Brasil, mediante os socorros prestados pela sua congênere alemã sediada na Abadia de Beuron. A crônica está integralmente inserida entre uma breve apresentação e, igualmente, uma breve conclusão, no intuito de contextualizar a notícia fúnebre em meio à edificação do patrimônio e ao extermínio da comunidade beneditina devastada pela febre amarela e pelas prolongadas secas no sertão cearense.

**Palavras-chave:** Maurício Prichzy. Empatia. Monaquismo beneditino. Quixadá. Ceará.

**Abstract:** More than an article in itself, the main objective of this publication is to safeguard the memory of a venerable Benedictine monk and to write a chronicle written by an unknown chronicler who reveals the friendly coexistence of a foreign community established in the interior of Ceará amid the struggle for survival of the Benedictine Congregation of Brazil, through the aid provided by its German counterpart based in the Abbey of Beuron. The chronicle is fully inserted between a brief introduction and, equally, a brief conclusion, with the aim of contextualizing the news of the

* 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

funeral amid the construction of the heritage and the extermination of the Benedictine community devastated by yellow fever and the prolonged droughts in the Ceará hinterland.

**Keywords:** Mauricio Prichzy. Empathy. Benedictine monasticism. Quixadá. Ceará.

## A trajetória da Congregação Beneditina do Brasil

A origem da Congregação Beneditina do Brasil remonta ao ano de 1580, quando o Capítulo Geral da recém-criada Congregação beneditina portuguesa aprovou a fundação do primeiro mosteiro beneditino em terras americanas. Fundado o Mosteiro em Salvador, na Bahia, ainda naquela mesma década, fundaram-se outros dois cenóbios: um na cidade do Rio de Janeiro e outro em Olinda, estado de Pernambuco. Em 1596, os três mosteiros foram agrupados como Província da Congregação portuguesa (*Bezerro I*; *Dietário*, 2009, p. 62-64; Fragoso, 2015).

Ao longo do século XVII, a Província se desenvolveu com a fundação de outros mosteiros na Bahia, São Paulo e Paraíba. Com a Proclamação da Independência do Brasil, em 1822, o imperador Dom Pedro I achou por bem atrair para si também o regime do Padroado em voga na Coroa portuguesa. A fim de que a Independência fosse mais radical, sentiu necessidade de prover também a independência das ordens religiosas em relação à antiga metrópole. Foi assim que, por meio do representante do Brasil junto ao Vaticano, em 1827, conseguiu do Papa Leão XII a Bula *Inter gravissimas curas*, separando a Província brasileira da Congregação portuguesa, elevando-a ao status de Congregação (Luna, 1947, 1953).

Contudo, durante o Segundo Império, no ano de 1855, os noviciados foram fechados e, consequentemente, as comunidades religiosas vigentes no Brasil entraram em colapso devido ao falecimento dos seus integrantes e à impossibilidade de renovação dos quadros. A solução desse problema veio com a Proclamação da República e o consequente fim do Padroado, quando, então, Frei Domingos da Transfiguração Machado, Abade-Geral da Congregação Beneditina do Brasil, recorreu ao Papa Leão XIII, implorando auxílio para a revitalização dos beneditinos brasileiros. Diante desse pedido de socorro, Leão XIII recorreu à Congregação Beneditina de Beuron, que aceitou a incumbência de revitalização e enviou Dom Gerardo van Caloen, chefiando a comitiva portadora da seiva revivificante.

A revitalização teve início pelo Mosteiro de Olinda, em Pernambuco, no ano de 1895 (Luna, 1947; Scherer, 1965). Em dezembro daquele mesmo ano de 1895, Dom Gerardo van Caloen reabriu o noviciado, impondo o hábito monástico aos futuros Dom Amaro van Emelen e Dom Martinho Moreau, belgas, e Dom Leão Dias Pereira, português. A atuação da Congregação alemã logo se tornou conhecida na Europa atraindo a juventude de diversos países europeus que desejavam atuar no Brasil. Assim, em março de 1898, o Mosteiro de Olinda já contava com 11 noviços destinados à revitalização dos outros mosteiros brasileiros. No entanto, dois surtos de febre amarela, um no ano de 1897 e outro em 1899, que ceifaram a vida de alguns integrantes da comitiva europeia, levaram Dom Gerardo van Caloen a procurar ambiente mais saudável e com temperaturas mais amenas, o que encontrou na Serra do Estêvão, município de Quixadá, para onde transferiu os formandos (Jongmans, 1972).

## Dom Maurício Prichzy: um bendito beneditino no sertão cearense

Dom Maurício Prichzy nasceu em 16 de abril de 1870, em Rosemberg, na Boêmia, e, na pia batismal, recebeu o nome de Adalberto. Perdeu a mãe aos quatro anos de idade e o pai, aos sete. Órfão de mãe, passou a ser educado por uma tia. Com um tio que era livreiro, aprendeu o ofício de encadernador, o que despertou nele o interesse pelos estudos. À noite, lia e estudava as obras que devia encadernar. Encorajado por uma irmã que já se fizera religiosa, aos 19 anos de idade, ingressou no Mosteiro de Emaús, em Praga, capital da atual República Checa. Devido à tuberculose, teve de interromper os estudos e prolongar o postulantado por três anos, no fim dos quais ingressou no noviciado, recebendo, então, São Maurício por seu padroeiro onomástico. Professou em 26 de abril de 1896 e, em 1898, foi enviado para o Brasil, a fim de colaborar com seus confrades da Congregação de Beuron. No Mosteiro de Olinda, continuou seus estudos eclesiásticos e, durante o segundo surto de febre amarela, serviu caridosamente à comunidade na condição de enfermeiro.

Durante a epidemia de 1899, acompanhou Dom Gerardo van Caloen na viagem ao Ceará em busca de local apropriado para a fundação do novo Mosteiro. Havendo regressado à Olinda com a saúde debilitada, com o intuito de se convalescer, foi enviado ao Mosteiro de Emaús, onde havia ingressado, e, ali, recebeu a ordenação sacerdotal, fez um aperfeiçoamento na Escola de Arte de Beuron e, em 1901, regressando ao Brasil, foi nomeado Prior do Mosteiro de Santa Cruz. Nesta condição, deu continuidade à obra iniciada pelo antecessor, Dom Majolo de Cagny, e construiu o Colégio São José, inaugurando-o em 1903.

Uma vez feita a contextualização e a apresentação de Dom Maurício Prichzy, segue a narrativa dos seus últimos momentos de vida e os primeiros passos de sua comunidade, agora, sem a sua presença física. No entanto, convém salientar que, no intuito de conservar a originalidade do manuscrito redigido há mais de cem anos, quando as regras ortográficas da língua portuguesa eram outras, e, além do mais, escrito por um estrangeiro que não dominava totalmente o idioma, na medida do possível, o texto foi transcrito de maneira a permanecer o mais próximo possível do original. Algumas poucas alterações se fizeram necessárias, a fim de facilitar a compreensão do leitor hodierno.

**Crônica da morte de Dom Maurício Prichzy: Prior da Abadia de Santa Cruz**

Fugitiva e espalhada tornou-se a Comunidade de Santa Cruz, pela morte inesperada do seu digno Prior de saudosa memória. Em tais condições, os caros Irmãos desculparão o aparecer tardio do relatório deste falecimento amargamente sentido por nós todos pela cruel privação, que nos fez tão de imprevisto, de outra parte, porém, tão edificante, consoladora e, sobremaneira, preciosa, por dar-nos uma fiel imagem de como morre o verdadeiro servo do Senhor.

Desde o primeiro momento de sua fundação, o Mosteiro de Santa Cruz tem atravessado muitas e gravíssimas tribulações. A origem mesma de Santa Cruz não foi senão o puro efeito de uma cruz, a saber, da afamada Febre Amarela que, em 1899, assolou o Mosteiro de Olinda. Justamente por ser a filha de uma grande cruz é que o Abade fundador deu à nova fundação no Ceará o nome de Santa Cruz.

Até o começo do ano passado, Deus, ao menos havia poupado as vidas dos habitantes de Santa Cruz; mas no mês de fevereiro, de 1906, a cruel e implacável morte introduziu-se no Mosteiro e, não contente com ter nos tirado, na festa da Purificação de Nossa Senhora, o nosso bom Irmão leigo, Benno Aman, colheu também a primeira e mais bonita flor de nosso Colégio, o aluno José Maria Viana Albano (o primeiro que se matriculou em 1903), e agora, esta mesma morte implacável, acaba de arrancar-nos aquele que era (por assim dizer) a vida do Mosteiro de Santa Cruz e do Colégio São José. Sim, o falecido Dom Maurício era a alma de tudo. *Omnibus omnia factus* estas poucas palavrinhas dão um fiel e exato resumo do que o chamado defunto era; elas não precisam de uma prova escrita, pois provam-nos eloquentemente as obras de Dom Maurício no Ceará. Como Prior de Santa Cruz, não deixava nada que desejar quanto ao exatíssimo cumprimento de todos os diversos deveres de seu cargo; como Reitor do Colégio de São José trabalhava dia e noite para a prosperidade material e para o progresso intelectual e moral dos alunos. Dom Maurício era um homem extraordinariamente ativo que não sabia o que era fadiga. Sem interrupção, lidava

todos os dias em prol do Mosteiro e do Colégio e, não foi senão, o excessivo trabalho que (humanamente falando) fê-lo sucumbir.

Para dar uma pequena ideia de quanto nosso falecido Dom Prior era laborioso, basta lançar um rápido olhar sobre o último ano de sua preciosa vida.

Deixando de lado todos os deveres e exercícios monásticos, aos quais Dom Maurício como um monge e Prior exemplar, sempre presidiu com a maior exatidão e que por si só já são suficientes para gastar as forças de uma pessoa, máxime em circunstâncias, como as apresenta a Serra de Santo Estêvão, o caro defunto não se concedia um só momento de descanso. Ainda que reitor do Colégio, dava ele mesmo grande número de aulas em diversas classes como: Alemão, Aritmética, Desenho etc. Sacrificava também horas de seu preciosíssimo tempo para vigilância do Colégio. Fazia tudo isto, como muitas vezes o repetia em seus nobres sentimentos para não sobrecarregar os outros monges, cada um dos quais tinha bastante que fazer, sendo o número deles muito reduzido.

Dirigia além disto, como quem tinha feito as plantas, todas as obras e construções. Ainda no ano passado, trabalhou muito na construção de um novo lance, ao lado esquerdo da nova Capela, que primeiro devia servir de Mosteiro para mais tarde passar ao serviço das classes do Colégio. Seus inumeráveis trabalhos na cura das almas no sertão do Ceará e sua sábia e prudente direção do florescente Instituto das Oblatas Beneditinas em Fortaleza, que ele mesmo fundou, não concorreram pouco para imortalizar seu nome entre o povo cearense, que o amava e venerava.

Não era para estranhar que finalmente sua força física devia quebrar debaixo deste peso enorme; via-se tremer sua mão, quando levantava qualquer objeto até muito leve. Com tudo isto, conservava Dom Prior sempre seu gênio animado, alegre e tranquilo.

Chegou o fim do ano escolar de 1906. Os exames finais fatigaram-no ainda mais. Por isso, Dom Prior disse também o que outras vezes nunca fizera: Estou cansado, vou me demorar mais tempo na Serra do Baturité. Concluídos os exames, acompanhou os alunos, como em sua paternal solicitude costumava fazer todos os anos para a Capital e depois dirigiu-se para a Serra do Baturité, com o fim de procurar nela descanso e alívio. Passou lá 3 semanas em companhia de Dom Ruperto. Mas, infelizmente, este repouso não era mais suficiente para restabelecer-se seu organismo demasiadamente fatigado e exausto.

O Reverendo Dom Prior voltou para Santa Cruz uma semana antes do Natal, sem que notássemos melhoramento de sua saúde e, já então, andava com pressentimento da morte.

Mais tarde, adoecido mortalmente, contou ao Senhor Vice-Reitor do Colégio, Dr. Adolfo Siqueira de Cavalcanti, o seguinte traço de sua vida: Ainda moço, postulante na Abadia de Emaus, em Praga, foi, em 1892, acometido duma grave

moléstia de peito, manifestaram-se nele sintomas de tuberculose; os médicos ordenaram a cessação de todos os estudos. Falou-se na sua retirada da Ordem. Então, ele, em ardente súplica, rogou a São José, que lhe alcançasse mais 15 anos de vida para estudar, ordenar-se e trabalhar pelo bem das almas.

Ora, o prazo estava para esgotar-se em janeiro de 1907. Ao despedir-se dos alunos na classe superior dissera-lhes saudosos adeuses, que os deixavam enternecidos e surpresos pelo modo porque eram ditos. Ao descer da Serra de Baturité, saudava-a, dizendo não mais revê-la. Chegou para o Mosteiro no dia 17 de dezembro. As obras no novo Mosteiro tinham progredido a tal ponto que, a nova casa podia ser ocupada. Arranjou o falecido Dom Prior os últimos preparativos, com grande satisfação de todos, indicou a cada um sua cela e designou os lugares regulares. Na véspera do Natal, efetuou-se a entrada no novo Mosteiro. Na manhã do mesmo dia, o finado benzeu todos os lugares solenemente.

Na noite de Natal, Dom Prior não descansou nada. Às 11:30 começou o santo ofício, no qual era oficiante. Cantou a missa da meia-noite e as Laudes. Despois disto, foi à California, fazenda que dista seis léguas (noite escura e caminhos ruins), onde chegou às 4 horas da madrugada. Ouviu muitas confissões, batizou e celebrou. Logo depois, montou de novo a cavalo e seguiu para Fonseca, outra fazenda que fica perto de Quixadá, onde bateu 11 horas quando estava na elevação. Descansou algumas horas e chegou ao Mosteiro às seis horas da noite para receber a gratulação oficial do Natal. Podia-se talvez dizer, que extravagancia de Dom Maurício! Mas não! *Charitas Christi urget me*, dizia sempre Dom Prior. Havia milhares de pessoas na California, esperando horas inteiras pelo Padre; a estes não podia deixar sem o consolo, que o Menino Jesus veio trazer ao mundo. Se São Francisco Xavier exclamava: *Satis, Domine, satis,* nas doçuras celestes, nosso Dom Prior exclamava: *Nunquam satis*, onde posso ajudar e consolar problemas!

Dom Prior ocultou, nos dias seguintes, seu cansaço, pois assistiu a todos os exercícios regulares e dirigiu como sempre os trabalhos. Antes do fim do ano, deu ainda o retiro espiritual à Comunidade. Assim, renovados e animados, felizes de habitar esse novo Mosteiro tão belo, com suas grandes celas, seus corredores espaçosos, seus lugares regulares, em suma, um verdadeiro Mosteiro. Depois de ter passado tantos anos naquela choupana de taipa, entramos no novo ano. Tudo pareceu prometer um novo período feliz e florescente para este Mosteiro de Santa Cruz, ao passo que em Dom Prior se notou uma certa aflição, mitigada por uma grande ternura e acompanhada de sua alegria constante.

O novo ano entrou e no seu seio trouxe esta provação mais dolorosa que todas as demais que a precederam, apenas iniciado, descarregou sobre nós este golpe

duríssimo. Foi no dia do Ano Bom mesmo que o nosso caro Dom Prior apanhou o gérmen da doença mortal. Neste dia, ele foi para Quixadá a fim de assistir à Missa solene e à procissão que ali, no Ano Bom, de costume se celebram. O Reverendo Padre Vigário, nosso fiel e prezado amigo, o tinha convidado. Levou consigo o Reverendo Dom Acário, a quem quis proporcionar a ocasião de ver uma festa religiosa no Brasil. Ora, em Quixadá, tinham imigrado recentemente uns italianos, pertencentes ao parentesco do Senhor Paracampos, cidadão daquela cidade. Estas pessoas já infecionadas da febre amarela, introduziram-na nesta cidade que aliás, gozava da fama de excelente salubridade. Como, porém, em Quixadá a praga dos mosquitos se faz bem sensível, a terrível doença já achou bem-preparado o solo para a transmissão do vírus e, em breve, deram-se quatro casos letais na mencionada família. Por meio de insetos, provavelmente, a doença invadiu também o nosso caro Dom Prior. Ele tomou, ainda em Quixadá, a precaução de não pernoitar na cidade, mas, no sítio de Fonseca, um tanto distante de Quixadá, para não expor ao perigo a Dom Acário.

No dia seguinte, voltaram ambos, alegres e bem-dispostos ao Mosteiro. Dom Prior andou ainda entre nós, até o dia 7, trabalhando com sua conhecida energia e animação, que tanto o distinguiam. Ocupou-se com os preparativos para o novo ano escolar, em que devia funcionar a 5ª classe. Conversou com os professores a respeito de suas matérias. Ainda no sábado, véspera da Epifania, pintou no grande quadro da Imaculada Conceição, que ele fizera para o altar-mor da igreja. Na festa da Epifania, Dom Prior era celebrante, tanto na Missa solene, como nas Vésperas. No dia seguinte, 7 de janeiro, falava no recreio em sentir alguma coisa na cabeça como indício do que viesse. Não tomou mais parte no passeio comum, alegando para isto alguns motivos pouco sérios. Saiu para dirigir ainda alguns trabalhos no novo Mosteiro. Pobre Dom Prior! Um dia depois que as obras pararam, ia descansar também o mestre de obras!... tudo chegou, graças a Deus, a tal ponto, que o sucessor de Dom Maurício só precisa continuar, o que certamente é muito mais fácil, do que resolver muitos problemas, como Dom Prior os encontrou e resolveu otimamente. Mas voltamos ao nosso assunto principal.

Na segunda-feira à tarde, Dom Prior assistiu, como de costume, às Matinas. Nas Laudes da manhã seguinte, o lugar de Dom Prior no coro ficou desocupado, o que todos estranharam. Tinha lançado durante a noite, e quando Dom Lucas, o cuidadoso enfermeiro do Mosteiro, entrou na cela de Dom Prior, este lhe falou logo em morrer. Sentiu-se atacado de intensas dores de cabeça e dos rins, acompanhadas de febre e calafrios. Às 10 horas da manhã, veio o visitar o Vice-Reitor do Colégio, Dr. Adolfo Siqueira de Cavalcanti. Estou gravemente enfermo, disse a ele, da febre amarela, mandem chamar o médico. Contou então, o que referimos acima, de sua súplica a São José e acrescentou que ia morrer. O

médico chegou na tarde da terça-feira. Ao princípio, não quis concordar com a diagnose, que de seu estado, Dom Maurício mesmo fizera. Mas, no dia seguinte, quarta-feira, reconheceu os sintomas certos da febre amarela. Então, tornou-se preciso isolar o enfermo da Comunidade. Vou para o meu quarto de dormir na reitoria do Colégio, disse Dom Prior. Queriam levá-lo em uma rede. Riu-se disto. Tomou a túnica e foi a pé firme para a casa de sua morte. Atravessando a Capela, fez ali sua última adoração. Com os braços estendidos, entregou-se inteiramente a Deus. Isto deu-se depois do meio-dia. De manhã, tinha recebido a Santa Comunhão.

Na sexta-feira, depois do meio-dia, entrou o segundo período da doença com os vômitos pretos. Agora, Dom Maurício mandou chamar o seu confessor, Dom Ruperto, fez sua confissão e, em seguida, declarou-se a respeito de sua sepultura. Pediu que o sepultassem na cripta, no presbitério da Capela e indicou os pormenores, como deveria ser feito. Eu morro com gosto, disse-lhes repetidas vezes e mostrou-se sempre valente e de ânimo sereno. Só quando revelou a dó que sentia por deixar sua Comunidade, que abraçava com a mais terna afeição, e chorou. Mas logo retomou o ânimo. Entretanto, a doença fez rápido progresso, todos os remédios não aproveitaram, os rins desistiram de funcionar, pediu que Dom Bonifácio [Janssen] lhe administrasse o Santo Viático e a Extrema-Unção no dia seguinte. Na manhã de sexta-feira, durante a Prima, alguém veio bater com grande ímpeto na porta da igreja. Era o criado que vigiava no quarto de Dom Prior, dizendo que o doente queria, sem demora, receber os últimos sacramentos. Imediatamente, Dom Bonifácio corre para a cela de Dom Prior, e na cerimônia mesma, observou em tudo o ritual monástico. Com voz firme, rezou o enfermo o Confiteor e as demais orações; renovou com muita unção e voz clara a sua profissão e recebeu com fervorosa e terna devoção o Senhor, em cujo serviço tinha consumido suas forças. Às 8 horas da manhã, mandou chamar de novo Dom Bonifácio para com ele regular os negócios temporais e distribuiu então algumas lembranças a todos os membros da Comunidade. Comunicou-lhe Dom Bonifácio que chegaram cartas e um livro de Emaus. Quis vê-las e, do livro, disse: É um presente de meu antigo Abade de Emaus. Beijou-o respeitosamente e acrescentou: Oh, como é bonito, se o monge é amado por seus superiores. Entregou de novo o livro a Dom Bonifácio com a ordem de agradecer ao Abade de Emaus e comunicar a ele que recebera o presente no leito da morte.

Entre outras coisas, Dom Prior disse a Dom Bonifácio: Mas eu tenho uma natureza forte, já estou três dias com febre, sem comida e sem dormir e o pulso bate com uma força admirável. É muito importante que não se perca a coragem nesta doença. Hoje, de manhã antes de receber o Viático, fiz ainda por isto ginástica no quarto. Perguntou depois que horas eram e ouvindo que era tempo para o almoço, não consentiu que Dom Bonifácio se demorasse mais tempo.

Na medida em que a dissolução se aproximava, sua alma sempre se revelava mais e mais valente e heroica. Conversou quase todo o dia. Mais ou menos às 2 horas da tarde, pediu uma pena com uma folha de papel e, com a mão trêmula, escreveu o seguinte telegrama ao Reverendo Senhor Dom Abade no Rio: Estou com febre amarela. Peço perdão pelas faltas. Peço bênção paternal. Comunidade boa. Adeus. Maurício.

À tarde, levantou-se, veio até o alpendre e exclamou: Deixe-me ver este mundo ainda uma vez. E voltando para seu quarto, cantou, com voz forte e animada, três vezes o *Suscipe*, junto com Dom Lucas, e o salmo *Laetatus sum*. Dom Lucas atendendo ao estado do enfermo, para quem o médico já tinha abandonado toda a esperança, entoou os três *Sucipe* no mesmo tom. Mas, Dom Maurício mesmo levantou cada vez o tom mais alto.

Nesta tarde, veio também o Padre Vigário de Quixadá visitá-lo. Ficou ele de tal maneira impressionado, que chorou amargamente, mas Dom Maurício mesmo o consolou: Não chore, meu caro amigo, disse-lhe mostrando-se alegre e sereno: Onde se poderá morrer com alegria senão no Mosteiro. O Padre Vigário confessou depois sua suma admiração pela extraordinária energia e coragem de Dom Prior.

Foi também na sexta-feira, de tarde, que o nosso bom Irmão leigo, Casimiro, por intermédio de Dom Bonifácio, conseguiu entrar no quarto do moribundo. Ajoelhou-se junto do leito, pediu perdão das faltas e agradeceu ao mesmo tempo. Então falou-lhe Dom Prior: Olha, meu querido Irmão Casimiro, faz agora 15 anos que nos encontramos na enfermaria de Emaus e é também numa enfermaria que nos despedimos. Ao qual respondeu Irmão Casimiro: Sim, mas Vossa Reverência está agora tão pertinho do céu! Dom Prior, em sua profunda humildade, replicou: Quem sabe, o Senhor entrou antes de mim na Ordem de São Bento e fica nela mais tempo. Eu vou entrar antes do Senhor na outra enfermaria e talvez vou saber mais tarde... Em seguida, levanta-se Irmão Casimiro e despede de Dom Prior com as palavras: Boa viagem, Dom Prior, para a eternidade! O moribundo devia rir-se por causa desta simplicidade e disse: Eu espero que com a graça de Deus, será feliz a minha viagem.

A Dom Bonifácio disse Dom Prior: É uma coisa singular o morrer. Ainda não tenho experiência nisso. Ainda que muito abatido, Dom Bonifácio não podia conter o riso. Destarte, o moribundo mesmo procurava animar e entreter a todos.

Na noite, depois das 9 horas, mandou chamar Dom Bonifácio, de quem quis receber a bênção apostólica *in articulo mortis*. Nesta mesma ocasião, o moribundo encarregou a Dom Bonifácio de dizer que do leito da morte abençoava *ex toto corde* a todos os Irmãos de Santa Cruz, a todos os benfeitores, os amigos e conhecidos do Mosteiro e pronunciou em seguida, com voz forte as palavras da bênção: *Benedictio Dei Patris* etc. Fazendo ao mesmo tempo um grande sinal da Cruz. Falando em particular com Dom Bonifácio do seu querido Mosteiro

de Santa Cruz, disse: Eu penso que Deus não me separará inteiramente desta fundação no Ceará. Serei o anjo da guarda dela. O médico tinha previsto a morte dele para a sexta-feira de noite, mas ela encontrou em Dom Maurício um espírito mais que ordinariamente forte e vigoroso e assim, entrou naquela luta renhida, que não se devia terminar senão na noite de Domingo, após 48 horas. Quase todo esse tempo entretinha-se com Deus em seus colóquios e preces fervorosas.

A animação da sexta-feira foi seguida duma reação no sábado. Sentindo-se muito fraco e abatido, falou mui pouco, apenas para exprimir seu desejo de morrer neste dia por ser de Nossa Senhora, de quem era grande devoto.

Começaram deste dia, dores horríveis no ventre, que duraram até a morte. Estas se repetiam quase todos os cinco minutos, umas vezes mais raramente, outra mais fortemente. Dom Prior pulava então por causa da dor indescritível que sentia, para o alto, torcia a cara, mas nunca proferia a mínima querela. Depois do meio-dia, chamou Dom Bonifácio, pediu dele a absolvição geral e regulou com ele definitivamente o que dizia respeito ao enterro. Dom Prior mesmo encomendou seu ataúde e seu sepulcro, por ser o dia seguinte Domingo. Esperava sempre poder morrer no sábado de noite. Modificou o que tinha ordenado dias antes e quis que lhe preparassem por cova sua um vão de alvenaria à cabeceira do sepulcro do Irmão Benno no claustro do velho Mosteiro de taipa.

Às 4 horas da tarde, chegou o Reverendo Padre Dom Subprior Macário, da Serra do Baturité. Para lá tinha sido mandado por Dom Prior celebrar a festa do Menino Deus no dia de Ano Bom na matriz de Conceição e descansar uns 15 dias. Agora foi chamado por telegrama e veio. Entrando no quarto do enfermo, e pedindo-lhe a bênção, começou a chorar. Não chore, Dom Subprior, consolou-o Dom Maurício: Eu vou morrer, porém isto é tudo bom. Isto é para nos humilhar, para nos santificar. Por meu gosto ficaria, meu coração está aqui, contudo, *non recuso laborem, non recuso mori, fiat voluntas Dei*. Então, Dom Macário leu-lhe a resposta do Reverendíssimo Senhor Dom Abade a seu telegrama, em que sua Excelência lhe enviava sua bênção, comunicando-lhe que fizera um voto a Nossa Senhora de Pompeia e que avisara a toda Congregação que oferecesse missas e orações. Dom Maurício ouviu-a com grande atenção e gratidão. Cuidadoso como sempre era para com seus súditos, pediu a Dom Subprior, que se retirasse para descansar. Voltando o mesmo mais tarde, encontrou Dom Maurício numa cadeira. Perguntou-lhe este: Como gostou da Serra, Dom Subprior? E como Dom Macário lhe respondeu que tinha gostado muito, disse: Folgo muito, se eu tenho de dizer ainda alguma coisa, voltará de novo para lá e isto com a Comunidade, mas não para sempre. Dom Macário agradeceu ternamente e Dom Prior também com ternura respondeu: Só Deus sabe quanto eu vos quero bem. Fora de Deus, não tenho neste mundo, a quem amo tanto, como a todos meus Irmãos desta Comunidade. Choraram ambos.

Dom Subprior mostrava intenção de ficar com ele, mas, Dom Maurício de novo insistiu que se retirasse para descansar da viagem e só se deu por contente quando este lhe pediu por amor de Deus, de permitir-lhe esta obra de caridade. Dom Macário ficou então com ele até o fim. Só deixou o enfermo para dizer a missa de Domingo, às 9 horas. O doente sofreu dores cruéis, pois desde o dia anterior tinha cessado o escoamento da urina. O remédio que o médico lhe tinha aplicado só serviu para tirar ao longo a dissolução. Notando isto, Dom Maurício recusou tomá-lo. Declarou a Dom Macário que jamais na sua vida sofrera tanto como nestes cinco dias. Isto é, fisicamente. Assim, passou vagarosamente a noite. Depois da meia-noite, lembrou-lhe Dom Macário que queria fazer a encomendação da alma e lhe pediu com muita instância que lha fizesse. Então disse ele: está tudo pronto. Com devota atenção, as mãos postas, seguiu as orações. As horas da madrugada passaram também entre sofrimentos indizíveis. Parecia que a morte não entrasse antes do meio-dia.

Depois das 9 horas, Dom Macário pediu licença para se ausentar a fim de celebrar a Missa pelo moribundo. Pouco depois do meio-dia, começou a delirar por alguns minutos, mas recuperou logo o pleno uso dos sentidos e não o perdeu mais até o último suspiro. Por todo esse tempo, o pulso funcionava regularmente assim que aos enfermeiros, por instantes, parecia nascer um raio de esperança. Entretanto, porém, a morte aproximava-se com passos lentos, mas seguros.

Cumpre mostrar aqui que durante toda a doença o Vice-Reitor do Colégio, nosso fiel e prezado amigo, o Senhor Dr. Adolfo Siqueira de Cavalcanti, assistiu ao caro enfermo com uma dedicação sem igual. Nos últimos dias e momentos, não largava mais do seu lado. Às 5 horas da tarde, começa a falhar o pulso, até que, de todo desaparece. O coração, porém, palpita com uma força tal que parece querer quebrar-lhe as costelas. Dom Macário lhe diz: Dom Prior, parece que o fim está perto e que Deus vai chamá-lo. Rezemos os atos e dar-lhe-ei a santa absolvição, enquanto ainda está com todos os sentidos. Respondeu: Eu também penso assim, meu caro Dom Subprior, mas dê-me água, muita água, para que eu possa falar. Satisfeito este pedido, fez o sinal da Cruz e as mãos postas, recita com o Padre os atos com uma devoção e fervor que comove a lágrimas os assistentes. Reza o confiteor e recebe a santa absolvição. Um pouco antes de 7 horas, reza-lhe o Padre as jaculatórias *in exspiratione*, pois começa a agonia. Dom Macário quer cantar o *Sucipe*, mas com todos os esforços que fizesse, não pode. A voz é sufocada pela imensa dor. Acode-lhe Dom Bonifácio, que estava sempre perto, avisa-se a Comunidade pelo toque do sino, de que a agonia entrou. Esta, porém, dura mais de uma hora. Os olhos não queriam quebrar. Dom Macário exclamou: Ah, meu Deus, Dom Prior morre polegada por polegada, os pés e as mãos já são frios. E assim, foi. O coração não quis render-se. Ainda pouco antes de morrer, Dom Prior mesmo palpava os dedos para ver seu estado. Os sentidos e a lucidez

do espírito não abandonam o enfermo até o último instante. Com os olhos abertos, fixos no Crucifixo, reza junto com Dom Macário agradecendo cada vez que este lhe dá a santa absolvição. Cerca de 8 horas cruza os braços sobre o peito. Com seu Crucifixo, seu terço e a vela benta nas mãos, fecha mesmo os olhos e pouco a pouco, placidamente expira repetindo: *Ach Gott, mein Gott*, Oh meu Deus, meu Deus. Foi às 8 horas e 6 minutos quando sua alma subiu ao trono de Deus. Cessou de bater esse coração, abrasado de um amor fervente para com seu Deus, dum santo zelo para seu serviço. Esse coração generoso e nobre que sempre nutria em si o afeto pela Providência de Deus.

Durante estes dias de sofrimento em que Deus o quis consumar, Dom Maurício revelou diversas vezes por rasgos tocantes o que no seu coração havia de heroísmo, vigorosa fé e de amor ardente com que buscava a Deus. Sábado de tarde, Dom Macário consolando-o lembrava-lhe o proverbio dos antigos: *Dulce et decorum est pro hominum salute*. *Utque, Domine*, respondeu Dom Maurício. Os gregos diziam, continuou Dom Prior, recitando o texto grego e traduzindo-o logo em seguida: A quem os deuses amam, morre moço. Quando em outra ocasião Dom Macário lhe lembrava tudo que ele tinha trabalhado e sofrido por Deus na sua árdua posição e, em que pouco, gozaria do prêmio da justiça, replicou ele: *Magis mihi placuisses si de minimis locutus fuisses*. Outra vez o moribundo dizia: Meu Deus, meu Deus, meu Deus. Dom Macário acrescentou: Para que me desamparaste... Isto não, respondeu-lhe logo Dom Prior. Frequentemente repetiu em suas imensas dores: Mas assim nunca se morre! Recitava, quase continuamente versos dos salmos e outras palavras da Sagrada Escritura. Domingo de tarde, ainda rezou: *Oh quam bonus est Deus, animae quaerenti illum*. Foi uma morte santa, uma morte preciosa.

Aos membros da Comunidade, fora dos mencionados, era vedado o acesso ao enfermo durante a doença. Nos últimos instantes, porém, conseguimos entrar no quarto onde o nosso Dom Prior consumou seu sacrifício e cada um lembrou-se espontaneamente do verso: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus*. Lavou-o e vestiu-o depois, Dom Subprior e deitou-o no caixão, vestido do hábito monástico, não esquecido o solidéu, tendo espalhado algumas flores, Saudades, sobre o peito, fechou-se então para sempre a cobertura...

Às 3 horas da madrugada, fez-se o enterro. Mas imaginai: foi ainda noite escura, a luz das lanternas e das tochas apenas suficientemente esclarecia aquele caminho ruim, que desce da igreja para o velho Mosteiro. As sombras vacilantes dos assistentes aumentavam ainda o que o cortejo fúnebre tinha de fantástico. Pareciam os Irmãos defuntos que vieram acompanhar o nosso chorado Dom Prior ao lugar de seu último repouso. Enquanto o sino com seu elegíaco som pranteava o morto, cantamos nós salmos e o Benedictus até a sepultura. Feito o enterro, voltamos à igreja, onde às 4 horas, logo se cantou a missa Requiem,

na qual comungamos todos. No fim da Missa, disse o celebrante, Dom Macário, umas palavras edificantes ao povo que tinha aparecido numerosamente. Declarou-se nesta ocasião que jamais tinha visto morrer um homem, padre ou leigo, com tanta fé, tanto gosto e entusiasmo.

Depois, às 5 horas tomamos alguma refeição e montamos a cavalo com o fim de alcançar o trem que nos deveria levar de Quixadá à Baturité, onde chegamos no meio-dia. Tomado o almoço, realizou-se a subida à Serra de Baturité e, de tarde, acolheu-nos a casa hospitaleira do Senhor Comendador José Gomes Barboza, em Conceição. Pernoitamos todos nela e, no outro dia, terça-feira, fomos distribuídos em grupos de três em três e abrigados em quatro casas situadas em Conceição mesmo e na circunvizinhança. Ficamos em Conceição na casa do Senhor José Gomes Barboza, Dom Macário [Schmitt], Dom Acário [Demuynck]; Dom Ruperto [Rudolph], com dois irmãos leigos, Casimiro [Moschner] e Conrado [Ganzmann] acharam abrigo na casa do Senhor Coronel Dadá, no sítio Uruguaiana; Dom Lucas [Heuser], com Dom Amando [De Bruyn] e Irmão Tomé [Günter] foram acolhidos pelo Senhor Capitão José Marinho de Góes, no sítio São José; Dom Wilibrordo [Sombroeck] e Dom Adalberto [Kaufmehl], com o irmão José [Will], encontraram um asilo hospitaleiro no sítio Bom Retiro, propriedade da Senhora Dona Maria de Jesus de Holanda. Nosso bom Deus, querendo provar os seus, também está com eles com a sua consolação e os guarda com cuidado paternal, isto experimentamos também na hora desta nossa provação tão dolorosa. Os nossos hospedeiros nos acolheram e trataram com esquisita caridade e delicadeza. O Pai do céu, para consolação e edificação nossa, nos fez ver homens verdadeiramente bons, caridosos. E sua admirável sabedoria os tinha previsto para socorrer-nos nesta necessidade. *Misericordia Domini in aeternum cantabo*. A não faltar os benefícios que temos recebido, confessamos comovidos, que essa caridade vimos exercendo para conosco com tanto desinteresse e generosidade, nos serviu de exemplo que poderemos à força imitar, mas, nunca sobrepujar. Recomendamos os nossos caros e distintos benfeitores as orações dos nossos caros Irmãos. O médico, primeiro tinha previsto uns 15 dias que devíamos ficar na Serra de Baturité, depois ordenou mais oito ou dez dias por achá-lo mais seguro. Durante este tempo, fez-se a desinfecção do Mosteiro e do Colégio.

Neste exílio nos vieram as condolências de toda parte. A morte de Dom Maurício tinha causado surpresa e sensação. Os jornais de todas as cores trouxeram necrológios honrosos. Mandaram logo telegramas de condolências o Reverendíssimo Senhor Bispo diocesano e o Excelentíssimo Senhor Presidente do Estado. Tanto em Fortaleza como em Quixadá, foram celebradas muitas missas em sufrágio do defunto tão amado e estimado. E isto não só a pedido das Oblatas beneditinas e dos alunos do Colégio São José. Mas também, a pedido

de pessoas amigas de Dom Maurício. Após três semanas, para não usar demais da hospitalidade dos nossos benfeitores, alugamos uma casa em Conceição, pertencente ao Monsenhor Leorne e reunimo-nos nela para aqui aguardar o termo de nosso exílio.

Nesta casa chegou-nos a carta do Reverendíssimo Senhor Dom Abade, que nos fez cientes que havemos de receber como nosso Prior o Reverendo Dom Amaro van Emelen. Na outra semana, depois do Domingo da Quinquagésima, vamos, se Deus quiser, voltar ao nosso Mosteiro de Santa Cruz. Certamente, Deus ouvirá as preces do nosso saudoso Dom Prior, seu fiel servo e concederá a este Mosteiro, tempos propícios, uma vida florescente, acréscimo da família em número e méritos.

Foi só aqui na Serra de Baturité que o cronista pode compor este relatório, porque agora se acha junto com Dom Macário e Dom Ruperto, que tiveram a dita de assistir ao caro falecido no decurso da doença, ao passo que, quem escreve estas toscas linhas, apenas viu-o nos últimos momentos. Como aqui nesta casa moramos só transitoriamente e a instalação, portanto, é a mais primitiva possível, escreveu-se o presente relatório sob circunstâncias pouco favoráveis. Pede, portanto, quem o fez, dos caros Irmãos vênia dos defeitos que acharem a esta crônica, sendo que o caro defunto merecia quem melhor lhe escrevesse o seu necrológio.

Deus nos conceda uma morte santa como a teve o chorado Dom Maurício. Bem notou Dom Macário que nenhum dos que morreram de febre amarela teve um enterro e exéquias como as de Dom Maurício. A saber, com todas as cerimônias do Ritual e isto porque o finado Dom Prior como monge e verdadeiro beneditino brilhava sempre por seu zelo para a sagrada liturgia e de outra parte, porque assistiu com caridade heroica aos Irmãos que morreram de febre amarela em Olinda, no ano de 1899.

No dia 19, celebrou-se na matriz de Conceição o ofício dos defuntos e a missa solene do sétimo dia, tendo concorridos dos seus diversos asilos os Irmãos. Pedimos aos nossos caros Irmãos que nos apoiem com suas fervorosas orações para que saibamos e possamos tirar dessa provação o proveito que Deus a ela ligou.

*Oremos pro invicem*
Saúda cordialmente a todos os caros irmãos nossos
O cronista

## Posfácio da crônica mortuária

O Colégio São José funcionou, apenas, até 1909. Suas atividades foram encerradas devido à reforma educacional realizada no Governo presidencial de Nilo Peçanha. Embora canonicamente erigido em Abadia desde 1903, somente em 1911 o Mosteiro de Santa Cruz teve seu primeiro Abade na pessoa de Dom Ruperto Rudolph. Em 1913, utilizando as instalações do extinto Ginásio São

José, Dom Ruperto fundou uma escola de oblatos, crianças endereçadas à vida claustral, que ali funcionou até o ano de 1915, quando a situação econômica do Mosteiro foi agravada pela seca e o Visitador Apostólico, Dom Lourenço Zeller, determinou a transferência de Dom Ruperto Rudolph, juntamente com a comunidade, para o Mosteiro da Bahia, para onde também foram trasladados os restos mortais de Dom Maurício Prichzy (Luna, 1953, p. 830). Dom Wandrilo Herpierre, no entanto, permaneceu sozinho no Mosteiro de Santa Cruz até o ano de 1928, quando, então, regressou a Alsácia, sua terra natal. O complexo monástico foi vendido à Arquidiocese de Fortaleza que, por sua vez, o entregou às Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição (Sousa, 1948).

Do Mosteiro de Santa Cruz, Dom Acário Demuynck foi para o de Santo André, na Bélgica, e, em 1908, fixou sua estabilidade na Abadia fluminense. No ano seguinte, foi enviado à Missão do Rio Branco, no atual estado de Roraima. Contando com 33 anos de idade, faleceu de febre amarela, no ano de 1911 (*Necrológio* 275).

Na transcrição do manuscrito, embora atualizando a ortografia, alterando a pontuação e expandindo algumas abreviaturas, houve preocupação em preservar a maior literalidade possível do texto original escrito por um estrangeiro que deixa transparecer sua empatia para com seu confrade estrangeiro numa terra estrangeira castigada pela natureza, mas que lhes permite viver a vida com altruísmo e docilidade na ocasião em que, do outro lado do Atlântico, despontava a fenomenologia, tema assumido por Edith Stein (2004), a futura Santa Teresa Benedita da Cruz, que defendeu sua tese de doutoramento abordando *O problema da empatia*, que é o saber vivenciar, compartilhar, a experiência do outro, como é o caso do cronista que, por meio da redação, deixa transparecer vividamente sua empatia para com o confrade agonizante. O cronista extrapola sua empatia para com o agonizante ampliando-a ao tecido comunitário local e a outros indivíduos que integram a comunidade beneditina internacional, como os Abades do Rio de Janeiro e de Emaús, em Praga, aos quais Dom Maurício Prichzy se encontrava intimamente ligado por laços espirituais. Finalmente, e ainda em conformidade com Edith Stein, o cronista apresenta uma trama social, um entrelaçamento espiritual, que ultrapassa os limites físicos e geográficos, formando um mundo comum entre os empatizantes da grande família beneditina.

Ainda hoje, a memória de Dom Maurício permanece viva através do orago da Vila do Estêvão, comutado por Dom Maurício, no distrito de Quixadá, onde se encontra o Mosteiro transformado em Casa de Repouso São José.

## Referências

*BEZERRO I* – Atas dos Capítulos Gerais e Juntas Gerais da Congregação Beneditina de Portugal. 1570-1611. Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

*DIETÁRIO do Mosteiro de São Bento da Bahia* (1582-1815): edição diplomática. Salvador: EDUFBA, 2009.

FRAGOSO, Mauro Maia Fragoso. A criação da Congregação beneditina luso-brasileira no século XVI, *in Coletânea*. Rio de Janeiro: Faculdade de São Bento, Ano XIV Fascículo 27 p. 177-192, Jan./Jun. 2015.

JONGMANS, Jacques. A Restauração da Congregação Beneditina Brasileira: o papel de Dom Gérard van Caloen (1895-1907). Monografia apresentada a Universidade Católica de Louvain, Faculdade de Filosofia e Letras, [1971] 1972, tradução do original em francês. Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

LUNA, Joaquim Grangeiro de. *Os monges beneditinos no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1947.

LUNA, Joaquim Grangeiro de. *Os monges beneditinos no Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1953.

*NECROLÓGIO* 275, Dom Acário Demuynck. Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

SCHERER, Michael Emilio. *Frei Domingos da Transfiguração Machado*. Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1965.

SOUSA, José Bonifácio de. Serra do Estevão: dados geográficos, e históricos – fundações religiosas. *In Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1947, Separata 1948.

STEIN, Edith. *El problema de la empatia*. Madrid: Trotta, [1917] 2004.

Artigo recebido em 06/05/2025 e aprovado para publicação em 13/05/2025

**Como citar:**

FRAGOSO, Mauro Maia. Dom Maurício Prichzy: um beneditino boêmio no sertão cearense. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 75-90, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-4

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-5

# O ano do jubileu: elementos bíblicos e sentido teológico

## *The Year of Jubilee: Biblical Elements and Theological Meaning*

*Maria de Lourdes Corrêa Lima**

**Resumo:** Os chamados "anos santos", celebrados na Igreja Católica, atualmente, em intervalos de 25 anos, têm suas raízes mais remotas na legislação veterotestamentária. Tematizado unicamente no texto de Lv 25,8-55, o jubileu bíblico deixa transparecer alguns de seus elementos também em textos proféticos, sobretudo no livro de Isaías e particularmente em Is 61,1-2. Por outro lado, apresenta ressonâncias igualmente em passagens neotestamentárias, dentre as quais se destaca o anúncio programático de Jesus em Lc 4,18-19. Aprofundar tais aspectos bíblicos é o escopo central do presente trabalho. Para tanto, serão apresentados, primeiramente, os dados do texto de Lv 25, sendo analisadas as diversas dimensões nele contidas. Em segundo lugar, focar-se-á nos elementos relacionados ao jubileu presentes em Is 61,1-2. Por fim, deter-se-á no texto de Lc 4,18-19. Tal análise permitirá verificar as linhas de pensamento dos textos estudados em suas semelhanças e diferenças no que concerne ao tema do ano jubilar. Pretende-se contribuir, dessa maneira, para uma melhor compreensão dos "anos santos" eclesiásticos.

**Palavras-chave:** Jubileu. Ano santo. Lv 25. Is 61,1-2. Lc 4,18-19

**Abstract:** The so-called "holy years", celebrated today every 25 years in the Catholic Church, have their roots in the Old Testament. Based solely on the text of Lev 25:8-55, the biblical jubilee also reveals some of its elements in prophetic texts, especially in the Book of Isaiah and particularly in Is 61:1-2. On the other hand, it also resonates in New Testament passages, among which Jesus' programmatic announcement in Lk 4:18-19 stands out.

* Maria de Lourdes Corrêa Lima é Doutora em Teologia Bíblica e professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: mlclima08@gmail.com

Exploring these biblical aspects is the central aim of this paper. To this end, we will first present the text of Lev 25, analyzing the various dimensions it contains. Secondly, it will focus on the elements related to the jubilee present in Is 61:1-2. Finally, it will focus on the text of Lk 4:18-19. This analysis will make it possible to verify the lines of thought of the texts studied in their similarities and differences with regard to the theme of the jubilee year. The aim is to contribute to a better understanding of the ecclesiastical "holy years".

**Keywords:** Jubilee. Holy Year. Lv 25. Isa 61:1-2. Lk 4:18-19

## Introdução

Faz parte da praxe eclesiástica a celebração de "anos jubilares"; especialmente anunciados como tempo privilegiado para a vivência da graça de Deus, expressa particularmente em seu perdão abundantemente oferecido aos que a Ele se abrem: um "momento de encontro vivo e pessoal com o Senhor Jesus" (Francisco PP., 2024, n. 1), "uma intensa experiência de graça e de esperança" (Francisco PP., 2024, n. 6).

Desconhecida durante largo tempo da história da Igreja, a instituição do ano jubilar, iniciada pelo Papa Bonifácio VIII, em 1300, celebrada com diferentes intervalos de tempo, chegou, a partir de 1475, a ser comemorada a cada vinte e cinco anos e denominada "ano santo". Suas raízes estão na legislação do Antigo Testamento, e as concepções principais que integra estão presentes em alguns textos proféticos, chegando, por fim, a impregnar a mensagem neotestamentária.

O presente estudo, visando à compreensão do sentido dos "anos santos" eclesiásticos, explanará suas raízes bíblicas e seu sentido teológico. Com este objetivo, apresentará primeiramente os traços principais do jubileu tal qual tematizado no livro do Levítico. Exporá, em seguida, a mensagem de alguns textos proféticos que pressupõem as concepções jubilares, em particular o texto de Is 61,1-2, que mais relações possui com as mesmas. Por fim, explicitará a dimensão jubilar presente na autoapresentação de Jesus segundo Lc 4,18-19.

### 1 **A legislação veterotestamentária concernente ao ano jubilar**

A legislação referente ao ano do jubileu é tematizada, no Antigo Testamento, unicamente no texto de Lv 25,8-55. As normas apresentadas no Levítico, situadas estando Israel no Sinai (Lv 7,38; 25,1; 26,46; 27,34),

dirigem-se a um povo que experimentou a libertação da escravidão no Egito. Esse dado é essencial para bem compreender a dimensão das normativas que caracterizam o jubileu bíblico. De outra parte, é mister considerá-las também, tendo em vista o escopo mais geral do livro, qual seja o de indicar como Israel deve viver a santidade, seu estado fundamental por ser separado do Egito e de seus ídolos (Lv 19,1; 22,32-33; Lima, 2022, p. 65). A legislação do ano jubilar, dessa maneira, aparece como exigência de Deus para o povo que, livre do Egito, deve viver a santidade (Lv 19,2).

O nome dado ao evento do ano jubilar, segundo a visão mais aceita (Lefebvre, 2015, p. 4), é derivado do termo hebraico יוֹבֵל, que designa o chifre de carneiro, usado como instrumento de sopro, o chofar. Este termo expressa um dos seus pontos centrais: o toque do chofar (Lv 25,9) inaugurava um ano marcado por acontecimentos particulares. Tratava-se do 50º ano[1], após a contagem de sete semanas de anos. Começava no sétimo mês, ao entardecer do 9º dia (início do 10º dia; Lv 25,9-10), coincidindo com a proclamação do "dia da expiação" (יוֹם כִּפּוּר) e início do jejum de 24 horas nele prescrito (Lv 16,29-31); as normativas previam também o oferecimento de um sacrifício (Lv 23,26-32; Nm 29,7-11).

O início do ano jubilar, em conjunto com o dia da expiação, identifica uma característica fundamental deste tempo: o perdão, enfatizado na cerimônia do יוֹם כִּפּוּר, que implicava o reconhecimento das culpas próprias e o consequente arrependimento delas. O ano jubilar, com isso, expressava concretamente que o perdão recebido de Deus deveria impulsionar o perdão comunitário.

Segundo o texto bíblico, o ano jubilar compreendia três aspectos: o descanso da terra, no qual o trabalho de semeadura e colheita deveria ser suspenso (Lv 25,11), o retorno do uso das propriedades às famílias originais (Lv 25,25-28) e a libertação dos servos israelitas (Lv 25,39-41).

O primeiro aspecto, visando evitar o esgotamento do solo (Lefebvre, 2015, p. 33), mostrava a importância de se respeitar as leis da natureza. A finalidade última era prover perenemente o sustento humano, submetendo-se, porém, a Deus e à sua providência, que não falharia no ano de repouso dos campos. A proibição referia-se à semeadura e à colheita e, portanto, não incluía a possibilidade de viver dos bens produzidos espontaneamente (Lv 25,4-7; Lefebvre, 2015, p. 33-34).

[1] E não o 49º ano, uma vez que a contagem israelita incluía os anos mencionados (Lv 25,8-10; Lefebvre, 2015, p. 34).

O segundo e o terceiro aspecto, devido às suas ressonâncias sociais e religiosas, merecem especial atenção. O retorno do uso das propriedades às famílias originais, apontado em Lv 25,25-28, está baseado em dois aspectos: o parentesco e o conceito de propriedade. Em relação ao parentesco, a sociedade israelita estava estruturada em três estratos (Jz 6,15): a tribo (מַטֶּה/שֵׁבֶט), o clã (מִשְׁפָּחָה) e a família (בֵּית־אָב). Tanto a tribo como o clã definem-se pela ligação a um ancestral comum e pela relação com um determinado território (Js 21,24), diferenciando-se pelo grau de complexidade: o clã reúne várias famílias e é um núcleo menor do que a tribo, que reúne vários clãs. A família, por sua vez, ligada por estreitos laços de sangue, é a família alargada, que compreende o pai como cabeça (ou o primogênito, na sua falta: Gn 24,29), a mãe, os filhos, as filhas não casadas, as esposas dos filhos e os filhos e filhas destes (Gn 7,13); pode incluir servos, trabalhadores residentes e, ainda, levitas (Wright, 1992a, p. 762)[2]. O retorno do uso da propriedade à família original, no ano jubilar, garantia a manutenção dos bens familiares e, com isso, a subsistência da família e, consequentemente, do clã e da tribo. O jubileu teria, assim, uma finalidade não só econômica, mas também social e, particularmente, teológica, na medida em que, ao preservar a família, mantinha uma instituição fundamental na concepção religiosa israelita (Wright, 1992b, p. 1025).

Em relação ao conceito de propriedade, a base é propriamente teológica. Diferentemente da concepção cananeia, segundo a qual a terra era posse dos reis e nobres, doada ou arrendada à população (Wright, 1992b, p. 1025), a terra, para Israel, pertencia a Deus (Js 22,19; Sl 85,2; Jr 16,18; Ez 36,5; Os 9,3). Prometida aos patriarcas (Gn 12,7; 13,15; Ex 32,13; Dt 1,35-36), era dom de Deus ao povo, de modo que, em última instância, não era, em sentido exato, propriedade de uma família, mas sim de Deus. Além disso, tinha sido distribuída, segundo as tradições israelitas, por Josué, quando da entrada no território – uma divisão considerada permanente e, por isso, definitiva (Harbin, 2011, p. 690). Por isso, não poderia ser realmente vendida[3], de modo que a alienação da propriedade não era propriamente uma venda, mas um arrendamento; era permitido a outros o seu usufruto (Harbin, 2011, p. 689), e a duração era limitada ao número de anos até o próximo jubileu. No ano jubilar, visava-se, assim, não somente manter a terra entre a parentela mais alargada, mas restituí-la ao seu antigo dono, à família que a possuíra originariamente (Lv 25,25).

---

[2] Segundo os textos bíblicos, por ocasião da divisão da terra, os levitas não receberam propriedades (Nm 18,20; Dt 18,1; Js 13,14; 14,3-4; 18,7) (De Vaux, 1992, p. 466).

[3] O episódio da disputa entre Acab e Nabot ilustra este aspecto (1Rs 21).

A motivação teológica para a restituição do uso da terra é expressa em Lv 25,23: "A terra não será vendida perpetuamente, pois que a terra me pertence e vós sois para mim forasteiros e peregrinos". Os dois termos, גֵּר (forasteiro) e תּוֹשָׁב (peregrino), são semelhantes e indicam estrangeiros que se estabeleceram no território israelita. O גֵּר saiu de seu país por motivos econômicos, políticos ou outros (Gn 23,4; Ex 2,22); não possuía terra em Israel, estava a serviço e sob a proteção de um israelita (Dt 24,14). Em geral era pobre, desvalido (Martin-Achard, 1978, col. 585-586); estava sujeito às prescrições religiosas (Ex 12,49; 20,10). O תּוֹשָׁב também não possuía propriedades; recebia por um trabalho temporário, não participava da Páscoa e sua descendência poderia ser escravizada (Kaiser, 1998, p. 677). Como a terra pertence ao Senhor e é dom para Israel, os israelitas não são seus verdadeiros donos, mas, diante de Deus, são como hóspedes na terra.

Outro elemento característico do jubileu é a libertação dos servos israelitas (Lv 25,39-41). No ano sabático (Dt 15,1-18), os débitos deveriam ser perdoados, o que incluía aqueles que haviam se entregado como servos devido a dívidas que não conseguiam saldar. No ano jubilar, ocorria o mesmo, sendo um "sábado" numa semana de anos. Como a terra não era realmente vendida, mas arrendada, o israelita que se colocava como servo de outro não era realmente escravo; e seus débitos, assim, deviam ser considerados em um sentido amplo (Lv 25,39; Harbin, 2011, p. 691).

Com estas características, o ano jubilar israelita não encontra equiparação com nenhuma instituição das sociedades vizinhas ao antigo Israel (Moraldi, 1994, p. 822). Na Mesopotâmia do segundo milênio, existiu uma remissão anunciada na inauguração do reinado de um novo monarca. Tratava-se da remissão de dívidas e emancipação de escravos, um modo de o novo rei impor-se favoravelmente, como defensor dos pobres e promotor da justiça, corrigindo eventuais desvios de seu predecessor. Havia também o anúncio esporádico de editos de libertação. Contudo, tal remissão não era regulada por um número de anos. A maior diferença em relação a Israel consiste na fixação, na legislação bíblica, de um calendário (Lefebvre, 2015, p. 35-36). Além disso, a preocupação econômica, que visava preservar a família e evitar o domínio dos mais poderosos, era baseada numa concepção religiosa: o agir salvífico de Deus para Israel. Em última instância, o jubileu demonstrava quem era Deus para Israel e quais as suas exigências para um povo que dele recebeu a liberdade e, por isso, tanto mais deveria propiciar liberdade a seus irmãos.

De outra parte, é difundido o parecer de que as leis referentes ao jubileu dificilmente foram postas em prática. Seriam mais o registro de um ideal de justiça e, possivelmente, uma forma tardia de enfatizar a importância do ano sabático. Afirma De Vaux: "Era uma lei utópica e permaneceu letra morta" (De Vaux, 1992, p. 248, tradução nossa). E Lefebvre: "a Lei Mosaica é intencionalmente utópica em seu caráter, porque ensina os ideais de justiça com 'leis de sabedoria' realistas" (Lefebvre, 2015, p. 46, tradução nossa).

## 2 **Desenvolvimento da concepção do ano jubilar na literatura profética**

As concepções fundamentais do ano jubilar presentes em Lv 25 são encontradas também em alguns textos proféticos. É parte da missão do "servo do Senhor", em Is 42,1-7, libertar os cativos. Igualmente, o texto de Is 58,6-7, que trata do jejum que agrada a Deus, exige uma moral social que pressupõe a situação de servidão por dívidas contraídas (Wright, 1992b, p. 1028). Mas é sobretudo o início de Is 61 (vv. 1-2) que deixa ressoar mais claramente o mesmo tema. Nele, ocorre o termo דְּרוֹר, importante também em Lv 25, e que concerne à remissão de dívidas e à emancipação de escravos em geral (Lv 25,10; Is 61,1; Jr 34,8.15.17; Ex 46,17; Alonso Schökel, 1994, p. 183)[4].

É questão debatida a identidade de quem fala no capítulo 61 de Isaías (Childs, 2001, p. 501, 503-505). A despeito de sua identificação precisa, trata-se de alguém consciente de ser ungido pelo espírito de YHWH e que recebe uma específica missão, a qual é delineada nos vv. 1-3. O texto continua, passando da descrição do mensageiro à descrição da situação do povo (vv. 4-7). Após o anúncio dos versículos precedentes, é apresentada, a partir do agir de YHWH, a explicação da nova situação (vv. 8-9b: כִּי). Segue-se um breve comentário (v. 9c) e o discurso que fala do próprio incógnito personagem e do motivo de sua alegria (vv. 10-11). Desse modo, o mensageiro aparece como um personagem importante para a realização dos eventos descritos.

[4] O contexto próximo deste último e importante texto é composto pelos capítulos 60 a 62, que descrevem a restauração de Sião / Jerusalém e a glória da cidade santa (Is 60,1 – 62,12). O capítulo 60 se inicia com a fala do profeta (que se refere a YHWH em 3ª pessoa: vv. 1-7), a qual retorna nos vv. 9. 19-20, mas é entremeada por palavras de YHWH em 1ª pessoa (vv. 8. 10-18. 21-22). O capítulo 61 introduz um personagem que fala de si próprio, diferindo, assim, do texto anterior. Suas palavras são interrompidas por uma palavra de YHWH em 1ª pessoa (vv. 8-9b), mas retornam nos vv. 9c-11. A partir de 62,1, o profeta volta a concentrar sua mensagem em Sião / Jerusalém. Assim sendo, embora o discurso do profeta inclua os vv. 1-11, a breve interrupção nos vv. 8-9b indica que o texto se desenvolve em três momentos: vv. 1-7. 8-9b. 9c-11. Childs (2001, p. 501) distingue também três seções, porém inclui na segunda todo o v. 9, de modo que a terceira parte seria formada somente pelos vv. 10-11.

O modo de falar dos vv. 1-3 aproxima-se do tom das palavras do Servo do Senhor de Is 42,1-4 e 49,1-6. Os vv. 1-2 apresentam as qualidades do personagem e sintetizam sua missão; o v. 3 acrescenta especificações a essa tarefa. Trata-se de alguém enviado por YHWH (verbo שׁלח, v. 1c), que deve proclamar boas-novas (verbo בשׂר: v. 1c; קרא: vv. 1e.2a): é, portanto, um mensageiro. Essa ideia rege os infinitivos que se seguem nos v. 1-3 (Westermann, 1969, p. 366) e que delineiam aspectos de sua missão.

Sua primeira característica é a escolha por YHWH, retratada, no texto, como uma unção (מׁשׁח: v. 1b). Os textos do Antigo Testamento conhecem a unção passageira ou estável de alguns personagens, sobretudo reis, mas também sacerdotes. Caso raro é a unção de um profeta, tal como entrevisto em 1Rs 19,16 (Elias deve ungir Eliseu como seu sucessor), unção, porém, que, de fato, não aparece no relato. No texto de Is 61,1 nada indica que se trate de um personagem monárquico ou sacerdotal; em contrapartida, seu envio o aproxima da missão profética. Também em Is 42,1 o personagem ali descrito recebe o dom do Espírito de YHWH; e Mq 3,8 afirma o mesmo dom dado ao profeta. Por outro lado, há textos que relacionam unção e dom do espírito (1Sm 16,13; 2Sm 23,1-2) (Westermann, 1969, p. 365; Watts, 1985 p. 302)[5]. A partir desses dados, a unção, em Is 61,1, parece designar um personagem profético e deve ser considerada metaforicamente como uma escolha divina que o autoriza para uma precisa tarefa.

Tal missão é detalhada a seguir, em várias proposições em Infinitivo Constructo. A primeira função é anunciar boas-novas aos pobres (עֲנָוִים, v. 1b). Ela se destaca por, diferentemente das outras, estar em imediata conexão com o envio: "para anunciar a boa-nova aos pobres ele me enviou" (v. 1c). Por esse fato, todas as outras frases no *Infinitivo Constructo* apresentam-se, sob o ponto de vista semântico, subordinadas a essa primeira função: curar os quebrantados de coração, proclamar a liberdade aos cativos, libertação aos que estão presos[6], proclamar um ano aceitável ao Senhor e um dia de vingança de Deus, consolar os enlutados.

Qual seria, então, o conteúdo da boa-nova anunciada aos pobres? Uma possibilidade seria considerar o seu conteúdo em relação ao que é "proclamado":

---

5 Embora sem mencionar uma unção, textos há que relacionam o profetismo e o dom do espírito do Senhor (Nm 11,25-26; 24,2).

6 A frase hebraica é וְלַאֲסוּרִים פְּקַח־קוֹחַ. A expressão פְּקַח־קוֹחַ tem aqui o sentido de "liberdade" (Alonso Schöckel, 1994, p. 620).

"proclamar a liberdade aos cativos, libertação aos que estão presos, proclamar um ano aceitável a YHWH e um dia de vingança do nosso Deus, consolar todos os enlutados" (vv. 1e-2). Uma segunda possibilidade seria que, dado o sentido amplo do termo "pobre" (עָנָו), as palavras que se seguem nos vv. 1-2 ampliassem o seu significado, especificando aspectos seus. Em outras palavras, עֲנָוִים apontaria não só para uma única categoria de pessoas, mas, mesmo mantendo sua especificidade, sintetizaria novas categorias. Assim sendo, o anúncio da boa nova aos pobres incluiria ações (curar, consolar) e proclamações.

O termo עָנָו designa uma categoria de pessoas caracterizada pela pobreza[7]: é o "pobre, inferior, sobrecarregado, pequeno, humilde (...) manso" (Martin-Achard, 1985, p. 441). São protegidos pelo Senhor (Sl 10,17; 25,9; 76,10; 149,4) e permanecem fiéis a Ele, apesar das dificuldades (Sl 22,27; 34,3; 37,11; 69,33). Na terceira parte do livro de Isaías, o termo é empregado em paralelismo com os que temem a Deus (Is 66,2), sendo enfatizada, assim, a dimensão interior de relacionamento com Deus. Em Is 61,1, seguido pela expressão "os quebrantados de coração" (נִשְׁבְּרֵי־לֵב: v. 1d), tem reforçada tal conotação figurada, mesmo que não se deva excluir o aspecto econômico e social, tal como ocorre com a expressão, a ela aproximada, usada em Is 57,15 em referência à comunidade judaica presente na Jerusalém ainda não reconstruída e, portanto, em estado de relativa penúria (Watts, 1985, p. 302). Diante dos que têm o coração quebrantado, a função do mensageiro é a de cura (חבשׁ: v. 1d), numa imagem que se adapta bem à expressão.

Dois grandes grupos de proclamação seguem-se como funções do mensageiro do Senhor. A primeira diz respeito à libertação para os cativos (v. 1ef). Chama a atenção o emprego do termo דְּרוֹר, que diz respeito à libertação de escravos, servos ou presos em geral, sentido que ocorre em Lv 25,10. Trata-se de um vocábulo encontrado também em alguns textos proféticos (Jr 34,8.15.17; Ez 46,17), com uma conotação espiritualizada de seu sentido econômico[8]. Em Is 61, em paralelo com a frase que segue, a libertação (literalmente "abertura") dos que estão presos[9] refere-se à volta dos exilados na Babilônia para Sião. Por outro lado, a segunda proclamação (v. 2ab), com o

7 A Septuaginta usa o termo πτωχοῖς.
8 Tal sentido é evidente na tradução da Septuaginta de Is 61,1, a qual traz o termo ἄφεσις. Seguimos aqui as indicações de North (1977, col. 283-287).
9 A Septuaginta traz, neste lugar, "abertura dos olhos".

mesmo verbo קרא, aproxima-se do sentido daquele expresso em Lv 25, qual seja o contexto do ano jubilar, em referência à libertação dos que estavam sujeitos a trabalhar para outros a fim de pagar dívidas. Com efeito, o ano jubilar é aqui pressuposto através da expressão "ano do favor de YHWH" (שְׁנַת־ליהוה רָצוֹן). O grande jubileu do 50º ano torna-se, assim, metáfora do agir libertador de Deus para com seu povo.

O "dia da vingança" (v. 2b), na segunda proclamação, completa por contraste o "dia do favor", pois a vingança divina concerne à defesa que Deus faz dos mais fracos, em vista da superação das injustiças (Simian-Yofre, 1997, p. 98; Westermann, 1969, p. 367). No contexto histórico pressuposto, possivelmente inclui também a eliminação dos povos que oprimiam Israel (Ridderbos, 1986, p. 489; Blythe, 2019, p. 53). O final do v. 2 e o v. 3 completam a descrição da missão do mensageiro, enfatizando a ideia de aflição, presente na raiz אבל, que se repete por três vezes (v. 2c.3a.c) e nas imagens das cinzas (v. 3b) e de luto (v. 3c). Destaca-se a menção à consolação de YHWH, que fecha a lista de funções regidas por verbos em *Infinitivo Constructo*. Utiliza-se a raiz נחם, que tem o sentido geral de consolar, e é usada em contextos de morte, aflição, angústia (Gn 37,35; 50,21; 2Sm 10,2-3; Is 22,4; Jr 31,13; Lm 2,13), conotando uma ajuda que tende a trazer um resultado real. Algumas vezes o consolo, particularmente quando vem de Deus, significa o estabelecimento ou restabelecimento de uma relação (Stoebe, 1985, col. 88-90). Conclui-se, portanto que, as funções do mensageiro, assim, sublinham a perspectiva de comunhão, expressa já nas frases anteriores através da referência ao favor de YHWH e ao perdão das dívidas.

## 3 **A missão de Jesus e o ano jubilar conforme Lc 4,16-30**

Estrategicamente colocado no início do ministério público de Jesus no evangelho de Lucas, o texto de Lc 4,16-30 sintetiza a missão de Jesus com palavras de Is 61,1-2 e 58,6. A referência às passagens isaianas (4,18-19) se dá numa utilização mista do texto hebraico[10] e da tradução da Septuaginta[11]. Considerando uma tradução próxima aos textos nas línguas de origem:

[10] Ao menos o conhecido através do manuscrito Leningradense, impresso na Biblia Hebraica Stuttgartensia.

[11] Conforme a edição de Rahlfs. Na tabela que se segue, M indica o texto massorético leningradense e G a tradução da Septuaginta.

| Lc 4,18-19 | | Is 61,1-2 | |
|---|---|---|---|
| 18a | O Espírito do Senhor está sobre mim, | 1a | = M e G |
| 18b | ele me ungiu, | 1b | = M e G |
| 18c | enviou-me para evangelizar os pobres, | 1c | = M e G |
| | | 1d | para curar os quebrantados de coração: M e G |
| 18d | anunciar aos cativos a liberdade | 1e | = M e G |
| 18e | e aos cegos a recuperação da vista, | 1f | = G |
| 18f | restituir aos oprimidos a liberdade, | 1g | Falta em G.<br>Em seu lugar: Is 58,6 – M: deixar livres os oprimidos; – G: restituir aos oprimidos a liberdade<br>M: e aos prisioneiros a libertação (falta o "restituir") |
| 19a | anunciar o ano do favor do Senhor | 2a | = M e G[12] |
| | | 2b | G: e o dia do castigo – M acrescenta: para o nosso Deus |
| | | 2c | G = M: consolar todos os enlutados |

O texto de Lucas não segue inteiramente nem a tradição hebraica nem a grega:

- não contém a frase de 61,1d, presente tanto em M quanto em G. Ao retirar esta frase, o texto lucano se concentra nos pobres e nos que se encontram em situação de falta de liberdade;

- em 4,18e segue G, diferindo de M. Em seu lugar, contém a frase de 61,1g, presente em parte em M e que falta em G[13]; em contrapartida, traz um verbo presente em Is 58,6 e aproxima-se deste último também em termos conceituais;

- não traz duas frases finais de 61,2(b-c), eliminando a menção da punição divina e da consolação daqueles que experimentam a morte de um ente querido.

12 Lc traz κηρύξαι em vez da forma καλέσαι da Septuaginta.

13 A leitura de G, provavelmente, explicita a frase pouco clara de M, que utiliza a difícil expressão פְּקַח־קוֹחַ.

Em síntese, a citação apresentada no evangelho reúne elementos de duas tradições textuais e escolhe elementos seus, com a finalidade de mais bem apresentar o ministério de Jesus.

O texto de Is 58,6 é inserido na citação de Is 61, não só em virtude de seu sentido, mas também pela presença do termo grego ἄφεσις, usado aqui no sentido de liberdade / libertação (Liddel; Scott, 1996, p. 288). No contexto lucano, evoca também a ideia de perdão (Lc 1,77; 3,3; 24,47; At 2,38) (Fitzmyer, 1981, p. 533; Smith, 2018, p. 147; Park, 2004, p. 30). Este termo corresponde, na tradução grega, ao termo דְּרוֹר, que ocorre em Is 61,1 e Lv 25,10. Por outro lado, em Is 61,2a do texto hebraico, assim como no texto grego, não há correspondência terminológica com o texto de Lv 25,10, embora a tradição grega seja mais explícita na ressonância do texto do Levítico, pelo uso da expressão ἐνιαυτὸς ἀφέσεως (ano da liberdade/libertação) e o complemento ἔσται ὑμῖν (Lv 25,10: תִּהְיֶה לָכֶם) (SMITH, 2018, p. 146-147). Por fim, a referência a Is 58,6 em Lc 4,18 remete mais imediatamente ao texto de Dt 15,12: respectivamente, רְצוּצִים חָפְשִׁים (Is 58,6) e וְשַׁלַּח תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי (Dt 15,12). Dt 15,12 tematiza não o ano jubilar, mas o ano sabático, instituição que, contudo, está na base da instituição do jubileu. Inserido em Is 61,1-2, no texto lucano, tal evocação carrega para a missão de Jesus este novo aspecto, completando a referência ao ano jubilar com a evocação do ano sabático e, com isso, enfatizando os aspectos ínsitos nestas duas instituições[14].

O contexto imediato da citação veterotestamentária em Lc 4,18-19 (vv. 16-30) indica que a missão de Jesus é o cumprimento escatológico do desígnio de Deus. Jesus é o mensageiro escolhido por Deus, escolha sublinhada pela unção, primeira palavra da citação de Isaías que é lida. Ele tem uma especial relação com Deus por ter recebido o seu Espírito. Para Lucas, o Espírito é o dom de Deus prometido para os tempos finais (At 2,17; Jl 3,1). Sua presença em Jesus demonstra que chegou o tempo definitivo. Nesse cenário, entende-se, em dimensão cristológica, o seu anúncio programático: Jesus é o portador por excelência do Espírito (Gnilka, 1998, p. 225), como já fora expresso na cena do batismo (Lc 3,21-22) e confirmado na sua condução ao deserto (Lc 4,1). A unção pelo Espírito visa à qualificação de sua pessoa e de seu anúncio (Gnilka, 2018, p. 218-219).

[14] Com estas observações, Smith (2018, p. 147) conclui que, por trás das palavras de Lucas está o jubileu e o ano sabático. Diferentemente, Luthy (2021) nega a relação de textos lucanos (sem, entretanto, mencionar Lc 4,18-19) com essas duas instituições veterotestamentárias. De outra parte, Park (2004, p. 37), sem negar a relação de Lc 4 com o ano jubilar, vê elementos de ligação mais fortes com as normas acerca do sábado presentes Dt 5,12-15 e Ex 20,8-11.

Jesus é o profeta, o mensageiro de Is 61, que vem anunciar o ano da salvação. O "dia da punição", em Is 61,2, complementava o "ano favorável", que incluía a proteção dos mais fracos e a presença universal do governo de Deus e de seu domínio sobre tudo, inclusive sobre os povos estrangeiros. A apresentação lucana, todavia, eliminando esta perspectiva, sublinha com tanta maior ênfase o aspecto salvífico da missão do Senhor (Fitzmyer, 1981, p. 533). Além disso, pela aproximação com Elias e Eliseu, no contexto (Lc 4,24-27.29), põe-se em relevo a abertura universal da boa nova para além das fronteiras de Israel.

Pelas obras mencionadas, a referência a Is 61 concentra, para além da perspectiva profética da figura de Jesus, a dimensão messiânica (Blythe, 2019, p. 51-51-53, 56). Jesus é o messias aguardado para os últimos tempos. Implicitamente, ainda, aponta-se para sua filiação divina. Com efeito, a reação do povo à proclamação de Jesus, de que nele se cumpre a profecia de Isaías – "não é ele o filho de José?" (v. 22) – deixa entrever algo do mistério da Pessoa de Jesus.

Sua missão envolve proclamações e ações. O anúncio do ano da redenção inclui, de certo modo, os outros aspectos da sua missão, na medida em que todas as funções juntas formam um todo interconectado, no qual cada uma delas sublinha uma dimensão particular do múnus total. Os "pobres", mencionados como primeira categoria, sintetizam as categorias subsequentes (prisioneiros, cegos, oprimidos), que estão, por metonímia, por todos os necessitados. Esses diversos aspectos abarcam a dimensão social e espiritual. Isso é corroborado pelo fato de Lucas não citar Lv 25,10, mas deixá-lo ecoar através do texto profético: sua finalidade não era proclamar um jubileu concentrado em questões econômicas, mas, sem negar os aspectos sociais, trazer uma visão mais ampla e espiritualizada dos textos isaianos, particularmente relacionados com a unção, pelo Espírito, do mensageiro do Senhor[15]. Com isso, o "ano do favor do Senhor", de Is 61 passa de um evento temporalmente determinado para um acontecimento que tem uma nota escatológica: um tempo sem indicações cronológicas, fora do calendário.

Marcado pela concepção do jubileu, o texto de Lucas traz para a realidade neotestamentária características daquela instituição. No contexto da teologia do livro do Levítico, a lei do ano jubilar delineava a vivência concreta de um

[15] Há estudos que mostram haver, no pensamento de grupos judaicos do século I de nossa era, a correlação entre Is 61 e os textos de Lv 25 e Dt 15, como o demonstra o fragmento de 11Q13 (11QMelquisedec). Sobre esse ponto, uma síntese no artigo de Smith (2018, p. 149-151).

povo que foi libertado, no êxodo e, por isso, deveria vivenciar a libertação para com os outros membros da nação. Ao mesmo tempo, ao ser separado dos ídolos do Egito, Israel fora consagrado ao Senhor e, por isso, deveria viver a santidade também em suas relações sociais. Enquanto normativa, o jubileu bíblico resguardava a justiça social, na medida em que o usufruto da terra por pessoas não pertencentes ao núcleo familiar só se poderia ocorrer por um número limitado de anos. De outra parte, a concepção de ano jubilar implicava a necessidade de o ser humano submeter-se à soberania de Deus, que demarca tempos e períodos e o modo de proceder em vista da realização de sua vontade em Israel. Subentendia também, com base nas intervenções salvíficas experimentadas na história, que o Senhor cuidava de seu povo, providenciaria sua sobrevivência mesmo no ano consagrado.

A ideia do perdão, fortemente inculcada no jubileu, sobretudo pelo fato de sua ligação com o "dia da expiação", enfatizava, no ano jubilar, a dimensão de abertura para receber o perdão divino das faltas cometidas. Por outro lado, punha em relevo que o reconhecimento das culpas e o arrependimento exigem o perdão também para a comunidade: quem é perdoado pelo Senhor deveria abrir-se ao perdão para com os que lhe são devedores. Evidenciava-se, dessa maneira, que a dimensão propriamente religiosa da vida humana é fundamental para o ordenamento social, incluindo seus aspectos econômicos. Esse aspecto torna-se, no anúncio de Jesus, parte de sua mensagem.

Por fim, o jubileu apontava para uma esperança na restauração final, na medida em que estabelecia um ideal nem sempre exequível, mas sempre procurado. O caráter de ideal a ser conseguido abria-lhe a perspectiva escatológica. Entende-se, a partir desse aspecto, sua releitura profética e, em seguida, a nova dimensão que lhe dá Jesus ao se apresentar como seu cumprimento. Jesus inaugura, com sua vida e missão terrestre, o ano da graça do Senhor, que culminará em sua morte e ressurreição e se plenificará na história com sua parusia gloriosa.

## Reflexões conclusivas

À diferença de outras festividades, como Páscoa e Pentecostes, a celebração do ano jubilar israelita não passou para o calendário cristão. Somente com o advento das celebrações do "ano santo" na tarda Idade Média, foi evocada, embora com importantes diferenças. Com efeito, se as celebrações cristãs dos anos santos são significativas, elas o são porque incluem, em tempos intensos e privilegiados, aquilo que é próprio do novo tempo da história inaugurado

pela Redenção em Cristo: estamos já na plenitude do tempo, na época final, no ano permanente da graça – embora ainda vivido dentro dos limites da história. Estamos no tempo do perdão total, oferecido a todos os que se abrem a ele, no tempo da superação de todo tipo de servidão, para o gozo, mesmo se incoativo, da liberdade dos filhos de Deus.

É pela limitação da história que os anos santos se tornam importantes, na medida em que trazem à memória dos cristãos, de modo próprio, o que é a essência da sua fé em Jesus Salvador. Nesse sentido, a celebração dos anos santos na Igreja é um modo privilegiado de relembrar este dado fundamental da fé: Jesus inaugurou, com sua Pessoa, o ano favorável, o ano da graça e do perdão. O tempo da Igreja é o tempo da redenção, oferecida gratuitamente a cada ser humano e que dele exige uma vida conforme à graça recebida: vivência pessoal e abertura ao semelhante e a todo o mundo criado por Deus, na expectativa da consumação final do Reino de Deus. Os anos santos são, assim, a síntese do que é e sempre deve ser o tempo comum vivenciado pelos cristãos.

## Referências

ALONSO SCHÖCKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo – Español*. Madrid: Trotta, 1994.

BLYTHE, S. The Place of Preaching in the Church's Mission Luke 4:16-30. *The Journal of Evangelical Homiletic Society*, v. 19, p. 46-67, 2019.

CHILDS, B. *Isaiah*. Louisville, Kentucky: Westeminster John Knox Press, 2001.

DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FITZMYER, J.A. *The Gospel According to Luke I – IX*. New York: Doubleday, 1981.

FRANCISCO PP. *Bula Spes non confundit*. Disponível em: : https://www.vatican.va/ content/francesco/pt/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bollagiubileo2025. html. Acesso em: 12 out. 2024.

GNILKA, J. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.

HARBIN, M.A. Jubilee and Social Justice. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 54, p. 685-699, 2011.

KAISER, W.C. tôshāb Peregrino. In: HARRIS, R.L.; ARCHER, G.L., Jr.; WALTKE, B.K. (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 677.

LEVEBVRE, M. Theolog and Economics in the Biblical Year of Jubilee. *Bulletin of Ecclesial Theology*, v. 2, p. 31-51, 2015.

LIDDEL, H.G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIMA, M.L.C. *A Torá de Moisés*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2022.

LUTHY, C.J. Jubilee Debt Cancellation and Luke's Gospel. *Novum Testamentum*, v. 63, p. 304-322, 2021.

MARTIN-ACHARD, R. גור gūr Residir como forasteiro. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Orgs.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. v. 1. Madrid: Cristiandad, 1978. col. 583-588.

MARTIN-ACHARD, R. ענה ʿnh II. Ser mísero. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Orgs.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. v. 2. Madrid: Cristiandad, 1985. col. 435-447.

MORALDI, L. Levitico. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (Orgs.). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1994. p. 818-823.

NORTH, R. דְּרוֹר derôr. In: G.J. BOTTERWECK; H. RINGGREN (Orgs.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. v. 2. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. col. 283-287.

PARK, J.H. The Proclamation of Release in Lk 4,16-30. *Asia Adventist Seminary Studies*, v. 7, p. 27-37, 2004.

RAHLFS, A. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

RIDDERBOS, J. *Isaías*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1984.

SIMIAN-YOFRE H. Isaías. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, M. (Orgs.). *Comentario al Antiguo Testamento*. v. 2. Estella (Navarra): PPC; Sígueme; Verbo Divino, 1997. p. 23-103.

SMITH, D.A. "No Poor Among Them": Sabbath and Jubilee Years in Lukan Social Ethics. *Horizons in Biblical Theology*, v. 40, p. 142-165, 2018.

STOEBE, H.J. נחם nhm piel Consolar. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Orgs.). *Diccionário Teológico Manuel del Antiguo Testamento*. v. 2. Madrid: Trotta, 1985. col. 88-90.

WATTS, J.D.W. *Isaiah 1 – 33*. Dallas, Texas: Word Books, 1985.

WESTERMANN, C. *Isaiah 40 – 66*. A Commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

WRIGHT, C.J.H. Family. In: FREEDMAN, D.N. (Org.), *The Anchor Bible Dictionary*. v. 2. New York: Doubleday, 1992a. p. 761-769.

WRIGHT, C.J.H. Jubilee, Year of. In: FREEDMAN, D.N. (Org.), *The Anchor Bible Dictionary*. v. 3. New York: Doubleday, 1992b. p. 1025-1030.

Artigo recebido em 21/03/2025 e aprovado para publicação em 03/04/2025

**Como citar:**

LIMA, M. L. C. O ano do jubileu: elementos bíblicos e sentido teológico. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 91-106, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-5

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-6

# Por que meditar? Os benefícios da meditação para a saúde integral

## *Why meditate? The Benefits of Meditation for Integral Health*

*Douglas Alves Fontes**

**Resumo:** O presente trabalho abordará o tema da meditação ou, como é conhecida atualmente, a prática do *Mindfulness*, como um exercício que pode ser praticado por qualquer pessoa, independente de credo. O artigo abordará o tema de uma maneira mais ampliada, desenvolvendo, primeiramente, o que se entende por meditação ou Mindfulness. Em seguida, serão desenvolvidos os efeitos elencados, em várias áreas, da prática frequente da meditação. Os vários campos do saber estão valorizando a prática, graças a seus inúmeros benefícios para a vida pessoal e social dos indivíduos. Inclusive, as ciências médicas estão desenvolvendo diversos estudos sobre os benefícios da meditação para a saúde física e psíquica. Por fim, como terceiro bloco, serão apresentadas algumas práticas metodológicas, que podem auxiliar no exercício frequente da meditação, bem como sua relevância para a saúde.

**Palavras-chave:** Meditação. Mindfulness. Saúde.

**Abstract:** This article aims to annalyze the topic of meditation, or it is currently known, the practice of Mindfulness, as an exercise than can be practice by anyone, reglardless of their beliefs. The topic will be approached more broadly, developing, first of all, what is understand by meditation or Mindfulness. Then, the listed effects will develop in different areas of meditation practice. Several subject areas are valuing this practice, due to its numerous benefits for individuals' personal and social life. In fact, medical sciences are developing several studies on the benefits of meditation for physical and mental health. Finally, as a third block, it will present

* Pe. Douglas Alves Fontes é licenciado em filosofia e graduado em teologia. É mestre e doutor em teologia pela PUC-Rio. É pós-graduado em Neurociências e Comportamento pela PUCRS. Assessor da Comissão Episcopal para Doutrina da CNBB. O presente artigo foi o trabalho de conclusão da pós-graduação em Neurociências. Contato: douglasafontes@yahoo.com.br

some methodological practices that can assist in the frequent practice of meditation, as well as its relevance to health.

**Keywords:** Meditation. Mindfulness. Health.

## Uma palavra inicial

O presente artigo abordará o tema da meditação como uma prática, sem riscos, que todas as pessoas podem executar, como é o caso do *Mindfulness*, independentemente do credo professado e, inclusive, para quem não se declara religioso (Willians; Penman, 2015).

Nos últimos anos, o tema tem ocupado, com grande relevo, várias áreas de pesquisa. Cada vez mais, surgem pessoas profissionalizando-se na prática de meditação e se tornando orientadores, bem como assessores em empresas para auxiliar o desempenho profissional e, sobretudo, pessoal dos indivíduos. Atualmente, existem centros de formação e tratamento em *Mindfulness* no Brasil e no mundo.

É fato que a meditação não é propriedade de uma religião, nem está restrita ao ambiente religioso. Contudo, o Cristianismo e, particularmente, o Catolicismo vivenciam a prática há muito tempo. A prática é remetida aos chamados Padres do Deserto (Bento XVI, 2023, n. 86).

O objetivo do artigo é apresentar o tema da meditação como um instrumento válido para qualquer pessoa, em qualquer situação da sua vida, independentemente do credo religioso e, inclusive, para quem não pratica qualquer religião (Pires, 2020). O exercício pode ser assumido como algo da rotina diária de qualquer pessoa.

O artigo abordará o tema de uma maneira mais ampliada, desenvolvendo, primeiramente, o que se entende por meditação, com acento para a prática do *Mindfulness*. Além disso, serão desenvolvidos os efeitos elencados, em algumas áreas, da prática frequente da meditação. Por fim, serão apresentadas algumas práticas metodológicas, que podem auxiliar no exercício frequente da meditação.

## Um olhar científico sobre o tema

Yuval Harari, na sua importante obra *21 lições para o século XXI* (Harari, 2018), mesmo considerando-se um cético, surpreende seu leitor quando apresenta, como última lição, para o presente século, a meditação (*Apenas*

*observe*). Partindo da sua própria experiência, o autor destaca a importância da prática na sua vida pessoal, chegando ao ponto de afirmar: "Para mim, pelo menos, a meditação nunca entrou em conflito com a pesquisa científica. Antes, tem sido outro instrumento valioso na caixa de ferramentas científicas, especialmente quando se tenta compreender a mente humana" (Harari, 2018, p. 383).

Talvez, em uma leitura rápida e superficial, alguém poderia pensar que a meditação seja algo alienante, mas não o é. Tolentino, falando da mística do instante, faz-nos refletir que a prática da meditação pode ser entendida de uma outra maneira: "Não se trata de reentrar na esfera íntima e esquecer todo o resto. O desafio é estar em si e experimentar com todos os sentidos a realidade daquilo e daquele que vem" (Mendonça, 2018, p. 13).

No campo clínico, também, é possível encontrarmos pesquisas que realçam o benefício da prática da meditação. A *Revista de Medicina de Família e Saúde Mental* apresenta uma pesquisa que aponta para o tema:

> Como promulgado por diversas tradições e religiões, o treino mental baseado na meditação leva a aprimoramentos na conscientização, cognição e na regulação emocional, proporciona também o alcance de estados mentais menos negativos, reduzindo sentimentos de estresse, ansiedade e raiva e aumentando estados positivos trazendo sentimentos relacionados com calma, aceitação, alegria, amor e compaixão (Varginha; Moreira, 2020, p. 1).

Em um tempo como o nosso, tão marcado pela correria, pela agitação e pelo imediatismo, somos testemunhas de que a ansiedade parece ter se tornado uma companheira de viagem. Inclusive, parece até "normal" estar ansioso. Já estamos nos acostumando a viver "pré-ocupados". Com isso, a meditação já está se tornando um antídoto contra o ritmo frenético da vida no século XXI. Um recente estudo orienta acerca desse quadro descrito acima:

> A meditação, uma prática integrativa entre mente e corpo, auxilia o indivíduo a regular seu fluxo mental e, por isso, configura-se como uma ferramenta importante para melhorar os sintomas da ansiedade e de outras patologias, conferindo melhoria da qualidade de vida para os praticantes (Freitas; Jesus; Oliveira, 2022, p. 11).

As pesquisas estão aprofundando a temática de uma maneira muito robusta. "Em 2011, um estudo publicado na *Psychiatry Research: Neuroimaging* relatou que a prática constante da meditação pode ocasionar mudanças no

cérebro" (Summit, 2021). Os benefícios, para aqueles que adotaram a prática, foram: redução na pressão sanguínea, diminuição da insônia, melhora nos sintomas de depressão e maior facilidade para lidar com a ansiedade.

A prática da meditação, como é o caso do *Mindfulness*, contribui para a vida pessoal de cada indivíduo e, por consequência, para as relações consigo e com os outros. O professor Tonino Cantelmi, no prefácio da obra *Mindfulness: atenção plena, alcançar a consciência de si* (Lambiasi; Marino, 2018), enfatiza que a prática é um possível antídoto para o incessante desvio do progresso cultural e tecnológico (Lambiasi; Marino, 2018, p. 8).

Goleman, juntamente com Rinponche e Kane, destacam que o *Mindfulness*, como uma das ferramentas de meditação, já está presente em diversos ambientes como empresas, escolas e centros médicos. Os autores propõem um caminho de auxílio para o leitor contemporâneo enfrentar os desafios da vida ocidental (Goleman; Rinpoche; Kane, 2023, p. 15).

O famoso prêmio *Templeton*, conhecido como o Nobel da Espiritualidade, é uma prova de como a ciência tem defendido, cada vez mais, a contribuição da espiritualidade para a vida humana, reconhecendo que a dimensão espiritual dos indivíduos não pode ser desconsiderada ou relegada apenas ao âmbito religioso, mas também é parte integrante da vida do sujeito.

Cientificamente, o olhar para a prática da meditação também tem alcançado um significativo relevo. As pesquisas são tão significativas que apontam para inúmeros benefícios: "bem-estar físico e mental, reduz o estresse, diminui a ansiedade e a depressão e auxilia no tratamento de problemas crônicos de saúde, como câncer e no distúrbio do sono" (Cabsin, 2021).

Mesmo que a busca por espiritualidade, o vínculo com o sagrado ou a experiência com o transcendente sejam marcas distintivas das várias religiões, atualmente percebemos que as pessoas estão buscando tais experiências, muitas vezes, independentemente de um caminho religioso institucionalizado. É um caminho de espiritualidade, mas nem sempre vinculado a alguma religião específica. É o caso dos chamados "desigrejados" ou daqueles que afirmam ter fé, mas sem religião.

Para Wladimir Porreca, pesquisador da Universidade de Brasília, alguns elementos podem contribuir para despertar e iniciar reflexões e possíveis diálogos acerca da prática da religião e da espiritualidade

> como recurso no Cuidado em Saúde (saúde integral), principalmente entre os profissionais da saúde. A Religiosidade e a Espiritualidade (R/E), um

> dos aspectos mais significativos da subjetividade humana, são recursos estratégicos para transcender o adoecimento, as perdas e os sofrimentos (Vatican News, 2024).

Segundo Freeman, falar de *Mindfulness* e/ou meditação é falar do cuidado de si, de autoconhecimento e, particularmente, falar de qualidade de vida, trazendo benefícios para si e para os outros em várias áreas (Freeman, 2020, p. 49).

Da mesma maneira, vivenciando a prática da meditação, Harari atesta que havia aprendido mais sobre si e sobre os seres humanos observando suas sensações. A partir deste aprendizado, o autor testemunha que a meditação se tornou parte integrante do seu dia (Harari, 2018, p. 382).

As diversas práticas possíveis da meditação estão de acordo com a situação de cada pessoa, possibilitando uma prática condizente com cada realidade individual (Zinn, 2023). Mesmo que existam muitas práticas, cada pessoa optará pela que mais se adequa ao seu estilo. Os religiosos assumem uma prática condizente com sua opção de vida, mas qualquer pessoa pode adotar a experiência como um exercício diário que enriquecerá sua rotina e oferecerá muitas luzes para sua vida.

## Resultados e considerações finais

Harari defende que, como carecemos de métodos atuais para a observação da mente, seria eficaz utilizar ferramentas pré-modernas. Os diversos métodos ficaram reunidos sob o nome genérico de 'meditação', os quais podem ser considerados como um "método para observação direta da própria mente" (Harari, 2018, p. 385).

De acordo com Lambiase e Marino, *Mindfulness* deriva das práticas meditativas do budismo e é uma forma de meditação, "a meditação vipassana, que transformou de maneira profunda a cultura da meditação oriental" (Lambiase; Marino, 2018, p. 24). A meditação vipassana, proveniente da cultura indiana, pode ser entendida como: "ver as coisas como realmente são".

> O *mindfulness* é uma técnica de meditação desenvolvida a partir de preceitos budistas, mas que não tem nenhum caráter religioso. Ela foi desenvolvida nos anos 1970, nos Estados Unidos, como parte de um programa de redução de estresse implementado na Universidade de Massachusetts. Aos poucos, a prática se disseminou por outros locais do mundo (Hospital Israelita Albert Einstein, 2023).

Estudos científicos já apontam para inúmeros benefícios da meditação. Alguns pesquisadores defendem, inclusive, a mudança de padrões de atividade cerebral. Alguns efeitos elencados, atualmente, são: 1. Redução de estresse, ansiedade e sintomas de depressão; 2. Melhoria do foco; 3. Redução da insônia; 4. Flexibilidade cognitiva; 5. Benefícios para o corpo (Hospital Israelita Albert Einstein, 2023).

Para os autores da obra "Por que meditamos", o objetivo final da prática da meditação é alcançar um "corpo fundamentado, um coração aberto e uma mente clara". No epílogo da obra, os autores propõem alguns conselhos finais para a prática da meditação, que sintetizam o caminho proposto por eles: ato de soltar, respiração abdominal, saudação, amor essencial, amor e compaixão, assentar a mente e prática do insight. Cada um desses pontos serve como uma ferramenta para lidar com os desafios da vida atual (Goleman; Rinpoche; Kane, 2023, p. 193-195).

A prática do *Mindfulness* é simples e fácil de ser assumida por qualquer pessoa. No fundo, é um exercício corporal e mental, com base na respiração. Um possível itinerário é o seguinte:

> Escolha um local confortável; comece a prestar atenção ao seu corpo e ao que você está pensando; controle o ritmo da respiração e use-a como guia na condução do pensamento; deixe as distrações passarem, sem julgá-las. Se você perder o foco, ignore e volte ao estado de atenção; retenha a atenção por pelo menos cinco minutos. Ao fim, tente voltar aos poucos ao estado de atenção natural, observando as sensações do corpo (Hospital Israelita Albert Einstein, 2023).

A meditação se torna um auxílio para si mesmo, através do qual será possível auxiliar o outro. Contudo, ela precisa se tornar uma prática habitual, com a qual nos familiarizamos. Para isso, faz-se necessário dedicar algum tempo todos os dias. Não há necessidade de que seja um tempo longo: dez a vinte minutos diários podem auxiliar profundamente. Com as diversas práticas de meditação, é possível recarregar as energias, combater a sensação de baixa energia, evitando o burnout e a fadiga da compaixão (Goleman; Rinpoche, Kane, 2023, p. 196-197).

No campo religioso, mais especificamente o católico, a prática da meditação sempre foi algo habitual para os fiéis. Contudo, nos últimos anos, a prática tem se tornado mais popular e alcançado um público mais diverso e amplo. Do parágrafo 2705 ao 2708, o Catecismo da Igreja Católica se detém no tema da meditação, descrevendo-a como uma busca.

> O espírito procura compreender o porquê e o como da vida cristã, para aderir e corresponder ao que o Senhor lhe pede. Exige uma atenção difícil de disciplinar. Habitualmente, recorre-se à ajuda dum livro e os cristãos não têm falta deles: a Sagrada Escritura, em especial o Evangelho, os santos ícones (as imagens), os textos litúrgicos do dia ou do tempo, os escritos dos Padres espirituais, as obras de espiritualidade, o grande livro da criação e o da história, a página do "hoje" de Deus (Catecismo da Igreja Católica, 2023, p. 694).

Em 2008, a Igreja Católica realizou um Sínodo sobre a Palavra de Deus. Como fruto deste evento eclesial, em 2010, o Papa Bento XVI publicou um documento chamado *Verbum Domini*. Na segunda parte do texto, intitulada *Verbum in Ecclesia*, o pontífice desenvolve o tema da *Lectio Divina* como uma das formas de praticar a meditação. A prática, consagrada na vida eclesial católica, propõe quatro passos, utilizando a Sagrada Escritura ou, também, outro texto, ou até uma imagem. Contudo, o mais habitual é realizá-la com a Bíblia. É dessa forma que o Papa indica, como vemos abaixo:

> começa com a leitura (*lectio*) do texto, que suscita a interrogação sobre um autêntico conhecimento do seu conteúdo: o que diz o texto bíblico em si?... Segue-se depois a meditação (*meditatio*), durante a qual nos perguntamos: que nos diz o texto bíblico? Aqui cada um, pessoalmente, mas também como realidade comunitária, deve deixar-se sensibilizar e pôr em questão, porque não se trata de considerar palavras pronunciadas no passado, mas no presente. Sucessivamente chega-se ao momento da oração (*oratio*), que supõe a pergunta: que dizemos ao Senhor, em resposta à sua Palavra?... Finalmente, a *lectio* divina conclui-se com a contemplação (*contemplatio*), durante a qual assumimos como dom de Deus o seu próprio olhar, ao julgar a realidade, e interrogamo-nos: qual é a conversão da mente, do coração e da vida que o Senhor nos pede? De fato, a contemplação tende a criar em nós uma visão sapiencial da realidade segundo Deus... Aqui a Palavra de Deus aparece como critério de discernimento... Há que recordar ainda que a *lectio divina* não está concluída, na sua dinâmica, enquanto não chegar à ação (*actio*), que impele a existência do fiel a doar-se aos outros na caridade (Bento XVI, 2023, n. 87).

Em linhas gerais, podemos afirmar que a meditação precisa envolver corpo, mente e espírito. Obviamente, que o ambiente no qual se realizará o método também tem sua relevância. A meditação não é apenas um exercício corporal e/ou mental. Ela precisa envolver o indivíduo como um todo unitário.

Ao mesmo tempo, ela sempre será uma ferramenta para o crescimento pessoal e para a melhoria da qualidade de vida.

Assim, cada pessoa pode criar o seu método, bem como ter o seu espaço e seu tempo específicos. O importante é ter a coragem de parar e se desligar um pouco de tudo, para conectar-se consigo e alcançar uma intimidade profunda com seu eu. Sendo crente, será um meio para sua relação com o Sagrado, no fundo, com o próprio Deus. O exercício terá sempre um direcionamento para a vida.

## Relevância e impacto social

A prática da meditação, ou, mais especificamente, o *Mindfulness*, tem ocupado o cenário atual há alguns anos (Goleman; Rinpoche; Kane, 2023, p. 15). Mesmo que, em um primeiro momento, possa parecer uma prática religiosa, ela tem sido assumida como um instrumento importantíssimo de autoconhecimento, de superação de problemas de saúde e, principalmente, como um eficaz instrumento de melhoria da qualidade de vida para diversas pessoas, nas mais variadas circunstâncias da vida pessoal e/ou profissional.

É perceptível, nas diversas áreas do saber, que a prática não está mais restrita a um grupo de pessoas, nem a uma única circunstância da vida. Ao contrário, sua relevância tem sido constatada de tal maneira que a prática ocupa inúmeros espaços da vida social do século XXI, bem como muitas pesquisas e publicações estão se detendo no tema (Silva; Salles, 2016).

Segundo a *American Heart Association*, que estimula a prática da meditação regular, "Meditar traz efeitos benéficos para saúde e assim favorece um bem-estar geral". Atualmente, "dados apontam que a meditação é benéfica para a redução do risco cardiovascular, ajuda no controle da pressão arterial, as taxas do colesterol, na prevenção e controle da diabete e assim, contribui na saúde como um todo" (CASST, 2024).

Além disso, diante de um quadro desafiador, que estamos enfrentando no que diz respeito à ansiedade, as pesquisas mostram que

> a meditação é uma ferramenta alternativa, integrativa e complementar que engloba corpo e mente, auxilia na atenção plena no agora, evitando a apreensão por medo do que está por vir, consolidando-se como um instrumento que pode auxiliar no combate à ansiedade (Freitas; Jesus; Oliveira, 2022, p. 1).

Com isso, o presente artigo visa alcançar um público mais abrangente, o qual possa entender a prática da meditação como um instrumento eficaz para cada indivíduo e que possa ser assumido como um exercício diário, que tende a contribuir para a melhoria da qualidade de vida pessoal e social (Assis, 2013).

Mesmo que a abordagem possa contemplar, com mais atenção, um público religioso, o trabalho pretende alcançar inúmeras pessoas que estejam abertas à prática da meditação, ou especificamente do *Mindfulness*, levando em consideração que o exercício da espiritualidade vai além da religiosidade e não se restringe, nem depende de uma religião (CASST, 2024).

Inseridos em uma sociedade estressante e ruidosa, como a nossa, a meditação já desponta, há alguns anos, como uma alternativa de tratamento não convencional, como aponta um estudo publicado pela RECAPE (Silva; Salles, 2016, p. 241).

Os benefícios da meditação são inúmeros: não só melhora a qualidade de vida, o controle do estresse, como também o alcance de metas. As pesquisas apontam para uma realidade ampliada. "O avanço nas pesquisas na área de neurociência vem demonstrando que a meditação pode ser benéfica à saúde física e mental, contribuindo significativamente para a melhora na qualidade de vida" (Assis, 2013, p. 70).

A relevância da prática da meditação, na vida pessoal, está sendo, cada vez mais, incontestável. Podemos afirmar que "essas práticas, e os insights que delas resultam, podem nos ajudar a lidar com a vida e sua bagunça com graciosidade e eficiência" (Goleman; Rinpoche; Kane, 2023, p. 195).

Da mesma maneira, podemos constatar que o benefício do exercício da meditação se expande do âmbito privado/pessoal e alcança o âmbito comunitário. São inúmeras as experiências empresariais que oferecem este instrumento para seus colaboradores, de modo a permitirem-no praticá-lo individualmente ou em grupo. Além disso, são notórios os resultados elencados pelos indivíduos, os grupos e as empresas que adotam a prática. Inclusive, em um tempo marcado pela famosa síndrome do esgotamento (Burnout), a meditação tem-se tornado um novo antídoto para as pessoas que compõem os mais variados quadros corporativos (Beecorp, 2021).

Dentro do ambiente religioso católico, o exercício da meditação, apesar de ser uma prática antiquíssima, ainda está sendo redescoberto por muitos, sobretudo pelos leigos. Os ministros ordenados (bispos, padres e diáconos), bem como os religiosos (freis e freiras) já possuem a prática em sua rotina diária, semanal ou mensal, especialmente em momentos de retiro. Durante

o tempo de formação, os religiosos são inseridos neste universo. Com isso, a vida espiritual é nutrida e os benefícios não são apenas no âmbito privado, mas comunitário, alcançando os ambientes em que eles exercem seu papel.

Nos últimos anos, a prática tem-se tornado, também, algo mais comum na rotina dos leigos e dos grupos eclesiais, de modo a favorecer a vida espiritual de cada indivíduo, seus núcleos familiares e seus grupos de atuação pastoral nas diversas comunidades eclesiais.

No dia 06 de maio de 2020, o Papa Francisco iniciou uma nova série de Catequeses sobre a Oração, que se estendeu até 17 de março de 2021. Em 28 de abril de 2021, o Pontífice se deteve no tema da meditação como uma forma de oração, especialmente utilizando a Bíblia. Segundo ele, "'meditar' é procurar uma síntese: significa colocar-se diante da grande página da Revelação para procurar fazer com que se torne nossa, assumindo-a completamente" (Francisco, 2021).

Francisco recorda que, nos últimos anos, a meditação ocupou a atenção de muitos, nos mais diversos ambientes e nas diversas tradições religiosas. Por isso, foram muitos os métodos praticados ao longo da história, "uns mais sóbrios, outros mais articulados; alguns enfatizam a dimensão intelectual da pessoa, outros a afetiva e emocional" (Francisco, 2021).

> Meditar é uma dimensão humana necessária, mas meditar no contexto cristão vai além: trata-se de uma dimensão que não deve ser cancelada... Quando o cristão reza, não aspira à plena transparência de si, não procura o núcleo mais profundo do seu ego. Isto é lícito, mas o cristão procura outra coisa. A oração do cristão é, antes de mais nada, um encontro com o Outro, com o Outro mas com o O maiúsculo: o encontro transcendente com Deus. Se uma experiência de oração nos dá paz interior, ou autodomínio, ou lucidez no caminho a empreender, estes resultados são, por assim dizer, efeitos colaterais da graça da oração cristã que é o encontro com Jesus, isto é, meditar significa ir ao encontro com Jesus, guiados por uma frase ou por uma palavra da Sagrada Escritura. (Francisco, 2021).

Por fim, reconhecendo que somos parte da atual "sociedade do cansaço", nas palavras de Byung-Chul Han, e, por consequência, da "igreja do cansaço" (Neto, 2024), podemos afirmar que a prática da meditação nos ensina algo tão básico e necessário que temos esquecido: a necessidade de parar e descansar. Percebendo as influências dos novos tempos sobre a Igreja, podemos sempre reconhecer "o que a fé cristã tem a oferecer para fazer a diferença na nossa sociedade" (Neto, 2024, p. 107).

Talvez, mais do que nunca, tenha chegado o tempo de assumirmos as palavras poéticas cantadas por Fagner, Renato Teixeira e Almir Sater: "Ando devagar porque já tive pressa".

## Referências

ASSIS, Denise. OS BENEFÍCIOS DA MEDITAÇÃO: melhora na qualidade de vida, no controle do stress e no alcance de metas. *Revista Interesp*, n. 3, p. 70-80, 2013. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/interespe/article/view/17445/12968. Acesso em: 02 jan. 2025.

BEECORP. *Meditação nas empresas*: veja os benefícios da implantação. Belo Horizonte, 27 abril 2021. Disponível em: https://beecorp.com.br/meditacao/. Acesso em: 02 jan. 2025.

BENTO XVI. *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2023.

BURCH, Vidyamala. *Viva bem com a dor e a doença*: o Método da Atenção Plena. São Paulo: Summus, 2011.

CABSIN. *Meditação e bem-estar sob olhar científico*. São Paulo, 23 fev. 2021. Disponível em: https://cabsin.org.br/meditacao/. Acesso em: 02 jan. 2025.

CASST. *Benefícios da Meditação*. Seropédica, 15 abr. 2021. Disponível em: https://institucional.ufrrj.br/casst/beneficios-da-meditacao/. Acesso em: 17 dez. 2024.

CASST. *Cuidar da MENTE é cuidar bem da VIDA*: Janeiro Branco. Seropédica, 09 jan. 2024. Disponível em: https://institucional.ufrrj.br/casst/cuidar-da-mente-e-cuidar-bem-da-vida-janeiro-branco/. Acesso em: 17 dez. 2024.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Brasília, Edições CNBB, 2023.

FRANCISCO. *Catequese – 31*: A meditação. Roma, 28 abril 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210428_udienza-generale.html. Acesso em: 02 jan. 2025.

FREEMAN, Laurence. *A luz que vem de dentro*: O caminho interior da meditação. São Paulo: Paulus, 2020.

FREITAS, Flávia.; JESUS, Gabriela T.; OLIVEIRA, Lucas R. M. C. Os efeitos da prática da meditação para redução e controle da ansiedade. *Research, Society and Development*, v. 11, n. 17, 27 de dez., 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v11i17.39117

GOLEMAN, Daniel.; RINPOCHE, Tsoknyi.; KANE, Adam. *Por que meditamos*: a ciência e a prática da clareza e da compaixão. Rio de Janeiro: Objetiva, 2023.

HARARI, Yuval. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOSPITAL ISRAELITA ALBERT EINSTEIN. *5 vantagens do mindfulness e um passo a passo para praticá-lo*. São Paulo, 17 abril 2023. Disponível em: https://vidasaudavel.einstein.br/5-vantagens-do-mindfulness-e-um-passo-a-passo-para-pratica-lo/. Acesso em: 02 jan. 2025.

KABAT-ZINN, Jon. *Aonde quer que você vá, é você que está lá*: um guia prático para cultivar a atenção plena na vida diária. Rio de Janeiro: Sextante, 2020.

LAMBIASE, Emiliano.; MARINO, Andrea. *Mindfulness. Atenção plena*: Alcançar a consciência de si. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2018.

MENDONÇA. José Tolentino. *A mística do instante*: o tempo e a promessa 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2018.

NETO, Willibaldo Ruppenthal. *Igreja do Cansaço*: desafios do cristianismo no mundo atual. Curitiba: Editora Esperança, 2024.

PIRES, Jocianne Giacomuzzi. *Os benefícios da meditação para a saúde física e mental*. IFRS, Caxias do Sul, 04 de junho de 2020. Disponível em: https://ifrs.edu.br/caxias/os-beneficios-da-meditacao-para-a-saude-fisica-e-mental/. Acesso em: 17 dez. 2024.

SILVA, Leandra C.; SALLES, Taciana L.; O estresse ocupacional e as formas alternativas de tratamento. *Revista de Carreira e Pessoas*, São Paulo, v. VI, n. 02, p. 234-247, mai./jun./jul./ago. 2016. DOI: https://doi.org/10.20503/recape.v6i2.29361. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/recape/article/view/29361. Acesso em: 17 dez. 2024.

SUMMIT. *Quais são os benefícios da meditação para o cérebro?* São Paulo, 14 out. 2021. Disponível em: https://summitsaude.estadao.com.br/saude-humanizada/quais-sao-os-beneficios-da-meditacao-para-o-cerebro/. Acesso em: 17 dez. 2024.

UFMS. *Benefícios da meditação no controle da pressão arterial são analisados em pesquisa*. Campo Grande, 07 fev. 2023. Disponível em: https://www.ufms.br/beneficios-da-meditacao-no-controle-da-pressao-arterial-sao-analisados-em-pesquisa/. Acesso em: 17 dez. 2024.

VANDENBERGHE, L.; SOUSA, A. Mindfulness nas terapias cognitivas e comportamentais. *Rev. bras. ter. cogn*., Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 35-44, jun. 2006

VARGINHA, Eduardo S.; MOREIRA, Andreia S. S.; Meditação e seus benefícios na promoção da saúde. *Revista de medicina de família e saúde mental*, Teresópolis, v. 2, n. 1, 2020, p. 13-21.

VATICAN NEWS. Rezar faz bem à saúde! Roma, 05 ago. 2024. Disponível em: https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-08/rezar-faz-bem-saude.html?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=NewsletterVN-PT. Acesso em: 04 jan. 2025.

WILLIAMS, Mark.; PENMAN, Danny. *Atenção Plena – Mindfulness*: como encontrar a paz em um mundo frenético. Rio de Janeiro: Sextante. 2015.

ZINN, Jon Kabat. *Atenção plena para iniciantes*: Usando a prática de mindfulness para acalmar a mente e desenvolver o foco no momento presente. Rio de Janeiro: Sextante, 2023.

Artigo recebido em 14/01/2025 e aprovado para publicação em 11/02/2025

**Como citar:**

FONTES, Douglas Alves. Por que meditar? Os benefícios da meditação para a saúde integral. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 107-119, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-6

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-7

# Um projeto de catolicismo: D. Sebastião Leme e a Carta Pastoral de 1916

## *A Project of Catholicism: D. Sebastião Leme and the Pastoral Letter of 1916*

*Eduardo Douglas Santana Silva**
*Gilcemar hohemberger***

**Resumo:** Figura de grande relevo na história da Igreja no Brasil, D. Sebastião Leme, terceiro arcebispo do Rio de Janeiro e segundo cardeal do Brasil, escreveu em 1916, sua primeira carta pastoral, quando assumiu a condução da Arquidiocese de Olinda. Traçando uma ampla análise da situação do catolicismo brasileiro no início do século XX, a Carta Pastoral se tornou o documento fundador do movimento católico que se desenvolveria nos anos 20 e 30. Seus princípios guiariam o surgimento de instituições como o Centro Dom Vital, a Liga Eleitoral Católica e a Ação Católica Brasileira. Este trabalho se propõe a mostrar como a Carta Pastoral deu origem a um verdadeiro projeto de catolicismo liderado por D. Sebastião Leme, que se refletiu na atuação de diversos pensadores, intelectuais e políticos na vida pública brasileira.

**Palavras-chave:** D. Sebastião Leme. Ação Católica. História da Igreja no Brasil.

**Abstract:** A prominent figure in the history of the Church in Brazil, Archbishop Sebastião Leme, the third archbishop of Rio de Janeiro and the second cardinal of Brazil, wrote his first pastoral letter in 1916 when he assumed leadership of the Archdiocese of Olinda. Offering a broad analysis of the state of Brazilian Catholicism at the beginning of the 20th century, the Pastoral Letter became the founding document of the Catholic

* Eduardo Douglas Santana Silva é graduado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: eduardo.dss@outlook.com
** Gilcemar Hohemberger é Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). Contato: gilcemar_h@hotmail.com

movement that would develop in the 1920s and 1930s. Its principles would guide the emergence of institutions such as the Dom Vital Center, the Catholic Electoral League, and the Brazilian Catholic Action. This work aims to show how the Pastoral Letter gave rise to a true Catholicism project led by Archbishop Sebastião Leme, which would be reflected in the actions of various thinkers, intellectuals, and politicians in Brazilian public life.

**Keywords:** Archbishop Sebastião Leme. Catholic Action. History of the Church in Brazil.

## Introdução

De quando da morte do Cardeal D. Sebastião Leme, em outubro de 1942, Alceu Amoroso Lima, intelectual, crítico literário, imortal da Academia Brasileira de Letras e líder do laicato católico, publicou n'*O Jornal* um artigo intitulado *O maior dos brasileiros*. Recordando a figura daquele que acompanhara sua conversão e o início de sua atuação como presidente do Centro Dom Vital, substituindo Jackson de Figueiredo, morto prematuramente em 1928, Alceu, famoso pelo pseudônimo utilizado na imprensa, Tristão de Atayde, afirmou taxativamente: o Cardeal Leme foi "o maior brasileiro do seu tempo, sem ter deixado jamais de ser o homem mais natural deste mundo" (Athayde, 1943, p. 33).

Mas não só entre os intelectuais católicos a figura de D. Leme deixou marcas. De forma semelhante a Alceu Amoroso Lima, se expressou o poeta Manuel Bandeira, em texto publicado na revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Destacando o trabalho desempenhado por D. Sebastião na preservação do patrimônio histórico e artístico das igrejas do Rio de Janeiro, o poeta do modernismo não teme em concluir o artigo afirmando: "[...] foi um dos homens mais ricos que já teve o Brasil" (Bandeira, 1942, p. 85).

Esses dois testemunhos são um forte indicativo da importância de D. Sebastião Leme na história recente do Brasil. Homem da Igreja e da ação católica, foi também homem de seu tempo, fazendo-se ator do cenário social e político que se desenrolava. Sua presença, por exemplo, na Revolução de 1930, bem o demonstra. Chamado ao Palácio do Catete, conseguiu evitar uma guerra civil, levando o presidente Washington Luís a aceitar a deposição e entregar o poder a Getúlio Vargas.

A intenção deste artigo é apresentar a forma como D. Sebastião Leme estruturou o plano de ação do catolicismo na sociedade brasileira, plano

concretizado em diversas frentes nas décadas de 30 e 40. Por isso, pretende-se a analisar aquela que já foi chamada de "carta magna" do movimento católico da primeira metade do séc. XX, a sua Carta Pastoral, publicada em 1916. A partir dela e das estratégias ali delineadas, a Igreja tomou um rumo novo na história brasileira, tornando-se um catolicismo militante na política, nas letras, na imprensa.

Traçando um panorama do ambiente histórico da presença da Igreja na transição do regime monárquico para o republicano, será destacada a novidade trazida pela Carta Pastoral, que conclamará os católicos a uma reação ativa diante do ambiente laico e liberal do início do século passado. Analisando a estrutura do documento produzido por D. Leme, serão apresentados seus diagnósticos, argumentos e propostas, procurando, em seguida, responder à questão fundamental sobre o valor da Carta Pastoral de 1916 enquanto responsável por traçar um verdadeiro plano de ação que se concretizará em movimentos, instituições e situações criadas por D. Leme, seja diretamente ou sob sua influência.

## 1 **A Igreja na transição do regime**

Quando o governo provisório da recém-proclamada república brasileira publicou o Decreto nº 119-A, que extinguia o regime de padroado e tornava o Brasil um Estado laico, muito já se havia debatido desde o dia 15 de novembro até aquele 07 de janeiro de 1890. As manifestações dos prelados já indicavam que, apesar da surpresa com a queda da monarquia, havia um sentimento generalizado de que o novo regime traria consigo a liberdade que a Igreja não teve enquanto esteve sob a tutela do trono.

Em novembro de 1889, ainda eram muito vivas as cenas da chamada Questão religiosa, que culminou em 1874 com a prisão do bispo de Olinda, D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878), e do bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa (1830-1891). Diante da recusa em obedecer às disposições do governo imperial, que não deu o *placet* para que valessem no Brasil as bulas do papa Pio IX contra a presença de maçons nas associações e irmandades católicas, os dois bispos viram-se julgados e presos, num movimento que exaltou os ânimos políticos e comoveu a opinião popular. Mesmo com a anistia aos prelados em setembro de 1875, as relações entre o altar e o trono se viram abaladas desde as bases, como comenta o historiador José Murilo de Carvalho:

> Apesar da anistia, as relações entre a Igreja e o Estado ficaram para sempre arranhadas. Jamais se vira, e não se veria, na história do país, nem mesmo durante os governos militares, coisa semelhante, a prisão de bispos. Para os setores romanizados, a separação de Igreja e Estado passara a ser um mal menor diante da união (Carvalho, 2007, p. 158).

Não deve surpreender, portanto, as manifestações positivas de membros do alto clero brasileiro saudando o novo regime republicano em 1889. O próprio D. Macedo Costa, um dos bispos presos na Questão Religiosa, não escondeu do então ministro da Fazenda do governo provisório, Rui Barbosa, sua exultação diante do fim do regime que aprisionava a Igreja sob o padroado: "A Igreja do Brasil ganhou imenso, ganhou imenso, ganhou a liberdade que não tinha" (Costa, 1916, p. 91).

Isso não significa, porém, que não tenham surgido adversidades e desconfianças da Igreja para com as intenções e atos do novo regime. O próprio D. Macedo decepcionou-se com Rui Barbosa, pois, apesar de seus pedidos, não se garantiu à Igreja um status próprio nos termos da lei, mas igualaram-se todas as confissões religiosas. O episcopado via, assim, com alegria o fim das intervenções do Estado sobre os negócios da Igreja, ao mesmo tempo em que reprovava a separação de ambos e a equiparação do catolicismo aos outros cultos.

Procurando uma forma de unificar as impressões dos prelados brasileiros e dar aos católicos uma resposta acerca dos acontecimentos, o internúncio Monsenhor Francesco Spolverini, representante da Santa Sé no Brasil desde 1882, convocou os bispos a se reunirem em 19 de março de 1890, no Seminário Episcopal de São Paulo. Dessa reunião resultou a *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro ao Clero e aos Fiéis da Igreja do Brasil*. O tom inicial da carta procurava demonstrar como a monarquia caiu por suas próprias contradições, enquanto a Igreja permanecia:

> Acabamos de assistir a um espectaculo, que assombrou o universo; a um d'esses acontecimentos, pelos quaes dá o Altissimo, quando lhe apraz, lições tremendas aos povos e aos reis: um throno afundado de repente no abysmo, que os principios dissolventes, medrados à sua sombra, em poucos annos lhe cavaram! Desapareceu o throno... E o altar? O altar está em pé, amparado pela fé do povo e pelo poder de Deus. (O EPISCOPADO, 1890, p. 3).

A carta reconhece que a República trouxe consigo um fruto bom: o fim do padroado, que, nas palavras do episcopado, "era uma protecção que nos abafava" (O EPISCOPADO, 1890, p. 45). Porém, marcando o princípio de

que "independência não quer dizer separação", os bispos criticavam questões como a obrigatoriedade do casamento civil antes do religioso, a laicização dos cemitérios, a proibição do ensino religioso nas escolas públicas e o impedimento dos religiosos ligados ao voto de obediência de votar nas eleições. Conforme destaca Anna Maria Moog Rodrigues em seu estudo clássico sobre a Igreja na Primeira República: "O que eles pretendem, de acordo com a doutrina da Igreja, é a distinção entre os poderes temporal e espiritual, mas não sua separação, considerando implicada no termo separação a ideia da oposição" (A IGREJA, 1981, p. 5).

Daí em diante, a relação Igreja-Estado seguirá, até as modificações políticas, sociais e culturais das décadas de 20 e 30, num ambiente marcado pela desconfiança e pelas transferências das relações do âmbito central para o âmbito estadual, principalmente através das novas estruturas diocesanas que foram surgindo, permitindo, assim, uma maior integração da organização eclesiástica com as elites locais.

## 2 **D. Sebastião Leme: perfil biográfico**

Sebastião Leme da Silveira Cintra, nascido em Espírito Santo do Pinhal, interior de São Paulo, em 20 de janeiro de 1882, ingressou aos 12 anos no seminário menor da Diocese de São Paulo. Mandado para Roma, onde morou no Colégio Pio Latino-Americano, doutorou-se em Filosofia pela Universidade Gregoriana, em 1900. Em 28 de outubro de 1904, recebeu, também em Roma, das mãos do primeiro bispo de Niterói, D. Francisco de Rêgo Maia, a ordenação sacerdotal, celebrando no dia seguinte sua primeira missa, na Basílica de São Sebastião (Rosário, 1962, p. 29).

Retornando no ano seguinte para o Brasil, o jovem Pe. Sebastião Leme teve um ministério atuante, que lhe valeu uma rápida ascensão na carreira eclesiástica. Professor do seminário diocesano, fundador do jornal A Gazeta do Povo, veículo onde empregou a pena em defesa dos valores da Igreja, em 1910 já era vigário-geral da Diocese de São Paulo e, no ano seguinte, com apenas 29 anos, foi sagrado bispo auxiliar do Rio de Janeiro, então capital federal (Vieira, 2016, p. 107).

A Arquidiocese do Rio de Janeiro era então governada por D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, que, quando bispo de São Paulo, recebera o jovem Sebastião Leme no seminário e o enviara depois para Roma. Arcebispo da capital brasileira desde 1897, D. Joaquim Arcoverde seria o primeiro latino-americano a ser criado cardeal, em 1906. Ao indicar o então

Cônego Sebastião Leme para ser seu bispo auxiliar, o Cardeal Arcoverde via nele o discípulo ideal que ele formara: "Eu estou muito cansado e preciso de um arrimo e outro não encontro senão V. que mandei para Roma e que me é conhecido. " (Rosário, 1962, p. 45). No domingo de Pentecostes, em 4 de junho de 1911, na capela do Pio Latino-Americano, em Roma, D. Sebastião Leme recebia das mãos do Cardeal Arcoverde a sagração episcopal, tornando-se bispo titular de Ortósia e auxiliar de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Mas essa primeira fase de D. Leme no Rio de Janeiro seria curta. Em 1916, foi transferido para a Arquidiocese de Olinda, vaga com a morte de D. Luís de Brito. É nessa circunstância que se insere a sua famosa Carta Pastoral. Não foi ela senão a carta com a qual o novo arcebispo saudou os novos diocesanos da Sé pernambucana, e que Antônio Carlos Villaça chamou de "um marco na história espiritual do Brasil. " (Villaça, 1975, p. 81). Seria a partir desse momento que o nome de D. Sebastião Leme ganharia notoriedade no cenário nacional, não apenas pelo quadro descrito em sua carta, mas, principalmente, pelos indicativos de solução que apresenta.

Em 1921, D. Leme retornou para o Rio de Janeiro, nomeado pelo papa Bento XV arcebispo coadjutor do Cardeal Arcoverde, com direito a sucedê-lo após sua morte. Dada a debilidade e enfermidade do velho cardeal, foi D. Leme, a partir de então, quem passou a governar efetivamente a arquidiocese da então capital brasileira. O futuro segundo cardeal brasileiro veria nessa nova função eclesiástica a oportunidade para pôr em prática o plano de ação já traçado na Carta Pastoral de 1916.

Já no ano seguinte ao seu retorno ao Rio, em 1922, D. Sebastião Leme organizou o primeiro Congresso Eucarístico no Brasil, para comemorar o centenário da Independência. Excluída a Igreja das festas cívicas do centenário, D. Leme tratou de convocar não só a arquidiocese do Rio, mas todo o país, para se reunir na capital federal em torno do tema "A restauração cristã do Brasil pela vida eucarística, principalmente na família, na infância e na mocidade", mostrando, assim, a força da instituição eclesiástica e a organização que a partir de então cresceria cada vez mais. Como afirma Romualdo Dias,

> [...] as propostas de ação e outros movimentos de massa foram lançados neste evento, como as reivindicações dos direitos dos católicos para a constituição republicana e a campanha pela construção de um monumento em homenagem ao Cristo Redentor, no morro do Corcovado (ACE, 1922, p. 110-1). Os documentos registram a consciência das implicações políticas

> desta manifestação religiosa congregando católicos em massa. No dizer de Pio Otoni, o Congresso foi "o primeiro esforço gigantesco para o batismo nacional da democracia brasileira" (Dias, 1996, p. 110).

Nesse mesmo ano de 1922, um outro fato marcaria também esse renascimento católico na vida pública brasileira. Em maio, era anunciada a fundação do Centro Dom Vital, por iniciativa do jornalista e advogado Jackson de Figueiredo, com o apoio e incentivo de D. Leme. Jackson já havia fundado no ano anterior a revista *A Ordem*, que passaria, então, a ser o principal órgão difusor da produção intelectual dos pensadores que se reuniriam em torno do Centro.

Até a morte de D. Sebastião Leme, em outubro de 1942, muitas outras obras a estas se somaram. Em 1931, era inaugurado o monumento do Cristo Redentor, no morro do Corcovado; em 1935, apareceria a Ação Católica Brasileira, dirigida por Alceu Amoroso Lima, que presidia o Centro Dom Vital desde 1928, com a morte de Jackson de Figueiredo; em 1941, era fundada a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, confiada ao primeiro reitor, o jesuíta Pe. Leonel Franca; enfim, todo um conjunto de ações e empreendimentos que concretizavam um plano elaborado e desenvolvido por D. Sebastião Leme, e que só é possível compreender a partir de uma análise detida do documento que sistematizou e lançou os princípios desse projeto: a Carta Pastoral de 1916.

## 3 **A Carta Pastoral de 1916: estrutura e conteúdo**

No Brasil do início do século XX, a forma mais eficaz dos bispos dirigirem-se aos fiéis sob o seu pastoreio era através das chamadas cartas pastorais. Nesses documentos, dirigidos ao clero e aos fiéis, além de legislarem acerca de questões disciplinares, canônicas e litúrgicas, os prelados também instruíam sobre temas que consideravam pertinentes na educação religiosa de sua grei. Nesse trabalho, já aludimos, por exemplo, à Carta Pastoral Coletiva de 1890, a primeira feita em conjunto pelo episcopado brasileiro. Mas cada bispo, em sua diocese, usava do artifício da carta pastoral para tratar de temas dos mais variados, inclusive questões sociais da hora presente, ou comentários às encíclicas e documentos pontifícios. Essas cartas, lidas ao povo do púlpito no contexto da missa dominical, alcançavam, assim, a grande maioria dos fiéis espalhados pelas paróquias de uma diocese.

Uma das grandes oportunidades utilizadas pelos bispos para lançar mão da pena dirigida a seus fiéis era quando da nomeação para uma nova diocese.

A chamada "pastoral de saudação" tinha a função de tornar pública aos fiéis da diocese as linhas gerais de governo do novo prelado diocesano. É nesse contexto que se insere a Carta Pastoral de D. Sebastião Leme. Nomeado arcebispo de Olinda em 29 de abril de 1916, após recolher-se no interior de São Paulo, publicaria em 16 de julho, sua Pastoral, saudando o clero e os fiéis. O tema geral escolhido foi o problema da ignorância religiosa e os possíveis remédios. Porém, D. Leme soube abordar esse tema de forma muito mais ampla, fazendo não apenas uma radiografia de sua nova diocese, mas de todo o Brasil. De fato, como destaca o historiador Carlos de Moura, "A carta publicada em 1916 foi o primeiro documento de alcance nacional que apresentou os caminhos para o fim da 'apatia dos membros da Igreja', com sugestões para a estruturação de um amplo projeto de reorganização eclesiástica" (Moura, 2016, p. 31).

A Carta Pastoral é composta de uma introdução e quatro partes. D. Leme inicia seu texto indicando, já de forma condensada, o método de sua ação: "conhecer os males do tempo, estudar as suas causas e preparar os meios de salvação" (Leme, 1916, p. XV). E mostra como os últimos três pontífices – Leão XIII, São Pio X e Bento XV – procuraram agir assim em suas encíclicas. A partir dos princípios universais dados pelos pontífices, interessa ao prelado de Olinda lançar "o olhar sobre os males da nossa pátria, no atual momento" (Leme, 1916, p. XVII). E justifica-se, argumentando que deve "estudar o momento histórico e social em que se vai desdobrar o Nosso episcopal mandato" (Leme, 1916, p. XVIII). D. Sebastião Leme termina sua introdução apontando o que entende como os pontos cardeais da ação sacerdotal naquele momento: a instrução religiosa e a ação católica.

*O grande mal e suas causas*, assim é intitulada a primeira parte da Carta Pastoral. Analisando a situação religiosa no Brasil, D. Leme chega à conclusão de que este é um país católico na quase totalidade da nação. Porém, faz outra constatação: "Na verdade, os católicos, somos maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios da nossa vida política" (Leme, 1916, p. 5). Escolas, forças armadas, literatura, imprensa, economia, cultura. Nos mais diversos âmbitos da vida nacional, vive-se de forma alheia aos princípios da religião que, segundo o censo de 1872, era de 99,71% da população. O diagnóstico do prelado é firme: "somos uma maioria que não cumpre os seus deveres sociais" (Leme, 1916, p. 6).

As causas desse grande mal, segundo D. Leme, são a falta de instrução religiosa e a falta de ação católica. Constatado isso, ele pode agora desenvolver a segunda parte da Carta Pastoral, intitulada *Da ignorância religiosa: causa*

*última dos nossos males*. Assusta a D. Leme que grasse a ignorância religiosa numa época em que o tema da instrução e da ciência é tão valorizado:

> O que lamentamos é que, em época de luzes e em paiz de tão ascendente cultura, só na esphera dos conhecimentos religiosos negrejem as trevas de uma ignorancia profunda e vasta. De Philosophia, de História, de Physica, Chimica, Astronomia, de todas as sciencias, emfim, trata o homem. Nada lhe escapa à ambição de estudar, tudo quer saber, de nada se resigna a ser ignorante. Só não sabe, só não estuda, só ignora – *a Religião* (Leme, 1916, p. 23).

O segundo ponto dessa segunda parte da Carta Pastoral, *A ignorância religiosa em nosso meio intellectual*, é sobremaneira importante para percebermos os princípios norteadores traçados por D. Sebastião Leme para a formação de uma intelectualidade católica. Primeiro, o arcebispo de Olinda entende por intelectuais os

> homens de letras, de estudos, de sciencias, gente lêdora e lida que pontifica no magistério e na imprensa. Não excluímos os que exercem funcções elevadas que, de sua natureza, presuppõem uma mente culta; assim, os magistrados, legisladores, etc. (Leme, 1916, p. 24).

Tendo, pois, definido a figura do intelectual, D. Leme classifica-a em cinco tipos. Primeiro, os *literatos de sentimentos cristãos*, ou de bons sentimentos, que simpatizam com a religião católica, mas que a ignoram em sua profundidade teológica, levados pela superficialidade grosseira ou sentimentalista causada pelo desinteresse em instruir-se seriamente em matéria religiosa. A segunda categoria é a dos *literatos anticristãos*, "imitadores de Voltaire", "discípulos de Zola ou Renan", que têm por artifício "o sarcasmo estúpido" (Leme, 1916, p. 26). A categoria seguinte, a dos *intelectuais indiferentes*, é assim definida pelo arcebispo:

> São scientistas, philosophos, caçadores da razão ultima, perscrutadores das causas, disse alguém, mas bem singulares investigadores são esses que, chumbando-se à apparencia das cousas, renitem em não remontar à causa suprema, ultima explicação dos phenomenos do cosmo (Leme, 1916, p. 29).

A quarta categoria de intelectuais é a dos *intelectuais incrédulos*, que "vivem de combater e guerrear as nossas crenças. " E, por fim, a quinta categoria: a dos *intelectuais católicos*, saudados por D. Leme como "a honra e a gloria do laicato

catholico do Brasil" (Leme, 1916, p. 40), mas que seriam apenas um punhado, localizados principalmente no Rio de Janeiro, então capital federal.[1]

Tendo mostrado o panorama da ignorância religiosa na camada letrada e intelectual, D. Leme passa, no terceiro ponto da segunda parte, a tratar *Da ignorancia religiosa nas camadas populares*. É interessante perceber a definição de povo apresentada na Carta Pastoral no início deste tópico: "Essa grande massa que, nas energias inconsumiveis da sua tempera, constitue o nervo resistente à dissolução da patria" (Leme, 1916, p. 44). D. Leme procura argumentar a tese de uma catolicidade quase que intrínseca ao povo brasileiro. Segundo ele, "a nossa gente não comprehende o atheu, tem horror ao impio, detesta o hereje" (Leme, 1916, p. 45). Entretanto, esse mesmo povo de uma religiosidade cuja simplicidade é quase poética, deixa-se, conforme as palavras do prelado, levar pela mais estólida crendice.

Feita essa radiografia da situação de ignorância em matéria religiosa, quer dos intelectuais, quer das camadas populares, a terceira parte da Carta Pastoral visa indicar a solução. Intitulada *Da instrucção Religiosa, o supremo remedio para os nossos males*, nela o arcebispo visa apresentar o remédio de cinco formas, dentro de uma dupla divisão dos enfermos: para a geração atual, a instrução se dará na forma da pregação e da leitura; para a geração do futuro, com a educação no lar, com a escola e com o catecismo. D. Sebastião Leme termina a Carta Pastoral, por fim, com a saudação aos diversos grupos e categorias de fiéis que compõem a sua arquidiocese.

## 4 **Fontes, temas e influências**

Em 1910, seis anos antes de D. Sebastião Leme escrever sua Carta Pastoral, o lazarista Padre Desidério Deschand publicava um livro que iria gerar alguns debates no meio do catolicismo brasileiro. Intitulado *A situação actual da religião no Brazil*, o livro pretendia apresentar um balanço da religião nos vinte anos de República. Pe. Deschand partia do princípio de que a constituição de 1891 era composta por "disposições directamente opostas aos sentimentos do povo catholico" (Deschand, 1910, p. 19), e isso se dava porque

> a Republica mão foi feita pelo povo, mas pelas forças armadas dirigidas pela maçonaria e pela seita positivista; a Constituição foi redigida e imposta

[1] Dentre esses intelectuais católicos brasileiros do início do séc. XX, podemos destacar nomes como Eduardo Prado (1860-1901), jornalista, escritor, advogado, fundador da cadeira de número 40 na Academia Brasileira de Letras, e Carlos de Laet (1847-1927), professor e jornalista, presidente do Círculo Católico e também membro fundador da Academia Brasileira de Letras.

> à nação por um bando de ideologos positivistas que illegitimamente se diziam representantes do povo (Deschand, 1910, p. 19-20).

A mesma crítica ao positivismo, vamos encontrar também em D. Leme, que a ele dedica uma seção na segunda parte de sua Carta Pastoral. Porém, sua crítica se concentra não em sua influência política, mas sim em sua presença como filosofia condutora da classe intelectual no Brasil.

Ainda assim, muitos pontos tratados pelo Pe. Deschand em sua obra de 1910 ecoam no documento de D. Leme, principalmente a crítica ao ensino leigo. A obra foi, sem dúvida, uma das fontes teóricas que ajudaram a compor a linha de raciocínio do arcebispo de Olinda, ainda que se perceba uma clara distinção nos métodos apresentados por um e outro na solução dos problemas elencados, principalmente na defesa que o Pe. Deschand faz da criação de um partido católico, ideia recusada por D. Leme, como bem observou Carlos Moura:

> As reivindicações do lazarista estavam marcadas pelas críticas ao processo de secularização da política brasileira. Suas propostas se estruturavam na possibilidade do retorno da intervenção dos membros do clero nos debates do poder civil nacional e na manutenção das relações internacionais entre o Estado e a cúria romana. Na carta pastoral de 1916, Dom Leme salientou que mesmo os católicos sendo numericamente superiores no Brasil, não possuíam influência nas principais decisões governamentais. No entanto, a solução para tal problema se daria a partir da formação de uma neocristandade e de ações que colaborassem com a politização dos membros da Igreja Católica. (Moura, 2016, p. 30)

Entretanto, as fontes que influenciam diretamente a forma como D. Leme estruturou a Carta Pastoral são as encíclicas dos três papas que conduziram a Igreja no fim do século XIX e início do século XX. Primeiro, a primeira encíclica de Leão XIII, *Inescrutabili Dei consilio*, de abril de 1878, que tinha por subtítulo *Sobre os males da sociedade moderna, suas causas e seus remédios*. Identificando como grande mal o afastamento das nações dos princípios morais e espirituais do cristianismo, a encíclica procura confirmar um elemento fundamental do processo de romanização, que é a fidelidade às ordens emanadas da Santa Sé:

> E para que, cada dia mais, se firme a união do rebanho católico com seu pastor supremo, nos dirigimos agora a vós, com afeto todo especial, veneráveis irmãos, empenhando o vosso zelo sacerdotal e a vossa solicitude pastoral para que reaviveis nos fiéis a vós confiados o fogo santo da religião

> que os leve a abraçar mais fortemente esta cátedra de verdade e de justiça, e a rejeitar inteiramente as opiniões, até as mais comuns, que sabem serem contrárias aos ensinamentos da Igreja (Leão XIII, 2005, p. 22).

Do sucessor de Leão XIII, São Pio X, D. Sebastião Leme utiliza-se de pelo menos dois documentos: a Encíclica *E supremi apostolatus*, escrita em seu primeiro ano de pontificado, na qual traça todo o seu plano de ação, marcado pelo lema *instaurare omnia in Christo*, "restaurar todas as coisas em Cristo"; e a encíclica *Acerbo nimis*, de 1905, cuja temática central é o ensino catequético. É nesta última que percebemos claramente a inspiração para que D. Leme exponha, na segunda parte da Carta Pastoral, os males da ignorância religiosa não apenas nas camadas populares, mas também entre os homens de letras:

> E que, afinal, entre os cristãos do nosso tempo sejam muitíssimos os que vivem em extrema ignorância das coisas necessárias para a salvação eterna, é queixa de consenso, e infelizmente, queixa justíssima. Quando dizemos entre os cristãos, não entendemos somente da plebe ou de pessoas de camadas inferiores, talvez desculpáveis, porque, sujeitas a ordens de patrões desumanos, têm quando muito a possibilidade de pensar para si e prover às próprias necessidades; mas os outros, sobretudo aos que não faltam a engenhosidade e a cultura, enquanto das coisas profanas são peritos, vivem de modo inconsequente no que se refere à religião (Pio X, 2002, p. 81).

No ano em que assume a arquidiocese de Olinda e escreve sua Carta Pastoral, 1916, reinava no sólio pontifício o Papa Bento XV. Do papa então contemporâneo, D. Leme tomará como fonte a sua primeira encíclica, *Ad beatissime Apostolorum*, de 1914, documento em que já ecoa a questão da Primeira Guerra Mundial, vista como consequência do afastamento das nações dos princípios da Igreja:

> Existe outra e enfurecida guerra, que corrói as vísceras da sociedade contemporânea: guerra que espanta toda pessoa de bom senso, porque enquanto acumulou e acumulará para o futuro tantas ruínas sobre nações, deve também considerar-se ela própria a verdadeira origem da luta presente. Em verdade, desde quando se deixou de observar no ordenamento estatal as normas e as práticas da sabedoria cristã, que garantiam a estabilidade e a paz da instituição, as nações começaram a vacilar em suas bases, seguindo-se tal mudança nas ideias e nos costumes que, se Deus de imediato não provê, parece iminente o esfacelamento do consórcio humano (Bento XV, 2002, p. 298).

Percebe-se, portanto, o alinhamento de D. Sebastião Leme com as indicações emanadas de Roma, buscando transportar seus princípios para a realidade brasileira.

Mas além dos pontífices, o arcebispo de Olinda também se utiliza de outros escritores e pensadores que ajudam a formar sua linha argumentativa e nos dão um panorama de suas influências teóricas. Quando fala, por exemplo, dos literatos anticristãos, cita em nota de rodapé o filósofo, historiador e crítico de arte Benedetto Croce (1866-1952). Ao criticar o que chama de "idolatria da ciência", D. Leme invoca o cientista francês Louis Pasteur, por sua pública convicção religiosa católica, e o estadista, também francês, Challemel-Lacour (1827-1896).

Também marcam presença na Carta Pastoral autores como Paul Bourget (1852-1935), escritor defensor da corrente tradicionalista e da ordem moral, e o filósofo Alfred Fouillée (1838-1912), que buscou conciliar a visão metafísica com a visão naturalista e mecânica do cientificismo. Até mesmo Lord Salisbury (1830-1903), primeiro-ministro inglês, membro do Partido Conservador, e o médico e ensaísta brasileiro Ulysses Paranhos (1880-1954) são citados como autoridades ao criticar uma visão científica hostil à religião. D. Leme defende que a ciência seja colocada em um justo ponto de equilíbrio: "Nem tão alto, como a queria Renan, nem tão baixo como dogmatiza Tolstoi" (Leme, 1916, p. 37). Ao tratar do positivismo, corrente que influenciava a maioria dos republicanos de 1889 e que teve ampla abertura nas academias militares, lança mão dos estudos de psicólogos como Joseph Grasset (1849-1918) e Georges Dumas (1866-1946).

Falando dos intelectuais católicos, D. Leme indica os seus modelos (Leme, 1916, p. 40): Tertuliano, escritor eclesiástico do século III; Joseph de Maistre (1753-1821), o grande crítico do Iluminismo e teórico do pensamento contrarrevolucionário e ultramontano; Frederico Ozanam (1813-1853), professor universitário, escritor e jornalista, fundador da Sociedade de São Vicente de Paulo; o físico e matemático Andrè-Marie Ampère (1775-1836); e o já citado Louis Pasteur. Esses seriam "a honra e a glória do laicato católico".

As citações, referências e alusões marcam a presença figuras como o espanhol Jaime Balmes (1810-1848), filósofo e apologeta, célebre por obras como *O protestantismo comparado com o catolicismo*. Também o padre sulpiciano André-Jean-Marie Hamon (1795-1874), autor de diversos livros de piedade e espiritualidade, bem como de um tratado sobre a pregação, do qual tem um trecho citado na Carta Pastoral. Outro escritor citado diversas vezes

é Enrico Swoboda, autor de uma obra de grande visão, publicada em 1912, *A cura d'almas nas grandes cidades*. Também está presente Donoso Cortés (1809-1853), teórico espanhol do tradicionalismo católico; François Copée (1842-1908), poeta, membro da Academia Francesa, convertido ao catolicismo; o arcebispo de Reims, Cardeal Landriot (1816-1874); e o também membro da Academia Francesa e bispo de Orléans, Félix Dupanloup.

Pelo elenco de autores aqui listados, percebe-se como D. Leme procurou dotar sua Carta Pastoral de pensadores das mais variadas áreas, que pudessem sustentar sua argumentação e que apresentassem dados capazes de corroborar suas afirmações e críticas. A predominância de autores franceses expressa bem a influência literária francófona no Brasil. Alinhado com o que fora traçado pelos últimos pontífices em seus documentos, atualizado acerca dos autores que o ajudam em sua argumentação, conhecedor da literatura clássica do catolicismo contemporâneo, D. Sebastião Leme faz de sua Carta Pastoral um documento que ultrapassa a simples função de saudar os seus novos diocesanos. Torna-se ela um referencial teórico para a execução de um projeto de país a partir dos princípios sociais, filosóficos e religiosos conforme entendido pela doutrina católica.

## 5 **A recepção da Carta Pastoral: Jackson de Figueiredo**

Em fevereiro de 1917, na edição n. 02 de *Brazilea: revista mensal de propaganda nacionalista*, um jovem, Jackson de Figueiredo, com apenas 25 anos, na coluna de *Bibliographia*, exultava com o conteúdo de um documento que lhe caíra há pouco nas mãos. Assim iniciava seu texto, com certo ar dramático: "À minha tristeza, à amargura do meu viver, na desolação de todo espírito sério ante o momento atual da vida brasileira, deu-me Deus uma alegria superior, logo à entrada deste ano" (Figueiredo, 1917, p. 81).

Dirá o jovem entusiasta que sua alegria provém da leitura de algumas linhas "verdadeiramente extraordinárias" saídas da pena de "um dos chefes do catolicismo brasileiro":

> Trata-se de D. Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, de quem acabo de ler a Carta Pastoral de saudação aos seus novos diocesanos. E ainda foi maior a minha alegria, ao ler este belo livro, quando vi, mais de uma vez, ditas de tão alto, as mesmas verdades que tenho proclamado, de cá, da minha humildade (Figueiredo, 1917, p. 81).

A figura de Jackson de Figueiredo, desde esse momento, surgirá como a grande resposta prática ao plano traçado por D. Sebastião Leme na Carta Pastoral de 1916. Nascido em Sergipe, em 1891, foi do materialismo ao espiritualismo, sendo nesta última fase influenciado pela amizade com o filósofo Raimundo de Farias Brito. Aproximando-se gradualmente do catolicismo, como o já citado artigo comentando a Pastoral de D. Leme demonstra, converteu-se plenamente em 1918. A partir de então, seu pensamento se dirigirá para a discussão das grandes questões político-sociais do país. De espírito polêmico, com presença marcante nos debates da imprensa, dele dirá Sérgio Buarque de Holanda: Jackson era dessa "casta de homens cheios de um heroísmo nobre, designados naturalmente para estimular, para orientar, para comandar e para combater" (Holanda, 1929, p. 294). Sua visão, expressa nas poucas obras que escreveu, como *Pascal e a inquietação moderna* (1922) ou *A reação do bom senso* (1921), pode ser resumida como

> [...] um nacionalismo de fundas conotações moralistas, preocupado em extirpar da nação os vícios que a inquinam, que a corrompem, vícios produzidos pela não-obediência a uma força inteligente e de grande elevação espiritual, parte ponderável das tradições nacionais. A indiferença da elite dirigente aos princípios católicos, distanciando-se destarte, criminosamente, da nacionalidade, explica a anarquia, o quadro de misérias, de egoísmo, empece a realização do que há de mais vital no país: a instauração da ordem (Montenegro, 1972, p. 166).

Ao fundar em 1921 a revista *A Ordem*, mesmo ano em que D. Sebastião Leme é transferido de Olinda para o Rio de Janeiro, tornando-se arcebispo coadjutor do Cardeal Arcoverde, Jackson cria um espaço propício para que o pensamento católico possa circular no meio intelectual brasileiro. Já no primeiro número d'*A Ordem*, fica clara a influência de D. Leme e da Carta Pastoral de 1916 no surgimento do periódico. Em artigo não assinado, intitulado *D. Sebastião Leme*, o autor apresenta o documento escrito pelo agora arcebispo coadjutor como responsável pelo despertar de um movimento católico de reação:

> E não se pode negar que a sua voz accordou, não so no coração catholico, as energias adormecidas, por tantos annos de accommodaticios respeitos "entre as duas Cidades inimigas": Até a consciencia dos que vacillavam se sentiu, de repente, ao clamor daquella voz, ao vibrar daquele protesto, como que tocada de mysteriosa aza, ainda quente de um céo de tempestade!... (D. Sebastião, 1921, p. 2).

Além desse artigo no número inicial, nesta e nas edições seguintes da revista *A Ordem* serão publicados trechos da Carta Pastoral numa coluna intitulada *Palavras que devem ser meditadas*.

Em maio do ano seguinte, Jackson de Figueiredo coroa seu projeto criando o Centro Dom Vital, cuja finalidade era "ajudar o Episcopado Brazileiro na obra de recatholisação da nossa intellectualidade" (Centro D. Vital, 1922, p. 1), palavras que ecoam a análise feita por D. Leme acerca dos homens de letras no Brasil. No texto publicado n'*A Ordem* onde se anuncia a fundação do Centro Dom Vital, agradece-se a D. Sebastião Leme pelo "[...] carinho todo particular com que se tem dedicado à execução das nossas idéias que, dados os seus conselhos, sempre ouvidos e adotados, têm hoje muito do brilho do seu alto e generoso espirito" (Centro D. Vital, 1922, p. 1).

## 6 **A ação católica**

Ainda na primeira parte da Carta Pastoral, D. Sebastião Leme apresenta, como diagnóstico dos males que acometiam o catolicismo, a falta de instrução religiosa e a falta de ação católica. Dando maior centralidade ao primeiro, não deixou, porém, de traçar alguns pontos acerca do que entendia por ação católica naquele momento.

O arcebispo traça uma definição de ação católica por via negativa. Percebe que ela é inexistente no catolicismo brasileiro ao se observar a falta de uma "comprehensão nitida dos nosso deveres sociaes, não cultivamos habitos de propaganda, não recebemos tradições de disciplina" (Leme, 1916, p. 14-15). Falando de países onde havia uma ação católica organizada, indica os locais dessa presença social: universidades, jornais, escolas, cooperativas, ligas operárias, caixas econômicas, além de um eleitorado coeso e com representação política.

Surgido na Itália na segunda metade do século XIX, o movimento da ação católica terá uma organização inicial no início do século XX com São Pio X, mas será Pio XI quem lhe dará status de direito na Igreja, sendo, inclusive, alcunhado de "o Papa da ação católica". Já em sua primeira encíclica, *Ubi Arcano Dei Consilio*, dava as primeiras instruções acerca desse movimento, que seria por ele definido como "a participação do laicato no apostolado hierárquico da Igreja" (Lima, 1938, p. 48).

De 1916, quando D. Leme alerta para a necessidade de uma ação católica no Brasil, até a efetiva fundação da Ação Católica Brasileira em 1935, foi necessário um longo percurso. Apenas dois anos após chegar ao Rio de Janeiro, D. Leme publicava, em 1923, o livro *Ação Católica: instruções para organização*

*e funcionamento da confederação no Rio de Janeiro*. Na obra, escrita para dar as diretrizes da recém-fundada Confederação Católica, o arcebispo ecoa aquilo que já havia dito na Carta Pastoral de 1916:

> Não é com as meias tintas de uma vida religiosa intramuros, nem com a criação dispersiva de mil e uma obras desordenadas que chegaremos a vencer a penetração ousada das seitas e o marasmo espiritual de nosso ambiente. Impõe-se a ação católica, mas ação que seja católica, sobrenatural, coordenada, nutrida de sacrifício, sem personalismo e sem incompatibilidades preestabelecidas (Azzi, 1977, p. 70).

A atuação da confederação, unida ao Centro Dom Vital, incialmente guiado por Jackson de Figueiredo, depois por Alceu Amoroso Lima, levou a iniciativas como a fundação da Liga Eleitoral Católica em 1932, que procurou unificar o eleitorado e os políticos comprometidos com o pensamento da Igreja. E, finalmente, em junho de 1935, é fundada, no Rio de Janeiro, a Ação Católica Brasileira, aprovada por todos os bispos do Brasil. Em seu estatuto, a Ação Católica era definida como "a participação organizada do laicato católico do Brasil no apostolado hierárquico, para a difusão e atuação dos princípios católicos na vida individual, familiar e social" (Dale, 1985, p. 27). Era o coroamento de todo o projeto traçado por D. Sebastião Leme em 1916. Ramificada em todos os setores da vida social, das famílias às universidades, a Ação Católica seria, até a década de 1960, a força motriz de atuação da Igreja na sociedade brasileira.

Outra obra que poderia ser destacada também como fruto do que já havia sistematizado D. Leme em sua Pastoral é a fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Já em 1916, destacava como "um ideal magnífico" (Leme, 1916, p. 103) o projeto de se fundar uma universidade católica. Tendo seu embrião no Centro Dom Vital, surgirá primeiro o Instituto Católico de Estudos Superiores, fundado em 1932, com cursos de filosofia, teologia e sociologia. Em 1940, criam-se as Faculdades Católicas, que se tornam, então, a Universidade Católica. Junto com D. Leme, o grande empreendedor dessa obra foi o jesuíta Pe. Leonel Franca, intelectual de reconhecida fama e grande produção nas áreas da filosofia, da psicologia e da pedagogia.

## Conclusão

Na introdução deste trabalho, indicamos que sua questão fundamental se centra no valor da Carta Pastoral de D. Sebastião Leme como responsável por traçar as linhas de um plano de ação concretizado em diversas frentes

e empreendimentos. Diante do que aqui foi exposto, é possível responder afirmativamente. Em 1916, D. Leme apresenta, de forma ordenada, os pontos que entende como principais a serem postos em prática pelos católicos no Brasil. Na Carta Pastoral, já se encontra a gênese de instituições como o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, a Ação Católica Brasileira, a Liga Eleitoral Católica e a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Lá também já se teoriza acerca da atuação que os leigos devem ter, ainda como cooperadores da ação do clero, nos diversos ambientes da sociedade.

Portanto, para que se possa ter uma compreensão profunda do movimento católico do século XX, é necessário ter em mente a Carta Pastoral de D. Leme como documento fundamental e indispensável, pois é nela que líderes do laicato católico irão se amparar para levar adiante seus movimentos e ideias. É a partir dela que se formará um verdadeiro grupo organizado de intelectuais, políticos e outras figuras públicas, que se utilizarão de seus postos e influências para serem voz da Igreja na sociedade e na cultura. Alceu Amoroso Lima, que, juntamente com Jackson de Figueiredo, são os grandes nomes de liderança católica sob a influência de D. Leme, afirmou que o arcebispo foi "um marco capital na evolução tanto religiosa como social do Brasil" (Lima, 2000, p. 351). De fato, ao fim deste trabalho é possível perceber que a figura do Cardeal D. Sebastião Leme é chave fundamental para se compreender não só a história recente da Igreja brasileira, mas diversos aspectos da história mesma do Brasil contemporâneo.

## Referências

A IGREJA na República. Seleção e introdução de Anna Maria Moog Rodrigues. Brasília: UNB, 1981. (Biblioteca do Pensamento Político Republicano, 4).

ATHAYDE, T. de. *O Cardeal Leme*: um depoimento. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

AZZI, R. O Início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930. *Síntese*: revista de filosofia, v. 4, n. 10, p. 61-89, 1977.

BANDEIRA, M. D. Sebastião Leme. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 6, p. 81-85, 1942.

BENTO XV, PP. Ad beatissime Apostolorum. In: DOCUMENTOS de Pio X e de Bento XV. São Paulo: Paulus, 2002. p. 296-315. (Documentos da Igreja, 7).

CARVALHO, J. M. de. *D. Pedro II*. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2007.

CENTRO D. Vital. *A Ordem*, anno 1, n. 10, p. 1, maio 1922.

COSTA, F. de M. *Lutas e vitórias*. Bahia: Estabelecimento dos dois mundos, 1916.

D. SEBASTIÃO Leme. *A Ordem*, anno 1, n. 1, p. 2-3, ago. 1921.

DALE, R. *A Ação Católica Brasileira*. São Paulo: Loyola, 1985.

DESCHAND, D. *A situação actual da religião no Brazil*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1910.

DIAS, R. *Imagens de ordem*: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1932). São Paulo: UNESP, 1996.

FIGUEIREDO, J. Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda. *Brazilea*: revista mensal de propaganda nacionalista, anno 1, n. 2, p. 79-82, fev. 1917.

HOLLANDA, S. B. Indicação. *A Ordem*, anno 8, v. 1 (nova série), p. 264-265, 1929.

LEÃO XIII, PP. Inescrutabili Dei consilio. In: DOCUMENTOS de Leão XIII. São Paulo: Paulus, 2005. p. 13-23. (Documentos da Igreja, 12).

LEME, S. *Carta Pastoral saudando a sua Archidiocese*. Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916.

LIMA, A. A. *Elementos de Ação Católica*. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1938.

LIMA, A. A. *Memórias improvisadas*: diálogos com Medeiros Lima. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Educam, 2000.

MONTENEGRO, J. A. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.

MOURA, C. A. S. de. A pastoral de Dom Sebastião Leme em 1916 e o projeto de politização do Clero. *Revista de história das religiões*, ano 9, n. 25, p. 23-38, maio/agosto 2016.

O EPISCOPADO brazileiro ao clero e aos fieis da Egreja do Brazil. São Paulo: Typ. Salesiana a vapor do Lyceu do Sagrado Coração, 1890.

PIO X, PP. Acerbo nimis. In: DOCUMENTOS de Pio X e de Bento XV. São Paulo: Paulus, 2002. p. 80-93. (Documentos da Igreja, 7).

ROSÁRIO, M. R. do. *O Cardeal Leme*: (1881-1942). Rio de Janeiro: José Olympio, 1962. (Documentos brasileiros, 113).

VIEIRA, D. R. *História do Catolicismo no Brasil (1889-1945)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016. v. 2.

VILLAÇA, A. C. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

Artigo recebido em 26/02/2025 e aprovado para publicação em 11/03/2025

**Como citar:**

SILVA, Eduardo Douglas Santana; HOHEMBERGER, Gilcemar. Um projeto de catolicismo: D. Sebastião Leme e a Carta Pastoral de 1916. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 121-140, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-7

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-8

# Teologia Moral anterior ao Concílio Vaticano II: Casuísmo e manualística

## *Moral Theology Prior to the II Vatican Council: Casuism and Manualistic*

*Marta Luzie de Oliveira Frecheiras**

**Resumo:** Este artigo tem o intuito de apresentar uma parte de nossa investigação realizada durante o doutorado em Teologia acerca da história da Teologia Moral ou da Ética Teológica. Trata-se de uma pesquisa acerca do Casuísmo ou do Estudo de casos, que surgiu após o Concílio de Trento. Nosso método de trabalho é o histórico-crítico, pois também investigamos textos de autores moralistas dos séculos passados e procuramos trazer o conteúdo pensado para os dias atuais. O resultado a que chegamos é o de que o Casuísmo não conseguiu realizar o papel histórico a que se propôs, recaindo na manualística. Concluímos que um projeto incrível de análise de casos morais, como se propôs o Casuísmo em seus primórdios, sofreu por preconceitos e incompreensões, principalmente da parte de Pascal, que influenciou na interpretação histórica do Casuísmo. Nesse sentido, até os dias atuais, a Teologia Moral ou Ética Teológica atua mais abstratamente do que na análise de casos concretos, tarefa essencial no estudo da vida moral concreta.

**Palavras-chave:** Estudo de caso. Ética. Teologia.

**Abstract:** This article aims to present part of our investigation carried out during the doctorate in Theology regarding the history of Moral Theology or Theological Ethics. This is research on Casuistry or Case Studies, which emerged after the Council of Trent. Our working method is critical history, as we also investigate texts by moralistic authors from past centuries and

* Marta Luzie de Oliveira Frecheiras é Profa. Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). É bacharel, mestre, doutora pela UFRJ e tem pós-doutorado em Filosofia pela *Ludwig Maximillian Universität München* (LMU) e pela *Universidad Complutense de Madrid* (UCM). É bacharel, mestre e doutora em Teologia Moral pela PUC-Rio. Também é psicanalista clínica e didata, pertencente à Sociedade de Psicanálise Ortodoxa do Brasil. (SPOB). Contato: marta.luzie@uol.com.br

seek to bring the content thought to the present day. The result we reached is that Casuistry was unable to fulfill the historical role it proposed, falling back into manualistics. We conclude that an incredible project of analyzing moral cases, as proposed by Casuistry in its beginnings, suffered from prejudices and misunderstandings, mainly on the part of Pascal, who influenced the historical interpretation of Casuistry. In this sense, to this day, Moral Theology or Theological Ethics acts more abstractly than in the analysis of concrete cases, an essential task in the study of concrete moral life.

**Keywords:** Study of concrete cases. Ehics. Teology.

## Introdução

Neste artigo, trataremos de um assunto assaz importante e relativamente desconhecido no Brasil: a Casuística anterior ao Concílio Vaticano II. Nosso objetivo é demonstrar como o Casuísmo foi uma ideia inovadora oriunda do Concílio de Trento, a fim de solucionar os problemas de consciência que adviriam, já que a consciência se tornou o "lugar" central da moral cristã, como nos informa Bretzke:

> A consciência tornou-se o *locus* privilegiado da vida moral e da identidade própria. Apesar de não ser um termo que esteja na Escritura, um aspecto da consciência é derivado do Novo Testamento, o termo grego συνείδησις[1]. Nesse sentido, ela é a faculdade da reta razão capaz de fazer o julgamento moral movida por princípios morais universais (Bretzke, 2013, p. 1277).

Contudo, como ela restringiu-se mais ao ambiente acadêmico dos jesuítas, em termos práticos, acabou por decair na manualística, corrompendo o seu propósito original, que era o estudo de casos de consciência. Os manuais morais foram muito utilizados para auxiliar os sacerdotes em sua função no confessionário, como poderemos constatar adiante.

## 1 Momento Tridentino

O termo "teologia moral" apareceu pela primeira vez nos escritos de Alain de Lille[2]. Logo, o que havia de mais próximo da teologia moral, antes do

[1] Conhecimento íntimo, conhecimento dos seus próprios atos, conhecimento do bem e do mal.
[2] Segundo o autor supracitado, ele foi um dos primeiros na história da Igreja a tentar escrever uma suma visando auxiliar o sacerdote no momento do sacramento da penitência. Liber Poenitentialis, em torno de 1202 d.C.

Concílio, eram as "sumas", guias para os confessores aplicarem o sacramento da penitência.

Na teologia de Tomás de Aquino, não havia uma disciplina separada que recebesse o nome de "teologia moral". Por outro lado, as *Institutiones* substituíram o modelo deontológico, tomista, por excelência, baseado na lei e na dedução de princípios, sempre partindo da razão para a realidade empírica. A lei, que antes era compreendida como uma norma objetiva da moralidade (com todas as diferenças de níveis – eterna, natural, positiva), tornou-se também uma norma subjetiva da moralidade: a consciência. Vejamos o porquê dessa mudança.

O Concílio de Trento ocorreu entre 1545 e 1563 d.C. e teve vinte e cinco sessões. Podemos dizer que ele é o lugar de nascimento da teologia moral (Keenan, 2009, p. 164), pois, com a queda do domínio sociopolítico-territorial da Igreja Católica, a partir da entrada dos reformistas, não era mais possível que a Igreja continuasse a estabelecer "normas legais" para toda a vida social. No início da modernidade, a Igreja Católica não conseguiu "consertar" a quebra da cristandade, mas procurou reestruturar-se, mudando o seu setor de influência da vida objetiva dos indivíduos, como no caso das inquisições, para a vida subjetiva, por meio do estabelecimento de um novo fórum: o interno, sendo agora a consciência o lugar dele.

A resposta da Igreja Católica, tanto em relação à modernidade, quanto em relação aos reformistas e à sua vida interior, em oposição à objetividade sacramental, foi muito inteligente, pois fez do inimigo o seu maior aliado: a subjetividade passa a ser o fórum da culpa e, por causa dela, foi construído um completo sistema de normas (Prodi, 2011, p. 32). Para tal, o sacramento da penitência foi fortalecido, a disciplina eclesiástica exigida, além dos inúmeros manuais de teologia moral que surgiram com o intuito de auxiliar os padres confessores em situações específicas de confessionário.

> Em consequência da instituição do sacramento da penitência, a Igreja toda sempre entendeu que foi também instituída pelo Senhor a confissão integral dos pecados [cf. Tg 5,16; 1 Jo 1,9; Lc 5,14; 17,14]. Esta confissão é necessária por direito divino a todos os que, depois do batismo, caem [cân. 7], porque nosso Senhor Jesus Cristo, antes de sua ascensão aos céus, deixou os sacerdotes como vigários seus [cf. Mt 16,19; 18,18; Jo 20,23], como presidentes e juízes a quem seriam confiados todos os pecados mortais em que os fiéis cristãos houverem caído, para que, em virtude do poder das chaves de perdoar ou reter pecados, pronunciem a sentença. Pois

> é claro que os sacerdotes não poderiam exercer esta sua jurisdição sem conhecimento de causa e sem guardar equidade na imposição das penas, se os penitentes declarassem os pecados só genericamente, e não específica e detalhadamente (Denzinger, 2006, p. 430).

Apesar de o decreto tridentino não conter nenhuma norma relativa à moral (Prodi, 2011, p. 32), a partir dele o poder religioso começou a atuar sobre as consciências. A Igreja deixou de atuar no nível das ordens jurídicas e fixou toda a sua atenção no acompanhamento da consciência dos fiéis, acontecendo então a separação entre a lei moral e a lei canônica, ou seja, entre Moral e Direito; o direito canônico, com isso, restringiu sua atuação junto ao corpo eclesiástico e às propriedades territoriais da Igreja.

Além disso, essa mudança de postura da Igreja deu ensejo a grandes debates e discussões teóricas nas universidades europeias acerca da diferença entre "lei positiva" e "lei moral", discussão que perdura até hoje nas universidades de Direito, mas com o embate entre o "justo" e o "legal". Como explica Paolo Prodi:

> A Igreja romana afirmou, através de sua brilhante escola de pensamento *De Iustitia et Iure*, que ela não só possuía a autoridade conferida a Cristo para perdoar os pecados, mas que também era a única intérprete verdadeira da lei natural que coincide com a lei moral (Prodi, 2011, p. 33).

## 2 **Precursores de Trento**

Segundo Marciano Vidal, "o momento tridentino foi um momento criativo dentro da Igreja Católica, pois foi uma etapa da Reforma" que estava sendo gestada dentro da própria Igreja Católica nos anos que precederam o Concílio de Trento. O que se chama de "Reforma Católica" é caracterizada por um amplo movimento que não diz respeito necessariamente à Reforma Protestante (XV-XVI) somente. Recebe também seus indícios dos próprios movimentos da Igreja Católica (Vidal, 2014, p. 811-837).

Boa parte do movimento ocorrido no século XV dizia respeito à pregação, das ordens (franciscanos e dominicanos) junto ao povo de Deus. Os sermões eram a mais importante instrução moral que o povo recebia. Sendo assim, nos primórdios da teologia moral, a mesma contava com a participação da lei canônica, mas também – e, principalmente – com as pregações populares. O povo, na era pré-moderna, retirava a sua noção acerca de Deus, do mundo, e da diferença entre bem e mal dos sermões dos pregadores populares e não dos tratados acadêmicos existentes nas universidades.

A pregação de Bernardino (Mormando, 1995, p. 928) e de incontáveis frades itinerantes representa um significativo capítulo na história da teologia moral. A oratória deles não oferece um guia coerente para a teologia moral e, tampouco, é uma antecipação do raciocínio moral da alta casuística. Por outro lado, com sua preocupação em relação aos ditados de moral preventiva da autoridade eclesial, Bernardino formou a imaginação espiritual dos ouvintes ao atingir a emoção dos mesmos, trabalhando o lado direito do cérebro do povo. Como grande orador, sua narrativa vividamente emocional, contagiava-os ao explicar alguns aspectos morais. Parece que as assembleias ficavam lotadas. Além disso, ele narrava cenas da vida de Jesus, de Maria e de vários santos e também de pecadores, por meio de um discurso pleno de realismo, de experiência vivida (Mormando, 1995, p. 1275).

Daí a importância do surgimento das missões populares, também chamadas de interior ou rurais, logo após o Concílio de Trento. Elas surgiram com o objetivo de recristianizar o mundo rural e tornaram-se, sem dúvida, uma iniciativa pastoral inovadora e eficaz na época moderna. Isso só foi possível devido aos sermões das ordens dos pregadores durante a Idade Média:

> O fim das missões populares não era outro do que a propagação da fé em comunidades rurais, com uma escassa instrução religiosa, através do ensino doutrinal, da pregação, da confissão, da assistência e da pacificação de conflitos, elas eram herdeiras das pregações itinerantes praticadas durante a Idade Média pelas ordens mendicantes, e que se desenvolveram a partir da segunda metade do século XVI, graças à atividade dos capuchinhos (Palomo, 1997, p. 133).

Por outro lado, enquanto as pregações eram função das ordens predicantes, as atividades escolares e acadêmicas eram quase todas centradas nas mãos dos jesuítas. Marciano Vidal destaca a importância das instituições de ensino e o papel decisivo que tiveram na educação de jovens e crianças da sociedade (Vidal, 2014, p. 116). Inclusive, ele ressaltou o êxito que sempre teve o modelo de ensino dos jesuítas. Esse acerto ocorreu graças à própria capacidade dos jesuítas de manter boas relações com o corpo dirigente da sociedade, tanto com o grupo econômico quanto com o grupo político. Foi essa capacidade de se relacionar com as figuras do poder que permitiu a difusão do ensino da Companhia de Jesus por toda a Europa católica (Vidal, 2014, p. 116).

## 3 **Surgimento da Casuística**

Marciano Vidal considera os anos de 1570-1630 a "época de ouro" da teologia moral, uma vez que ela foi valorizada ao tornar-se uma disciplina autônoma e independente do tronco teológico (Vidal, 2014, p. 153). Foi o período em que a "consciência moral" ganhou destaque graças à introspecção e ao aparato de investigação da "responsabilidade moral" do sujeito.

Vidal destaca que, na época de ouro da teologia moral, e, principalmente, em torno dos anos 1600, a Teologia Moral dividiu-se em duas partes: a primeira, que tratava do discurso teológico-moral, tendo como núcleo o paradigma casuístico; a outra, aquela que tornou essa disciplina independente e de caráter ético-jurídico:

> A moral cristã perdeu a conexão com a teologia e a espiritualidade; estruturando-se segundo a lógica da lei e do dever, e esquecendo-se do dinamismo espiritual, que provém da presença do Espírito na vida do crente. Na moral geral, omitiu-se o tratado sobre as Bem-aventuranças, não se falava da graça, nem dos dons do Espírito (...) sendo assim, é normal que a compreensão da moral tenha discorrido a respeito do casuísmo e do legalismo (...) a configuração histórica da moral casuística, insistiu em sua doutrina acerca da confissão e em sua decisão de instituir os seminários (Vidal, 2014, p. 153-154).

O casuísmo não nasceu no século XVII. Veio de longe. Teve início na moral prática da época patrística, desenvolveu-se nos livros penitenciais da Alta Idade Média e se consolidou com as sumas de confessores e as pregações que prevaleceram ao longo da Idade Média, chegando até o início da Idade Moderna.

A casuística era a prática da análise moral baseada na consciência. Ela compreende uma parte significativa da tradição dos manuais até a primeira metade do século XX. O método da casuística começa sublinhando um caso moral hipotético que poderia ocorrer durante a confissão ou durante uma sessão de aconselhamento. Além disso, fatos moralmente relevantes eram destacados durante a análise. A popular dupla conhecida nos manuais como "Tito" e "Berta", que vinham sempre confessar; havia um número grande de pecados veniais a se estudar. Além do mais, a casuística fazia uso do método indutivo para chegar à aplicação apropriada dos vários princípios morais (Bretzke, 2013, p. 845).

Ademais, segundo Vidal, há que se reconhecer o influxo do nominalismo na gênese da moral casuística. Foram os ockhamistas, que, após Tomás de Aquino[3], dominaram o campo do discurso teológico. Eles superestimaram o conceito de "ato singular", dando um tom individualista, voluntarista e legalista à ética, enquanto Tomás de Aquino seguiu a verve aristotélica ocupada com os "hábitos". De acordo com Aristóteles (2014, p. 64), é somente por meio das atitudes que se denota um bom caráter, e não o contrário. Ninguém tem em si mesmo um caráter bom. Apenas pela constante atitude virtuosa molda-se um caráter digno. Sendo assim, os moralistas passaram a dedicar-se à análise do "ato singular", isto é, ao "caso" que originou a casuística:

> A casuística emergiu historicamente de um contexto de dúvida e incerteza ocasionado pela perspectiva de uma oportunidade extraordinária. A dúvida é a causa-raiz do século XVI ter sido casuístico. Foi uma época de grandes promessas e riscos e também de grande expansão para o novo mundo, de exploração e de colonização (Keenan; Shannon, 1995, p. 3137).

A renovação espiritual católica no século XVI levou a um reexame moral. Essas experiências conduziram a uma dúvida profunda acerca do status de si mesmo diante de Deus. A dúvida fundamental estava acoplada tanto aos protestantes quanto aos católicos e com as preocupações práticas urgentes que enfrentavam temas como: dizer a verdade, autopreservação, proteção dos outros (Keenan; Shannon, 1995, p. 3156).

A recém-surgida teologia moral desdobrou suas atividades em duas áreas: uma teórica e a outra, prática. A parte teórica procurou aprofundar a investigação na possível relação entre ética e Lei natural. A possibilidade teórica do princípio da Lei natural vir a ser o critério orientador das discussões éticas e o regulador da vida moral do ser humano foi uma hipótese teórica fundamental da Igreja, para fazer frente à subjetividade moderna, e para contrapor-se ao crescente monopólio da lei positiva promulgada pelos Estados modernos, cujo ideário coadunava, de certo modo, com o trajeto percorrido pelas igrejas reformadas, baseado na relação entre o cristão individual e a Escritura (Prodi, 2011, p. 33).

Por outro lado, a parte prática, cuja tarefa era atuar em casos particulares, foi desenvolvida a partir da análise dos manuais de teologia moral para a prática tridentina da confissão e da direção espiritual. Essa prática originou

[3] Reagrupou as questões relacionadas à moral na segunda parte da *Suma Teológica*.

a chamada "casuística" da Igreja tridentina, que teve sua origem no trabalho diário dos padres e, posteriormente, gerou discussões teóricas levadas ao âmbito acadêmico das universidades, acabando por ficar restrita a eles.

Por essa razão, o contexto da casuística para uma vida institucional é claramente mais confiante e acadêmico, enquanto o contexto da casuística para questões pessoais de salvação é menos confiante e mais ministerial. Em ambos os contextos, há a disposição de acolher uma tremenda quantia de novos dados morais e empíricos. Morais, por causa da confiança existente nas instituições e na família. Empíricos, por causa da necessidade de confrontar a profunda e sincera ansiedade acerca da salvação pessoal e do pecado.

A academia cuidou da casuística por causa de sua habilidade para lidar com as circunstâncias em matéria institucional, mas ministros, de forma mais urgente e desesperada, inclinaram-se para o mesmo método porque ele poderia dirigir e resolver uma variedade de preocupações e ansiedades que os membros da comunidade sofriam (Keenan, 1995, p. 3169).

James Keenan também se dedicou ao estudo da casuística. Em seu capítulo sobre John Mair, ele apresenta algumas pressuposições fundamentais para entender as raízes da casuística em contraposição à Escolástica:

1) Comparando os escritos escolásticos de figuras como Tomás de Aquino (1225-1274) e de John Mair, Keenan percebeu que, quando ambos propunham uma questão, eles apresentavam objeções e ofereciam um corpus, além de concluírem com uma solução. Todavia, em Mair, o corpus e as respostas às objeções não eram noções essenciais, tais como: justiça, castidade, fortaleza, temperança, entre outros, e sim, as respostas estavam repletas de imagens de licitude e de ilicitude, representando os caminhos da ação;

2) Examinando Mair, Keenan percebeu que a Alta Casuística não era simplesmente uma aplicação geométrica de um princípio em torno de um caso, mas sim, uma comparação taxonômica de congruências entre um discernimento e outro, mostrando, assim, que o primeiro a ser discernido não era a regra ou a norma particular, mas sim, a contraposição entre um agir correto e um agir errôneo;

3) Os nominalistas negaram a existência de objetos essenciais, já que eles negavam a existência dos universais. Por essa razão, os nominalistas insistiam na prioridade do individual e na radicalidade de cada singularidade, de cada existente. Se os nominalistas queriam determinar padrões para a ação reta, eles não podiam referir-se a objetos, mas reconhecer as formas de ação correta;

4) A prudência aqui é muito diferente do contexto da escolástica. Em Aquinate, a prudência é a virtude de todas aquelas pessoas comprometidas com o aperfeiçoamento das virtudes morais. Trata-se de um aperfeiçoamento interior do agente moral. Já no século XVI, a prudência não é vista como um aperfeiçoamento de natureza interna, mas preferencialmente, o aperfeiçoamento externo da conduta em sociedade. Em relação a essa questão, é fundamental citarmos Marciano Vidal, que identificou o contributo da noção de cidadania e da importância da vida social e política para a eficácia da vida cristã como tendo sido proveniente do casuísmo.

## 4 **Alta Casuística**

Segundo Jonsen e Toulmin, a ilação entre retórica e raciocínio moral teve seu ápice na Alta Casuística entre os anos de 1550 a 1650 (Vidal, 2014, p. 1174). Foi um longo caminho que a retórica tomou, partindo dos gregos até chegar aos jesuítas e à retórica medieval. A retórica medieval tinha como método a *Ars praedicandi* (arte da pregação) que floresceu no século XVIII (Mormando, 1995, p. 942).

Os autores da obra *The Context of Casuistry* buscaram as origens da casuística na teologia e na filosofia de Duns Scotus e Guilherme de Ockham, figuras cujo modo de pensar era apreciado e admirado por William of Baskerville, pois, para eles, o nominalismo tentou quebrar o massivo sistema intelectual da escolástica e pressionar a mente a trabalhar em favor daquilo que é visível, do mundo empírico. Além disso, segundo Karl Rahner, os nominalistas eram mais existencialistas do que qualquer grande escolástico, já que o nominalismo insistia na primazia de um simples e único indivíduo no mundo natural e pessoal, e esforçou-se por explicar como o pensamento e a linguagem humana poderiam expressar essa singularidade em termos conceituais.

A Alta Casuística, em seu sentido mais profundo, começa com a irredutibilidade privada e pessoal dos atos de consciência, como eles tecem normas, circunstâncias e opiniões junto ao querer e compreendendo o juízo da ação reta. Sendo assim, quando os fios da consciência são desatados, a filosofia moral, como ramo teorético mais elevado, procura trançá-los novamente. De que maneira? Perguntando pelo o quê, pelo como, pelo quando e pelo porquê. Logo, por meio dessas perguntas, vem à luz o problema essencial da ética existencial, ou seja: como alguém pode expressar melhor os fatos internos, externos e as opiniões que influenciam os atos de consciência. Dessa feita, o

casuísta consegue elencar quais os argumentos devem ser pensados e quais decisões ele deve tomar.

Outra característica da Alta Casuística é: após descrever o caso em termos gerais e aproximar-se do singular, a reflexão oscila entre o fato e a teoria. Isso impede que o especialista fique confinado a uma teoria rígida. Cada oscilação entre fato e teoria permite que o fato seja visto a partir de uma nova perspectiva e, com isso, a teoria é desafiada. A questão que permanece é como a oscilação balança, já que um caso está embutido em vários contextos.

Ademais, segundo Mormando, Jonsen e Toulmin argumentaram e demonstraram (Jonsen, 1992, p. 88) que o raciocínio ético da Alta Casuística tinha uma base mais concreta, temporal, taxonômica e experiencial, do que abstrata, atemporal, geométrica, e baseada em uma simplista aplicação de princípios universais, como pensam os autores europeus.

Com certeza, nós achamos a Casuística atrativa porque ela deu atenção às circunstâncias e à singularidade de cada situação, mas, como método, a casuística não era algo acessível, nos primórdios do século XVI. Embora algumas determinações fossem menos opressoras do que o juízo escolástico, os casuístas não pareciam estar dispostos a fazer do processo de tomada de decisões algo mais igualitário do que os seus predecessores haviam feito. As decisões prudenciais não eram informadas às massas, e não há evidência de que os casuístas estavam interessados em ensinar a população a ser prudente. Ao contrário, o hábito deles em estabelecer novas normas com grande frequência, sugere que, como em outras eras na Igreja, o século XVI mantinha o povo leigo dependente de outras decisões de consciência. Dentre os períodos de dependência moral, esse é um dos períodos (Keenan, 1995, p. 1491).

## 5 **A Crítica de Blaise Pascal e o Descrédito da Casuística**

> Nossa tarefa essencial é reabilitar a arte que se refere às resoluções práticas de uma perplexidade moral particular ou "casos de consciência".
>
> Jonsen & Toulmin

Poucas atividades intelectuais têm sido mais revogadas do que a Casuística, todavia poucas atividades práticas são mais indispensáveis. Desde que o matemático francês Blaise Pascal atacou os confessores jesuítas de Paris em suas *Cartas Provinciais,* em meados do século XVII, a casuística tem sido

objeto de revogação, tanto entre leigos quanto entre acadêmicos, especialmente filósofos. Aos olhos deles, julgamentos morais podem ser seguramente fundamentados somente baseados em princípios universais; e a moralidade das circunstâncias e dos casos parece fadada ao fracasso:

> Os jesuítas, como eles têm uma ótima opinião de si próprios, fazem crer, que é útil e mesmo necessário, por bem da religião, que sua influência se estenda por todos os lugares, e que eles governem todas as consciências. E, porque as máximas evangélicas e severas são próprias para governar qualquer tipo de pessoa, eles se servem dessa condição. Porém, como essas máximas não estão de acordo com a configuração da maior parte das pessoas, eles a deixam de lado, a fim de satisfazer a todo mundo. Por essa razão, é necessário que eles façam uso do casuísmo a fim de lidar com toda a diversidade (Pascal, 1983, p. 29-30).

O argumento de Pascal era que os jesuítas franceses eram indevidamente dóceis com os penitentes que eram saudáveis ou bem-nascidos. Sendo assim, Pascal criticou essa parcialidade. Ele criticou toda a casuística, sem distinção, o que, para nós, não é correto. Ele não estabeleceu uma distinção. A partir de um caso, ele generalizou todos os outros. Pascal parece ter escrito como estando dentro da tradição rigorista, reclamando dos laxistas, seus coetâneos. Segundo Jonsen: "o abuso da casuística é dirigido propriamente, não contra toda a casuística, mas somente contra o seu abuso" (Jonsen; Toulmin, 1992, p. 16).

Jonsen e Toulmin afirmaram que uma das razões para o colapso da Alta Casuística estava em sua função teleológica, no objetivo não expresso. Há um "τέλος/fim, finalidade", intrínseco ao método devido à intencionalidade. Por isso, aqueles que usam a Casuística devem se perguntar pelo seu porquê. Perguntar não somente pela intencionalidade da ação, mas pelo caráter da ação.

Mas o fato é que a partir daí o método casuísta caiu em descrédito e o raciocínio moral retornou ao princípio básico do raciocínio moral: o dedutivo, em lugar do raciocínio indutivo proposto no casuísmo. Os ataques de Pascal foram devastadores, bem como o do protestante Taylor, em 1960. A insistência do casuísmo na realidade concreta desagradou aos que estavam acostumados há séculos, desde os gregos, ao raciocínio lógico-dedutivo.

## 6 **A Manualística**

No cristianismo primitivo e na Patrística, não houve um saber moral cristão propriamente teológico. Há abundante material ético, mas ele não

está organizado como saber crítico, nem como uma disciplina teológica. Não havia uma epistemologia, ao menos como a entendemos hoje. Segundo Vidal, a moral alcança constituição teológica somente com Tomás de Aquino (Vidal, 2014, p. 211–3)

Sendo assim, a partir de Trento e com a derrocada do casuísmo, o manualismo passou a ter validade. Para os manualistas, os princípios não eram historicamente formados, mas dados de modo universal. Ironicamente, eles foram usados para medir novos casos, enquanto as raízes casuísticas foram esquecidas. Aliás, as circunstâncias não eram mais moralmente determinantes, mas estavam presas a um padrão ou, pior, excluídas dos casos medidos por esses princípios e regras.

Para Vidal, por trás da individualização da prática penitencial pós-tridentina está o desejo de uma moralização social imposta pelos reformadores católicos. Exemplo disso aparece na penitência que o pecador devia cumprir antes de receber a absolvição (moral de confessionário). Nesse sentido, para uma boa confissão, os confessores eram eruditos em todos os gêneros, espécies e circunstâncias de cada tipo de pecado. Logo, o confessor era um especialista no pecado e não um homem conhecedor da misericórdia de Deus. Era, portanto, mais um especialista em julgamento do que em acolhimento (Vidal, 2014, p. 197). Richard McCormick descreveu bem a Casuística manualista nestes termos: "Concretamente, era também muito frequente uma confissão orientada de modo unilateral, dominada pelo magistério, relacionado à lei canônica, centrada no pecado e controlada no seminário" (McCormick, 1989, p. 3).

Por sua vez, os manuais morais considerados "casuístas" seguiam o seguinte padrão: 1) desvinculação da síntese teológica, da Sagrada Escritura e dos grandes tratados de Cristologia, Trindade, Sacramentos, dentre outros; 2) excessivo legalismo: obrigação, dever, obediência, juridicização da moral; 3) positivismo teológico e pragmatismo moral: argumento de autoridade, não rever as posições, ausência de crítica e de autocrítica; 4) desvinculação da filosofia, perdendo, assim, seu teor crítico-argumentativo, sua capacidade de pensar; 5) vinculação excessiva com a práxis penitencial; e 6) presença de dicionários denominados de casuístas, apresentando "casos", mas que, em seu desdobramento, eram manuais morais, baseados somente em princípios dedutivos, como o exemplo a seguir, que trata do malefício da dança. Esses manuais eram utilizados como manuais de consulta pelos sacerdotes durante a confissão no confessionário:

A dança não é ilícita em sua natureza, já que segundo Ecl 3: *tempus plangendi, tempus saltandi* (tempo de enlutar, tempo de dançar); e Davi, fez da dança um ato religioso, ao dançar diante da arca. Mas como é muito raro que a dança não se torne um crime, devido às circunstâncias nas quais ela, quase sempre, está acompanhada, é sabedoria do cristão, e mais ainda de uma pessoa eclesiástica ou religiosa se abster dela. Os pagãos, mesmo os mais esclarecidos, não a condenam. Cato acreditou que não poderia fazer uma afronta mais sanguinolenta à L. Murena do que reprová-la publicamente de haver dançado na Àsia, para onde ele tinha sido enviado. Deste modo, com razão, a Faculdade de Teologia de Paris, após ter condenado aqueles que assistem á comédia, ajuntam: *Idem judicandum de choreis, qua vulgo bals vocantur: cœtera vero saltantionum genera periculosa* (os mesmos juízes das coristas, que vulgarmente são chamados de pessoas comuns, são dançarinos perigosos).

CASO 1. Maria, filha virtuosa, encontra-se prestes a dançar: ela está com escrúpulo? Esse escrúpulo é bem fundamentado?

RESPOSTA. A dança não é defendida por si mesma, já que Miriam, irmã de Moisés e Aarão, dança com outras mulheres para alegrar-se de que os egípcios submergiram no Mar Vermelho. Mas como exemplo de todo pecado, é necessário, segundo Tomás, cap III: 1) que as pessoas que dançam, o façam com decência e sem prejuízo a ninguém, pois não se poderia desculpar um eclesiástico ou uma pessoa religiosa que fosse muito inconstante, e que ainda assim dançasse; 2) que a pessoa dance numa época de alegria, tal como, a de um acontecimento público; 3) que a honestidade seja regularmente observada, atenção à canção, aos gestos, ao lugar, ao tempo e às outras circunstâncias que acompanham a dança. Ora, como quase sempre faltam as circunstâncias adequadas, não é aconselhável nem a dança, nem que se agrada dela. Diz São Crisóstomo: *Ubi saltus lascivus, ibi diabolos certe adest (...) his tripudiis saltat* (onde a lascívia dança, os demônios certamente estão presentes (...) e tripudiam-nos dançando). Diz Santo Ambrósio: *Deliciarum comes atque luxuriae saltatio* (companheiro de luxo e de devassidão da dança). Por isso, o Sábio quer que evitemos as mulheres que amam dançar, por medo que a atração por elas nos cause a perda da alma. Por isso, Maria se examina diante de Deus sobre suas circunstâncias para saber se não há nenhuma que torne a sua dança condenável, ou que deva pedir perdão por seu pecado.

CASO 2. Gil é acusado, em confissão, de haver dançado e pulado sobre a corda, e dito impropérios para entreter seus ouvintes, sem, todavia, haver maculado abertamente a honestidade. Seu confessor quer que ele abandone sua profissão, como algo não condizente a um cristão, e que é mesmo

perigoso, tanto para ele, como para aqueles que estão presentes. Mas ele defende-se dizendo: 1) não há nenhum outro modo de sobrevivência para si; 2) porque as leis da polícia favorecem seu métier.

RESPOSTA. Não se pode absolver nem os dançarinos de corda, nem aqueles que não querem renunciar aos seus espetáculos: 1) porque é excessiva a linguagem dissoluta utilizada nas óperas cômicas e nas mensagens que proferem, e que corrompem o coração daqueles que os escutam; 2) porque um homem que dança sobre a corda se expõe ao perigo evidente de se matar, ou de, ao menos, machucar seu corpo caindo no chão. Como, portanto, não é, jamais, permitido expor-se voluntariamente a tal perigo, não se pode absolver nem os que se expõem, nem aqueles que cooperam com eles, dando-lhes dinheiro.

De resto, tudo o que podemos dizer sobre os dançarinos de corda e dos acrobatas é ainda mais incontestável em relação às suas mulheres e seus filhos que exercem a mesma profissão.

Além disso, a valsa, outra dança destas espécies introduzidas recentemente em França, pelo demônio da impureza, não pode jamais ser permitida tanto quanto os bailes de máscara.

Vejam aqui o que uma mulher do mundo disse após conhecer o perigo, disse madame de Genlis: "eu provei todo o perigo do baile de máscaras sobre a imaginação. Essa música contínua, essas danças, esses mistérios do disfarce, essa linguagem dos galanteios, essas intrigas que eu entrevia por todos os lados, esse abandono universal de toda a razão, essa abdicação de todas as regras, esse desconhecimento geral, essa alegria sem medida e sem freio, enfim... esse espetáculo, essa reunião de circunstâncias, que viraram a minha cabeça. Esses bailes de família, da sociedade, observados pelos pais e pelas mães, parecem menos perigosos do que os públicos; todavia, diz o inestimável sábio, autor da teologia prática: esses bailes são exemplos de perigos para qualquer mortal.

Refletindo bem, diz ainda a Madame de Genlis: eu encontro sempre qualquer coisa de muito mundano nas minhas ideias, que estão muito de acordo com os costumes universais; por exemplo: eu autorizei os bailes infantis e arrependo-me. Eu retratei-me em um livro, no qual eu detalho todos os argumentos que estão em desacordo com os bailes e espetáculos. Eu atribuo meu erro somente à minha ignorância acerca dos princípios e aos pré-julgamentos recebidos do mundo. É por essas circunstâncias que devemos julgar quando a dança pode ser tolerada, e um confessor prudente não pode nem condenar, nem absolver indistintamente todos que dançam. Ele deve afastar-se o máximo possível das pessoas que aconselha (Pontas, 1847, p. 518-522).

## 7 **Casuística e Caso**

Cariou apresenta-nos uma tese inédita ao falar de uma causa casuística presente no Estoicismo de Epicteto. Segundo ele, a arte de formular e resolver casos de consciência encontra lugar no livro II das *Diatribes* (1993, p. 48), posto que lá o filósofo pergunta a si mesmo como as noções prévias devem ser aplicadas aos casos particulares. Por outro lado, a casuística pode ser entendida como:

> É a prática da análise moral tradicionalmente baseada nos casos de consciência (*casus conscientiae*), que compreende uma parte significativa da tradição manualista até a primeira parte do século XX. Tanto a casuística como os manuais morais guiaram seminaristas e os padres no trabalho pastoral e no sacramento da reconciliação, chamado de penitência antes do Concílio Vaticano II (Carraud; Chaline, 2007, p. 207-215).

O fato é que a Casuística, a partir do Concílio de Trento, é definida, comumente, como a aplicação de regras morais gerais a casos concretos. Ela consiste em articular a universalidade de uma norma à particularidade de um agir. Daí a importância de se ter um universal moral abstrato preexistente para posterior aplicação concreta.

Todavia, a primeira exigência da prática do casuísta é a exaustão. Com Jacques de Saintebeuve (2011, p. 115), mais de 800 casos foram resolvidos e classificados por ordem de assuntos. A Casuística tem dois aspectos: o aspecto dogmático, que exige sempre a submissão dos casos de consciência a um *a priori* que tem força de lei; e o aspecto retórico, que faz do casuísta um escritor em relação ao caso concreto.

Para a análise do caso concreto, leva-se em consideração: o objeto, as circunstâncias (pessoas, meios, hábito, escândalo, ocasião próxima do pecado), a maior ou menor consciência do pecado e, por fim, o consentimento. Nesse sentido, a casuística desenvolveu-se em um vasto espaço na periferia do dogma. Toulmin debateu argumentando que a casuística traz a ética de volta ao reino das ciências práticas. Para ele, a casuística:

> É a prática da análise moral tradicionalmente baseada nos casos de consciência (*casus conscientiae*), que compreende uma parte significativa da tradição manualista até a primeira parte do século XX. Tanto a casuística como os manuais morais guiaram seminaristas e os padres no trabalho pastoral e no sacramento da reconciliação, chamado de penitência antes do Concílio Vaticano II (Bretzke, 2013, p. 855).

Ela não é uma geometria especulativa com teoremas e axiomas, mas atende a problemas práticos, reais, concretos. Contra os teoréticos, que têm seu ponto de partida na teoria, Toulmin escreve que a tarefa da casuística:

> Referir-se a casos difíceis que surgem em situações marginais ou ambíguas, a fim de simplificar por meio de exemplos paradigmáticos, e considerar como distante do simples os exemplos que podem nos guiar ao resolver conflitos e ambiguidades que despertam nossa perplexidade moral (Toulmin, 1994, p. 314).

Ainda assim, os casos mais difíceis de resolver revelam como a Casuística é um raciocínio retórico aplicado à matéria moral:

> Casuística é o modo de reflexão que uma comunidade emprega para testar imaginativamente as implicações do discurso, aquelas que são frequentemente, desconhecidas, ou que passam despercebidas, perante o compromisso com a sua narrativa (...) na narrativa da teologia cristã, a casuística é vista como uma necessidade que possibilita checar o nosso discurso particular da história de Deus, com o caminho que nossa comunidade segue (Hauerwas, 1993, p. 377).

Destarte, a casuística está mais interessada no caso presente, considerando os paradigmas, desenterrando as máximas, revelando as circunstâncias e testando os preconceitos. Hoje, a Casuística é conhecida pelo método que ensina e não pelas respostas que é capaz de ensejar. O método ensina-nos a raciocinar moralmente.

É mister destacar que os casuístas faziam uso do método racional indutivo, por meio do qual comparavam casos. O casuísmo foi chamado por Jonsen e Toulmin de "taxonomia" (Jonsen; Toulmin, 1992, p. 251-259). A aplicação dedutiva de um princípio ao caso, a Casuística seria uma comparação de um ou mais casos, que já obtiveram soluções com sucesso em relação ao novo caso, e não uma mera dedução lógica. Aí está a diferença. A comparação ajuda a trazer à luz circunstâncias moralmente relevantes, que se tornam decisivas para determinar o resultado de qualquer caso. Além disso, na ausência de princípios relevantes, os casos já resolvidos adequadamente tornam-se o padrão para medir as circunstâncias de um novo caso. Esses padrões foram chamados de "paradigmas" (Jonsen; Toulmin, 1992, p. 251-259).

Contudo, para uma correta concepção da teologia moral e do método casuístico, há que se distinguir o "caso" da "situação ou circunstâncias". O que um caso de consciência pretende reduzir é a distância entre formas demasiado

gerais para se amoldar exatamente ao contorno das situações vividas e o jogo das circunstâncias no qual essas situações se realizam de fato.

Sendo assim, segundo Cariou, o "caso" apresenta-nos uma situação, mais ou menos concreta, sobre a qual pode recair um juízo moral (uma solução), que é válido somente nas condições reais nas quais o supuseram; por outro lado, a "situação" indica uma condição pessoal, cuja moralidade só é julgada pelo homem em sua própria consciência, isto é, não pode ser simplesmente pré-julgada por aqueles princípios morais já elaborados (Cariou, 2007, p. 204).

A virada da dedução lógica para a comparação de casos, não foi uma mera substituição dos princípios, mas sim, uma fonte para um guia moral, mais fundacional do que os princípios. Aqueles que usaram o caso estavam buscando discernimento moral original. O caso providenciava um método para provocar nuances inerentes às instituições e às situações pessoais. O método "caso" fornecia uma estrutura sobre a qual as circunstâncias concretas e individuais estavam comumente entretidas. Providenciou liberdade em relação aos princípios morais que definem uma agenda na qual a verdade é geral, invariável e essencial e que, por natureza, exclui o específico, o concreto e as circunstâncias práticas (Keenan; Shanon, 1995, p. 3163).

Na verdade, as circunstâncias realçam a singularidade de uma situação em relação às outras. A conexão entre os casos emerge precisamente através das próprias circunstâncias. Essas congruências incitam o casuísta a depender da resolução de um caso através da relação análoga com outras.

## Conclusão

James Keenan afirma que a Casuística retornou no final do século XX. Segundo ele, isso ocorreu por causa de um grande número de questões morais sem princípios suficientes para resolvê-las. Daí a importância do retorno da casuística numa sociedade secular e plural (Keenan, 1996, p. 124). Ele traz como exemplo o caso de um candidato ao sacerdócio que porte o HIV. Ele, então, pergunta: o candidato deverá ser excluído por essa razão? Como ainda utilizamos o Código Canônico de 1983 (1209, 1051), com certeza ele jamais seria aceito. Mas será que, se o candidato estivesse bem de saúde, ele seria adequado para o exercício futuro do trabalho apostólico? (Keenan, 1996, p. 124).

Por isso, para Keenan a Casuística é um método de raciocínio moral que sempre será importante quando novas questões surgirem na realidade humana. Foi exatamente por esse motivo que ela apareceu no século XVI quando a Alta Casuística foi desenvolvida e praticada (Keenan, 1996, p. 125).

A necessidade de um novo método de raciocínio moral deve atender às premissas de um método objetivo para o sujeito do século XXI. Todavia, essas não podem estar fora de contexto, ao contrário, elas dependem das circunstâncias. A Casuística, nas mãos tanto de um laxista como de um tutiorista, é igualmente efetiva. A Casuística não tem nenhum propósito intrínseco à sua lógica ou método. O contexto no qual é empregado é que providencia o propósito. Portanto, a casuística não está livre do contexto ou de seus praticantes. Na verdade, a casuística é um método indutivo de raciocínio moral, enquanto evita tendências relativistas (Keenan; Shanon, 1995, p. 3163). Keenan ainda ratifica que, para os cristãos, o retorno das virtudes e o retorno da Casuística podem significar uma renovação do interesse na pregação evangélica.

A teologia moral ou a ética teológica está numa encruzilhada. Olhar para o horizonte futuro depende de como olhamos para trás. Agostinho e Tomás nos legaram não somente regras e princípios, mas também virtudes mais flexíveis. Hoje, os Casuístas fazem uso do Aquinate e do seu legado em relação às virtudes. Sendo assim, a teologia moral contemporânea pode manter o conhecimento epistemológico da Alta Casuística, associado à antropologia trinitária da Escolástica e de Edith Stein, basta querer.

## Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.

BRETZKE, J. T. *Handbook of Roman Catholic Moral Terms*. Washington: Georgetown University Press, 2013.

CARIOU, P. Caso. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. v. 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

CARRAUD, V.; CHALINE, O. CASUÍSTICA. IN: CANTO-SPERBER, M. (ORGS.) *DICIONÁRIO DE ÉTICA E FILOSOFIA MORAL*. V. 1. SÃO LEOPOLDO: EDITORA UNISINOS, 2007.

DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2006.

HAUERWAS, S. Casuistry as a Narrative Art. *Interpretation*, v. 37, p. 377-388, 1993.

JONSEN, A. Foreword. In: KEENAN, J. F.; SHANNON, T. A. *The Context of Casuistry*. Washington: Georgetown University Press, 1995.

JONSEN, A. R.; TOULMIN, S. *The Abuse of Casuistry*: a history of Moral Reasoning. Oakland: California University Press, 1992.

KEENAN, J. Contexts of Casuistry: Historical and Contemporary. In: KEENAN, J. F.; SHANNON, T. A. *The Context of Casuistry*. Washington: Georgetown University Press, 1995.

KEENAN, J. F. "Fundamental Moral Theology: Tradition". In: *Theological Studies*, v. 70, issue 1, p. 140-158, February 2009.

KEENAN, J. The Return of Casuistry. *Theological Studies*, v. 57, issue 1, p. 123-138, 1996.

McCORMICK, R. Moral Theology 1940-1989. *Theological Studies*, v. 50, issue 1, p. 3-24, 1989.

MORMANDO, F. To Persuade is a Victory: Rhetoric and Moral Reasoning in the Sermons of Bernardino of Siena. In: KEENAN, J. F.; SHANNON, T. A. *The Context of Casuistry*. Washington: Georgetown University Press, 1995.

PALOMO, F. Disciplina Christiana. Apuntes historiográficos em torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorias de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 18, p. 121-122, 1997.

PASCAL, B. *Les Provinciales*: Éditions de Michel Le Guern. Paris: Folio Classique, 1983.

PONTAS, J. Danse. *Dictionnaire de Cas de Conscience, ou Décisions, par ordre Alphabétique*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1847, p. 518-522. Obra reimpressa pelo abade Jean-Paul Migne.

PRODI, P. Fourteen Theses on the Legacy of Trento. In: *Catholical Theological Ethics Past, Present and Future*: The Trento Conference. New York: Orbis Books, 2011.

SAINTEBEUVE, J. *Résolutions de plusieurs cas de conscience*: touchant le Morale et la discipline de l'Église. Paris: Nabu Press, 2011.

TOULMIN, S. Casuistry and clinical Ethics. In: *Matter of Principles?* Washington: Edwin Dubose, 1994.

VIDAL, M. *História de la Teología Moral V*. De Trento al Vaticano II. 1. Crisis de la razón y rigorismo moral em Barroco (s. XVII). Madrid: Editorial El Perpetuo Socorro, 2014.

Artigo recebido em 17/07/2024 e aprovado para publicação em 13/08/2024

**Como citar:**

FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira. Teologia Moral anterior ao Concílio Vaticano II: casuísmo e manualística. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 141-160, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-8

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-9

# A concepção boeciana de felicidade na perspectiva da *divisio philosophiae*

## *The Boethius conception of happiness from the perspective of the philosophiae division*

*Dênison Gleison Martins da Silva**

**Resumo:** O presente artigo propõe uma análise comparativa do discurso sobre a felicidade na obra *De Consolatione Philosophiae*, de Severino Boécio, e a divisão do currículo filosófico das escolas clássicas no período tardo-antigo, buscando determinar o quanto a estrutura discursiva e o seu conteúdo refletem o modo como os currículos acadêmicos de filosofia estavam organizados no contexto das escolas cristãs antigas. Trata-se de uma investigação exploratória, de natureza qualitativa, sendo caracterizada, segundo a natureza dos dados, como uma pesquisa histórico-bibliográfica.

**Palavras-chave:** Severino Boécio. Divisão da filosofia. Percurso terapêutico. Felicidade.

**Abstract:** This article proposes a comparative analysis of the discourse on happiness in the work *De Consolatione Philosophiae* by Severino Boethius and the division of the philosophical curriculum of classical schools in the late-antique period, to seek to determine how much the discursive structure and its content consider the mode in which that academic philosophy curricula were organized in the context of ancient Christian schools. This is an exploratory investigation, of a qualitative nature, being characterized, according to the nature of the data, as a historical and bibliographical research.

**Keywords:** Boethius. Division of philosophy. Therapeutic path. Happiness.

* Dênison Gleison Martins da Silva é Doutor em Filosofia. Contato: den.philo@gmail.com

## Introdução

Severino Boécio (480-524 d.C.) foi um filósofo e teólogo do período tardo-antigo, podendo ser justo reconhecê-lo como o último pensador entre os antigos e o primeiro entre os medievais, como já o fizeram muitos especialistas[1]. Embora tenha produzido importantes obras teológicas e muito contribuído com a discussão sobre lógica, *A Consolação da Filosofia (De Consolatione Philosophiae)* é dos seus escritos a mais conhecida, talvez por nela tratar de temas relevantes, tais como o sofrimento dos inocentes, a justiça divina, a providência, o acaso, a liberdade, o tempo e a eternidade. Sem dúvida, elaborou em seu último escrito uma síntese da filosofia cristã de sua época.

Das questões abordadas na *Consolatio*, a da felicidade merece destaque e é frequentemente considerada por aqueles que, a título introdutório, se dedicam ao estudo do pensamento desse autor. Apesar disso, muitos estudiosos não se debruçaram sobre a composição e a estruturação do discurso da obra citada, para além do contexto histórico, do gênero literário, das fontes filosóficas etc.

Este artigo, por isso, versa sobre a estrutura da *Consolação da Filosofia* no que concerne ao discurso eudemônico para ilustrar até que ponto o nosso filósofo mantém presente a *philosophiae divisio*, isto é, o modo em que os currículos acadêmicos de filosofia estavam organizados no contexto das escolas cristãs antigas. Tomar em consideração a divisão da filosofia, presente no texto, torna-se algo imprescindível para quem entende estudar o pensamento de Boécio ou aprofundar as abordagens e fontes presentes em uma das mais célebres produções do período clássico. A hipótese, portanto, é a de que as etapas da progressão do cuidado terapêutico ou da descoberta da vida feliz dependem das passagens internas desse currículo do estudo filosófico.

Para alcançar esse intento, observar-se-á o método dedutivo, analisando com o auxílio de alguns autores, os pontos mais pertinentes ao tema deste trabalho. Trata-se, portanto, de uma pesquisa exploratória, de natureza qualitativa, sendo caracterizada, segundo a natureza dos dados, como uma pesquisa histórico-bibliográfica, apresentada em três seções, a saber: na primeira, sublinhar-se-á a pertinência da personificação da filosofia para o discurso boeciano; a seguir,

---

[1] Sobre a vida e as obras de Severino Boécio, conferir: CHADWICK, Henry. *Boezio*: La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia. Bologna: Il Mulino, 1986; CROCCO, Antonio. *Introduzione a Boezio*. Napoli: Liguori, 1975; LERER, Seth. *Boethius and Dialogue*: Literary Method in the Consolation of Philosophy. New Jersey: Princeton University, 1985; OBERTELLO, Lucca. Boezio e dintorni: Ricerche sulla cultura altomedioevale. *In*: DOTTO, Gianni; OBERTELLO, Luca (org.). *Biblioteca Medioevale*. Firenze: Nardini, 1989.

será abordado o *curriculum* filosófico das escolas clássicas, evidenciando a perspectiva de Boécio; e, por fim, a partir dos dados levantados, proceder-se-á à análise da *diviso philosophiae* na *De Consolatione Philosophiae*[2].

## 1 **A personificação da filosofia**

Talvez, entre todas as temáticas filosóficas, a da felicidade – εὐδαιμονία em grego – desperte o interesse da maioria dos homens: desde a antiguidade até hoje, numerosos filósofos refletiram sobre essa questão, que tanto fascina os homens de todos os tempos. Boécio também se ocupou do problema da felicidade humana na *De Consolatione Philosophiae*, uma das suas obras principais, senão a mais importante. O humanismo nela contido contrasta com o homem contemporâneo, que em sociedade carece de referências e valores (Sciuto, 2010, p. 23-29). Sem sombra de dúvidas, a 'suma boeciana', com seu misto de prosas e versos, é um tipo de gênero literário que se insere em uma série de produções literárias e filosóficas (Marenbon, 2003, p. 96-124; Chadwick, 1986, p. 284).

O pensador antigo já havia alcançado o vértice do seu percurso político no ano 522, quando foi acusado de conspiração contra o rei Teodorico. Foi vítima de uma perseguição que se traduziu em um falso processo judicial. Não teve nem mesmo a possibilidade de se defender antes de ser condenado (Josz, 1937). De fato, os historiadores não têm dúvidas sobre o fato de que o autor compôs a sua última obra na prisão em Pavia (Crocco, 1975, p. 20; Lluch-Baixauli, p. 39-47).

Neste sentido, a *Consolatio* se revela como um itinerário que parte do contexto existencial de Boécio para refletir sobre as perguntas mais profundas que afligem os homens de todas as épocas. Assim, enquadrada na dramaticidade da vida, a obra apresenta-se como um verdadeiro convite ao estudo da filosofia, na busca de sentido, e, dessa forma, insere-se na tradição clássica (Boveto, 2009).

[2] Um importante esclarecimento metodológico acerca do rigor científico no que concerne às fontes. Os textos boecianos referenciados são aqueles da edição crítica de Ludwig Bieler. Tomá-lo por base é indispensável para colher, nas nuances das terminologias latinas, o significado doutrinal e simbólico do discurso de Boécio. Para o texto em língua portuguesa, optou-se pela tradução de Willian Li: BOÉCIO, Severino. A Consolação da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Ademais, visando uma leitura fluida do texto, adoperar-se-á a abreviação Cons. no lugar de Consolatio ou De Consolatione philosophiae. Os cinco livros que compõem a obra serão indicados em algarismos romanos; as prosas imediatamente aos livros e as linhas antecipadas por uma vírgula (exemplo: Cons. V 2,3-6). As partes poéticas da obra serão precedidas pela sigla m. (exemplo: Cons. III m. X).

Para cumprir o seu intento, o autor desenvolveu a sua tese em torno de uma progressão terapêutica verso a descoberta do fim último do homem. Esta intenção é revelada ao interno do núcleo da *Consolatio*. Com efeito, a filosofia personificada em vestes femininas, submeteu Boécio aos seus cuidados quando ele sofria grande aflição na prisão devido à perseguição, que lhe impôs um profundo estado de letargia, aquela enfermidade comum às mentes que se deixaram iludir pelas paixões do mundo sensível. Boécio se encontrava nas trevas, pois sua mente havia abandonado a luz, sua alma se encontrava presa às paixões e aos valores terrenos, exteriores (*Cons.* I m. II; m. III).

Enquanto Boécio estava neste profundo estado de angústia, entre lamentações e lágrimas, eis que lhe apareceu uma "mulher misteriosa". Em um longo e belíssimo texto, encontramos aquilo que os autores chamam de personificação da filosofia:

> vi aparecer acima de mim uma mulher que inspirava respeito pelo seu porte: seus olhos estavam em flamas e revelavam uma clarividência sobre-humana, suas feições tinham cores vívidas e delas emanava uma força inexaurível. Ela parecia ter vivido tantos anos que não era possível que fosse do nosso tempo. Sua estatura era indiscernível: por vezes tinha o tamanho humano, outras parecia atingir o céu e, quando levantava a cabeça mais alto ainda, alcançava o vértice dos céus e desaparecia dos olhares humanos. Suas vestes eram tecidas de delicadíssimos fios, trabalhados minuciosamente e feitos de um material perfeito; ela revelou mais tarde ter sido ela própria quem teceu a veste. A poeira dos tempos, assim como acontece com o brilho das antigas pinturas, obscurecia um pouco seu esplendor. Embaixo de sua imagem estava escrito um Pi e em cima um Theta. E, entre essas duas letras, via-se uma escada cujos degraus ligavam o elemento inferior ao superior. No entanto, mãos violentas rasgaram sua veste e cada uma tomou um pedaço dela. Mas ela tinha livros na mão direita e um cetro na esquerda. (*Cons.* I 1,1-6).

Há muitas teorias sobre o significado desta aparição. Para muitos, esta faz referência a um dado histórico (Chadwick, 1986, p. 286); para outros, a um artifício literário (Marenbon, 2003, p. 153); para alguns, serve somente a um preciso significado no contexto filosófico; para qualquer outro, referência a tudo isto. Essa exposição se limitará à teoria que formulamos e julgamos mais convincente, a saber: a personificação da filosofia indica *philosophiae divisio* tal como a compreendia Boécio. Este seria com efeito o significado das letras gregas Π (*Pi*) e Θ (*Theta*) que correspondem às palavras gregas πρᾶξις e

θεωρία, que indicam respectivamente ação e contemplação (Catapano, 2010, p. 257, nota 6), isto é, a distinção da filosofia em prática e teorética, como escreve Chadwick:

> Os símbolos alfabéticos da Filosofia não constituiriam um mistério para um leitor antigo: representam estudos práticos e teóricos, isto é, a hierarquia das ciências já exposta no comentário de Boécio sobre Porfírio, e depois enunciada novamente em forma escolástica no seu *De Trinitate*. Essa hierarquia prossegue ascendentemente através das disciplinas inferiores da filosofia moral, da política e da economia, até atingir as disciplinas menos práticas e mais puras das ciências naturais, da matemática e da teologia (Chadwick, 1986, p. 287, tradução nossa)[3].

É importante notar que Boécio não compreende, em um primeiro momento, quem seja a "mulher misteriosa" que lhe apareceu. Ainda está imerso nas sensações e nas paixões suscitadas pela sua identificação emotiva com aquele tipo de poesia presente no primeiro metro da *Consolatio*, que estimula a parte inferior da sua alma e, nesse modo, agrava o seu mal e sufoca a sua razão. Eis por que, imerso na dor, Boécio não reconhece Filosofia, que se apresenta, na obra boeciana, para consolar o seu discípulo e se dispõe a administrar-lhe os remédios de que ele necessita, a fim de que possa ser curado da "doença de que sofre" (*Cons.* I 1,14; 2,1-7; 3,1-2; 5,11-12). A *Consolatio* será uma verdadeira "terapia" para a alma de Boécio, terapia que corresponde a um percurso que vai dos conhecimentos morais e políticos àqueles abstratos e mais elevados (*contemplatio*).

Por este motivo, Marenbon afirma que a *Consolatio* não é uma obra simples; a sua estrutura, seja literária seja argumentativa, é muito complexa e não é por nada linear, mas circular (Marenbon, 2003, p. 96). E será de um modo complexo que Filosofia afrontará o tema da εὐδαιμονία particularmente nos livros II e III. A temática será desenvolvida em duas etapas, que, todavia, não coincidem com a divisão mesma dos livros.

A primeira etapa é composta por doutrinas estóicas e, em parte, aristotélicas, sem excluir, porém, elementos platônicos. A filosofia é proposta

[3] Texto original: "I simboli alfabetici di Filosofia non costituirebbero un mistero per un lettore antico: essi rappresentano gli studi pratici e teorici, vale a dire la gerarchia di scienze già esposta nel commento di Boezio a Porfirio, e poi enunciata di nuovo in forma scolastica nel suo *De Trinitate*. Tale gerarchia procede salendo attraverso le discipline inferiori della filosofia morale, della politica e della economia, fino a raggiungere le discipline, meno pratiche e più pure, delle scienze naturali, della matematica e della teologia".

como "terapia" para a alma. Esta etapa é marcada pelas "curas médicas" em três momentos: 1) oferecem-se os 'remédios suaves' ao paciente (*Cons.* II 1-4 e 8); 2) já supondo uma melhora do prisioneiro administram-se 'remédios mais fortes' (*Cons.* II 5-7); 3) do discurso sobre a *fortuna* e as consequências que dele derivam, o doente está pronto a receber 'remédios mais amargos', porque não as teme mais (*Cons.* III 1-8). Depois deste terceiro momento, a primeira etapa da terapia será concluída. Isto é, Boécio, já curado, conseguirá afrontar a segunda etapa do tratamento (*Cons.* III 9-12), que é profundamente marcada pela metafísica platônica (Marenbon, 2003, p. 102-107). Recorda-se que os remédios correspondem às diversas temáticas tratadas ao longo do diálogo entre Boécio e Filosofia. Durante a terapia imposta a Boécio, ela administrou os remédios "mais suaves" até chegar àqueles "mais duros e amargos". Este progredir gradativamente do mais baixo ao mais alto significa não só a dificuldade dos argumentos extraídos em consideração, mas o percurso filosófico que vai da *scientia* à *sapientia,* ou mesmo da filosofia prática àquela teorética, isto é, da ética à metafísica, passando pela física.

O "papel terapêutico" da filosofia não é algo novo no ambiente filosófico. Ao evocar a imagem de Filosofia como médica ou terapeuta, Boécio propõe aquela concepção clássica, presente em Sócrates e retomada por outras escolas filosóficas (especialmente aquelas helenísticas). A principal preocupação de Sócrates não foi a natureza – como o era para os pré-socráticos –, mas isso não significa que a rejeitasse. Ele redimensiona a problemática filosófica: da pesquisa da natureza, passa à investigação sobre o homem. A filosofia socrática encontra o seu vértice no convite à introspecção; o centro da sua pesquisa é a alma humana; essa é, segundo ele, a essência do ser humano. Nessa perspectiva, podemos afirmar, simplesmente, que ele identifica o conhecimento filosófico com a virtude e faz desta identidade uma articulação complexa. Ele se ocupa da alma, da formação humana e do seu agir. "Conhece-te a ti mesmo" é o mais alto conhecimento que o homem pode alcançar através da filosofia; essa tem um "papel terapêutico" na vida humana. O método socrático é de ordem ética e educativa, e também de ordem lógica e gnosiológica. Cuidar da própria alma significa para o homem descobrir a própria natureza e agir em conformidade com ela na busca da autorrealização, em conformidade com a virtude (Guerra, 2006, p. 65-78).

> Na meditação em torno da própria natureza, e das aspirações e inclinações, adquire-se o sentido dos rumos a serem tomados, e a alma desperta para a consciência dos valores e para a preferência superior do ideal moral.

> Sócrates está perpetuamente ocupado promovendo este renascimento interior (Guerra, 1965, p. 71, tradução nossa)[4].

Essa "função terapêutica" da filosofia é retomada tanto pelo estoicismo quanto pelo epicurismo (Guerra, 1965, p. 235-240; 246-254; 261-266). O estoicismo, assim como o helenismo em geral, caracteriza-se por querer dar uma resposta à pergunta fundamental sobre a morte e sobre a εὐδαιμονία. É verdade que essa pergunta já havia sido colocada por outros filósofos; todavia, na época helenística, todas as pesquisas teoréticas sempre estiveram direcionadas a um fim prático e quase terapêutico. Mas, por garantir o fim terapêutico, se devia garantir os fundamentos teóricos; a filosofia, então, não se ocupará somente da ética, mas estabelecerá uma ligação com todas as suas partes; a filosofia deve ter uma base sólida, definida nos campos de que se ocupa.

No epicurismo, a questão do "fim terapêutico" da filosofia se acentuou particularmente; como se Epicuro quisesse dar "remédios modestos" às "pequenas necessidades" do homem com a sua doutrina filosófica; uma espécie de síntese que serve ao tratamento mais concreto. Brunschwig chama a atenção para essa questão ao escrever:

> Para ensinar a sua filosofia de maneira eficaz, Epicuro escreveu muito; e como nem todos os doentes da alma são iguais, diversificou as suas prescrições. Planejou tratamentos de choque (máximas curtas para decorar), medicamentos mais suaves (resumos para ler e reler), dietas de longo prazo (para aqueles que estão praticamente curados, mas que podem necessitar de tratamento adicional para sua saúde mental, aprofundar o seu conhecimento da doutrina, lembrar-se de seus elementos fundamentais e de responder vitoriosamente aos seus adversários). Além disso, fez bem ao não se limitar a apenas um desses gêneros literários (Brunschwig, 1998, p. 477, tradução nossa)[5].

---

[4] Texto original: "Nella meditazione intorno alla propria natura e alle aspirazioni ed inclinazioni si acquista il senso delle direzioni da prendere e l'anima si desta alla consapevolezza dei valori e della superiore preferibilità dell'ideale morale. Socrate è perennemente occupato a promuovere questa rinascita interiore".

[5] Texto original: "Pour enseigner sa philosophie d'une façon efficace, Épicure a beaucoup écrit; et comme tous les malades de l'âme ne se ressemblent pas, il a diversifié ses ordonnances. Il a prévu des traitements de choc (de courtes maximes à apprendre par coeur), des médications plus suivies (des résumes à lire et à relire), des régimes au long cours (pour ceux qui sont pratiquement guéris, mais qui peuvent avoir besoin d'entretenir leur santé psychique, d'approfondir leur connaissance de la doctrine, de s'en remémorer les éléments fondamentaux, et de pouvoir répondre victorieusement à ses adversaires). Bien lui en a pris, d'ailleurs, de ne pas se cantonner à un seul de ces genres littéraires".

Neste sentido, Filosofia submeterá Boécio a uma terapia por graus, segundo os símbolos das letras gregas Π e Θ, respectivamente, a filosofia prática e a filosofia teorética, encontradas em sua personificação. Com efeito, nas vestes de Filosofia estavam recamadas a letra Π embaixo e, na parte superior, a Θ e, entre uma e outra, uma escada que, através dos seus degraus, tornava possível a subida de uma letra à outra. Esses degraus indicam a ideia de um percurso terapêutico – a exemplo dos epicureus – que será guiado por Filosofia, daquela que tem no "cetro" o símbolo, seja da sua autoridade, seja do seu poder e, nos "pequenos livros", um retorno ao "depósito" das ideias filosóficas; são esses dois símbolos que aparecem na personificação de Filosofia (*Cons.* I 5,6).

## 2 O *curriculum* filosófico das escolas clássicas

Antes de apresentar a *Philosophiae Divisio,* segundo Boécio, é importante compreender a *divisio* mais ampla da filosofia, em prática e teorética. Esse tema se revelará de grande importância para o tema central deste artigo, pois permite ao leitor colher o sentido do itinerário boeciano verso a εὐδαιμονία, isto é, as etapas para a vida feliz. É o que D'Onofrio salienta:

> Precisamente à importância da complementaridade das ciências filosóficas, ligadas entre si em uma hierarquia que equivale a um percurso de ascensão rumo à recomposição da *sapientia*, alude a imagem da escada que Boécio, na ciência inicial da *Consolatio*, vê recamada sobre o ouro da veste de Filosofia, e que parece simbolizar a possibilidade do progresso ("*ascensus*") de uma a outra das duas letras gregas, *Π* e *Θ*, tecidas nas suas margens extremas para indicar os dois vértices, teórico e prático, do conhecimento humano (D'Onofrio, 2001, 17, tradução nossa)[6].

A questão que se coloca aqui é a concepção boeciana de filosofia. No primeiro comentário à Isagogé de Porfírio (*In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima* I 3,7), essa é *amor*, *studium* e, em certo modo, *amicitia* da *sapientia*. Mas qual *sapientia*? Trata-se daquela à qual se refere Tomás de Aquino no início da *Summa Contra Gentiles*: é o fim do universo e o princípio de todas as coisas; portanto, o homem que conhece os primeiros

[6] Texto original: "Appunto all'importanza della complementarietà delle scienze filosofiche, tra loro concatenate in una gerarchia che equivale ad un percorso di ascesa verso la ricomposizione della *sapientia*, allude l'immagine della scala che Boezio, nella scienza iniziale della *Consolatio*, vede ricamata sull'orlo della veste di Filosofia, e che sembra simboleggiare la possibilità del progresso ("*ascensus*") dall'una all'altra delle due lettere greche, il *Π* e il *Θ*, intessute ai suoi margini estremi ad indicazione dei due vertici, teoretico e pratico, della conoscenza umana".

princípios será sapiente, saberá ordenar diretamente as coisas e as governar, de modo melhor, verso o fim último, que é a *sapientia* mesma (*Summa Contra Gentiles*, I, cap. I).

Com efeito, segundo Boécio, não se trata de uma *sapientia* qualquer, mas daquele que é um saber distinto da *scientia*. O carpinteiro, por exemplo, tem um conhecimento que lhe permite trabalhar em função da sua formação técnica; o seu conhecimento tem como fim a produção. Quem tem somente a *scientia* não tem a consciência do fim ao qual tendem todas as ciências tomadas conjuntamente, isto é, a *sapientia* (Boécio, *Isagogé* I 3,7). A *scientia* é um saber que se traduz em habilidade para produzir uma ação concreta ou qualquer coisa. O médico tem um conhecimento para conseguir a cura, o arquiteto possui o saber para construir uma casa e assim por diante. O sapiente, ao contrário, possui um conhecimento que é fruto da contemplação de um objeto necessário, chamado por Aristóteles de Motor Imóvel. Trata-se de um saber superior que diz respeito às realidades mais altas, as causas últimas, e logo, vinculado ao conhecimento do divino. Portanto, conhece a ordem da realidade e a sua finalidade.

Boécio tem presente esta definição quando, no primeiro comentário à obra porfiriana, afirma que a filosofia é um 'gênero', que se divide em várias 'espécies', que são subdivididas em 'subespécies', que, por sua vez, são determinadas por um certo número de 'diferenças' que dão 'propriedades' particulares, fundamentais, e não 'acidentais', a cada uma das disciplinas filosóficas (*Isagogé*, I 4,10). É importante ter presente que cada uma das ciências compartilha um fim comum a todas: a verdade. Por isso, Boécio vê em toda *scientia* humana a parte de um grande organismo que é a *sapientia*; preocupa-se em salvaguardar a unidade da filosofia, enquanto sabedoria.

O objeto verdadeiro e próximo da filosofia não é, seguramente, o conhecimento destinado à prática; mas uma *sapientia* superior, absoluta e perfeita, que se identifica com a *mens divina* (Boécio, *Isagogé* I 3,7). Essa sua concepção foi possível graças ao fato de que a *philosophiae divisio* individuou uma subparte chamada de *pars theologica* que, como se verá adiante, não tem como objeto a natureza, mas os primeiros princípios. D'Onofrio chama a atenção para o fato de que

> ao mesmo tempo que aprofunda o conceito de divinização do homem através do conhecimento filosófico, especifica como a natureza deste última não é apenas teorética, mas também prática: a sapiência divina, de fato, no nível cognitivo, impõe a todo gênero de almas inteligentes o reconhecimento

> da sua bondade superior, e, consequentemente, se propõe a ele, na pureza da própria natureza e da própria potência, como modelo e fim último de todas as aspirações dos seres finitos (D'Onofrio, 2001, 35-36)[7].

Nesta perspectiva, Boécio apresenta aquela imagem de conhecimento por progressiva iluminação da alma inteligente, própria do ambiente platônico e sistematizada no percurso formativo da escola neoplatônica (*Isagogé* I 3,7). O homem é iluminado graças ao seu empenho; isto é, por meio da aplicação nos estudos, eleva-se a sua alma à luz ou conhecimento. Por isso, é da sapiência divina que se origina não só a verdade dos pensamentos inferiores, mas também a bondade das virtudes.

No primeiro comentário à Isagogé (I 3,8), como gênero, a filosofia se divide em duas espécies: *activa* (filosofia prática) e *speculativa* (filosofia teorética), que, por sua vez, se dividirão em subespécies (várias disciplinas práticas e teóricas), segundo o rigor próprio da metodologia porfiriana. Para completude do discurso, é importante notar que a filosofia especulativa se articula em três partes:

> Na verdade, há uma parte da teorética que diz respeito aos *intelectíveis*, uma outra relativa aos *inteligíveis* e outra relativa aos objetos naturais. Aí o Fábio perguntou e ficou surpreso sobre o que era essa nova palavra com a qual eu havia chamado de *intelectível* uma nova parte da filosofia especulativa. Os *noeta*, lhe disse, porque nunca encontrei uma expressão na língua latina, eu mesmo os chamei de intelectíveis com um termo de própria composição. De fato, é *intelectível*, aquilo que, sendo um e idêntico em si mesmo, consiste naquilo que é sempre o próprio da divindade e nunca é apreendido por nenhum sentido, mas apenas com a mente e o intelecto. Este objeto é ordenado pela busca da verdadeira filosofia para a especulação sobre Deus e a incorporeidade e a consideração do Espírito; os Gregos chamam esta parte de *θεολογία*. A segunda, porém, é a parte *inteligível* que compreende com o pensamento e a inteligência a primeira parte *intelectível*. Esta é própria de todas as obras celestes da divindade superior e de tudo aquilo que, sob o globo lunar, se refere a um espírito bendito e a uma substância

[7] Texto original: "mentre approfondisce ulteriormente il concetto di divinizzazione dell'uomo mediante la conoscenza filosofica, precisa come la natura di quest'ultima non sia soltanto teoretica ma anche pratica: la sapienza divina, infatti, sul piano conoscitivo impone all'intero genere delle anime intelligenti il riconoscimento della sua superiore bontà, e, conseguentemente, si propone ad esso, nella purezza della propria natura e della propria potenza, come modello e fine ultimo di tutte le aspirazioni degli esseri finiti".

> pura, e, finalmente, às almas humanas; todas aquelas coisas que, embora fossem anteriormente daquelas *intelectíveis*, com o contato do corpo foram degeneradas de *intelectíveis* para *inteligíveis*, de modo que elas próprias não são mais compreendidas do que pretendem e são então beatas pela pureza da inteligência todas as vezes que se voltam para os *intelectíveis*. A terceira das espécies teoréticas é aquela que diz respeito aos corpos e à ciência deles e ao conhecimento: esta é a fisiologia, que esclarece a natureza dos corpos e as paixões. A segunda, na realidade, a substância dos inteligíveis, tem merecido um lugar intermediário, porque se ocupa da animação dos corpos, em certo modo do princípio de vida deles e da consideração e conhecimento dos *intelectíveis* (Boécio, Isagogé I 3, 8-9, tradução e destaque nosso)[8].

A *primeira parte* da teorética diz respeito aos intelectíveis (*de intellectilibus*) e corresponde aos objetos verdadeiros e próprios, que são o fim da *sapientia*: a natureza de Deus e dos entes incorpóreos. Nesse sentido, Boécio retém que a *pars theologica* seja um tipo de conhecimento superior e que seja a parte melhor da filosofia. A *segunda parte*, por sua vez, é chamada de inteligíveis (*de intellegibilibus*). Trata-se de um conhecimento de ordem intermediária entre aquelas divinas e aquelas inferiores, e é própria das almas racionais dos homens. É um conhecimento por abstração e, por isso, tem a capacidade de fazer uma ascese progressiva, que vai das imperfeições à perfeição ontológica, da ordem inferior à ordem superior. A *terceira parte* da teorética diz respeito aos objetos naturais e é identificada com a 'fisiologia'. Não é outra coisa senão a filosofia da natureza.

---

8 Texto original: "Est enim una theoretices pars de intellectibilibus, alia de intellegibilibus, alia de naturalibus. ÑTunc interpellauit Fabius miratusque est, quid hoc noui sermonis esset, quod unam speculatiuae partem intellectibilem nominassem. ÑNohtav, inquam, quoniam Latino sermone numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea uerbi compositione uocaui. Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper diuinitate consistens nullis umquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quae res ad speculationem dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque uerae philosophiae indagatione componitur: quam partem Graeci qeologivan nominant. Secunda uero est pars intellegibilis, quae primam intellectibilem cogitatione atque intellegentia comprehendit. Quae est omnium caelestium supernae diuinitatis operum et quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia ualet et postremo humanarum animarum quae omnia cum prioris illius intellectibilis substantiae fuissent corporum tactu ab intellectibilibus ad intellegibilia degenerarunt ut non magis ipsa intellegantur quam intellegant et intellegentiae puritate tunc beatiora sint, quotiens sese intellectibilibus applicarint. Tertia theoretices species est quae circa corpora atque eorum scientiam cognitionemqtle uersatur: quae est physiologia, quae naturas corporum passionesque declarat secunda uero, intellegibilium substantia, merito medio collocata est, quod habeat et corporum animationem et quodammodo uiuificationem et intellectibilium considerationem cognitionemque".

A distinção da filosofia em prática e teorética é tipicamente aristotélica. Todavia, no seu comentário exegético à Isagogé de Porfírio, Boécio tem uma impostação caracteristicamente platônica. No interior da filosofia teorética, encontramos algo que se assemelha mais à distinção platônica do que àquela aristotélica. Com efeito, o nosso filósofo distingue duas partes da teorética, isto é, o inteligível e o intelectível, que implicam um movimento do baixo ao alto. Esses objetos dizem respeito a duas faculdades do homem: o primeiro, à inteligência, enquanto, o segundo, ao intelecto. No entanto, para acessar o conhecimento do divino, o homem não pode prescindir dos conhecimentos adquiridos pela inteligência. Boécio faz a distinção entre essas duas faculdades cognoscíveis do homem e retém que as diversidades do conhecimento vêm, de fato, das faculdades diversas do sujeito conhecedor, e não da natureza diversa de cada objeto, de modo tal que, sobre um mesmo objeto, se pode ter diversos conhecimentos.

Na sua obra teológica *De Trinitate*, por outro lado, Boécio tem uma impostação mais aristotélica do que platônica. O nosso autor retoma a *divisio philosophiae*, limitando-se, porém, à parte teorética. A parte *speculativa* da filosofia é apresentada em uma tripartição. A primeira é a *naturalis* (filosofia natural ou física), que estuda aquelas coisas que estão em movimento e são formas unidas à matéria, isto é, formas não separáveis da matéria. A outra é a *mathematica,* que estuda as formas do mesmo objeto da física, isto é, as formas que não podem ser separadas da matéria, porque existem unidas a essa, mas que através da abstração podem ser colhidas sem depender de cada movimento ou mutabilidade. A terceira é aquela *theologica,* que tem como objeto as formas em si imutáveis (privadas de movimento) e separadas da matéria; trata-se daquela realidade abstrata como é a substância divina (Boécio, *De Trinitate* II 5-15).

A exposição boeciana é inteiramente original; todavia, a sua inspiração faz parte de uma grande tradição filosófica. Não se pretende fazer uma exposição exaustiva, mas se deseja evidenciar o quanto Boécio se encontra em continuidade com a tradição precedente e o quanto isso seja importante para compreender o itinerário que ele propõe verso a εὐδαιμονία, na *Consolatio*.

Diógenes Laércio afirma que a filosofia se dirige à natureza (período pré-socrático), com Sócrates, à ética e, enfim, com Platão, se dirige à dialética, considerada por ele a perfeita e completa evolução da filosofia (*Vida dos filósofos*, III). No entanto, Aristóteles é o primeiro autor importante a tornar explícita a temática. Distingue as três partes da filosofia: *ciências práticas* (dizem respeito

à ação: a ética e a política), *ciências poiéticas* (dizem respeito à produção: a arte, a medicina etc.) e *ciências teoréticas* (têm como fim a pura especulação: a física, a matemática e a teologia). No livro V da Metafísica, Aristóteles entende que a lógica é um instrumento indispensável a todas as outras disciplinas e não a considera uma ciência em si mesma. Escreve também:

> Mas, se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teorética, não, porém, à física, porque a física se ocupa dos seres em movimento, nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas, mas não imóveis: algumas das ciências matemáticas referem-se a realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário, a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis (Aristóteles, Metafísica E 1, 1026a 10–16).

Percebe-se que a filosofia primeira é definida por Aristóteles como ciência divina ou *theologia*, tanto porque se ocupa da ciência que Deus possui um grau supremo, quanto porque tem como objeto as coisas divinas. Para o Estagirita, as substâncias separadas são: Deus, o Motor Imóvel e as outras inteligências puras, motrizes dos céus (Reale, 2004, XXXII–XLII).

Segundo Diógenes Laércio, também os estoicos dividiam a filosofia em três partes: física, ética e lógica. Nota-se que a lógica não era considerada mero instrumento da filosofia ou sua mera propedêutica, mas uma disciplina à parte. Todavia, não as viam como partes separadas, mas integradas à grande ciência que é a filosofia. Eram consideradas ciências conjuntas, isto é, que eram ensinadas ou transmitidas juntas, em modo articulado:

> Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo: a lógica corresponde aos ossos e aos nervos, a ética às partes carnais, a física à alma... E nenhuma parte é separada da outra, como dizem alguns estoicos, mas estão todas particularmente ligadas entre si. Também o ensino foi transmitido em conjunto e não separadamente (Vida dos filósofos, liv. VII, tradução nossa).

No que concerne à importância dada à lógica por parte dos estoicos, Boécio também teve por ela um interesse particular visto que ocupa uma relevância no seu pensamento teológico e filosófico. Ele se perguntou se a lógica era parte ou somente um instrumento da filosofia. Defende que a lógica constitua um instrumento transversal: como a mão, mesmo sendo um instrumento, é parte do corpo, a lógica é ao mesmo tempo instrumento e parte da filosofia. Boécio

oferece, assim, uma solução mediana no que diz respeito à questão da lógica como parte da filosofia (Boécio, *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Secunda* I 3,9-17). Ademais, reconhece uma estreita relação entre a lógica e a parte teológica; nos limites da racionalidade, a lógica pode ser de ajuda para esclarecer as questões sobre o divino.

Também Epicuro e o epicurismo em geral propunha uma tripartição na filosofia:

> Esta se divide, portanto, em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é propedêutica ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma obra em um livro intitulado Cânon; a física inclui toda a teoria da natureza... a ética abrange os problemas relativos ao que se deve escolher e ao que se deve evitar... Geralmente, porém, combinam a ciência canônica à física e chamam a canônica de ciência do critério e do princípio e também doutrina elementar; a física, ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética, ciência do que deve ser escolhido e do que deve ser evitado, e também dos modos de vida e do fim da vida (Diógenes Laércio, Vida dos filósofos, liv. X, tradução nossa).

Essa tripartição do estoicismo e do epicurismo também esteve presente no período neoplatônico. A lógica, a ética e a física tinham cada uma o seu espaço bem definido. A formação acadêmica das escolas neoplatônicas era articulada em duas etapas. A primeira etapa correspondia aos "pequenos mistérios": estes constituíam o primeiro passo e serviam à preparação para os "grandes mistérios". Tratava-se de uma etapa da instrução e da preparação, um momento de purificação que predispunha à aquisição de um saber futuro. Este era feito por meio da segunda etapa que correspondia aos "grandes mistérios" e dizia respeito a toda a vida: era a contemplação suprema. Depois dela, não se tinha mais necessidade de instrução, mas de contemplação e prática.

O argumento primário das lições dos neoplatônicos era o comentário dos textos de Aristóteles e de Platão, buscando conciliar os dois e de levar o primeiro ao segundo: o ponto de chegada era Platão. As obras aristotélicas eram estudadas como introdução (propedêutica) para, depois, ascender às obras platônicas. A organização do conteúdo desses estudos foi desenvolvida nos séculos no interior da escola. Havia um verdadeiro *curriculum* de estudo e de leitura, que progredia por graus de complexidade. Inicialmente forneciam-se alguns preceitos de ordem moral, depois, estudavam-se as obras de Aristóteles: lógica, filosofia prática (ética e política), filosofia teorética (física e metafísica), teologia (intelecto divino, já filtrado pelos conteúdos de Alexandre

de Afrodísia). Depois desta parte preliminar, liam-se os diálogos platônicos em dois ciclos: 1) filosofia prática e teorética; 2) o ciclo chamado teológico.

Deve-se notar que, antes mesmo de que as etapas dos pequenos aos grandes mistérios fossem sistematizadas pelas escolas neoplatônicas, Clemente de Alexandria já as tinha utilizado em sua obra *Stromata* (V 11,71,1-4; VII 4,27,6). Ele apresentou as etapas da seguinte forma: 1) *os pequenos mistérios* constituíam o primeiro passo, onde o fundamento é a fé e serviam à preparação para os grandes mistérios; trata-se de uma etapa da instrução e preparação (um momento de purificação); 2) *os grandes mistérios* dizem respeito a toda a vida; é a contemplação suprema; ora não havia mais necessidade de instrução, mas de atividade contemplativa e prática; 3) por fim, indica um terceiro momento ou um *estado no abismo*.

Polêmica à parte sobre a autenticidade do cristianismo de Boécio, julga-se que ele era cristão como Clemente de Alexandria. Ambos recorreram ao uso das etapas dos pequenos aos grandes mistérios. A reflexão boeciana baseou-se na visão de que a filosofia constitui a propedêutica à gnose de Deus (Clemente de Alexandria, *Stromata* VI 8,67,1; 17,149-161). A gnose de Deus ou *sapientia* é alcançada somente com um esforço ascético – no qual é útil instrumento a filosofia – a fim de que se consiga o hábito da contemplação (Clemente de Alexandria, *Stromata* VI 7,61,1-3; VII 2,10,2-3). Ter presente esses fatos históricos acentua que a filosofia boeciana se insere em um contexto no qual é marcante a continuidade com a Tradição cristã.

Boécio move-se neste ambiente neoplatônico do contexto cristão (Obertello, 1979). Ele não era um mestre inserido na escola, mas conhecia muito bem a sua organização. Por isso, considera-se que tenha sido este o significado que o pensador, conhecido como o último dentre os antigos e o primeiro entre os medievais, quis dar às letras Π e Θ presentes na veste de Filosofia quando esta se personificou diante dele. Com efeito, sustenta-se a ideia de que a *Consolatio* tenha sido escrita segundo este mesmo esquema. As curas ou as consolações que Filosofia oferecerá a Boécio irão dos "pequenos mistérios" aos "grandes mistérios", da ciência à sapiência.

Neste sentido, D'Onofrio chama a atenção para a continuidade e a concordância do tema da *philosophiae divisio* com a *Consolatio*. Seguem as suas palavras:

> Mas é sobretudo na *Consolatio* que, com base nesta distinção e cooperação gnoseológica, si funda a constante busca boeciana por uma conciliação entre a verdade da ordem imutável e providencial das realidades eternas

> e aquela, aparentemente contrastante com ela, da disposição mutável e acidental das entidades físicas. Boécio confirma a sua profunda fidelidade à unitária abordagem especulativa subjacente que rege a totalidade da sua reflexão filosófica e que emerge da forma mais explícita, sobretudo nas páginas da *Consolatio* (D'Onofrio, 2001, 55)[9].

## 3 **A philosophiae divisio na Consolatio**

Na *Consolatio*, Filosofia se apresenta como aquela que um dia nutriu e agora cura o discípulo doente. Promete a Boécio um cuidado terapêutico, impondo-lhe primeiro as medicinas mais leves, para depois administrar-lhe as mais enérgicas, pois julga que ele não seria capaz de suportar imediatamente estas últimas, por se encontrar em um estado letárgico, efeito da privação da liberdade em Pavia. Trata-se claramente de uma ascese das paixões do mundo ao uso da reta razão, isto é, de uma terapia progressiva, dos conhecimentos inferiores aos conhecimentos superiores.

Dada a personificação de Filosofia, o autor inicia um itinerário pessoal-intelectual à procura do fim último do homem. A primeira etapa é composta de doutrinas estoicas e, em parte, aristotélica, sem excluir os elementos platônicos. A filosofia é proposta como terapia para a alma humana. Essa etapa é marcada pelos cuidados médicos em três momentos: 1) se oferece remédios suaves ao paciente (*Cons.* II 1-4 e 8); 2) já supondo uma melhora do prisioneiro, se administra medicinas mais fortes (*Cons.* II 5-7); 3) a partir dos discursos sobre a fortuna e das consequências que deles derivam, o doente estará pronto para receber os remédios mais amargos, pois não mais os temerá (*Cons.* III 1-8).

Na verdade, na *Consolatio*, Boécio foi submetido pela filosofia a uma cura verdadeira e própria. Ela o conduziu em um caminho terapêutico no qual administrou-lhe diversos remédios, do mais suave ao mais forte, até que ele se tornasse capaz de amar. A diversidade dos medicamentos representa, de fato, os diversos graus de conhecimento: daqueles mais simples aos mais complexos, da filosofia prática à teorética, até a contemplação da *sapientia*. Essas tipologias indicam um grau de dificuldade dos argumentos e marcam as passagens no discurso da obra.

[9] Texto original: "Ma è soprattutto nella *Consolatio* che sulla base di tale distinzione e cooperazione gnoseologica si fonda la costante ricerca boeziana di una conciliazione tra la verità dell'ordine immutabile e provvidenziale delle realtà eterne e quella, apparentemente con essa contrastante, della disposizione mutevole e accidentale delle entità fisiche. Boezio conferma la sua profonda fedeltà all'unitaria impostazione speculativa di fondo che regge il complesso della sua riflessione filosofica e che emerge nel modo più esplicito soprattutto dalle pagine della *Consolatio*".

Somente no final da terapia, Boécio pôde redescobrir que coisa é o fim último do homem, o Sumo Bem ou verdadeira εὐδαιμονία. A racionalidade é o específico do homem e faz com que ele seja superior a todas as outras criaturas, além de aproximá-lo mais de Deus (Micaelli, 1995). Por isso, é escutando a voz da interioridade, isto é, deixando-se guiar por sua alma racional, que busca a verdade, que o homem poderá perceber que os bens imperfeitos evocam a noção de um bem perfeito (permanente, completo e autossuficiente), que, enquanto tal, deve ser procurado. Portanto, apresenta-se ao homem a necessidade de dominar as próprias inclinações sensíveis e agir em conformidade com a própria natureza, isto é, seguir a ordem natural das coisas descoberta pela racionalidade (Savian Filho, 2005).

Nos livros I e II da *Consolatio*, de fato, Boécio procede com a análise dos bens terrenos e afirmou que esses só são capazes de oferecer ao homem uma felicidade imperfeita, pois a Filosofia conduziu o discípulo pelas considerações acerca da natureza dos entes físicos e da ética. Com efeito, afirma que o homem deve viver de forma temperante, favorecendo as virtudes, em busca sobretudo da αταραξία, daquela não perturbação da alma, através do uso correto dos bens terrenos. Apesar de não os considerar uma derivação do mal, ele não os opõe radicalmente ao bem. Enfim, o desejo e o prazer devem se conformar ao intelecto, auxiliando o homem no caminho da felicidade. Nesse sentido, revela a sua familiaridade com a doutrina aristotélica e estoica e com a perspectiva agostiniana sobre a autoconsciência e interioridade.

Depois de ter sido introduzido nos pequenos mistérios (*Cons.* III 1-8), ele possui os instrumentos para adentrar naqueles grandes, afrontando a questão de Deus e a ordem moral. Com efeito, até então, a Filosofia conduzira o discípulo pelas considerações éticas e acerca da natureza dos entes físicos, buscando responder às quatro questões levantadas no final do livro I da *Consolatio* (*Cons.* I, 6), a saber: se o mundo é regido pelo caos ou por uma ordem racional? Com quais meios o mundo é governado? Qual é o fim de todas as coisas? Que coisa é o homem?

Essas indagações de ordem física e ética serão elevadas a uma perspectiva teorética ao longo do discurso e orientarão a composição da obra boeciana. A identificação do fim último do homem com a Suma Divindade (*Cons.* III 10, 8-10) abrirá outros questionamentos: o problema do mal, da liberdade humana e dos valores, do *fatum* e da providência. De fato, declarado curado pela Filosofia, Boécio se encontrará em condições de procurar atentamente respostas para as questões de ordem moral e metafísica, que derivam da

convicção amadurecida nos livros precedentes acerca de Deus. Portanto, começa a se ocupar da filosofia teorética ou especulativa (*Cons.* III, 9-12), considerada o vértice do percurso filosófico segundo a sua concepção de *divisio philosophiae*[10]. Nesse contexto, a *sapientia* será concebida como luz para a vida do homem e não como uma simples *contemplatio*, êxtase etc. O discurso boeciano aqui é profundamente marcado pela metafísica neoplatônica.

Desse modo, a obra boeciana repropõe ao leitor a relação estreita entre filosofia e vida. Com efeito, a reflexão filosófica ilumina a existência humana, envolvendo-a no âmbito público e privado (Shanzer, 2009). Por esse motivo, a ética de Boécio, teológica e eudemonica, encontra, nas condições da existência e na dramaticidade da vida humana, o ponto de partida para a sua reflexão acerca da felicidade (Zambon, 2011).

A concepção filosofia-vida está intimamente ligada à *philosophiae divisio*. Boécio concebe uma visão unitária do saber: a física, a ética e a metafísica não são disciplinas isoladas, mas pertencem à dimensão do conhecimento humano. Em outras palavras, as diversas ciências têm um fim imediato se consideradas isoladamente, porém, no conjunto, se articulam no interior do grande organismo do saber, que tem como fim não a mera aquisição de um determinado conhecimento, mas a *sapientia*.

Ela é causa eficiente e causa final da realidade. Por isso, integra a existência humana, isto é, não é somente o ápice do conhecimento humano, mas também é fonte de discernimento para o agir humano. Desse modo, πρᾶξις e θεωρία restam duas esferas distintas do saber, mas não disjuntas; a contemplação da *sapientia*, termo último das ciências, do saber, seja teórico, seja prático, fornece ao homem uma visão unitária da realidade, influenciando assim também as escolhas éticas (Tisserand, 2008).

A *philosophiae divisio* se traduz em verdadeiras etapas da vida eudemonica, em conformidade com a organização dos discípulos no interior das escolas neoplatônicas (Annas, 1998). Com efeito, a doutrina ética presente na *Consolatio* é desenvolvida segundo uma ascensão dos pequenos aos grandes mistérios, culminando na contemplação da *sapientia*. Trata-se de um conhecimento por graus das diversas disciplinas até o alcance da fonte de todo saber, prático e teorético. Esta progressão se entrelaça com a necessidade

[10] A física esteve implicitamente presente ao longo do discurso. Sem dúvidas, o discurso ético que culmina na metafísica, se fundamenta na visão de mundo de Boécio, explorada em obras do *quadrivium* (il *De Musica* e il *De Arithmetica*), e também nas obras teológicas (*De Hebdomanibus*, *De Trinitate*, ecc.).

de uma 'purificação' do homem, a fim de que possa estar preparado para a contemplação do fim último do conhecimento e da vida humana (Ghisalberti, 1981).

Por esse motivo, Boécio repropõe o papel terapêutico da filosofia, que Sócrates e outros filósofos já tinham acentuado. Para ele, os conhecimentos filosóficos são verdadeiros remédios para a ignorância humana: a fim de que os homens conheçam o próprio fim último, capaz de dar sentido a toda vida deles e guiá-los a esse, devem progredir no conhecimento. Este crescimento gradual é acompanhado por um crescimento nas virtudes, que tornam o homem não só capaz de *scientia,* mas, sobretudo, de *sapientia*. Boécio, nesse sentido, recupera até a concepção estoica da harmonia entre o macro e o microcosmo, as implicações éticas do conhecimento da natureza e a íntima ligação entre saber teorético e saber prático (Magee, 2009).

## Conclusão

A compreensão do problema da *philosophiae divisio* é indispensável para o estudo da *De consolatione philosophiae* ao menos por três razões. A primeira é que a temática se refere tanto ao contexto quanto à composição da obra. A segunda razão é que esta exposição conduz a uma melhor compreensão da progressão terapêutica com base na concepção boeciana da *philosophiae divisio*: 'filosofia prática' e 'filosofia teorética'. A última é que sem ter presente tal *divisio*, não se pode colher em profundidade o conteúdo da *Consolatio* nem mesmo a forma ou a exposição por meio da qual é proposta.

Muitos estudiosos do pensamento boeciano não se atentam para o fato de que a *philosophiae divisio* condiciona a estrutura e o discurso da *Consolatio*. Espera-se, portanto, que as considerações acerca da composição das diversas partes do saber filosófico possam emergir naturalmente aos olhos do leitor, concedendo-lhe a percepção da magnífica obra literária do pai do período medieval, somando-se às outras pesquisas sobre o pensamento de Boécio.

## Referências

ADORNO, Francesco. Il pensiero. *In*: MASSARENTI, Armando (org.). *Socrate*: Vita, pensiero, testimonianze. Bologna: Il sole 24 ore, 2006.

ANNAS, Julia. La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica. *In*: BAUSOLA, Adriano; REALE, Giovanni (org.) *Temi metafisici e problemi del pensiero antico*: Studi e Testi. 2. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

AQUINO, Tomás de. *Summa Contra Gentiles*. Madrid: BAC, 2007.

ARISTÓTELES. Metafisica. In GIANNANTONI, Gabriele (org.) *Aristotele*: Opere. Roma-Bari: Laterza,1973. v. 3

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BOÉCIO, Severino. *A consolação da filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BOÉCIO. *Philosophiae Consolatio*. *In*: BIELER, Ludwig (org.). *Corpus Christianorum*: Series Latina. Turnholt: Brepols, 1957. v. 94

BOÉCIO. *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Prima et Secunda*. *In*: BRANDT, Samuel (org.) *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Tempsky: Wien, 1906. v. 48

BOÉCIO. *Quomodo Trinitas Unus Deus Ac Non Tres Dii (De Trinitate)*. *In*: MIGNE, Jacques-Paul (org.) *Patrologiae Cursus Completus*: Series Latina. Paris: Migne, 1844. v. 64

BOVETO, Laís. Cícero e Boécio: um estudo sobre a história da educação na alta Idade Média. Disponível em: http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/2097_1880.pdf. Acesso em: 18 out. 2011.

BRUNSCHWIG, Jacques. La philosophie à l'époque hellénistique. *In*: Canto-Sperber, Monique (org.). *Philosophie Grecque.* 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

CATAPANO, Giovanni. Note all'edizione. *In*: BOÉCIO, Severino. *La consolazione di filosofia*. Torino: Einaudi, 2010.

CHADWICK, Henry. Boezio. *La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*. Bologna: Il Mulino, 1986.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli stromati*. Milano: Paoline, 2006.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Il Pedagogo*. Roma: Città Nuova, 2005.

CROCCO, Antonio. *Introduzione a Boezio*. 2. ed. Napoli: Liguori, 1975.

GHISALBERTI, Alessandro. L'ascesa a Dio nel III libro della *Consolatio*. In*:* ATTI DI CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI BOEZIANI, 1980. Pavia. Roma: Herder, 1981.

GUERRA, Augusto. L'ideale del saggio: i socratici e le scuole post-aristoteliche. *In*: SPIRITO, Ugo (org.). *Filosofia Morale*. Firenze: Sansoni, 1965. v. 1

D'ONOFRIO, Giulio. La scala ricamata. La *philosophiae divisio* di Severino Boezio: tra essere e conoscere. *In*: D'ONOFRIO, Giulio (org.) *La divisione della filosofia e le sue ragioni*: Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo). Cava de' Terreni: Avagliano, 2001.

JOSZ, Aurelia. *Severino Boezio nel dramma della romanità*. Milano: Treves, 1937.

LAERZIO, Diogene. *Vite dei filosofi*. 2 ed. Roma-Bari, Laterza, 1975.

LERER, Seth. *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*. New Jersey: Princeton University, 1985.

LLUCH-BAIXAULI, Miguel. *Boezio. La ragione teologica*. Milano: Jaca Book, 1997.

MAGEE, John. The Good and Morality: *Consolatio* 2-4. *In*: ARENBON, John (org.) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University, 2009.

MARENBON, John. Boethius. *In*: BRIAN, Davies (org.). *Great Medieval Thinkers*. Oxford: Oxford University, 2003.

MICAELLI, Claudio. Dio nel pensiero di Boezio. *In*: MORESCHINI, Claudio (org.) *Storie e Testi*. Napoli: M. D'Auria, 1995. v. 4

OBERTELLO, Lucca. Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedioevale. *In*: DOTTO, Gianni; OBERTELLO, Luca (org.). *Biblioteca Medioevale*. Firenze: Nardini, 1989.

OBERTELLO, Lucca. Appendice I: Boezio e la cosmogonia platonica *In*: OBERTELLO, Luca (org.). *Severino Boécio*: La consolazione della Filosofia. Gli opuscoli teologici. Milano: Rusconi, 1979.

REALE, Giovanni. Saggio introduttivo alla metafisica di Aristotele. *In*: ARISTOTELE. *Metafisica*. Milano: Bompiani, 2004.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Boécio e a ética eudaimonista. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 109-127, 2005.

SHANZER, David. Interpreting the Consolation. *In*: MARENBON, John (org.) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University, 2009.

SCIUTO, Italo. *L'etica nel medioevo*: Protagonisti e percorsi (V-XVI secolo). 6 ed. Torino: Einaudi, 2010. v. 369

TISSERAND, Axel. Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce. *In*: DE LIBERA, Alain (org.) *Sic et Non*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

ZAMBON, Marco. *Severino Boezio: La ricerca della felicità* (Consolazione della Filosofia III). Venezia: Marsilio, 2011.

Artigo recebido em 04/03/2024 e aprovado para publicação em 21/05/2024

**Como citar:**
SILVA, D. G. M. da. A concepção boeciana de felicidade na perspectiva da *divisio philosophiae*. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 161-182, jan./jun. 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-9

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-10

# *Poema sobre São Bento* de Marcus Cassinense

Tradução de Ir. Hilário N. de Siqueira, OSB*

## Introdução

Pouco se sabe da vida de Marcus Cassinense, senão que ele foi monge em Monte Cassino, e que compôs um poema em dístico elegíaco para comemorar a vida de São Bento de Núrsia (480-547), fundador desse cenóbio, posto que Sigeberto de Gembloux (1030-1112) lhe dedicou um pequenino capítulo (XXXVI) do seu *De Scriptoribus Ecclesiasticis*:

> *Marcus poeta, familiaris Benedicti Casinensis, Vitam ejus a Gregorio descriptam defloravit heroico breviloquio, et pauca superaddidit.*

Na obra desse historiador, entre Marcus e São Bento há apenas um nome: Fausto, que foi enviado para a Gália pelo próprio São Bento. Desse modo parece que, para Sigeberto, Marcus teria vivido realmente muito próximo do tempo de São Bento. A sua cronologia, porém, não deve ser levada muito a sério, posto que Boécio (480-525) está nomeado a seis nomes após São Bento, sendo que, nascidos no mesmo ano, o estadista romano morreu uns vinte anos antes. Apesar disso, os organizadores da *Patrologia Latina* julgaram ser esse poema de 612.

Além disso, Sigeberto afirma que o poema de Marcus é um florear do livro escrito por Gregório Magno, acrescentando somente poucos acontecimentos. Mas vê-se que ele segue outra tradição e parece desconhecer o escrito do santo Papa (Schuster, 1956), como se observa nas seguintes narrações:

* Ir. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB é monge beneditino no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e graduando em Filosofia na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). Contato: ir.hilario@corporativo.msbrj.org.br

1) Quanto ao motivo da migração de Subiaco para Monte Cassino, São Gregório apresenta a inveja do sacerdote Florêncio (*Diálogo* II, ii, 8); Marcus, uma admoestação divina (v. 31-32).

2) Nesse mesmo episódio, nosso poeta apresenta dois jovens que se adiantavam nas encruzilhadas para verificar qual caminho o santo deveria seguir (v. 33-34).

3) A amizade do patriarca com um corvo aparece na narração do Doutor eclesiástico (*Diálogo* II, ii, 8), sendo que para o poeta são três corvos que o acompanharam para não estar a sós no caminho (v. 43-44).

4) No livro III dos diálogos, São Gregório afirma que no monte Mársico havia um eremita, de nome Martinho, que se prendia com grilhões de ferro, mas que pela ordem de São Bento ele, livrando-se dos grilhões, se prendeu unicamente pela vontade (XVI). Para Marcus, São Bento ordena a esse justo para ali perseverar, posto que se lhe oferecia como um amigo (v. 35-36).

São Bento e seus principais atributos iconográficos: a Regra e o corvo. (Fonte: SAN GREGORIO MAGNO. *Vida de San Benito*. Ilustraciones de Frey Pedro Subercaseaux. Buenos Aires: ECUAM, 2010).

## De Sancto Benedicto

Caeca profanatas coleret dum turba figuras,
Et manibus factos crederet esse deos,
Templa ruinosis haec olim struxerat aris,
Queis dabat obsceno sacra cruenta Iovi.
Sed iussus veniens, eremoque vocatus ab alta,
Purgavit sanctus hanc Benedictus humum.
Sculptaque confractis deiecit marmora signis,
Et templum vivo praebuit esse Deo.
Huc properet, coelos optat qui cernere apertos
Nec removet votum semita dura pium.
Semper difficili quaeruntur magna labore,
Arctam semper habet vita beata viam.
Huc ergo cum scelerum depressus fasce subissem,
Depositum sensi pondus abesse mihi.
Credo quod et felix vita fruar insuper illa.
Oras pro Marco si, Benedicte, tuo,
Hunc plebs stulta locum quondam vocitaverat arcem,
Marmoreisque sacrum fecerat esse deis.
Quod tunc si vero signasset nomine quisquam,
Tartareum potuit iure vocare Chaos.
Ad quem caecatis errantes mentibus ibant
Improba mortifero reddere vota Iovi.
Sed puto praevisae culmen signaverat aulae,
Nomine tunc arcis templa moderna vocans.
In quibus aeternae damnatur porta gehennae,
Arxque modo vitae est, quae fuit ante necis.
De qua stelligeri pulsatur ianua coeli,
Dum canit angelicis turba beata modis.
De qua colloqueris vero, Benedicte, Tonanti,
Monticula et sacri dux eremita chori.
Ad quam tu ex alio monitus cum monte venires,
Per deserta tibi, dux, via, Christus erat.

## Poema sobre São Bento

Enquanto a cega multidão cultuava figuras profanas,
e acreditava serem deuses os que eram feitos por mãos,
erguendo outrora estes templos com seus altares arruinados,
pelos quais ofereciam sacrifícios sangrentos ao obsceno Júpiter.
Mas vindo, por ter sido ordenado e chamado de outro deserto,
São Bento purificou este solo.
E quebrando os signos, precipitou os mármores esculpidos e
fez ser um templo ao Deus vivo.
Para aqui apresse-se quem deseja ver os céus abertos.
Pois um pio voto não remove os duros inícios.
Sempre se buscam as grandes coisas por um difícil labor,
sempre tem a bem-aventurada vida uma estreita via.
Por isso quando eu oprimido pelo jugo dos crimes ingressei,
senti que o peso entregue a mim estava ausente.
Creio que feliz eu goze daquela vida do alto.
Oras por teu Marcos, Ó Bento,
se a plebe estulta outrora denominara este lugar de fortaleza,
e o fizera ser sacro aos deuses marmóreos.
E se, então, alguém tivesse sinalizado pelo verdadeiro nome,
com razão poderia tê-lo chamado de Caos Tartáreo.
Onde, cegadas as mentes, iam errantes
render ímprobos votos ao mortífero Júpiter.
Mas julgo que sinalizara o cume do pátio previsto,
chamando, então, os templos modernos com o nome da fortaleza.
Nos quais é condenada a porta da Geena eterna.
E a fortaleza, que antes foi de morte, agora é de vida.
Dela se bate na porta do estrelado céu.
Enquanto a bendita multidão canta a modos angélicos.
Dela, Bento, conversas com Tonante,
tu habitante das montanhas e eremita chefe do sacro coro.
Quando a ela tu, admoestado, vinhas de outro monte,
pelos caminhos desertos, era-te Cristo guia e via.

Namque duos iuvenes bivium perduxit ad omne,
Qui te firmarent quod sequereris iter.
Hic quoque viventi iusto praedixerat uni,
His tu parce locis, alter amicus adest.
Te sibi sublato tenebris mons coelitus horret,
Et pallet nebulis concolor ipse suis.
Moerent, et largis distillant fletibus antra,
Cumque suis plangunt tabida lustra focis.
Teque lacus liquidi vero flevere dolore,
Et sparsit laceras silva soluta comas.
Credar ficta loqui, nisi te, ne solus abires,
Tres subito corvi promeruere sequi.
Hic quoque te clausum populi te teste requirunt,
Exspectas noctis cum pia festa sacrae.
Qui velut orbati raucis tibi flere querelis
Instant, convictu quod caruere tuo.
Ast huc perducto scopuli cessere, rubique
Siccaque mirandas terra retexit aquas.
Certum est mons Christi quod montibus imperet ipsis,
Subiecit pedibus mons caput ipse tuis.
Utque suum tu sancte supervegetere cacumen,
Submisso tumidam vertice planat humum.
Neve fatigentur qui te, Benedicte, requirunt,
Molliter obliquum flectit ubique latus.
Hunc mons ipse tamen iuste tibi reddit honorem
Qui meruit tantum te decorante bonum.
Arida tu cuius hortis componis amoenis,
Nudaque fecundo palmite saxa tegis.
Mirantur scopuli fruges, et non sua poma,
Pomiferisque viret silva dumata comis.
Sic hominum steriles in fructum dirigis actus,
Sicca salutari flumine corda rigans.
Sic, rogo, nunc spinas in frugem verte malignas,
Quae lacerant Marci pectora bruta tui.

Pois Ele conduziu dois jovens a frente em toda encruzilhada
que te firmassem qual caminho seguir.
Predissera também ao único justo que aqui vivia.
Mantém-te nestes lugares, pois outro amigo está presente.
Pois, o monte celeste, quando tu lhe veio, horroriza-se das trevas
e se empalidece tornando-se de mesma cor que suas neblinas.
Afligem-se e desaguam largas lágrimas as cavernas
e com seus fogos choram os luzeiros que estão a se apagar.
E os lagos fluidos choram-te de viva dor,
e a floresta destruída espalhou suas folhagens dilaceradas.
Seja eu tido como mentiroso se, subitamente, três corvos,
para tu não partires sozinho, mereceram seguir-te.
Aqui também os povos te requerem enclausurado – tu o testemunhas,
quando esperas as pias festas da noite sacra.
aqueles que como órfãos estão a chorar com ruidosas queixas
porque carecem de tua convivência.
Todavia, para aqui tu conduzido, as pedras cederam, e as amoreiras
e a terra seca jorrou admiráveis águas.
Com certeza ele é o monte de Cristo, porque imperava aos próprios
montes, o próprio monte subjugou a sua cabeça aos teus pés.
E para que tu, ó santo, vivificasses o seu cume,
submetido o vértice, a terra acidentada se plaina.
para não se fatigarem os que te buscam, ó Bento,
ele dobra facilmente, de toda parte, o seu lado oblíquo.
Todavia, rende-te esta honra o próprio monte,
que mereceu tamanho bem de tu decorá-lo com justiça.
Tu, que em jardins amenos cultivas,
cobres as pedras ávidas e nuas com a videira fecunda.
Os rochedos admiram os frutos. E a floresta domada não somente se
revigora por seus próprios frutos, mas com os de outras árvores frutíferas.
Assim transformas os atos estéreis dos homens em frutos, regando os
corações secos com o rio salutar.
Assim, peço, converte agora em frutos os espinhos malignos
que dilaceram o insensível peito do teu Marcos.

## Referências

GREGORIUS Magnus, Papa. Dialogorum Libri Quatuor. In: MIGNE, Jean-Paul (Org.). *Patrologia Latina*. Vol. LXXVII. Paris: 1862. p. 149-430.

MARCUS Cassinensis. Carmen de S. Benedicto. In: MIGNE, Jean-Paul (Org.). *Patrologia Latina*. Vol. LXXX. Paris: 1863. p. 183-186.

SAN GREGORIO MAGNO. *Vida de San Benito*. Ilustraciones de Fray Pedro Subercaseaux. Buenos Aires: ECUAM, 2010

SCHUSTER, Ildefonso. *História de São Bento e de Seu Tempo*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1956.

SIGEBERTUS Gemblacensis. De Scriptoribus Ecclesiasticis. In: MIGNE, Jean-Paul (Org.). *Patrologia Latina*. Vol. CLX. Paris: 1854. p. 547-588.

Tradução recebida em 12/05/2025 e aprovada para publicação em 27/05/2025

# RESENHA

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-11

JIMÉNEZ, Gerard; YÁNIZ, Javier (org.). *Síntese da fé católica: a doutrina da Igreja em 36 aulas*. São Paulo: Cultor de Livros, 2023, 408p.

*Vanderlei de Lima**

O presente livro faz jus ao seu acertado título. É, com finalidade catequética, uma síntese segura da doutrina católica na fidelidade ao Magistério vivo da Igreja. Organizada por dois sacerdotes da Prelazia pessoal do Opus Dei, na Espanha, conta com a colaboração de vários teólogos e canonistas da Pontifícia Universidade Santa Cruz, de Roma. Sua leitura atenta é, portanto, recomendada aos desejosos de um material sólido, mas, ao mesmo tempo, didático e objetivo.

No estilo de um Catecismo clássico, a obra tem início com a exposição do anseio de Deus presente no ser humano e a possibilidade de reconhecê-Lo pelas vias naturais e conclui-se – depois de percorrer os grandes temas da nossa fé – com uma explanação sobre a oração que Jesus nos ensinou, o Pai-Nosso.

Certo é, diga-se, logo de início, que os elogios merecidos pelo precioso livro não impedem o leitor atento de sugerir que apareçam mais citações bíblicas em alguns capítulos. Tal ausência é sentida, por exemplo, na abordagem da Escatologia (p. 201-208). Neste ponto, mesmo que a purificação póstuma – o estado chamado purgatório – esteja bem embasada, o tema do inferno parece sumário demais. Poderiam ser indicadas algumas das seguintes passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamento: Is 66,24; Dn 12,2; Sb 4,18-19; Mt 25,33-46; Mc 3,28-29; 9,47; Jo 3,18; 5,29; Gl 5,19-21; Ef 5,5; 2Cor 4,3-4, entre outras. Como quer que seja, assim escreve, com esmero, Paul O'Callaghan: "Não é que Deus predestina alguém à condenação perpétua; é o homem que, buscando seu fim último sem Deus e longe da sua vontade, constrói para si um mundo isolado no qual a luz e o amor de Deus não podem

* Ir. Vanderlei de Lima é eremita de Charles de Foucauld. Graduado em Filosofia pela PUC-Campinas. Especialista em Psicopedagogia (Unifia-Amparo) e em Teologia (Iniassu, Nova Iguaçu). Contato: toppaz1@gmail.com

penetrar. O inferno é um mistério, o mistério do Amor rejeitado, é um sinal do poder destrutivo do homem livre quando se afasta de Deus. O inferno é 'não amar mais', diziam muitos escritores. A doutrina sobre o inferno se apresenta no Novo Testamento como um chamado à responsabilidade no uso dos dons e talentos recebidos e à conversão. A sua existência faz o homem vislumbrar a gravidade do pecado mortal e a necessidade de evitá-lo por todos os meios, principalmente, como é lógico, através da oração confiante e humilde. A possibilidade da condenação perpétua também lembra aos cristãos a necessidade de viver uma vida inteiramente dedicada aos outros no apostolado cristão" (p. 206-207).

Fiel ao propósito sintético do livro em comento, Ángel García Ibáñez, após tratar das várias formas de Cristo se fazer presente na Igreja (p. 234), à luz do *Catecismo da Igreja Católica*, número 1373, assim fala da transubstanciação: "A presença verdadeira, real e substancial de Cristo na Eucaristia implica uma conversão extraordinária, sobrenatural, única. Essa conversão tem seu fundamento nas próprias palavras do Senhor: 'Tomai e comei... bebei dele todos, porque isto é meu sangue, o sangue da Nova Aliança...' (Mt 26,26-28). Com efeito, essas palavras se tornam realidade apenas se o pão e o vinho deixam de ser pão e vinho e se convertem no Corpo e no Sangue de Cristo, porque é impossível que uma mesma coisa possa ser simultaneamente dois seres diversos: pão e Corpo de Cristo; vinho e Sangue de Cristo" (p. 235-236). E, à luz do *Catecismo*, em seu número 1376, o mesmo autor diz: "Embora os sentidos captem verdadeiramente as aparências do pão e do vinho, à luz da fé nos dá a conhecer que o que realmente se contém sob o véu das espécies eucarísticas é a substância do Corpo e do Sangue do Senhor. Graças à permanência das espécies sacramentais do pão, podemos afirmar que o corpo de Cristo – sua Pessoa inteira – está realmente presente no altar ou no cálice, ou no Sacrário" (p. 236).

No que diz respeito à Unção dos Enfermos, Ibáñez é bem detalhista (p. 261-265). Ele observa que "para receber os frutos deste sacramento requer-se no sujeito a prévia reconciliação com Deus e com a Igreja, pelo menos, com o desejo, unido inseparavelmente ao arrependimento dos próprios pecados e à intenção de confessá-los, assim que for possível, no sacramento da Penitência. A Igreja prevê, por isso, que antes da Unção, se administre ao enfermo o sacramento da Penitência e da Reconciliação (SC 74)" (p. 263). E assevera: "A recepção da Unção dos enfermos não é necessária como meio para a salvação, não se deve, porém, prescindir voluntariamente

desse sacramento, se for possível recebê-lo, pois seria o mesmo que rejeitar um auxílio de grande eficácia para a salvação. Privar um doente dessa ajuda, poderia constituir um pecado grave" (p. 264-265). O estudioso chama a atenção de todos os que têm, de algum modo, contato com idosos e/ou doentes, no próprio lar, mas especialmente em clínicas ou hospitais, para que não lhes soneguem os sacramentos da Penitência, da Unção dos Enfermos e da Eucaristia (o viático); isto é, chamem um sacerdote para atendê-los.

Importa, a título de oportuno complemento (dado o infeliz desleixo de alguns para com a Unção dos Enfermos), lembrar as palavras do Santo Padre, o Papa Francisco, na *Catequese* de 26 de fevereiro de 2014, sobre a importância de se desmistificar o que há de negativo em torno deste sacramento e, assim, possibilitar aos enfermos e/ou idosos sua recepção. O Pontífice afirma: "Na presença de um doente, por vezes pensa-se: 'chamemos o sacerdote para que venha'; 'Não, dá azar, não o chamemos', ou então, 'o doente assusta-se'. Por que se pensa assim? Porque um pouco há a ideia de que depois do sacerdote venha a agência funerária. E isto não é verdade. O sacerdote vem para ajudar o doente ou o idoso; por isto é tão importante a visita dos sacerdotes aos doentes. É preciso chamar o sacerdote para junto do doente e dizer: 'venha, dê-lhe a unção, abençoe-o'. É o próprio Jesus que chega para aliviar o doente, para lhe dar força, para lhe dar esperança, para o ajudar; também para lhe perdoar os pecados. E isto é muito bonito! E não se deve pensar que isto seja um *tabu*, porque é sempre bom saber que, no momento da dor e da doença não estamos sós: com efeito, o sacerdote e aqueles que estão presentes durante a Unção dos enfermos representam toda a comunidade cristã que, como um único corpo, se estreita em volta de quem sofre e dos familiares, alimentando neles a fé e a esperança, e apoiando-os com a oração e com o calor fraterno. Mas o maior conforto provém do fato de que quem está presente no Sacramento é o próprio Senhor Jesus, que nos guia pela mão, nos acaricia como fazia com os doentes e nos recorda que já lhe pertencemos e que nada – nem sequer o mal nem a morte – jamais nos poderá separar d'Ele. Temos este hábito de chamar o sacerdote para que, aos nossos doentes – não digo doentes de gripe, uma doença de 3-4 dias, mas quando é uma doença séria – e também para os nossos idosos, venha lhes conferir este Sacramento, este conforto, esta força de Jesus para ir em frente? Façamo-lo!". Estes pontos foram relembrados por Francisco como intenção do Apostolado da Oração para o mês de julho de 2024.

Ante a sadia dificuldade de escolher sobre qual dos temas nos

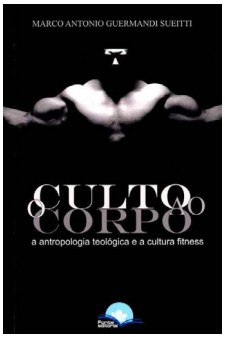
debruçarmos mais, cabe pensar naqueles que dizem respeito à ação dos fiéis leigos na sociedade. Com efeito, todos os católicos estão, em virtude da sua união com Cristo pelo Batismo, capacitados a oferecer sacrifícios espirituais, levar o mundo a Deus e Deus ao mundo. Escreve sobre isto Miguel de Salis: "Todos os batizados são chamados a colocar em relação Deus e os outros. Há uma dimensão ascendente e outra descendente do sacerdócio comum. A ascendente nos capacita para elevar a Deus nossas vidas com tudo o que implicam, junto com Cristo. Nele, na Santa Missa, nossos pequenos trabalhos e sacrifícios adquirem um valor de eternidade. Mais para a frente, no Céu, nós os veremos transfigurados. A dimensão descendente do sacerdócio comum implica que o sacerdote comunica os dons de Deus aos homens. Torna-nos instrumentos da santidade dos outros, por exemplo, com o nosso apostolado. Realizamos isso através da missão dos pais quando ajudam seus filhos a crescer na fé, na esperança e na caridade, ou na santificação do matrimônio e da vida familiar" (p. 165-166).

Ainda: "O sacerdócio comum também comporta a missão real de Cristo, pela qual todos os cristãos fazem com que Cristo reine em suas vidas e em seu ambiente, servindo os outros, especialmente os pobres, os doentes e todos os necessitados. O serviço é o modo de exercício da dignidade real dos cristãos. Ajuda-nos igualmente a descobrir e a realizar o que Deus pensou para o mundo. Deus pensou no sacerdócio comum e no ministerial mutuamente ordenados entre si na Igreja. Seu sacerdócio se apresenta na terra nessa mútua articulação. O clericalismo é, por isso, um desequilíbrio dessa ordenação mútua. Esse desequilíbrio acontece quando os ministros invadem o campo dos fiéis em assuntos e coisas que não lhes dizem respeito, ou quando os fiéis não-ordenados invadem o campo do sacerdócio ministerial realizando funções que são dos ministros" (p. 166-167). Este importante, mas pouco explorado ponto, tem seu complemento no tema 17, *A Igreja e o mundo*, escrito por Enrique Colom, Christian Mendoza e Ramiro Pellitero (p. 181-191), e no 18, *A Doutrina Social da Igreja* (p. 193-200), de autor anônimo.

Eis, em poucas palavras, a importância desta obra que muito pode ajudar o fiel católico a melhor conhecer a sua fé e, deste modo, melhor amá-la e praticá-la.

Resenha recebida em 05/11/2024 e aprovada para publicação em 10/12/2024

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883
DOI: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-12




SUEITTI, Marco Antonio Guermandi. O culto ao corpo: a antropologia teológica e a cultura fitness. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. ISBN: 978-85-92509-33-0

*Rafael Guimarães Botelho**

# A dismorfia muscular sob a lente teológica

**À guisa de prolegômenos**

Inicia-se este texto a partir da seguinte pergunta: o que motivou a resenha do livro "O culto ao corpo: a antropologia teológica e a cultura fitness", de Marco Antonio Guermandi Sueitti? Afinal de contas, há inúmeros textos publicados nas últimas décadas sobre o tema "culto ao corpo". Não obstante, o entrecruzamento entre a dismorfia muscular e a Antropologia Teológica confere à obra um altíssimo grau de originalidade, além de ampliar a abordagem da vigorexia para as lentes da Religião. Esta leitura particular realizada por Sueitti congrega referenciais de diferentes áreas do conhecimento, como a Educação Física, a Teologia e a Filosofia, entre outras. A obra, no formato impresso, foi publicada em 2016, pela Fonte Editorial, editora sediada em São Paulo.

Um primeiro aspecto a ser mencionado, em termos de antecedentes, é que o presente livro foi gerado e edificado nas 69 páginas da dissertação de mestrado "O culto ao corpo e os transtornos da imagem corporal: a antropologia teológica frente aos desafios da cultura do corpo fisicamente perfeito" (Sueitti, 2015),

* Rafael Guimarães Botelho é Doutor em Educação Física e Desportos: Didática e Desenvolvimento Profissional pela Universidade Autônoma de Barcelona. Pós-Doutorando pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0863-262X. Contato: botelhorafaelg@gmail.com

realizada no Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades EST.

Uma análise inicial dos elementos paratextuais, especificamente a contracapa, dá uma pista de parte do conteúdo da obra: a busca pelo corpo fisicamente perfeito ultrapassa o escopo da saúde e alcança a esfera patológica, alicerçada em questões puramente estéticas que se convertem no que se denomina dismorfia muscular, também conhecida como vigorexia. No entanto, a discussão não se cerceia neste aspecto, expande-se à Antropologia Teológica.

Tânia Mara Vieira Sampaio (2006, p. 66), no capítulo *Corpo ativo e religião,* esclarece: "A religião, seja para ser criticada, vivida, afirmada ou simplesmente conhecida, constitui um âmbito de conhecimento humano a ser considerado em nossos debates acadêmicos e científicos pela capacidade mobilizadora que lhe é característica".

Outro elemento de motivação para esta análise crítica e circunstanciada foi a dificuldade para a aquisição deste livro. Ainda que pertença à categoria de literatura branca (Botelho; Oliveira, 2015), de ampla difusão em canais tradicionais de distribuição, a compra precisou ser realizada diretamente com a editora, já que a obra não está disponível em *sites* tradicionais de venda. Desta forma, considera-se que a presente resenha proporcionará maior divulgação da obra e das ideias do autor.

**Análise estrutural do livro**

O livro em tela foi organizado em sete partes: (a) *Apresentação*; (b) *Prefácio*; (c) *Introdução*; (d) *Capítulo 1 – O culto ao corpo e os transtornos da percepção da imagem corporal*; (e) *Capítulo 2 – O dualismo no processo de profanação do corpo*; (f) *Capítulo 3 – A antropologia teológica no processo de santificação do corpo*; e (g) *Conclusão*. Estas partes foram consubstanciadas por 71 referências.

A *Apresentação* da obra foi realizada por André S. Musskopf, orientador da dissertação de mestrado de Sueitti. Suas quatro páginas mostram como a Religião pode oferecer um diferente caminho para abordar a cultura do corpo perfeito, sendo "[...] um território pouco explorado no campo da Teologia [...]" (Musskopf, 2016, p. 11), tarefa realizada pelo autor da obra.

O *Prefácio,* elaborado por seu professor, amigo e psicanalista Sérgio Máscoli, destaca o conhecimento e a inserção do próprio autor do livro no universo do culto ao corpo. Ademais, mostra como esta experiência de proximidade de Sueitti no mundo *fitness* facilitou a discussão do tema e a proposição do neologismo *somalatria*.

A *Introdução*, por sua vez, adentra o sistema que constitui a "cultura do corpo fisicamente perfeito", construção apresentada por Sueitti (2016) ao longo do trabalho.

Discutindo o exercício físico, com foco na musculação, o autor recorda que, quando esta é usada tão somente para fins estéticos, pode gerar transtornos psicológicos em seus praticantes, a ponto de estes "[...] prestarem culto ao seu próprio corpo". (p. 17). A partir de um bombardeio do mercado consumista que alimenta o mundo *fitness*, o autor formula uma questão fundamental: "Quais as contribuições que a antropologia teológica oferece frente aos danos ocasionados pela cultura do corpo fisicamente perfeito?" É a partir desta, e de outras perguntas sobre os danos e fundamentos da cultura do corpo fisicamente perfeito, que o trabalho se desenvolve. Ademais, e de forma esclarecedora, Sueitti (2016, p. 20) afirma que esta pesquisa foi gerada, também, a partir "[...] de uma motivação pessoal de quem já viveu 'na pele' os transtornos advindos da cultura do corpo fisicamente perfeito".

O *Capítulo 1 – O culto ao corpo e os transtornos da percepção da imagem corporal* está, basicamente, dividido em duas partes. A primeira revisita autores que tratam dos transtornos de imagem corporal, especificamente a dismorfia muscular, além do papel do exercício físico nesse distúrbio. Ademais, realizou-se uma breve análise histórica acerca da utilização do termo dismorfia. A segunda faz referência ao neologismo "somalatria", que "[...] é o resultado do aspecto religioso da soma da cultura do corpo fisicamente perfeito com os transtornos da percepção da imagem corporal" (Sueitti, 2016, p. 31). O capítulo ainda inclui uma diferenciação entre as expressões "cultura do corpo perfeito" e "cultura do corpo fisicamente perfeito". As questões discutidas nesta parte da obra são, indiscutivelmente, geradas a partir de uma concepção dualista de corpo, que é o tema central do próximo capítulo.

Por sua vez, o *Capítulo 2 – O dualismo no processo de profanação do corpo* analisa, do ponto de vista histórico e filosófico (menciona Pitágoras, Platão e Aristóteles), como o pensamento greco-romano influenciou, até os dias de hoje, o olhar sobre o corpo. A concepção dualista e a instrumentalização do corpo são heranças da referida cultura. Na Idade Moderna, foi incluída, na concepção dualista, a mecanização do corpo, além da perspectiva anatomofisiológica (de fragmentação corporal), que propicia, mais à frente, a concepção de "corpo-máquina" (robotização do corpo). Essas concepções são recrudescidas pela visão cartesiana de corpo. Em síntese, o autor recorda que na Idade Moderna se inferiorizou, ainda mais, a concepção de corpo. Por último, o texto discute o dualismo corpo-alma sob o prisma da Igreja Cristã dos primeiros séculos.

Como uma intervenção, surge o *Capítulo 3 – A antropologia teológica no processo de santificação do corpo*,

que propõe um olhar teológico para a cultura do corpo fisicamente perfeito, opondo-se ao paradigma dualista de corpo. Nesta perspectiva, Sueitti (2016, p. 68-69) elucida: "[...] a narrativa bíblica veterotestamentária entende o corpo como sendo a totalidade do ser humano. Independentemente da forma em que o vaso foi moldado pelo Artífice, o importante é que todos estão postos para cumprir o propósito do Criador". Mais à frente, Sueitti (2016, p. 71) cita uma instrução realizada pelo Apóstolo Paulo a Timóteo: "O exercício físico é de pouco proveito; a piedade, porém, para tudo é proveitosa, porque tem promessa da vida presente e da futura (1Tm 4.8 – NVI)". Sueitti (2016, p. 71) interpreta este aforismo da seguinte forma:

> Essa declaração de Paulo é importante para entender que: a) apesar da declaração de que o exercício físico tem pouco proveito, isso não significa que não tenha nenhum proveito; b) o pouco proveito que o exercício físico fornece parece estar concentrado no aspecto da saúde do ser humano; c) a questão estética, o principal objetivo da cultura greco-romana, era o que Paulo aparentemente reprovava; d) portanto, Paulo é a favor da saúde, mas contra a estética, pois é nela que habita a concepção dualista entre corpo e alma.

A partir dessa reflexão, o Capítulo 3 discute o termo "soma" do ponto de vista da Antropologia Paulina; logo, avança para a ressurreição de Cristo, recordando a passagem bíblica de que *Jesus não tinha um corpo. Ele era um corpo*. Esta asserção é "[...] importante para enfraquecer o dualismo entre corpo e alma dentro de uma perspectiva cristã" (Sueitti, 2016, p. 80). A última parte do capítulo analisa o "Corpo como Templo do Espírito" (p. 81). Nesse entendimento, o "Corpo, além de caracterizar a totalidade do ser humano, também representa a morada de Deus" (p. 81).

A *Conclusão* sintetiza as principais discussões, tais como a utilização dos exercícios para um corpo-estético, o enfoque dualista de corpo ainda presente e a Antropologia Teológica como referencial imprescindível para a compreensão integral do ser humano, sendo esta uma via para transcender a necessidade do corpo fisicamente perfeito.

**Posicionamento crítico e valoração global**

Um primeiro aspecto crítico sobre a obra refere-se à posição conceitual sobre os termos vigorexia e dismorfia muscular. No livro, eles são tratados de forma independente, como dois conceitos distintos, mas que podem se complementar. Não obstante, este entendimento conceitual pode não ser

a maneira mais adequada e acadêmica para a abordagem do tema, mesmo quando associado a outras áreas do saber.

Um ponto interessante e que contribui para os profissionais que lidam e que estudam o corpo foi a adoção e definição da expressão "cultura do corpo fisicamente perfeito", que, segundo Sueitti (2016, p. 31), "[...] está restrita ao *universo fitness*, sendo esta caracterizada pela uniformidade dos corpos identificada através de um 'corpo musculoso'".

Na mesma linha de análise, Sampaio (2006, p. 65) alerta: "O discurso normativo de um corpo belo e perfeito, que exige uma silhueta pequena independentemente da diversidade corporal existente, torna-se uma espécie de religião". E faz o seguinte adendo: "Na atual sociedade, percebe-se uma exigente ritualização de padronização para o corpo ativo em um modelo único e normativo disseminado pelas diversas mídias" (p. 67).

O contributo mais evidente da obra está na proposta de abandono da visão dualista de corpo, fruto da cultura greco-romana, para um caminho que considera a integralidade do ser humano. Isso se deu com base nos pressupostos da Antropologia Teológica, referencial utilizado por Sueitti (2016).

A transcendência, ou seja, a busca de superação não pode ser apenas sinônimo de melhoria de aspecto físico e estético, da mesma forma que não pode ser considerada somente como evolução espiritual ou conhecimento religioso, seja ele qual for.

Cultuar o corpo exige o sentido de corporeidade, fato esse que supera as dicotomias e o isolamento dos valores de cultura *fitness*, estética, imagem corporal e culto ao corpo físico ou à massa corporal.

**Considerações finais**

A presente resenha não teve por escopo esgotar as possibilidades de análise da obra em tela; ao contrário, ofereceu uma leitura particular das ideias apresentadas por Sueitti (2016), que analisou, sob o prisma da Antropologia Teológica, os problemas gerados pela cultura do corpo fisicamente perfeito, contextualizando a dismorfia muscular.

Em substância, pode-se constatar que uma das mensagens da obra é propor a superação do paradigma dual de corpo, ainda vigente na sociedade, para uma concepção de unidade do corpo, representando, inclusive, a morada de Deus.

À guisa de reflexão final, a interlocução entre um problema de transtorno de imagem corporal (com dependência de exercício físico resistido) e a Antropologia Teológica abre um leque de possibilidades para futuras pesquisas que busquem compreender, pelo viés da Teologia, a relação corpo/matéria-exercício físico-alma/espírito.

## Referências

BOTELHO, Rafael Guimarães; OLIVEIRA, Cristina da Cruz de. Literaturas branca e cinzenta: uma revisão conceitual. *Ciência da Informação*, Brasília, DF, v. 44, n. 3, p. 501-513, set./dez. 2015. Disponível em: http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/1804/3251. Acesso em: 10 nov. 2023.

MÁSCOLI, Sérgio. Prefácio. *In:* SUEITTI, Marco Antonio Guermandi. *O culto ao corpo*: a antropologia teológica e a cultura fitness. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. p. 15-16.

MUSSKOPF, André S. Apresentação. *In:* SUEITTI, Marco Antonio Guermandi. *O culto ao corpo:* a antropologia teológica e a cultura fitness. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. p. 11-14.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Corpo ativo e religião. *In:* MOREIRA, Wagner Wey (org.). *Século XXI:* a era do corpo ativo. Campinas: Papirus, 2006. p. 63-89.

SUEITTI, Marco Antonio Guermandi. *O culto ao corpo:* a antropologia teológica e a cultura fitness. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. ISBN 978-85-92509-33-0.

SUEITTI, Marco Antonio Guermandi. *O culto ao corpo e os transtornos da imagem corporal*: a antropologia teológica frente aos desafios da cultura do corpo fisicamente perfeito. 2015. Dissertação (Mestrado Profissional em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.

Resenha recebida em 29/04/2024 e aprovada para publicação em 09/07/2024

# REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Secretaria da Revista ou 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 / Pidese cambio / On demande l'echange / 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
Indaiatuba – 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 – FADISI.
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 Crucís**
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**
Massagero 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 Losa 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 Estúdios Teológicos de Sevilla.
Sevilla – Espanha (Semestral)

17. **Mayéutica**
Los Agustinianos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)

18. **Old Testament Abstracts**
Catholic University of America
Washinton, DC – USA (Mensal)

19. **Proyección**
Faculdad 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
Universidad 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. **Stvdia Cordvbensia**
Revista de Teología y Ciencias Religiosas. Centros académicos de la Diócesis de Córdoba (Anual)

28. **Teologia – Italia Settentrionale**
Facoltá Teologica dell Itália 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 recensões, 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 encaminhas 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.

**Verbete 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.

# COLETÂNEA

FSB FACULDADE DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO 1921

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

## PEDIDO DE ASSINATURA A PARTIR DO ANO 20___

(Preencher com Letra Legível)

Nome completo

Endereço

Bairro | CEP | Cidade

Estado | DDD | Telefone residencial | DDD | Celular | DDD | WhatsApp

E-mail | CPF

**Assinatura anual (2 números)**
Nacional: R$ 50,00
Exterior: US$ 30,00
**Valor do número avulso**
R$ 25,00

**Assinatura**
Para solicitar a assinatura da revista Coletânea envie as informações do Pedido de Assinatura acima para o e-mail revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br
Telefone: 55 21 2206-8200

**Assinatura pelo correio**
Preencher o formulário acima e enviar para:
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro
Revista Coletânea
R. Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

**Forma de pagamento**
- Boleto bancário
- Chave PIX (CNPJ)
33.439.092/0001-60
Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro

FSB

FACULDADE DE
SÃO BENTO
DO RIO DE JANEIRO

1921

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