2

A REDENÇÃO

A GRAÇA

A IGREJA

BERNARDO BARTMANN

Teologia Dogmática

edições paulinas

http://www.obrascatolicas.com

BERNARDO BARTMANN

TEOLOGIA DOGMÁTICA

VOL. II

A Redenção - A Graça - A Igreja

EDIÇÕES PAULINAS

http://www.obrascatolicas.com

TÍTULO ORIGINAL
LEHRBUCH DER DOGMATIK
Verlag Herder Und Co. - - Freiburg Im Br. Deutsc
Achte Auflage 1932

Tradução de Pe. Vicente Pedroso

Revisão final de Mons. J. Lafayette Álvares

NIHIL OBSTAT
São Paulo, 25 de janeiro 1962
Pe. João Roatta, S.S.P.
Censor

IMPRIMATUR
São Paulo, 21 de fevereiro 1962
† Paulo Rolim Loureiro
Bispo Auxiliar e Vigário Geral

Direitos reservados à Pia Sociedade de São Paulo
Praça da Sé, 180 - Caixa Postal 8107 - São Paulo
1962

LIVRO TERCEIRO

A REDENÇÃO

INTRODUÇÃO

*** O centro do cristianismo.** — A doutrina da Redenção, isto é, o mistério de Cristo Salvador da humanidade, forma o coração da religião cristã. Que é a religião, senão a íntima união do homem com Deus? Ora, a união da humanidade com Deus tem seu ponto culminante, sua máxima expressão, no mistério da união hipostática, pela qual, Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é constituído medianeiro de inefáveis comunicações entre Deus e o homem, tornando-se fundamento de todo o Cristianismo, centro do universo, de cada alma e da comunidade humana, do passado e do futuro.

O próprio Jesus Cristo se declarou centro da religião que inaugurava, dizendo ser honrado até no menor dos seus seguidores, estar presente quando dois ou três dêles se unissem para rogar a Deus, que era preciso crer nêle para se chegar ao Pai. Desde o princípio São Paulo salientou o "mistério de Deus", finalmente revelado aos homens, com o objetivo de "recapitular tudo em Cristo", dêle fazendo o centro do universo; e S. João definiu-o como a expressão do pensamento de Deus, o Verbo de Deus, feito carne, para ser luz e vida aos homens. Tudo isso acusa a profundeza religiosa e o valor humano da doutrina da Redenção.

Jesus Cristo é, em primeiro lugar, centro de tôda a religião: religião perfeitamente divina, pois nêle se une a humanidade a Deus, em um grau insuperável, perfeitamente humana, pois nêle a natureza humana forma uma pessoa com o Verbo de Deus, pela qual todos os que possuem a natureza humana encontram-se estreitamente unidos a Deus porque incorporados ao Filho de Deus. União imensamente gloriosa a Deus, pois Deus nada perde e a humanidade de Cristo torna-se sua suprema glória; imensamente benéfica aos homens, pois, nela todos se tornam filhos de Deus, herdeiros dos dons divinos. Por outro lado, essa religião permanece perfeitamente humana, pois o homem, assim como é, com tôda a sua natureza, as misérias, as alegrias, os sofrimentos, está indissolùvelmente unido à divindade; tudo em nós se torna suscetível de santificação e de divinização.

Jesus Cristo é o centro de tôda a vida humana pessoal. Centro de amor: nêle amo a Deus como a meu Pai, enquanto amo a Êle mesmo, que me une ao Pai. Centro de assimilação: para mim "viver é Cristo", é fazer meus seus pensamentos, seus sentimentos, sua vontade, e assim, tornar-me semelhante a Deus-Pai, do qual Êle é a expressão

http://www.obrascatolicas.com

sensível. Centro de incorporação: porque Cristo pede-me muito mais do que uma imitação exterior, quer fazer-me viver por Êle e nêle.

Jesus Cristo é centro da comunidade humana, pois continua a viver e operar na Igreja, que é seu corpo, sua plenitude. Nela e por ela discerne tudo o que a humanidade tem de bem e o assimila, rejeitando tudo o que se opõe à verdade e à vida. Nela, mediante a comunicação da luz e da ação dos Sacramentos, Êle santifica e transforma a humanidade para apresentá-la ao Pai, purificada e divinizada.

Jesus Cristo é o centro da história humana. Anuncia-o São Paulo desde o começo. O sentido e o escopo do Antigo Testamento é ser preparação para Cristo e para quanto Cristo faria. A queda do primeiro homem foi permitida nos desígnios divinos sòmente em função da Redenção e em previsão do plano da salvação. E, vindo o Cristo, a humanidade tem um único objetivo: crescer até à plenitude da sua estatura.

O mistério de Cristo Salvador, vivido intensamente há vinte séculos, tem produzido maravilhas de espiritualidade, de santidade, de amor a Deus e aos homens, de heroísmo religioso em mil almas, demonstrando-se capaz, não obstante as fraquezas e os egoísmos dos cristãos e mesmo dos seus mentores, de elevar progressivamente a comunidade humana, de a formar para as mais nobres virtudes e para os mais árduos deveres. Tôda existência vivida em união com Cristo, e sob sua efetiva influência, é divinizada desde então, e fortalecida para cumprir todos os deveres humanos. Tôda sociedade humana, embora devendo permanecer fiel às leis da sua natureza, fixadas pelo Criador, sòmente em Cristo encontra seu equilíbrio profundo e as bases do progresso espiritual. Verdadeiramente "não foi outro nome dado aos homens no qual possamos encontrar salvação".

Eis a doutrina da Redenção. Doutrina tão rica entrou no mundo em uma forma simplicíssima: uma vida de homem, verdadeiramente mais que homem, de Belém ao Calvário; vida belíssima, santíssima, profundamente religiosa, que surge exatamente quando se esperava. Aquêle que devia vir; depois, uma revelação de Paulo e de João, sôbre o que significava esta "vida de homem"; algumas definições da Igreja, enfim, exprimindo em conceitos filosóficos, as verdades por ela vividas há séculos. Trata-se de um processo espontâneo, a expandir-se em síntese maravilhosa, coerente, rica, profunda e admiràvelmente simples". — *J. Levie* —, Io credo in Gesù Cristo, Chieri, 1947, pp. 14-18 com algumas modificações e abreviações.*

Divisão da matéria. — A matéria contida neste Livro divide-se em duas partes: a primeira, que trata da Pessoa do Redentor, chama-se Cristologia, intitulando-se também "De Incarnatione", enquanto considera especialmente a Encarnação; a segunda trata da obra do Redentor, denominando-se "Soteriologia" ou de "De Redemptione". Às duas partes, antecedem algumas questões relativas à Redenção em geral.

A REDENÇÃO EM GERAL

§ 81. Redenção e religião. Plano eterno e preparação temporal.

1. Redenção e religião. — Tôda religião é religião de redenção, pois se propõe a libertar a humanidade do mal e do sofrimento por êle gerado. Como julgam alguns derivar o mal do capricho de espíritos malignos, outros da matéria, outros ainda, de uma disposição divina oculta, ou de uma ação livre culpável, deparamos diversas doutrinas da redenção. Para uns, consiste ela em se aplacarem os espíritos ou os demônios maléficos (animismo); para outros, em se livrar da existência terrena, fundindo-se no grande Todo (budismo, maniqueísmo, platonismo, monismo); para outros ainda, em se submeter à oculta vontade de Deus, com a certeza de que o drama do sofrimento terminará em bem (Jó, Eclesiastes, Salmos).

Tôda particular, ao invés, é a doutrina da Redenção para Jesus Cristo: consiste na libertação do pecado, causa primeira do mal e potência inimiga de Deus. Idêntica é a doutrina de S. Paulo.

A doutrina cristã da Redenção é incomparàvelmente superior à de tôdas as religiões pagãs, mesmo as mais elevadas, como a egípcia e a babilonense, que falaram da redenção do pecado, embora não apresentassem o sentido particular do cristianismo. De fato, sòmente o cristianismo entende o pecado como uma potência inimiga de Deus e como o único obstáculo que se opõe à "unio cum Deo" na "visio beata" e sòmente êle ensina a considerá-la assim. O cristianismo, portanto, não situa a libertação do pecado em purificações exteriores e ritos, nem em cantos e exercícios de penitência, mas numa infusão gratuita de uma vida nova e sobrenatural, mediante a qual o pecador é transformado e transfigurado em filho de Deus. Segundo a doutrina cristã, a Redenção não é mudança física, não consiste no enfraquecimento ou na extinção da vida sensual, por meio da ascese e da renúncia; nem num rígido moralismo que julga suficiente instruir e iluminar a inteligência, como se a virtude se identificasse com o conhecimento da virtude (Sócrates); tanto menos é uma mágica transformação da natureza, através do culto de fascinantes mistérios. Mas é uma elevação e transfiguração, precedida por livre preparação psicológica, de todo o homem em Deus, mediante o perdão misericordioso dos pecados cometidos.

A propósito das esperanças de redenção extrabíblicas, um protestante *Alfr. Jeremias* afirma que se manifestam três correntes de aspirações, as quais fermentam todo o mundo antigo: "O desejo de um

http://www.obrascatolicas.com

conhecimento intuitivo, além do mundo que cai sob os sentidos; o desejo de superar o egoísmo, com uma vida tôda entremeada de sentido do divino: o desejo, para o homem ativo, de uma vida de triunfo sôbre a morte. Atormenta o homem o desejo de conhecer as relações com o Todo; aspira à purificação da vontade e ao despertar do elemento divino, nêle existente: agitam-se para solucionar o mistério do nascimento, da morte, da vida. A religião da humanidade é um todo unitário, e a espectativa, a aspiração para uma autêntica redenção, é-lhe o centro e a estrêla... O cristianismo primitivo é a perfeição da religião" (*A. Jeremias,* Die ausserbibl. Erloesungserwartung, 1927, p. 6).

2. Mistério da Redenção. — Escreve S. Paulo: — "Deus escolheu-nos nêle (Cristo) antes da criação do mundo... para nos fazer conhecer o mistério da sua vontade, conforme ao seu beneplácito, que nêle Êle preestabelecera, para ser realizado na plenitude dos tempos: isto é, reunir tudo em Cristo, as coisas do céu e as da terra" (Ef 1,4-10). "Êste mistério nas gerações passadas não foi manifestado aos filhos dos homens, como o revelou o Espírito Santo nos nossos dias" (Ef 3,5). É o "mistério escondido, desde a origem dos séculos e das gerações, que Deus agora, revelou aos seus santos" (Col 1,26).

Podemos resumir aqui os dois pontos explicados: 1) a necessidade de redenção está na base de tôdas as religiões antigas; 2) a verdadeira e real Redenção mediante Cristo é um mistério.

A razão pela qual a mente humana sòmente com suas energias, não pode penetrar o mistério da Redenção, está no fato de ser êle profundamente arraigado e intimamente unido a outros mistérios, como o mistério da Trindade, o mistério da Encarnação, o mistério do pecado (II Tes 2,7) e o mistério do amor divino redentor (Jo 13,10); Rom 5,6-7). Agostinho escreve: "Quem é capaz de explicar com palavras convenientes o *Verbum caro factum est?*" (Enchir. 10,35).

3. Eternidade do plano de Redenção. — Não podia Deus evidentemente ser surpreendido pela queda do homem: Deus, no conhecer, não depende dos acontecimentos. Por isso, não esperou o desenrolar da história humana, no tempo, para estabelecer seu plano de redenção; como diz S. Paulo, ideou-o "antes da criação do mundo" A análise lógica dos atos divinos, leva-nos a dizer que Deus "resolveu" remir o homem, depois de ter previsto a queda. Efetivamente, em Deus não há sucessão de atos, e sua eterna vontade de redenção, coincide com sua eterna vontade de criação (Cof. § 29.)

Com um só e único ato, decide Deus criar a humanidade e anular com sua ação redentora a dívida do pecado, que contrairia. A execução no tempo, a realização histórica da Redenção, vem depois

da queda. Estas afirmações, teològicamente certas e inatacáveis, são confirmadas pela promessa do Redentor, feita *antes* da sentença do castigo infligido a Adão (Gên 3,15-20). Além disso, está escrito que "Jesus Cristo, cordeiro sem mancha, foi preordenado *antes* da criação do mundo, mas apareceu nos últimos tempos" (I Pdr 1,19-20). Fomos, portanto, salvos no tempo, mas depois de um desígnio eterno. Por isso o ato redentor do Homem-Deus adquire também um valor retroativo: Cristo é o "cordeiro que foi imolado desde a criação do mundo" (Apc 13,8).

*"A sabedoria divina, diz *A. Gaudel,* desde tôda a eternidade, concebe, escolhe e quer um mesmo plano, que depois realiza lenta e progressivamente no tempo. Ela vê como possível a elevação à participação da vida divina, do anjo e do homem, o esvair-se de sua débil e frágil liberdade, a queda permitida do homem, ocasião para Deus, — que sabe tirar o bem do mal — de uma continuação e de um aperfeiçoamento da obra primitiva, manifestando assim no máximo, seu amor. Êste plano total Êle o quer realizar em Cristo. Sob êste ponto de vista Adão não é nem um vértice, nem um centro, mas um esbôço, uma figura, uma preparação orientada para o futuro: "Forma futuri" (Rom 5,12-21). O estado da humanidade decaída e portanto previsto e permitido como experiência medicinal da nossa miséria e da nossa impotência em nos reerguermos sòzinhos, como uma preparação providencial para o estado de redenção e de perfeição em Jesus Cristo. O homem "animal" prepara o homem perfeito ou espiritual. A infância da humanidade prepara-lhe a plenitude" (*Gaudel,* Le mystère de l'Homme-Dieu, II, 67-68). *

4. Preparação da Redenção. — Promete Deus, logo depois da queda, a Redenção (Gên 3,15), mas a obra da Redenção propriamente dita, só se realizou depois de longo período de tempo, de preparação de tôda a humanidade. Aparece o Redentor na "plenitude do tempo" (Gál 4,4), isto é, quando haviam sido alcançados aquêles graus de desenvolvimento moral e religioso da humanidade, e especialmente do povo eleito, previstos por Deus. E o próprio Deus, a começar do proto-evangelho, orientava, de modo invisível, esta pedagogia da humanidade para Cristo.

Talvez tenham as primeiras gerações humanas aproveitado pouco do *proto-evangelho* e nem mesmo dêle hajam tirado vantagem. Que fôsse, porém, Deus seu chefe e seu companheiro, seu protetor e seu salvador, é certamente o espírito e o significado profundo de tôda a Aliança, firmada pelos patriarcas, cada um em nome de sua descendência, e por Moisés, pelo povo israelita. Tôdas essas alianças, seja qual fôr o caráter terreno e quase material da sua intenção e da sua forma, são contratadas em vista da Redenção, visando, de qualquer modo, a Deus como protetor e recompensa sublime (Gên 15,1). Também Deus procurou manter vivo, no seu povo, o outro aspecto

http://www.obrascatolicas.com

da Redenção: a consciência do pecado e da dívida do pecado, aguçando assim a necessidade da salvação. Os grandes castigos, a lei moral, o culto sacrificial, a influência de grandes personalidades morais, a enérgica pregação dos Profetas, — tudo pretendia desenvolver em Israel a consciência da dívida imensa do pecado e a necessidade da redenção das culpas, contribuindo ao mesmo tempo, para acentuar o caráter moral e espiritual da pessoa e da obra do Redentor. É também verdade que as idéias sôbre o futuro Messias eram variadas. Mas os grandes Profetas dêle tinham falado em têrmos deveras elevados. Êle apascentará os povos como um pastor (Ez 34), como servo de Deus, dará a sua vida por sua redenção (Is 40-53); será sacerdote segundo o antigo ideal sacerdotal de Melquisedeque (Sl 109); aparecerá como Filho do homem sôbre as nuvens para receber do Pai o domínio universal (Dan 7); e com a sua obra encherá o mundo de verdadeiro conhecimento de Deus (Is 11,9; Jer 31,34), de justiça e de santidade (Is 26,2; 33,5; 60,21), e de superabundante riqueza de espírito (Jl 2,28-29; Is 32,15). Enche esta idéia o *Novo Testamento*, o qual já a partir do "Benedictus" de Zacarias (Lc 1,68-79), interpreta o Antigo, como uma preparação ao Redentor. Canta com entusiasmo o profeta: "Bendito seja o Senhor, Deus de Israel, porque visitou e resgatou seu povo e suscitou um poderoso Salvador na casa de Davi, seu servo, como tinha prometido por bôca de seus santos Profetas, desde os tempos antigos; alguém que nos salvará dos nossos inimigos e da mão de todos os que nos odeiam. Êle exerce assim sua misericórdia para com nossos pais e recorda-se do seu santo contrato, do juramento que fêz a Abraão, nosso pai, a fim de nos permitir que, libertados da mão dos nossos inimigos, o servíssemos sem mêdo em santidade e justiça, na sua presença, todos os dias de nossa vida".

Jesus mesmo relaciona com as predições dos Profetas, sua pessoa e a sua obra; e S. Paulo anuncia o Evangelho de redenção para todos os homens, "evangelho que Deus já tinha prometido, mediante seus Profetas, nas Santas Escrituras e que se refere ao seu Filho" (Rom 1,1-3). Desnecessário demonstrar ter sido esta doutrina bíblica sempre ensinada pelos Padres e pela Escolástica. Suas idéias sôbre êste tema estão estritamente unidos com sua cristologia. Os Padres dão um sentido relativo a todo o Antigo Testamento: não tem valor próprio, reduz-se essencialmente a uma preparação a Cristo e à sua obra. * Veja-se *De Lubac*, Catolicismo, Roma, 1948, pp. 143-186; *Coppens*, Les harmonies des deux Testaments. Casterman, Tournai, 1949. *

Podemos afirmar com certeza que também nos *povos pagãos* houve uma preparação, uma divina educação, para Cristo. S. Paulo, pregando em Listra, diz que Deus "deixou caminhar nas suas vias, tôdas as nações" mas não as guiou com os Profetas, como Israel, — mas acrescenta esta importante verdade: "Entretanto, não deixou de se dar a conhecer" (At 14,15-17). Na carta aos Romanos põe em evidência dois fatôres de tal educação: um fator *exterior*, a criação,

na qual Deus se manifesta a todos; e um fator *interior*, a consciência, onde plasma moralmente o homem. Por isso, foi possível ao paganismo criar-se uma religião e uma teologia natural: a história das religiões, hoje muito estudada, está a demonstrar que os povos pagãos têm efetivamente uma e outra. A literatura antiga está cheia de pensamentos sôbre Deus e encerra verdadeira riqueza de meios e de vias, para se aproximar e se unir a Êle. Acrescentava-se a estas idéias religiosas uma *consciência* mais ou menos forte da *culpa* e da *sanção*, uma crescente *aspiração*, particularmente desenvolvida, no tempo da aparição de Cristo, para a redenção (*λυσις, λυτρωσις*) e uma salvação (*σωτερια*). A aspiração encontrava a sua expressão religiosa em prestar honra aos *deuses salvadores* (*σωτηρες θεο.*) e particularmente nos cultos míticos (Mitra, Osiris, Dionísio) etc. Também na poesia (Píndaro, Sófocles, etc.), como na filosofia (Platão, Orfício, Pitágoras, etc.) a idéia da purificação tem expressões tão fortes que fazem recordar as cristãs. Pense-se, por ex., na emigração das almas (*κυκλος αναγκης*) a qual, segundo o ensinamento órfico, é repetida até que a alma tenha chegado àquela pureza que lhe permitirá ser acolhida entre os deuses ou é eternamente continuada. Daí o ardente desejo de ser libertados da "ronda de renascimentos", isto é, de ser remidos. Bastam estas breves indicações, para nos mostrar, como também os pagãos, quando aparece Jesus, tinham alcançado a "plenitude do tempo". S. Paulo dizia aos atenienses: "Eu vos encontro, sob todo aspecto, eminentemente religiosos" (At 17,22).

Todavia, não devemos exagerar e pretender que a doutrina cristã da Redenção se tenha originado no paganismo. Escreve a propósito *P. Allo*: "Aquêles que se chamam deuses salvadores do paganismo antigo, concediam apenas uma salvação terrestre, especialmente corporal. Na época do sincretismo, as massas criam numa imortalidade feliz, mas raramente a esperavam de um "Deus salvador" particular. Os mistérios e as religiões místicas da mesma época pretendiam assegurar a salvação da alma sem, porém, transformar a vida moral; mas a conquista da salvação dependia de ritos mágicos ou da aquisição de uma gnose que a une por virtude sua a uma divindade superior. Os deuses sofredores e glorificados, geralmente figuras secundárias, podiam servir de modelos aos iniciados, mas, por quanto sabemos, sua paixão jamais era causa de salvação. A teoria moderna que afirma o contrário, interpreta certamente estas religiões, segundo o cristianismo". (Revue des sc. philos. et théol., 1926, pp. 5-34: Les dieux sauveurs du paganisme grèco-romain. O texto citado está na pág. 34).

Leitura. — *Cristo, realização de tôda aspiração religiosa.* "Fora do cristianismo a humanidade sem dúvida pode elevar-se, excepcionalmente, a certos ápices espirituais, e é um dever para nós, dever muitas vêzes descuidado, explorar êstes cumes, para louvar ao Deus de misericórdia: a piedade cristã para com os infiéis jamais procede do desprêzo; pode nascer até da admiração. Mas não é alcançado um ápice supremo e até nos arriscamos encontrarmo-nos tanto mais longe dêle, quanto mais excêntrica fôr a altura alcançada por êle. Muito missio-

http://www.obrascatolicas.com

nários observaram-no: muitas vêzes é muito mais difícil — por quanto se possa tornar no fim de contas, mais precioso — fazer acolher a plena Verdade por almas dominadas por uma religião mais desenvolvida, sem que com isso seja necessário acusar mais particularmente a estas almas de orgulho e perversão. A julgar-se, em todo caso, não pelas almas, individualmente, cuja situação exata, com relação ao Reino, jamais é conhecida, senão por Deus sòmente, mas pelos sistemas objetivos, como se difundem socialmente e se apresentam ao exame da razão, a tôda "invenção" religiosa, que não seja uma imitação de Cristo, falta alguma coisa essencial. Alguma coisa, por exemplo, falta à caridade budista: não é caridade cristã. Alguma coisa falta à espiritualidade dos maiores místicos hindus: não é a espiritualidade de São João da Cruz... E todavia êstes são casos privilegiados. Nem tudo, portanto, fora do cristianismo, é forçosamente corrompido; ao contrário, e os fatos não confirmam aquela pretensa lei de degeneração, com a qual se quis por vêzes explicar todo o desenvolvimento religioso da humanidade abandonada, acreditava-se, a si mesma. Nem tudo está corrompido, mas aquilo que não fica no estado infantil, corre sempre risco de se desviar, ou por mais que se eleve, por fim, recai impotente. Fora do cristianismo nada chega ao fim, ao único têrmo, ao qual tendem, sem saber, todos os desejos humanos, todos os esforços humanos e que é o abraço de Deus em Cristo. Os mais belos e os mais poderosos esforços têm, portanto, absolutamente necessidade de serem fecundados pelo cristianismo para produzir seu fruto de eternidade, e enquanto lhes falta o cristianismo, não obstante aparências longamente contrárias, outra coisa não fazem, que cavar na humanidade o abismo de onde se elevará o grito para a única plenitude e revelar-lhes mais fortemente a escravidão da qual ela estenderá os braços para o Libertador" *H. de Lubac,* Cattolicismo, Roma, 1948, pp. 192-193.

§ 82. Da necessidade e liberdade da Redenção. Conveniência da Encarnação.

1. **Necessidade da Redenção.** — Era necessária a Redenção? Para responder adequadamente é preciso considerá-la primeiro em relação ao homem, depois, a Deus. A Redenção, para os homens, era de tal modo necessária, que sem ela estariam êles irremediàvelmente perdidos: nem uma redenção pessoal, nem uma redenção da parte de uma natureza angélica, teria sido capaz de os conduzir a seu eterno destino.

Esta a doutrina formal do Concílio de Trento, afirmando que os homens decaídos "estavam de tal modo escravizados pelo pecado e sob o poder do diabo e da morte, que não sòmente os gentios, com as fôrças da natureza, mas nem mesmo os judeus, com a letra da Lei, podiam libertar-se e ressurgir, embora nêles não estivesse de nenhum modo extinto o livre arbítrio, mas sòmente enfraquecido e ligado (S. 6, c. 1, Denz. 793). As palavras do Concílio são a síntese do ensinamento de S. Paulo na Carta aos Romanos (1,18-3,20).

As idéias de pecado, de penitência, de perdão tão intimamente ligadas à noção de Redenção, elucidaram-se completamente com Jesus Cristo, embora as tivessem já precedentemente elaborado os Profetas. Impossível, por isso, provar-se com o Antigo Testamento a necessidade absoluta da Redenção. Também no Talmud e no judaísmo posterior,

tal necessidade jamais foi afirmada. O rabino Pick, resume a doutrina hebraica nas seguintes afirmações: 1) "O judaísmo ensina que o pecado original e Satã não existem; a alma é originàriamente pura; 2) A mediação é ilógica, impossível mesmo, de todo imoral, pois cada um deve assumir a sua completa responsabilidade pessoal; 3) O homem, mesmo quando pecou gravemente, possui fôrça de tender para Deus, ideal de santidade, e com a fôrça, tem também o dever" (Judent. u. Christent. p. 167). Veja o § 112.

A completa incapacidade do homem decaído para se levantar, não nos deve maravilhar. Não será verdade que também em outros campos revela o homem mais fôrça negativa que positiva? Como se torna simples e fácil, por ex., destruir a saúde e a vida, e como é difícil, e no segundo caso, impossível, restabelecê-las! Diz S. Agostinho: "Vendere se potuerunt (homines) sed redimere non potuerunt; venit Redemptor et dedit pretium, fudit sanguinem suum, emit orbem terrarum" (Enarr. in Ps. 95, n. 5). "Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te?" (Enarr. in Ps. 45, n. 14).

Incapazes de se remirem a si mesmos, tiveram os homens a possibilidade de se salvarem, não obstante a gravidade do pecado; não foram irrevogável e absolutamente abandonados ao mal. Nisso se distinguem dos anjos rebeldes.

Afirma S. Tomás ser "tal a condição terrena do homem, que, não podendo ser irremovìvelmente confirmado no bem, não pode ser irremovìvelmente obstinado no mal; o que explica poder ser purificado da infecção do pecado" (Comp. theol. 199). O pecado do homem, até certo ponto, é sempre uma sedução da sensualidade, enquanto o de um espírito é pura malícia e revolta contra Deus. Além disso, não se debilitaram as energias morais e espirituais do homem, pelo pecado, a ponto de não encontrar a graça da Redenção possibilidade de apoio, para elevá-lo a uma vida mais alta. Êsse o fundamento da *capacidade* do homem para a Redenção; e esta capacidade corresponde à sua *necessidade* de salvação.

2. **Liberdade divina e Redenção.** — Pondo agora a questão da necessidade da Redenção, relativamente a Deus, evidentemente, devemos responder que, soberanamente livre na sua ação, não está Êle sujeito a nenhuma necessidade, quer interna quer externa. Portanto, a Redenção será um ato absolutamente livre e gratuito do amor e da misericórdia de Deus (Cf. §§ 38 e 102).

Os Padres, em geral, apresentam o livre amor de Deus por nós como causa da nossa Redenção (101). Se algum afirma ser necessário que Deus redima o homem, é preciso entendê-lo no sentido de uma necessidade conseqüente e relativa (necessitas consequens et relativa). — S. Atanásio pensa que teria sido desonroso para Deus

http://www.obrascatolicas.com

permitir que sua obra fôsse destruída pela perfídia diabólica. (De Incar. Verbi, 6). — E parece que mais tarde, também S. Anselmo, para estabelecer a tese de uma absoluta necessidade, se tenha baseado no mesmo raciocínio (Cur Deus homo, 1,10; 2,4-5). Não faltam, porém, teólogos que interpretem os dois autores com mais largueza. Sem dúvida, êles ensinaram a necessidade conseqüente ou a hipotética: determinava Deus, desde a eternidade, a nossa Redenção, como a nossa criação, na liberdade da sua bondade e misericórdia; por conseguinte, era necessário que a Redenção, estabelecida eternamente com um livre ato de vontade, fôsse realizada no tempo. Era impossível que não fôsse atualizada. Não sofreu Deus nenhuma violência de sua própria essência, ou dos seus atributos, nem das criaturas a serem remidas, nem do demônio. Sem estar em contradição consigo mesmo ou com a sua obra, podia deixar a humanidade decaída sem Redenção. Certamente, Deus tinha criado o mundo e a humanidade para sua glória, mas quem pode afirmar exigisse sua glória necessàriamente a bem-aventurança das criaturas? Não podia ser honrado e glorificado sòmente com o castigo do mal? Não se pode fazer do homem e de seu destino bem-aventurado um fim necessário e supremo para Deus. Se fôsse assim, deveríamos aceitar as mais deploráveis conseqüências dogmáticas: Deus obrigado a mudar todo mal em bem e, finalmente, o inferno, em paraíso. — S. Agostinho afirma enèrgicamente a soberania de Deus com relação ao homem: "O homem foi criado na justiça (original) com a possibilidade de permanecer, mediante o auxílio de Deus, naquele estado e também de cair mediante sua livre vontade. Em qualquer alternativa, ter-se-ia feito a vontade de Deus: no primeiro caso, a teria feito o mesmo homem, no segundo, teria sido feita no homem" (Enchir. 28, 107).

Por isso os *Escolásticos* não aceitaram a tese da necessidade rigorosa da Redenção: nem a ensinada por *S. Anselmo* que se fundava na justiça, nem a ensinada por *Abelardo* que se baseia no otimismo. Se os Padres, como S. Cirilo, falam de uma certa necessidade derivante da *bondade* divina, entedem-no como os Escolásticos, no sentido de conveniência (necessitas congruentiae).

3. Conveniência da nossa Redenção. — A Redenção concorda de tal modo com a natureza de Deus, que nela se revelam os seus mais gloriosos atributos e as suas mais resplandecentes perfeições, sôbretudo a sabedoria, o *amor*, a *justiça* e a *bondade*.

O "motivo" do amor soberanamente livre é de modo especial acentuado por S. Agostinho, e com razão, pois é a causa da criação em geral: "Ergo *maxime* propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat Deus" (De catech. rud., 4).

"A natureza humana, comenta S. Tomás, é feita de modo a poder ser purificada da infecção do pecado. Não era conveniente à bondade divina deixar esta possibilidade sem atuação; era preciso, portanto, oferecer um meio de salvação" (Comp. théol. 199; cfr. C. Gent. 4, 55. n. 4). Seguindo os Padres e os teólogos, podemos também apelar, para demonstrar a conveniência da Redenção, para a inocência pessoal dos filhos de Adão que nasceram inconscientemente no pecado; para a sua situação desesperada, não se podendo libertar, com suas próprias fôrças.

4. A liberdade da Encarnação: — Como a vontade de Deus era soberanamente livre com relação ao ato redentor, assim o era também com relação ao modo de realizar a Redenção. A Encarnação do Logos, em particular, não era absolutamente necessária, e para êste fim, podia Deus, na sua sabedoria e poder, usar de outros meios para nos salvar. Mas se admitimos que Êle nos queria remir do modo mais perfeito, isto é, manifestando ao máximo as suas perfeições e, ao mesmo tempo, fundando a nossa salvação na maneira mais eficaz, a Encarnação era o meio de redenção mais oportuno e conveniente (necessitas congruentiae). Na hipótese de que Deus quisesse uma satisfação adequada à ofensa feita com o pecado, a Encarnação era absolutamente necessária. De fato, sòmente um Homem-Deus disso era capaz.

Os padres, quando tratam desta questão, apresentam-na ordinàriamente de maneira prática, como faz a Sagrada Escritura. Colocam-se no terreno da história da Revelação: a Encarnação, de fato, é para nós o único meio de redenção; sem Cristo, não há salvação. "Não há sob o céu nenhum outro nome, que seja dado aos homens pelo qual devemos esperar ser salvos" (At 4,12). S. Agostinho põe a questão em forma especulativa e assim se exprime: "Há estultos que dizem: a Sabedoria divina não podia de outro modo remir os homens, senão tomando a humanidade e nascendo de mulher, e sofrendo dos pecadores tudo o que sofreu. A êles respondemos: podia fazer assim, mas se tivesse seguido um outro caminho, teria do mesmo modo desagradado à vossa estultice" (De agone Christ. 11,12). S. Anselmo, fundando-se sôbre seu conceito de satisfação, deduz uma necessidade absoluta da Encarnação: o pecado lesa infinitamente a honra de Deus; Deus que é justo deve exigir uma satisfação completa pela sua honra ofendida; essa satisfação não a pode dar o homem, porque não é igual a Deus; pode ser dada sòmente por um Homem-Deus, representante da humanidade pecadora (Cur Deus homo, 1, 12-13; 2, 4). Para raciocinar assim S. Anselmo não deve certamente ter meditado muito tempo a parábola do filho pródigo! S. Tomás, então, atenuou e corrigiu êste modo de ver. Êle afirma com S. Agostinho: "Deus, per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam *multis aliis modis* reparare" (S. th. III, 1,2). Admite, porém, uma necessidade hipotética da Encarnação: Se Deus, na liberdade do seu amor, queria oferecer ao homem decaído a graça de poder apresentar

http://www.obrascatolicas.com

à sua majestade ofendida uma reparação *perfeita,* não o podia fazer de outro modo senão com a Encarnação; sòmente um Homem-Deus era capaz de pagar à Divindade a dívida relativamente infinita do pecado; além disso, sòmente a Redenção mediante o Verbo encarnado é o meio melhor para se promover a renovação do bem, excitando a fé, a esperança e a caridade, e eliminar, debelando-as, as fôrças do mal (S. th. III, 1, 1-2).

5. **Encarnação complemento da criação?** — Duns Escoto, partindo da criação, procura estabelecer uma necessidade puramente *abstrata* da Encarnação: mesmo sem a culpa original Deus ter-se-ia feito homem, pois que, a união com sua humanidade teria sido necessária para dar à obra da criação uma realização perfeita.

Não é S. Tomás dêste parecer, atendo-se à Escritura, como única fonte de informação para êsse gênero de questões (S. th. III, 1, 3). É difícil não perceber um tom de otimismo na opinião de Escoto, já sustentada antes dêle por S. Máximo, o Confessor, e por Scott Eriugena. Diz-se que nesta concepção a Encarnação aparece mais livre e mais sublime, fazendo-a não depender da culpa humana; mas corre-se também o perigo de perder de vista a sua importância única para a humanidade, quando o homem e sua salvação não fôssem disso a razão exclusiva. Essas hipóteses são completamente estranhas à Revelação; além disso, como podemos julgar o que Deus teria feito, em uma ordem de salvação de todo diferente da atual?

* "A Escola escotista, à qual aderem muitos místicos, diz *Riviere,* afirma o primado da Encarnação em tôda hipótese (queda ou não queda do homem), enquanto a escola tomista subordina-a à previsão da queda e ao decreto divino, que lhe regula a reparação. De uma e de outra parte, apela-se às fontes da Revelação, mas estas não permitem resolver o problema. Os Tomistas citam os testemunhos da Escritura, como a I Tim 1,15 e os respectivos comentários patrísticos onde Jesus é apresentado como Salvador. Resolverão, porém, estas passagens a questão de saber-se se a salvação é o motivo pricipal? Apoiam-se os Escotistas firmemente nos ensinamentos de S. Paulo, por ex., Col 1,15, e dos Padres, sôbre o primado de Cristo. Mas pode-se estar certo de que êstes textos se referem ao Verbo na sua Encarnação?

Na realidade, estamos diante de duas filosofias religiosas: a uns, repugna a idéia de que Cristo, em razão de sua excelência, tenha sido querido apenas "fortuitamente"; outros acham aleatório ultrapassar o que conhecemos, com certeza, do seu dever de Redentor. Eis porque o problema está incluído entre aquêles em que cada um pode optar seguindo as próprias preferências especulativas e místicas sem encontrar um princípio decisivo de solução.

Em todo caso, devemos considerar que, tanto para Deus como para nós, a Encarnação está no centro da ordem sobrenatural. "*Redemption,* no Dict. des Con. Rél. Pratiques, vol. III, coll. 954-955.

Para as tentativas de conciliação dos dois pontos de vista vejam-se *Galtier,* De Incarnatione et Redemptione, 1947, pp. 456-482. *Idem,* Les deux Adam, Paris, 1947; *Roschini,* Intorno alla questione del cosidetto motivo della Incarnazione, Roma, 1948. *

6. **Tempo da Encarnação.** Uma questão não fácil é a do tempo da Encarnação: por que o Homem-Deus veio tão tarde? Por que esperar quatro mil anos e certamente ainda mais? Não era melhor, para se evitarem espantosos desastres, causados pelo pecado no período da espectativa, que Deus realizasse imediatamente a promessa feita aos nossos primeiros pais?

A questão apresentava-se aos *Padres* sob um aspecto prático, com relação à salvação dos homens precedentes, que viveram no paganismo, e, sob o aspecto teórico, para responder às objeções dos filósofos pagãos, como Cerinto, Porfírio e outros. Os *Apologistas* e os pre-agostinianos respondem, com Jo 1,9 e os At 10,35, lembrando o λογος σπερματικος, razão seminal. Para S. Justino e Clemente Alex., Sócrates, Platão e outros eram cristãos "no sentido, diz Sertillanges, de que enquanto diziam palavras de verdade eram iluminados pelo Verbo, o qual se difundia por tôda parte, antes de se concentrar em Jesus". Também S. Agostinho admite a existência dos cristãos antes de Cristo, em razão da fé implícita no Redentor (Deus). "Tempora variata sunt, non fides". (C. duas ep. Pelag. 3, 4, 11 em Migne, 44, 595). Em todo tempo e em todo lugar houve remidos em razão da fé: "Ab exordio generis humani quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet per eum procul dubio salvi facti sunt" (Ep. 102, 12, onde Agostinho discute com Porfírio). Sôbre a questão veja-se *Capéran,* Le problème du salut des infidèles, 1934. Já S. Leão e, depois dêle, a primitiva Escolástica, afirmava que a longa espera devia amadurecer o homem para a Redenção.

Análoga é a solução de S. Tomás: Cristo não veio no princípio e muito depressa, nem no fim e muito tarde, mas no meio quando tudo estava preparado para o receber (S. th. III, 1, 5-6). Digno de nota é o fato de que, S. Agostinho e os Padres pensavam estar no fim do mundo, de onde sua crença na próxima parusia (senescente mundo: Serm. 81, 8, de S. Agostinho). * Sôbre a demora da Encarnação, veja-se *De Lubac.* Catolicismo, pp. 215-219, onde se encontram as melhores citações patrísticas. *

http://www.obrascatolicas.com

PRIMEIRA PARTE

A PESSOA DO REDENTOR OU CRISTOLOGIA

Ao tratarmos da pessoa do Redentor, podemos tomar a divisão da matéria de Jo 1,14: "Et Verbum caro factum est". Exporemos antes a doutrina da divindade de Jesus Cristo (Verbum) capítulo primeiro; depois a humanidade (caro) capítulo segundo; por fim a união hipostática, isto é, a reunião da divindade e da humanidade, numa única pessoa (factum est), capítulos terceiro, quarto e quinto. Permitimo-nos algumas considerações sôbre a importância da divindade de Cristo, sôbre sua negação contemporânea, sôbre os títulos messiânicos que o Novo Testamento dá a Jesus.

§ 83. Introdução.

1. Importância da divindade de Cristo. — A doutrina da divindade de Cristo é o fundamento da doutrina da Redenção. Hoje, porém, sua importância vai muito além do tratado ora estudado. Tôdas as verdades de salvação têm a sua última base e sua garantia no Verbo feito carne: "Unus est Magister vester!" (Mt 23,8). Se diminui a convicção na divindade de Cristo, cai tôda a doutrina cristã de fé.[1] Decisiva, portanto, a importância da sua prova, no sentido dogmático. Ora, como a divindade de Cristo não é verdade que nasce por invenção humana ou especulação filosófica, mas vem de uma imediata revelação de Deus, como diz Jesus em Mt 16,17; 11,27 e em Jo 5,33-37, devemos procurar-lhe a prova *antes de tudo* e de modo particular, nas fontes da Revelação.

[1] "Jesus é o Filho de Deus, feito homem. Esta afirmação, escreve *Montini*, é o eixo da Revelação do Catolicismo. Tem suma importância. Refere-se à questão do nosso conhecimento de Deus e das nossas relações com Êle; é a base da questão religiosa. Refere-se à nossa concepção do homem: interessa diretamente aos destinos da vida. Refere-se, por conseguinte, ao modo de definir as relações entre os homens; reforma a política e a história. Refere-se ainda, por conseguinte, ao valor que se deve dar às coisas: invade o campo econômico, a visão artística, o esfôrço pedagógico. Torna-se a sabedoria do mundo. O entusiasmo das almas. — É afirmação que obriga o mundo, tôda consciência a tomar uma posição espiritual e moral decisiva sôbre o significado, sôbre o valor da própria existência: começou a despertar e a pôr em movimento pobres pastôres no primeiro momento em que foi anunciada sôbre a terra; não deixará mais indiferente nenhuma geração e nenhuma manifestação de vida. Será a insônia do mundo; será a aspiração suprema da espiritualidade; será a fôrça secreta que consola, cura e nobilita o homem, seu nascimento, seu amor, seu valor, sua morte. Será o drama da salvação ou da ruína, da verdade ou êrro, do bem ou do mal. Será a vocação do mundo à unidade e ao amor; será a constância na indagação do bem e da paz; será o espírito de piedade e de inteligência, de santificado e de fôrça que elevará à grandeza e plenitude as almas melhores desta mísera terra". Introduzione allo studio di Cristo, Roma, 1934, pp. 85-86.

2. A negação da Teologia Liberal. — Os representantes da teologia liberal, quer os que se aplicam à *exegese*, quer os que estudam a *história das religiões*, adotam um ponto de vista diametralmente oposto: 1) Negam a Revelação e por isso mesmo, a divindade de Cristo. 2) Procuram tirar o caráter dogmático do título de "Filho de Deus" (*ο υιος του Θεου*) comum na Escritura, usando dois meios: a) tentam enfraquecer esta expressão dando-lhe o sentido de filiação moral e privando-a de todo valor metafísico, ou b) reconhecem lealmente que o Novo Testamento dá um significado metafísico àquele título, mas furtam-se à conseqüência da fé no dogma, procurando provar que aquêle título era de uso corrente, nas religiões antigas, helênicas e orientais, e que era então natural aplicá-lo a Jesus, da parte das comunidades cristãs primitivas, que sentiam a necessidade de lhe prestar um culto e assim divinizá-lo.

No *neoprotestantismo* contemporâneo é possível distinguirem-se claramente sete fases de evolução:

1) A figura *liberal* de Jesus, elaborada por Holtzmann, Harnack, etc.: Jesus é um profeta que, com grande energia afirmou idéias morais sublimes, mas naufragou no choque do seu ideal religioso com o judaico.

2) A figura *oriodoxa* de Jesus elaborada por B. Weiss, Ihmels, Seeberg: Deus agia em Jesus. A doutrina das duas naturezas não é mais aceita; falando-se pròpriamente segundo êles, não seria necessário dizer: a divindade de Jesus, mas a divindade em Jesus.

3) A figura *mitológica* de Jesus apresentada por Drews: o Cristo nunca existiu: é uma figura construída por imaginosos escritores, um mito, uma divindade astral, que foi recoberta com um manto histórico.

4) Unida a esta, está a figura *ascética* de Jesus: Jesus é sem história, "nada sabemos da sua personalidade" (R. Bultmann, Jesus, 1926, p. 12). Bultmann é um corifeu da chamada "escola da história das formas".

5) A figura *escatológica* elaborada por Schweizer: Jesus era um apocalíptico, o qual, contràriamente à esperança comum de um reino de Deus, nacional, quis pregar um reino que irrompeu improvisamente do céu; errou, e, incompreendido, foi condenado por seu povo.

6) A maior parte dos modernos elaborou uma figura do Cristo, que, na falta de uma expressão melhor, chamam de *Cristo da história comparada das religiões*. Partem de uma profunda distinção entre o cristianismo palestinense e o cristianismo pagão-cristão. Quando o cristianismo foi transplantado para terra pagã, fêz-se, sob pressão das circunstâncias, uma verdadeira transformação de Jesus, que se tornou o Cristo idealizado: atribuíram-se-lhe, tirando-os do ambiente, os títulos de Kyrios e de Salvador; fêz-se assim dêle, um deus, ao qual se prestou

http://www.obrascatolicas.com

um culto e aplicou-se-lhe, ao herói religioso, tudo o que era conhecido dos cultos míticos pagãos e dos mitos divinos. Por êsse caminho, a honra que antes se prestava a Jesus, tornou-se depois, a fé na divindade do Cristo. Alguns autores acrescentam etapas de evolução entre o Jesus dos primeiros Apóstolos e o Cristo-Kyrios dos cristãos provenientes do paganismo admitindo uma "dogmática da comunidade" formada também antes de S. Paulo. Êstes autores têm em conta apenas uma mínima parte do caráter histórico de Jesus e se ainda afirmam êsse mínimo de historicidade é sòmente para poder fundar o caráter "meta-histórico" que êles consideravam verdadeiramente essencial. Êste consiste no fato de que sòmente em Jesus "a proximidade com Deus tornou-se consciente" e a comunidade dos crentes nêle percebia tal proximidade ou presença, mediante a fé cultual. (Assim *M. Dibelius,* Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925). Infelizmente também alguns teólogos católicos usam esta linguagem quando concebem, por ex., a parusia como uma "volta meta-histórica" do Senhor, ao passo que, é certo, que Jesus e os primeiros cristãos a entendiam històricamente. Tal desprêzo da historicidade paga-se muito caro, pois destrói o artigo do Símbolo apostólico: "Inde venturus est".

7) Por último, recordamos a *figura política* de Jesus, que é apresentada sob dois aspectos: a) Jesus seria, segundo K. Kautsky, um herói socialista, o primeiro comunista, um rebelde político; b) Jesus seria um herói popular, que chama à luta, para a independência pessoal e que cria um tipo ideal de humanidade. Êle merece um culto dos "heróis" no sentido do "cristianismo germânico" (*K. Deissner,* Das völkische Christusbild, 1925).

Concluindo, pode-se dizer que a teologia protestante tende a eliminar o elemento histórico do cristianismo. A historicidade foi atacada pela crítica em dois momentos: 1) foi esvaziada da sua realidade, com o pretexto de que as fontes tinham sido falsificadas; 2) foi esvaziada do seu valor religioso, com o pretexto de que documentos velhos e mortos seriam incapazes de gerar uma vida religiosa; a religião pode ser vivida, não porém, aprendida. Como quando se põe a questão de Cristo "ouve-se uma confusão ensurdecedora de declarações que criam ansieadade" como diz *Martinho Rade,* apresenta-se a proposta de se adotar como resíduo de cristianismo uma fórmula em que a fé em Deus sirva de ponto de união: "Pode-se ter a Deus sem o caminho (Cristo). Há cristãos que têm a Deus sem Cristo. E mais freqüentemente de quanto o pense e diga o teólogo. Há não poucos homens que vivem dos frutos de uma árvore sem a possuir. Nosso Deus é misericordioso" (Glaubenslehre, I, 1926, p. 183). Eis que está aberto o caminho para um cristianismo sem Cristo e sem cristologia[2]. A conferência mundial dos Protestantes em Estocolmo, 1925, recusou-se estabelecer uma confissão dogmática com relação a Cristo. A conferência de Lausane, 1927, levou a uma cisão.

* Em 1948, porém, os Protestantes reuniram-se em Amsterdam, onde se realizou a primeira assembléia do Concílio Ecumênico das Igrejas, sôbre o pressuposto da fé, na Divindade de Cristo. *

O terceiro *Concílio nacional da Ortodoxia,* reunido em Moscou, a 10 de outubro de 1925, emitiu uma clara e precisa profissão de fé, no sentido da Igreja antiga: "O Cristo é Homem, é o homem mais perfeito na sua inteligência, na sua vida moral, na sua doutrina, no seu amor pelos humildes. Mas é ainda infinitamente mais: é o Filho de Deus, o verdadeiro Filho de Deus, não em sentido figurado, mas realmente, metafisicamente, consubstancial ao Pai, segundo a definição de Nicéia. Feito homem como nós, continua o Verbo Eterno, verdadeiro Deus, do verdadeiro Deus".

Na *"cristologia" teosófica de R. Steiner,* o Menino Jesus, segundo Mateus, é distinto do segundo Lucas, como se pode deduzir das duas gerações: um é a reincarnação de Zaratustra, o outro, de Krishna. Os dois reúnem-se no menino de doze anos no Templo, para formar a personalidade de Jesus. No batismo do Jordão, Jesus une-se ao deus solar Cristo, e dêle separa-se novamente no momento da captura. Com a Paixão o Cristo solar passa à terra, de que se torna o "espírito central" e nesta sua qualidade dirige o desenvolvimento da civilização à sua realização. (Veja-se *Karl Ludwig,* Anthroposophie, 1922).

3. Títulos Messiânicos de Jesus. — Os mais importantes títulos de Jesus os quais, mesmo se não expressam sua divindade, caracterizam de modo particular, pelo menos, sua divindade de Messias, são *Filho do Homem* e *Filho de Davi.*

A expressão *Filho do Homem,* usada sòmente por Jesus, segundo a estatística feita por Felder, encontra-se 32 vêzes em Mateus, 14 em Marcos, 25 em Lucas e 11 em João, nos outros escritos do Novo Testamento encontramo-la apenas 3 vêzes (At 7,56; Apc 1,13; 14,14). Como caracteriza o Senhor, no seu aspecto humano, perde-se bem depressa, e os Apóstolos com os Padres, preferem chamar a Jesus de "Filho de Deus". Por outro lado, entre os cristãos provenientes do paganismo, o título profético *Filho do Homem* teria sido pouco compreendido. Vejam-se *Fr. Tillmann,* Der Menschensohn, 1907).

O apelativo *Filho de Davi* é usado pelas duas *genealogias* (Mt 1, 1 ss.; Lc 3,23 ss.). Sôbre as dificuldades que apresentam as genealogias

2 "Devemos guardar-nos bem, diz o protestante **Karl Barth,** tenaz adversário da teologia liberal, de nos querermos desembaraçar, desinteressar desta preocupação do testemunho bíblico (elemento histórico), com o pretexto de que ela será apenas uma metafísica, superfície estranha à fé cristã. Isso a teologia do protestantismo moderno, faz, até hoje. Seu castigo está no fato de que ela decaiu fatalmente e de muitos modos, nas concepções pagãs, combatidas legítima e vitoriosamente pelos Padres da Igreja, nos primeiros séculos. Pode-se afirmar, sôbre a base de provas seguras e precisas, que a grande catástrofe teológica e eclesiástica de que o protestantismo alemão é atualmente o teatro, não se teria produzido, se as três palavras: *Filius ejus unicus,* no sentido preciso da doutrina Nicena da Trindade não tivessem sido sepultadas na Igreja alemã sob um caos de interpretação. As Igrejas Evangélicas e particularmente as faculdades teológicas dos outros países, onde o dogma trinitário não é tratado melhor, fariam bem em considerar esta catástrofe como uma advertência". (Credo, ed. franc. Paris, 1936, pp. 66-67).

http://www.obrascatolicas.com

e sôbre as questões, se se devem aceitar uma só ou ambas, vejam-se os estudos exegéticos. Compreende-se fàcilmente como Jesus não deu importância alguma à genealogia, tão cultivada entre os judeus, depois do exílio, para demonstrar a sua autêntica descendência israelita. Por outro lado, era também uma medida de prudência, pois que, pròpriamente ao título de Filho de Davi uniam-se intimamente as esperanças nacionalistas e terrenas que eram estranhas às intenções de Cristo. Assim, Êle usa êsse título só uma vez e por alusão (Mt 22,41 ss.). Os Apóstolos jamais o usam. Encontramo-lo, todavia, na história da infância (Lc 1,32; Mt 1,21), na bôca do povo (Mt 21,9 e 15 e Mc 11,10) e dos doentes (Mt 9,27 e Lc 18,38).

Cristo-Messias (*Χριστος de χριω*, ungir, e *Μεσσια* Mashiah,) quer dizer ungido e, referindo-se a Cristo, significa o Ungido por excelência. Êle, por testemunho da Escritura mesma, foi ungido mediante o Espírito Santo (At 4,27; 10,38; Hebr 1,9). *Jesus* foi o nome dado ao Senhor na Anunciação (Lc 1,31 e Mt 1,21); significa "socorro de Deus", "salvação de Deus", "Javé, auxílio!", "salvador". O nome composto, Jesus Cristo, foi usado para designar solenemente o Senhor na comunidade desde os primeiros dias do cristianismo, pois considerava-se eqüivalente a "Filho de Deus".

L. Dürr, em um estudo sôbre a origem e a realização da espectativa do Salvador em Israel, publicado em 1925, afirma que esta espectativa manifestava-se de forma muito viva, muito antes de Amós e tinha, pelo ano 800, um valor vital cheio de eficácia, e que o salmo 72 é um resumo de tôda a teologia messiânica. O "Rei de justiça" aí é descrito segundo o estilo da côrte oriental.

Friedrich (Der Christus-Name, 1905) estuda exaustivamente o título de Cristo-Messias. Os judeus helenizantes traduziram o hebraico Mashiah, pela forma grega *Μεσσιας* (Jo 1,42; 4,25); depois, êles deram-lhe o verdadeiro sentido, traduzindo por *Χριστος*. A conclusão teológica do estudo de Friedrich diz que "o nome de Cristo referido a Jesus de Nazaré, qualifica Àquele que o traz como possuidor da divindade" (p. 133). A tese concorda com o Novo Testamento e o ensinamento ulterior dos Padres. S. Irineu é o primeiro a fazer ver como no nome de Cristo está tôda a Trindade; os Escolásticos, desde o princípio, muitas vêzes seguiram-no: "In Christi nomine subaudiitur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus vero Filius in Spiritu qui est unctio" (Adv. h. 3, 18, 3). Os místicos, e particularmente S. Bernardo, falam da doçura do nome de Jesus. "Jesus in ore mel, in aure melos, in corde jubilus". Veja-se do ponto de vista litúrgico a festa do "Nome" de Jesus, que proporciona ótima ocasião para explicar ao povo os diversos nomes do Senhor.

Quando se quiser distinguir o Cristo "preexistente", o Cristo "histórico" e o Cristo "post-existente", encontrar-se-á o Cristo histórico particularmente nos Sinóticos, o Cristo preexistente, particularmente em S. João e o Cristo post-existente e glorioso quase completamente em S. Paulo. Isso se deve entender no sentido intensivo e não exclusivo. * Aldo Ferrabino, seguindo os três aspectos acima citados, escreveu recentemente uma brilhante Trilogia do Cristo: "Il Figlio dell'Uomo", "Il Figlio di Dio", "Il Risorto", Pádua 1946-49. *

Leitura. — *A interpretação racionalista de Jesus.* "Uma conclusão surge evidentíssima, a quem resumir os resultados das múltiplas experiências feitas desde Reimarus até hoje: tentando cancelar uma parte da figura de Cristo histórico, como é apresentado pelos Evangelhos, ou se obtém uma figura històricamente absurda, que bem depressa é abandonada, ou se acaba por cancelar o todo. Os traços de Jesus do Evangelho estão tão unidos e entrelaçados, que se exigem, necessàriamente, uns aos outros; portanto, ou se deixam como são ou se cancelam até o último.

E surge evidentíssima também outra conclusão, diretamente relacionada à precedente: aceitar-se tal e qual a figura do Jesus dos Evangelhos ou apagá-la em parte ou tôda, é conclusão ditada sobretudo por critérios filosóficos e não históricos. A linha divisória, a verdadeira crista que separa os dois campos é um critério filosófico, a "possibilidade" do fato sobrenatural e do milagre físico: todos os outros critérios históricos, em comparação com êste são muitíssimo menos importantes para um estudioso, já fixado num ou no outro dos dois campos. Prévia "possibilidade" no campo da direita, prévia "impossibilidade" no campo de esquerda: eis o verdadeiro espírito que animará as sucessivas investigações histórico-documentárias em ambos os campos e sugerir-lhes-á as conclusões. Os acampados à esquerda aceitarão qualquer solução do problema histórico de Jesus, desde a de Reimarus até a dos mitólogos, contanto que não admitam aquela "possibilidade", para êles absurdo maior do que qualquer solução absurda. Os acampados à direita, terão o dever de assegurar-se, caso por caso, de que a prévia "possibilidade" se tornou "realidade" e de esclarecer-lhe o enquadramento nos fatos históricos contemporâneos; mas, para o resto não encontram obstáculos muito graves.

Esta condição dos acampados à direita é posta em relêvo por um acampado à extrema esquerda, precisamente por Couchoud: "Quanto mais penso, tanto mais me convenço de que o Jesus histórico só é plenamente aceitável pelos crentes e só é bem compreendido por êles". — "Os crentes têm a chave dêstes textos antigos. Êles os lêem sem fadiga, penetram-lhe o verdadeiro sentido; poderão desejar a explicação de um dado particular, mas, dificuldades radicais não as encontrarão. Para êles não existe um enigma de Jesus. O obstáculo contra o qual eu me choco, de saber como Paulo teria adorado um judeu seu contemporâneo concedendo-lhe os atributos de Javé, — não existe. Paulo tratou Jesus como Deus, porque Jesus é verdadeiramente Deus. Os crentes estão na luz". — "No campo da exegese sua posição é invejável. Êles recebem de frente, e aceitam em seu sentido pleno os documentos pelos críticos olhados de esguelha, e nos quais tentam fazer uma arriscada seleção". *G. Ricciotti*, Vita di Gesù Cristo, n. 222.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A DIVINDADE DE CRISTO

Sumário. — A questão da divindade de Cristo será precedida de outra secundária, sua messianidade, segundo o Antigo Testamento, os Sinóticos e S. João. Os Sinóticos fornecerão as provas da divindade;

http://www.obrascatolicas.com

bem como o Evangelho de S. João. Em ambos os casos lançaremos mão antes de tudo, dos testemunhos formais, nos quais Jesus proclama-se "Filho do Pai" ou "Filho de Deus", depois, nas confirmações contidas nas várias manifestações das suas propriedades sôbre-humanas e divinas, como a ciência, o poder (no campo físico, os milagres, no moral, a remissão dos pecados), a preexistência, a presença fora do espaço, enfim, indicaremos o culto de sua pessoa, que Êle já permite durante sua vida terrena exige e ordena claramente para o futuro (em João e nos Sinóticos).

§ 84. A prova da Escritura.

Jesus Cristo nascido da Virgem Maria é o Filho natural de Deus, a segunda pessoa na Divindade, Deus no sentido verdadeiro e próprio da palavra. — (*De fé*).

Explicação. — A tese é artigo fundamental da fé, contido em todos os símbolos. Símbolo dos Apóstolos: "Credo... et in Jesum Christum Filium ejus *unicum* Dominum nostrum qui *conceptus* est de Spiritu Sancto, *natus* ex Maria Virgine" (Denz. 6, 276, 282-286). Simb. de Nicéia-Constantinop.: "Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei Unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum verum de Deo vero" (Denz. 86). Simb. de S. Atanásio: "Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo ex substantia matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus homo" (Denz. 40). O decreto "Lamentabili" reprovou a vigésima sétima proposição dos Modernistas: "Divinitas Jesu Christi ex Evangeliis non probatur sed est dogma, quod conscientia christiana ex notione Messiae deduxit" (Denz. 2027). A nossa tese põe-se antes de tudo na história terrena da Revelação e não na transcendente Trindade, trata de Cristo "histórico" e não do Cristo "preexistente" (§ 51). Afirma que Jesus de Nazaré, o homem nascido da Virgem Maria, é também o Filho de Deus e o é no sentido próprio e natural — "vere et proprie" — possuindo, por isso mesmo, a natureza ou a essência divina, "sendo consubstancial ao Pai" (ὁμοούσιος τῷ πατρί) como é consubstancial "conosco" (καὶ... ἡμῖν) (Denz. 148).

A existência histórica de Cristo é ainda combatida por alguns inimigos do Cristianismo, particularmente Drews (Die Christus-mythe, vol. 2,1910) e pelos aderentes à corrente monista alemã. A teologia protestante liberal é responsável de ter preparado caminho a êsse extremismo cético. Destruindo ela, com a crítica corrossiva dos milagres e das profecias de Cristo, como da sua doutrina dogmática e moral, todo conteúdo da vida de Jesus, pôde Drews negar-lhe até a existência.

Em vez de explicar o nascimento do Cristianismo por obra do Cristo histórico, fá-lo derivar de uma *idéia* filosófica, ou melhor, de um mito solar. Dêsse mito um pequeno e desconhecido (!) partido judaico teria extraído uma personalidade, atribuindo-lhe depois uma história romantizada, fonte dos Evangelhos. Nos círculos socialistas e materialistas estas fantasias acham crédito e rápida difusão.

A existência de Cristo é testemunhada por escritores pagãos, judeus e cristãos da antiguidade. Suetônio narra que o imperador Cláudio expulsou de Roma os judeus, por causa de tumultos surgidos no meio dêles, por instigação de um certo "Cristo" (impulsore Chresto=Christo). Plínio, o môço, na epístola 96, notifica a Trajano que na Ásia Menor os Cristãos unem-se em um dia marcado, o domingo, cantam hinos a Cristo, como a um Deus (carmenque Christo quasi Deo dicere)". Tácito é particularmente claro, descrevendo, nos Anais 15,44, a perseguição de Nero: "Êste nome (cristãos) têm-no de Cristo, que, sob o império de Tibério, o procurador Pôncio Pilatos condenara ao suplício". Enquanto a autenticidade dos testemunhos citados, especialmente do último, é absolutamente incontestável, o de José Flávio é atacado com energia por Norden, Bardenhewer, etc.; mas defendido por muitos outros, como quase contemporâneo de Jesus. (Contra Drews, veja-se *Oskar* receu Jesus, homem (se assim deve chamar-se) sábio. Êle foi autor de maravilhas (mestre daqueles que recebem com alegria a verdade e atraiu a si muitos judeus com muitos outros, vindos do helenismo. Era o Cristo). Como Pilatos o tivesse feito crucificar ante a denúncia dos principais da nossa nação, aquêles que o tinham amado desde o princípio, dêle não se separam por isso. (Êle reapareceu vivo, três dias depois, como tinham dito, entre tantas outras maravilhas, os profetas divinos. Existe ainda o grupo chamado, de seu nome, "cristãos" (Antig. jud., 18, 3, 3). Mesmo admitindo seja o parênteses interpolado, tudo o mais prova, pelo menos, a existência histórica de Jesus — tanto mais que José narra também "que o primeiro sacerdote Ananos levou ao tribunal a Tiago *"irmão de Jesus,* chamado o Cristo" (ib. 20, 9, 1). Veja-se *Aufhauser,* Antike Iesus-Zeugnisse, 1925. O autor cita também testemunhos tirados das três leituras apócrifas e uma série de alusões do Talmud à pessoa de Jesus. O mesmo Drews, op. cit. II, 222, confirma que "o Talmud não põe em dúvida a existência de um Jesus histórico". Ora, *Rabbi* Aquiba, um dos autores do Talmud, foi morto pelos romanos no ano 138, na idade de 78 anos; pode ser portanto considerado como Harnack, Wilms, Iunglas. Eis o texto: "Neste período apa- *Graber,* Im Kampfe um Christus, 1927).

Nenhuma crítica poderá ferir o prestígio e o valor histórico dos testemunhos cristãos de S. Paulo, dos Evangelhos, dos mais antigos Padres. As quatro grandes cartas paulinas: aos romanos, duas aos coríntios, aos gálatas, nas quais Paulo surge tão vivo e combativo graças a seu "ininventável conteúdo" resistem a todo ceticismo. Ora, nêles encontramos os fatos principais da vida de Jesus (Gál 4,4; Rom 5,12 ss.; I Cor 11,23 ss.; Rom 15,3; I. Cor 5,7; 15,3-28 etc.). Do

http://www.obrascatolicas.com

mesmo modo, são "ininventáveis" os Evangelhos, que narram não sòmente o divino, mas também todo o humano de Jesus. Ora, pelos Evangelhos sofreram ultrajes e perseguições os Apóstolos, os mártires derramaram seu sangue; com os Evangelhos está o testemunho não sòmente dos Padres, mas de todos os séculos cristãos. Contra tôdas estas vozes vivas as fantasias astrais dos materialistas não poderão conservar por muito tempo seu crédito. O autêntico sentido religioso não se poderá contentar nem com o Cristo "puramente histórico" da crítica liberal, nem com a pálida figura do "Cristo simbólico" de Drews, mas permanecerá sempre unido ao "Cristo dogmático" da Igreja, único e verdadeiro Cristo e Salvador do mundo. Assim pensam também os Anglicanos.

Prova. — O Antigo Testamento, preparação ao Novo, oferece não poucas indicações sôbre Cristo, seu *complemento*. As indicações estão contidas nas várias descrições da figura do *Messias*, cuja prova devemos iniciar.

Jesus, o Messias

1. O Messianismo no Antigo Testamento, não é tema fácil. As esperanças messiânicas, ou falando realìsticamente, as esperanças do futuro, surgem bem depressa no antigo Israel e manifestam-se com particular clareza no tempo dos Profetas. São esperanças próprias de cada povo ver restabelecer-se o estado ou a condição do paraíso terrestre perdido. Espera-se para o fim, tudo como no comêço: um paraíso...

Em Israel, Javé, — que é e permanece o Salvador do seu povo, — trará a libertação mediante seu enviado e o seu Ungido, o qual tem aspectos diversos, segundo lhe é atribuída uma missão moral ou política. Êle é para seu povo um "Profeta" (Dt 18, 15, 18), um "Sacerdote" (Sl 109), "pastor" (Ez 34,11-31), "rei" e "dominador" (Sl 2; 17; 44; 109; Is 2,2-4; 9,6; Zac 9,9; Am 9,11); é da casa de Davi (II Rs 7,11-16); enfim, é o "servo de Javé" que sofre por seu povo. Solene designação do Messias é a de "Filho de Deus". Todavia, dado o estrito monoteísmo, êste título não tem um sentido trinitário, senão moral, sendo aplicado também aos anjos (Jó 2,1; Sl 88,7), aos justos (Ecl 4,11; Sab 2,13), a Israel (Sl 43,6; Sab 9,7; 12,19,21), aos Reis (II Rs 7,14). Jesus mesmo (Jo 10,34) cita a passagem do Salmo 81,6 onde os juízes são chamados "Elohim". No Salmo 2,7, Javé diz ao Messias-Rei: "Tu és o meu Filho". Isaías chama ao Messias "Admirável", "Conselheiro", "Deus", "Forte", "Pai do futuro", "Príncipe da paz" (9,6), "Emanuel"; = Deus conosco, (7,14; 8,8,10). "Sua geração existe desde o princípio, desde os dias da eternidade" (Miq 5,2). Êstes vários

aspectos do Messias, em si diferentes, encontram unidade e harmonia sòmente em Cristo.

2. A Doutrina de Jesus, sôbre o Messias segundo os Sinóticos pode-se resumir brevemente: "Deus mesmo é o Salvador e opera a salvação mediante o Messias — que sou eu" — frase com que Jesus se coloca acima do Antigo Testamento.

Ter-se-á verdadeiramente Jesus apresentado como Messias? Nega-o a teologia liberal, e afirma terem os discípulos atribuído a Jesus, depois de sua morte, o título de Messias que Êle, durante sua vida, constantemente rejeitara (dogmática da comunidade). A verdade é que no comêço, Jesus, mesmo afirmando-a objetivamente, falava de maneira muito reservada da sua messianidade, a qual pelos discípulos e pelo povo era entendida em sentido nacionalista e político; sòmente pelo fim da sua vida anunciou abertamente diante de seu povo, com palavras e sinais (entrada em Jerusalém) o "mistério do Messias". Em tôda fase ou momento desta gradativa manifestação, Jesus sempre entendeu a sua messianidade não em sentido político, e sim moral e religioso.

Afirmou Jesus, desde o princípio, ter vindo completar o Testamento Antigo (Mt 5,17), e que a si devia referir-se o que fôra escrito pelos Profetas (Mt 11,3-5; Mc 12,10-11; 14,21.27.49; Lc 4,21; 7,19-22; 24,27). Em Jesus encontravam os discípulos aquêle que os antigos homens de Deus tinham desejado ver e ouvir (Mt 13,17; Lc 10,24); e mostra-se Êle assaz reservado diante das confissões dos demoníacos (Mc 1,24 ss., 34; 3,11 ss.). Do mesmo modo, proíbe aos Apóstolos manifestarem antes do tempo por Êle fixado, sua dignidade de Messias e ordena-lhes esperar o momento conveniente (Mc 8,30 Mt 17,9; Lc 9,36). Mas chegando ao ponto culminante de sua atividade messiânica, dá ocasião a Pedro de fazer a célebre profissão de fé no Messias (em Mc 8,29): "Petrus dicit: tu es Christus"; em Lc 9,20: "Christum Dei" (*τον Χριστον του Θεου*): em Mt 16,16: "Tu es Christus Filius Dei vivi". Também agora, todavia, proibiu dizê-lo a qualquer um, mas deixou-se proclamar abertamente Messias por seus discípulos e pelo povo na sua entrada em Jerusalém (Mc 11,8-10). Êsse fato é capital e serve como comentário às obscuras alusões do passado. Jesus, portanto, manifestou sua messianidade de maneira pedagógica e gradativa; e morreu como Messias do seu povo, que o tinha rejeitado (Mc 14,62; 15,2).

A recusa dos testemunhos messiânicos provenientes dos endemoninhados é hoje explicada, em conformidade com a história das religiões, pelo fato de provirem êstes testemunhos de fôrças diabóli-

http://www.obrascatolicas.com

cas. Os demônios serviam-se do conhecimento mais elevado que tinham do Cristo para o obstacular no exercício da sua messianidade. Os testemunhos demoníacos eram portanto tentativas de paralizar a vocação de Jesus e não, atos a ela favoráveis, ou reconhecimento aberto da sua missão.

3. A Doutrina de Jesus sôbre o Messias segundo o Evangelho de S. João. — Com a pregação vigorosa da penitência pelo Batista, a idéia do Messias tornou-se tão viva, que induziu o povo a crer ser João o próprio Messias; êle, porém, rejeita essa pretensão (Jo 1,20 ss.; 3,28). Os discípulos de João depois de ter conhecido a Jesus, declaram-no "Filho de Deus" e "Rei de Israel" (Jo 1,49 e 12,13), usando as duas expressões em sentido moral e messiânico. Jesus mesmo, no colóquio com a Samaritana, junto ao poço de Jacó, declara formalmente ser o Messias (*Μεσσιας*, Jo 4,25 ss.): "Ego sum qui loquor tecum". Na Samaria fala abertamente, sem rodeios, porque não deve temer que se abuse do título.

No quarto Evangelho encontram-se também outros títulos messiânicos, como "Filho do Homem" (Jo 6), título que encontramos o mais das vêzes nos Sinóticos, e "Bom Pastor" (Jo 10,11 ss.). Jesus é "o enviado" do Pai ao mundo (3,16 ss.; 5,38; 10,26; 17,3), e enquanto tal, tem um "precursor" (1,15.20.25.33.34). Aceita, também, diante de Pilatos o título de "Rei" mesmo dando-lhe um significado religioso e messiânico: "Regnum meum non est de hoc mundo" (18,33.36.39; cfr. 19,3.14.15.19.21). E morre como "Rei dos Judeus", título escrito sôbre a cruz, por cima de sua cabeça, "hebraice, graece et latine" (19,19 ss.). João diz que o povo não sabia compreender a sua dignidade de Messias (7,26.27.37.40.42; 8,30); 10,42; 11,45; 12,41). O mal-entendido derivava de uma idéia inexata, porque terrena, da missão do Messias; e, antes da sua Ascensão, os discípulos estão ainda enredados nesses sonhos populares e nacionalistas, como se vê pela pergunta que fizeram ao Ressuscitado: "Senhor, reconstruirás agora o reino de Israel?" (At 1,6).

Jesus, Filho de Deus

1. Filho de Deus e divindade de Jesus segundo os Sinóticos. — Ainda que os Sinóticos ponham em primeiro plano "o Reino de Deus", dão-nos, todavia, a conhecer os seguintes pontos sôbre a pessoa de Jesus: a) Jesus chama habitualmente os homens de filhos de Deus (Mt 5,9.45; Lc 6,35; 20,36), jamais, porém, coloca-se no seu nível; Êle é o Filho do Pai em sentido único e exclusivo (cfr. Mt 5,48; 6,1,6,9 com Mt 7,21; 10,33; 11,25-27; 18-35). Já os Padres fizeram notar êste fato. b) A passagem de Mt 11,27, assemelha-se à de S. João: "Et nemo novit Filium (*τον υιον*) nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius (*ο υιος*) et cui voluerit Filius revelare". Sua filiação é, portanto, um mistério que deve ser revelado. c) Jesus confirma a realidade de tal revelação divina, na confissão de Pedro, Mt 16,16: "Tu es Christus Filius Dei vivi", e declara Pedro bem-aventurado, por sua fé. d) Diante do Grão-Conselho, respondendo à pergunta oficial "Ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei", diz sob juramento: "Eu o sou" (*εγω ειμι*, Mt 14,62), e por essa resposta é condenado à morte. Em todos êstes casos trata-se, como em S. João, de uma filiação metafísica e não de uma filiação moral possível a todos os homens. e) Também neste sentido devemos entender o testemunho dado pelo Pai a seu "Filho predileto" no ato do batismo (Mt 3,17; cfr. 17,5).

2. Filiação divina e divindade de Jesus segundo S. João. — O quarto Evangelho é todo destinado, como se disse, (20,31) a provar ser Jesus o Filho de Deus; "Haec scripta sunt ut credatis quia Jesus est Christus, Filius Dei (*ο Χριστος, ο υιος του θεου*) et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus". Explica-se assim a contínua referência aos muitos testemunhos (*η μαρτυρια*) e aos sinais (*το σημειον*) como provas desta verdade; tudo visa estabelecer que "Jesus Christus est Filius Dei unigenitus" (*ονογενης*, 1,14.18; 3, 16.18).

Como nos Sinóticos, também em S. João, com mais freqüência, porém, Jesus chama-se "Filho" e chama a Deus "seu Pai". A êste modo de exprimir-se, recorre, quer no discurso calmo, quer na polêmica inflamada, com energia tal e com tal constância, que se é obrigado a admitir que o entende no sentido natural e metafísico e não no moral, aplicável a todos os fiéis. É suficiente, para disso nos convencermos, fazer uma simples comparação das passagens onde se fala da filiação moral, comum a todos os homens (por ex. 1,12), com aquelas, numerosas, onde Êle se apresenta como "o Filho (*ο υιος*) de Deus" (5,19; 6,46; 8,16,19; 10,30; 14,7-11; 14,31; 16,15,28; 17, 1-5, 10,21). Às vêzes encontramos a designação formal o "Filho de Deus" (*ο υιος του θεου*, 9,35; 10,36).

Jesus dá aos judeus uma *prova* da sua divindade, por ocasião da cura do enfêrmo na piscina de Betesda (5,2 ss.). Censuram-no por violar o sábado, mas Êle demonstra estar em harmonia com o Pai, o qual ordenou se guardasse o sábado. "Pater meus usquemodo operatur et ego operor", isto é, meu Pai não suspende sua atividade no dia de sábado e assim eu faço. Então querem matá-lo, "quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum

http://www.obrascatolicas.com

(ὅτι... πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν Θεόν) aequalem se faciens Deo (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ). Os judeus tinham compreendido bem: Jesus chama a Deus seu Pai e porque o entende no seu sentido próprio e metafísico, faz-se igual a Deus, tendo o Filho natural a mesma natureza do Pai. E é precisamente então que o querem matar. Mas êle apela para a sua unidade e igualdade com o "Pater operans"; faz o que vê o Pai fazer, participa das suas obras mais elevadas, como a ressurreição dos mortos e o juízo: "Como o Pai desperta os mortos e lhes dá a vida, assim também o Filho dá a vida aos que quer". "Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem"; e vice-versa: "Qui non honorificat Filium non honorificat Patrem, qui misit illum". O Pai e o Filho têm uma *só* honra, pois realizam uma *só* obra, e são, pois, efetivamente o Pai e o Filho. Sua mútua relação é conhecida por êles sòmente e é um mistério que tem necessidade de ser revelado. Esta revelação acontece mediante as obras, isto é, os milagres que o Filho realiza com os quais o Pai "dá testemunho" do Filho. Êste testemunho é bem diverso do de João, o Batista, o qual era simples homem, mesmo se Profeta. As relações de Jesus com seu Pai são tão elevadas que os homens não podem por si mesmos dar-lhe testemunho (5,33 ss.). Mas "vós não credes naquele que Êle (o Pai) mandou (e de que deu testemunho)" (5,38). "Et non vultis venire ad Me" (5,40).

Uma segunda vez, na festa da Dedicação, faz Jesus demonstração análoga. Tinha-a começado, dois meses antes, na festa dos Tabernáculos, quando formalmente afirmara proceder do Pai e ter sido por Êle enviado: "Ego scio *quia ab ipso sum et ipse me misit*" (7,29). Depois de longas discussões, por vêzes violentas, abandonara, no fim da festa, a cidade de Jerusalém, lá voltando, porém, para a festa da Dedicação, e continuando a discussão, ante a pergunta dos judeus: "Si tu és Christus dic nobis palam" (10,24). Recrimina-lhes Jesus a incredulidade e apela para suas obras extraordinárias. Os judeus não pertencem ao número das suas ovelhas às quais êle dá a vida eterna: "Pater meus quod dedit mihi (a sua potência) majus omnibus est, et nemo potest rapere de manu Patris mei. *Ego et Pater unum sumus*" (o grego diz ἕν e não εἷς Querem apedrejá-lo e Êle apela para as obras. Respondem-lhe como antes: não é pelas boas obras que te queremos apedrejar, mas pela blasfêmia, "quia tu, *homo*, cum sis, facis teipsum Deum". Jesus rejeita a acusação de blasfêmia unida à ameaça de apedrejamento, com um apêlo exegético ao Salmo 81,6, onde os juízes humanos são chamados "Elohim" e com isso os judeus são ligados pela Escritura. Êles podem observar que à unidade de ação segue a unidade da potência, e efim, a unidade de natureza: "Quia *Pater*

in me est et ego in Patre". E isso ontològicamente, como històricamente. S. João então refere, pelo menos no fim, que "multi crediderunt in eum" (10,42).

Confirma Jesus o testemunho sôbre si mesmo adjudicando, quando se apresenta a ocasião, *atributos* divinos, como a ciência, a onipotência, a preexistência, a imensidade.

Manifesta sua *ciência divina* quando declara que sòmente Êle *conhece* perfeitamente o Pai, "sicut novit me Pater et ego cognosco Patrem" (7,29; 10,15), e quando revela um *conhecimento completo do homem*, como no caso de Natanael (1,48), do marido da Samaritana (4,17), e 2,24: "Sciebat quid esset in homine". Conhece as coisas distantes, como em 4,50: "Vade, filius tuus vivit" e em 11,14: "Lazarus mortuus est". A razão desta ciência está na sua existência no Pai, "in sinu Patris" (1,18); Êle é o "Filius hominis, qui est in coelo" (3,13). "Qui de coelo venit, super omnes est" (3,31); "Ego de supernis sum" (8,23). Vive na terra, mas existe junto do Pai e vê o que o Pai faz, conhece no Pai sua missão terrena e realiza tudo na "hora" precisa marcada pelo Pai, "hora mea, tempus meum" (2,4; 7,30; 11,6).

Jesus manifesta uma *potência divina* nos *milagres* (ἔργα), nos quais exerce sua potência juntamente com o Pai que lha conferiu. Nos Sinóticos os milagres aparecem mais como provas do seu amor e de sua piedade, para com as misérias humanas; em S. João, ao invés, são ações de sua onipotência, feitas em união com o Pai, para manifestar seu poder e sua glória celeste (δοξα) escondida. De modo que os milagres tornam-se testemunhos (σημεια) da sua natureza divina; são como palavras em ato, que, enquanto tais, acrescentam-se de modo preciso às suas palavras para as confirmar. Assim, a multiplicação dos pães ilustra as palavras: "Ego sum panis vitae" (6,35); a cura do cego de nascença (9,1 ss.) confirma a declaração: "Ego sum lux mundi" (8,12); a ressurreição de Lázaro ilustra a tese: "Ego sum resurrectio et vita" (11,25). Cfr. nos Sinóticos a pesca milagrosa, símbolo da "pesca de homens" (Lc 6,10). Dá Jesus aos seus milagres, enquanto testemunhos a seu respeito, um valor decisivo (9,3 ss.; 10,35-37; 14,12). São ao mesmo tempo a obra do Pai (14,10).

Manifesta seu divino poder também na *remissão dos pecados*. Isento de pecado ("quis arguet me de peccato?" περι αμαρτιας, 8,46), perdoa a mulher adúltera ("vade, et amplius noli peccare", 8,11) expulsa o diabo, "pai da mentira" do pecado (8,44; 12,31), e mesmo estando ainda sôbre a terra, já exerce a *função de Juiz* que lhe é reservada para o dia da parusia (5,22).

http://www.obrascatolicas.com

Sua preexistência é afirmada no primeiro versículo do prólogo; e Êle mesmo a atribui não sòmente de forma alusiva, como em Mt 22,45, mas também na polêmica e em sua forma explícita: "Antequam Abraham *fieret* ego *sum* (8,58). "Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te" (17,5). "Dilexisti me ante constitutionem mundi" (17,24). Afirma também estar acima do espaço, isto é, imenso, quando diz: "Nemo ascendit in coelum nisi qui descendit de coelo, Filius hominis qui est in coelo" (3,13). Dêle se diz que "habitavit in nobis" enquanto está "in sinu Patris" (1,14 e 1,18).

Jesus aceita, quando lhe é prestado, um *culto religioso*, como no caso dó cego de nascença, (9,35-39; cfr. ao invés, At 10,24-26; Apc 19,10 e 22,9) e exige formalmente para si a mesma *fé* que para seu Pai (14,1: "Creditis in Deum et in me credite"; cfr. 4,26,41,42); exige também o mesmo *amor* (14,23: "Si quis diligit me", etc; 15,9: "Manete in dilectione mea"); e quer a mesma *honra* (5,23: "Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem"). Como as orações são dirigidas ao Pai, assim também a Êle (14,13: "Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio"; cfr. 15,16; 16,24 e § 94).

Concluindo, devemos assinalar dois fatos importantes. Primeiro: uma série de declarações sôbre si mesmo, nas quais Jesus usa a frase "Eu sou" *εγω ειμι*[1] (ego sum panis vitæ, resurrectio et vita, via, veritas, vita, lux mundi etc.). Para se apreender todo o seu valor, devemos pô-las em confronto com sua profunda humildade. Segundo: a *importância decisiva* que Jesus se atribui, com relação à salvação ou vida eterna dos homens: a salvação ou se obtém por meio dêle ou não se obtém de modo algum. "Eu vim ao mundo para a separação" (*κριμα*, judicium, 9,39): "qui credit in eum (*ο πιστευων εις αυτον*) non judicatur, qui autem non credit jam judicatus est, quia non credit in nomine Unigeniti Filii Dei" (3,18).

[1] *P. Benoit*, resumindo na Révue Biblique, 1946, p. 577, a quinta parte do estudo de E. Schweizer sôbre *Egó Eimí* no quarto Evangelho, diz: Com esta expressão Cristo reivindica para sua pessoa o direito exclusivo de prover o homem dos valores essenciais para a vida: pois que, Pastor, Pão, Água, Vide, Luz são outros tantos aspectos complementares da mesma profunda realidade que é a vida, com tudo o que ela comporta e exige para ser protegida, mantida, iluminada. Por isso, Jesus opõe-se a tôdas as falsas religiões, a todos os falsos deuses, que pretendem obter para o homem êstes valores no plano natural. A êste mundo êle opõe um mundo superior e transcendente, o único verdadeiro mundo. Mas não à maneira gnóstica, que, renegando ao mundo terrestre crê encontrar e libertar no homem, a centelha divina, que o elevará ao plano superior; nem a maneira do misticismo, que leva a resposta divina inexprimível ao além, compreensível sòmente com o sentimento; mas mediante uma revelação pessoal que prolonga a do A. T.: a revelação de Deus mesmo que fala ao homem por meio do seu enviado. Na base de tôdas estas diversas reivindicações de Cristo, há sòmente uma fundamental, a de ser o Messias (o Filho de Deus). Messias que afirma ter em si todos os valores da vida, que nega por isso todos os falsos valores e falsos deuses, que o homem criou para si, para satisfazer as suas aspirações e pede-lhe que renuncie a isso, com um abandono total e confiante na sua Pessoa".

Diante do olhar espiritual de Jesus, eleva-se um *dualismo*, um mundo duplo. No centro do primeiro está Deus com seu Logos; e o Logos, como Deus mesmo, é luz em si, por conseguinte, também para o mundo, no qual brilha. O homem que deseja ter parte na sua luz, deve acolher a verdade com a fé no Logos; e esta verdade cria nêle a vida sobrenatural e dá-lhe o poder de se tornar filho de Deus, nascendo de Deus. Em todo êste mundo ou parte de mundo, domina o amor divino que é o vínculo de união dos filhos de Deus. "Manete in dilectione mea" (15,9).

O mundo mau, a parte má do mundo, é governada pelo diabo, que é o "príncipe dêste mundo" (14,30; cfr. 12,31; 16,11). Como do Logos emana a luz, assim do diabo vêm as trevas (1,5; 3,19; 8,12; 12,35,46; cfr. I Jo 1,5-6 e ss.). Pois que não se manteve na verdade (8,44; cfr. I Jo 3,8), êle tornou-se o adversário, o mentiroso, "qui mendacium loquitur" (8,44). Como a luz e a verdade criam a vida espiritual, assim as trevas e a mentira geram a morte espiritual: "homicida erat ab initio" (8,44). Vemo-lo bem, para os judeus (8,44) e para Judas (6,71). Vem-se formando assim um mundo contrário a Deus, que se ergue diante do mundo divino. De um lado: Deus, Logos, luz, verdade, vida, filhos de Deus, amor divino; de outro: Satã, trevas, mentira, morte, filhos do diabo (vos ex patre diabolo estis, 8,44) e desdém divino que permanece sobre êles (3,36).

Dois mundos. Dualismo, portanto, claro e áspero, mas sòmente moral e nada físico. Dualismo, diz Bultmann, "da decisão", daí a dupla possibilidade da existência humana. Uma dupla ponte une êsses dois mundos: na frente de um está escrito *πιστις*, na frente do outro, *απιστια*. Do mundo mau pode-se passar ao bom, a fé, e do bom, pode-se passar ao mau, com a incredulidade; Judas não foi o único a percorrer êste triste caminho, mas infelizmente, também, "muitos discípulos" por êle caminharam (6,71 e ss. e 6,67).

Estamos agora em condições de compreender as palavras de Jesus: "Vim ao mundo para provocar uma separação". O único critério decisivo é a fé na missão de Jesus e na divindade de sua Pessoa. *A fé nêle salva, enquanto a incredulidade para com Êle, é causa de perdição.* Isso explica porque a fé é quase a única virtude de que fala o quarto Evangelho e a incredulidade, quase o único pecado. E faz-nos também compreender a conclusão dêste Evangelho: *"Haec autem scripta sunt, ut credatis quia Jesus est Christus Filius Dei et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus".*

Algumas *dificuldades*, tiradas dos Evangelhos e dos escritos apostólicos são resolvidas pela sua exegese. Assim quando Cristo diz que seu Pai é "maior" do que Êle (Jo 14,28), quando diz que "sòmente Deus é bom" (Mc 10,18), quando afirma que deve fazer a vontade de seu Pai, que essa é a sua missão, Êle fala precisamente segundo a sua natureza *humana* como homem a homens (Cfr. Denz. 708). Do mesmo

http://www.obrascatolicas.com

modo, devem-se explicar em relação à sua humanidade: Rom 1,3; At 2,36; Hebr 1,4; 3,2. Na Carta aos Hebreus (5,7 e ss.) é posta em particular relêvo a *prova* de Cristo, a qual deve ser entendida no sentido de obediência devida a Êle, como Messias. Trata-se de uma prova dêsse gênero na difícil passagem aos Flp 2,7-11. Objeta-se também que os Apóstolos *depois* da confissão de Pedro continuaram a ter com Jesus as mesmas relações familiares de *antes* e que, sòmente depois da Ressurreição e da Ascensão, começaram a lhe tributar culto. Mas isso prova simplesmente que a fé dos Apóstolos foi lenta em penetrar todo o mistério de Cristo com suas conseqüências. Por outro lado, era mais fácil encontrar uma forma de culto para o Cristo glorificado, que para o Filho do Homem, vivo no meio dos homens.

§ 85. A divindade de Cristo na tradição.

A doutrina dos Padres sôbre a divindade de Cristo já foi exposta longamente no tratado da Trindade. O que aqui podemos acrescentar é que os Padres, em seus testemunhos sôbre êste ponto de doutrina, entendiam a *divindade* no sentido verdadeiro e próprio e não no sentido derivado de divinização (θεωσις); que além disso os *pré-nicenos* professavam já esta fé, sem ter de esperar a heresia de Ário para a esclarecer ou afirmar.

No dizer de *Adolfo Harnack* o cristianismo antigo teria tido "um cúmulo de concepções variadas da pessoa de Jesus"; não uma "doutrina" fixa, "mas concepções mais ou menos fluídas". "Coletivamente tomadas, estas podem se reduzir a duas": ou Jesus era considerado como homem, no qual estava a divindade: cristologia adocianista; ou era considerado como ser espiritual celeste, descido à terra e revestido de carne humana: cristologia pneumática. "As duas cristologias que, rigorosamente falando, excluem-se reciprocamente, — o homem tornando-se Deus e o ser divino aparecendo sob forma humana, viveram uma ao lado da outra" (Storia del Dogma, trad. it. I, 215-219).

A exposição contém evidentes contradições. Se as concepções cristológicas antigas eram tão "fluídas", tão "variadas", tão vazias de "doutrina", não se podem "reduzir a duas". Quanto ao que se refere a estas duas concepções não encontramos nos Padres nem a cristologia pneumática, nem a adocianista, no significado que Harnack dá a estas palavras. Sendo Cristo Deus e homem, o ensinamento dos Padres contempla a divindade e a humanidade. Indubitàvelmente, como os escritos do Novo Testamento, às vêzes *insistem* mais sôbre a *divindade*, outras, sôbre a *humanidade*. Sòmente quem está possuído por um método anti-histórico e artificial pode extrair uma cristologia completa de cada um dos dois pontos de vista. Efetivamente êles são apenas expressões ocasionais da mesma fé, a qual, quando parte da humanidade fala da elevação do Senhor, na esfera da Divindade, e

quando parte da divindade preexistente, fala com tanta exatidão teológica da vinda da Divindade à nossa carne. Por isso, não são duas cristologias, mas dois aspectos de uma mesma cristologia, aspectos que, por outro lado, encontramos sempre reunidos em um mesmo Pai. A propósito da concepção de Harnack, *Seeberg* faz notar com razão, "que ela não pode sustentar-se e que não põe em evidência o ponto principal, isto é, o fato de que Cristo pneumático é considerado como Deus". Além disso, "êle mesmo a restringe a tal ponto, que a reduz a quase nada" (Dogmengeschichte, 1,104).

Ouçamos os mesmos Padres. — *S. Clemente de Roma* chama a Cristo "nosso Senhor, ao qual se dê louvor, na eternidade" (Cor 50,7), e além disso, "centro da majestade de Deus" (Cor 16,2), isto é, Aquêle mediante o qual Deus exerce sua soberania. "Por meio dêle contemplamos o rosto imaculado e sublime de Deus" (Cor 36,2). — *S. Inácio*, o fiel discípulo de S. João e ao mesmo tempo fiel testemunha da sua teologia, chama o Senhor "o Filho único do Pai", "o nosso Deus" (Rom. proem.); roga aos leitores: "deixai-me imitar a paixão de meu Deus" (Ib. 6,3); logo depois diz: "que Cristo nasceu da estirpe de Davi e de Abraão" (ib. 7,3). Reunindo a seguir os dois aspectos: "o nosso Deus, Jesus Cristo, foi trazido no seio de Maria, segundo o desígnio divino" (Ef 18,2). "Um só é médico, corporal e espiritual, gerado e não gerado. Deus feito carne (εν σαρκι γενομενος θεος), nascido de Maria e de Deus, Jesus Cristo, Nosso Senhor" (ib. 7,2). "Auguro-vos que estejais sempre bem, em Jesus Cristo, nosso Deus" (Poli. 8,3). Segundo o *pseudo-Barnabé*, Cristo é o Filho de Deus e ao mesmo tempo o juiz dos vivos e dos mortos (7,2). "Se não tivesse vindo na carne, como se teriam podido salvar, volvendo os olhos a Êle, os homens, os quais não têm a fôrça de elevar os olhos e fixar os raios do sol, que também é criatura de suas mãos e um dia não existirá mais?" (ib. 5,10). Para *S. Policarpo* Cristo é nosso Senhor, que está sentado à direita do Pai na glória, ao qual tôdas as coisas no céu estão sujeitas e também na terra, ao qual todo espírito serve; Êle é juiz dos vivos e dos mortos e do seu Sangue Deus pedirá contas àqueles que nêle não crêem (Flp 2,1). Cristo é Filho de Deus e compete-lhe, de tôda a eternidade, a mesma glória que o Pai tem (Mart. Polic. 14,3). — Na carta a *Diogneto*, Cristo aparece como "Filho único de Deus" (10,2) como "Logos divino" (7,2; 11,3), ao qual pertence a eternidade (11,4), a imutabilidade (11,4), a imensidade (7,2), a santidade (7,2; 11,4; 12,9); enquanto criador do mundo (7,2) foi enviado como um filho de Rei, "como um Deus" (7,4) e voltará como juiz (7,6). Do ponto de vista apologético é assaz importante notar-se aqui, como a partir do ano 100, os Padres supramencionados fornecem-nos numerosos testemunhos para a *existência* de Jesus.

Os *Apologistas*, nas suas especulações sôbre as relações do Filho com o Pai, afastados da filosofia do tempo, efetivamente emitiram idéias insustentáveis. Mesmo se a Igreja rejeitou aquela especulação, devemos reconhecer que êstes homens prestaram grande serviço, insistindo

http://www.obrascatolicas.com

enèrgicamente sôbre a *preexistência* de Cristo e defendendo, com igual energia a sua *divindade*. O mérito decisivo de sua cristologia está em ter valorizado a sólida noção do *Logos*, tirada do Evangelho de S. João. De fato o Cristo, enquanto Logos de Deus, era pôsto numa relação tão íntima, tão essencial e indissolúvel com Deus que protegia eficazmente sua divindade, contra qualquer tentativa de se fazer dêle um filho de Deus, em sentido "moral". O ter pôsto o Logos eterno em uma relação muito estreita com a criação é certamente um lado débil da sua cristologia. Mas com isso tiveram também o mérito de fazer compreender melhor aos contemporâneos a natureza eterna e divina do Filho de Deus, feito carne, mediante uma noção que era então muito comum e além disso, muito adatada a esclarecer, para os ambientes cultos, a essência profunda da Divindade e da Redenção. Sua doutrina do Logos era preservada de todo perigo de "helenização", porque, contràriamente aos estóicos, não entendiam o Logos como a *Razão do mundo*, mas como *Pessoa* divina; além disso, não viam no Logos exclusivamente o princípio cósmico, mas também o portador da Revelação divina e da salvação, o autor e o modêlo das novas relações religiosas e morais do homem com Deus. O Logos eterno fêz-se homem para poder, na carne, salvar o mundo; realiza esta Redenção não sòmente enquanto portador de um novo conhecimento de Deus e de uma nova lei moral, mas também enquanto autor de uma nova ordem de graça, que tem a causa meritória na sua Paixão. Nesse sentido fala especialmente *S. Justino* (Dial. 13,40,54,90,111,134; Apol. 1,32,50). *S. Irineu* combate o gnosticismo (Demiurgo) e o ebionismo (*ψιλος ανθρωπος*) e demonstra como a nossa Redenção exige que Cristo seja verdadeiro Deus e verdadeiro homem (Adv. h. 3,16-22), a fim de poder restabelecer entre Deus e a humanidade a união e a amizade (ib. 3, 18,7). Seu breve Credo diz: "Assim *Senhor* é o Pai e Senhor é o Filho; Deus é o Pai e Deus é o Filho, pois quem é gerado por Deus é Deus. E dêste modo, pela existência e pelo poder do seu Ser, prova-se que há *sòmente* um Deus" (Epideixis, 2,1, 47). — *Tertuliano*: "Deus viveu entre os homens para que o homem aprenda a fazer o que é divino. Deus teve relações com o homem, como com um igual, a fim de que o homem possa ter relações com Deus, como um igual (ex aequo). Deus foi visto como um qualquer muito pequeno, a fim de que o homem se tornasse um qualquer, muito grande. Se tens vergonha de tal Deus, eu te pergunto, como poderás ver um Deus Crucificado (Deum crucifixum)" (Adv. Marc. 2,27). — *Orígenes* é o primeiro, parece, que usou a palavra Homem-Deus (*θεανθρωπος*) que mais tarde se tornou muito comum; ao menos, está provado que a usou. Segundo êle, Celso acusa como delito principal dos cristãos o "adorar a alguém que foi pôsto num sepulcro" (C. Cels. 3,43).

Quando lançamos nosso olhar aos testemunhos pré-nicenos, sôbre a divindade de Cristo, podemos, com muita razão, admirarmo-nos da afirmação dos racionalistas, os quais afirmam que êste ponto de doutrina jamais, antes do Concílio de Nicéia, encontrou a fé geral da Igreja. Quanto é mais justificado, ao invés, o desafio que S. Atanásio, baseando-se no argumento de tradição, lança aos Arianos: "Eis, portanto: achamos que esta doutrina foi transmitida de um Padre a outro; mas vós, como novos judeus, discípulos de Caifás, que Padres podeis citar em favor da vossa opinião? Jamais estareis em condições de citar um só dêles, que seja sábio e razoável; de fato, todos vos têm horror" (De decret. Nic. Syn. 27). Não queremos todavia negar a influência esclarecedora e fortalecedora do Concílio de Nicéia; é óbvio que os Padres depois de Nicéia ensinem de maneira absolutamente correta a divindade de Cristo. Na época pós-nicena não se tratará mais da divindade de Cristo, admitida pelos mesmos hereges, mas do mistério da divindade e da humanidade ou de *união hipostática*. Teremos ocasião de ouvir sôbre êste argumento os Padres posteriores.

Provas de razão. — Pode-se também aduzir uma prova racional da divindade de Jesus, no sentido de tornar *aceitável* e *plausível* — para a razão isenta de preconceitos, — que Jesus de Nazaré, proclamando-se Filho consubstancial de Deus, não induziu a humanidade ao êrro, mas disse a verdade. A prova é amplamente exposta na Apologética. Limitamo-nos a lembrar-lhe os elementos essenciais.

O primeiro argumento em favor da divindade de Cristo usado com particular insistência por tôda a tradição cristã, é o tirado das *profecias* do Antigo Testamento. Evidentemente tem importância e valor particular para os hebreus. Também Jesus usou-o muitas vêzes. Os Apóstolos e os Padres apegam-se a êle, para demonstrar a verdade do cristianismo e especialmente a divindade do seu fundador. Na formulação do argumento, insiste-se de modo particular na *preexistência* de Cristo. Já S. Paulo tinha mostrado o Senhor, que operava no Antigo Testamento (I Cor 10,9); os Padres, como Justino, Tertuliano, Irineu, etc., vêem o Filho aparecer nas antigas teofanias: "Foi Cristo que falou com Adão, Noé, Abraão, Jacó, Moisés e os Profetas". Note-se que os Padres tratam seu tema de modo bastante livre, o que significa que se baseiam sôbre a doutrina geral da Igreja, sob cuja luz conduzem sua exegese.

O argumento das profecias costuma-se formular hoje, como segue: "No Antigo Testamento é predita a divindade do futuro Messias? E, em caso afirmativo, podemos demonstrar que em Jesus de Nazaré, e sòmente nêle, verificaram-se aquelas profecias? É mais fácil responder à primeira pergunta, do que à segunda. Os hebreus não crêem que aquelas profecias já se tenham realizado numa pessoa histórica e esperam ainda um Messias futuro, ou, pouco modestamente, explicam-nas, atribuindo-as à vocação messiânica do seu povo, no meio da humanidade. (Veja-se *Pick*, Judentum und Christentum 1913, pp. 149 ss.). Mas a teologia católica está em condições de demonstrar, como *fato* evidente, que aquelas profecias tiveram sua completa realização na pessoa de Jesus. Certo, deveremos insistir não sôbre o elemento espiritual e metafísico difícil de se controlar, mas

http://www.obrascatolicas.com

sôbre o elemento exterior e *histórico* que cada qual pode constatar: o Messias deverá nascer de uma Virgem, em Belém, será filho de Davi, será anunciado por um precursor, semelhante a Elias, terá uma tríplice missão particularmente a do magistério, sofrerá dura paixão e a morte. Estas notas podem-se històricamente estabelecer e sua realização em Cristo, atestada pelos Evangelhos, não pode ser sensatamente posta em dúvida. Deveremos, além disso, atribuir-lhe também as propriedades internas e metafísicas, como a filiação divina e a divindade.

Contra os *incrédulos,* a apologética católica apela para as profecias e para os milagres, feitos pelo mesmo Cristo. Suas profecias são conhecidas. As mais importantes são as da traição de Judas, da negação de Pedro, da paixão e da morte, da ressurreição ao terceiro dia, da destruição de Jerusalém, da reprovação dos judeus e da conversão dos pagãos, da propagação e duração indefetível da sua Igreja. Estas profecias realizaram-se, com surpreendente precisão, ponto por ponto. A sorte dos hebreus e o desenvolvimento da Igreja ainda estão se atuando dia a dia, sob nossas vistas, no modo como foi predito. É óbvio que as profecias têm mais valor e importância para as gerações longínquas que para as próximas.

Diferentemente ocorre para os *milagres.* Êstes têm eficácia maior para as testemunhas oculares, do que para aquêles que mais tarde lhes podem ler a narração. "Ipsa enim quæ fecit miracula transierunt, leguntur et *creduntur*", diz S. Agostinho (Serm. 88,9). Todavia, as narrações dos milagres, para os que os lêem, sem prevenções, têm uma fôrça moral probativa muito grande, quando são vistos em união com a doutrina de Cristo e sua divindade. É impossível que Deus tenha garantido e confirmado com sua potência operatória de milagres a mensagem de um falso profeta. Em vão a crítica se empenhou em fazer desaparecer dos Evangelhos as narrações milagrosas; se forem eliminadas estas narrações, os mesmos Evangelhos tornar-se-ão fragmentos sem coesão e incompreensíveis. Em última análise, a crítica teria ainda menor êxito quando recorresse ao método radical de negar a possibilidade do milagre. Que se quer dizer afirmando que o milagre é impossível? Como podemos saber o que é possível ou impossível ao Autor da natureza, quando não conhecemos nem mesmo o que é "possível" à mesma natureza? Quando o Evangelho afirma que Jesus diante da incredulidade "não podia realizar milagres" (Mc 6,5) não quer dizer que era a fé dos crentes, que lhe dava a fôrça de os realizar — esta fôrça estava na sua divindade — mas que a fé é a condição moral de sua realização; fala-se portanto, da falta de um poder moral e não físico. E quando Jesus *roga* no momento do milagre, trata-se sòmente de adoração e de ação de graças, como exemplo, para os homens, da maneira de proceder diante de Deus, "qui facit mirabilia solus" (Sl 71,18).

Segundo os Sinóticos Jesus fêz milagres para manifestar sua caridade para com os homens. O Evangelho de João apresenta-os mais como testemunho de sua origem divina. Em ambos os casos há uma

finalidade moral. A Jesus são completamente estranhos os milagres, na qualidade de ações espetaculares, atos de pura magnificência ou simples expressões de poder, isto é, "sinais" como os judeus exigiam (Mt 4,1-10). Do mesmo modo, êle não fêz um só milagre para satisfazer aos seus interêsses pessoais. O que põe ainda mais em evidência o valor dos milagres é o fato de que os fêz com simplicidade, sem procurar ferir a imaginação e de forma absolutamente pública. Diante do Sinédrio, Jesus, segundo a narração dos quatro Evangelhos, apela para o caráter público da sua atividade. Sobretudo realizou-os *com sua própria fôrça*; por isso pode conferir aos outros o dom de fazer milagres.

Os atos *espirituais* que operam a conversão e a transformação moral dos homens, habitualmente não se chamam milagres; mas têm idêntica importância e ainda maior do que os atos de poder físico. É um fato surpreendente, e naturalmente inexplicável, que de doze pescadores hebreus Cristo tenha feito doze apóstolos, e que, com êstes doze homens, tenha podido dar início àquele grandioso movimento espiritual, estendido a todo o mundo, que é o Cristianismo.

Causa prazer constatar-se o que escreve o bispo anglicano Arthur C. Headlam, pertencente à High Church, no seu livro sôbre Jesus Cristo, 1926: "Os vários escritores no Novo Testamento têm cada qual sua maneira particular; seu modo de expressar-se não é uniforme, mas concordam no esculpir uma personalidade excepcional: Jesus é o Messias, a realização das esperanças hebraicas, é o Filho de Deus, o Senhor, o Salvador dos homens, a fonte da vida, a luz do mundo, o objeto da veneração e da adoração humana. Seu aparecimento inaugurou uma nova época do mundo. A natureza humana foi por êle transformada. A vida dos homens tem agora um sentido mais elevado. Ilimitadas as maravilhas e a glória que lhe são atribuídas. E tudo isso sucede durante a vida de muitos daqueles que lhe conheceram a vida terrena. A evolução, no seu complexo substancial, se no entanto houve, sucedeu no tempo de uma geração. Que personalidade era, portanto, para que aquêles que o conheceram dêle tenham podido falar assim?

"Nasce uma Igreja cristã. Tem início em Jerusalém e expande-se com grande rapidez pelo mundo. Por tôda parte onde aparece, gera, de forma extraordinária, a piedade e o entusiasmo naqueles que lhe são membros. Os cristãos estão prontos para sofrer a própria morte pela Igreja. Sua vida tôda foi modificada, seu modo de pensar, maravilhosamente mudado. O complexo dêstes fatos era atribuído à vida e à doutrina de Jesus. Que personalidade era, portanto, para poder criar esta vida nova? O problema de Jesus é o problema do cristianismo".

Diante destas declarações, como parecem mesquinhas as tentativas contemporâneas de fazer derivar a cristologia bíblica, do culto dos mistérios! Todos os mistérios pagãos desagregam-se e desaparecem, "mas Cristo e o cristianismo continuam seu caminho, solitário,

http://www.obrascatolicas.com

junto e no meio dêles, por séculos", diz com razão E. Krebs. Segundo W. Bousset, a origem da fé na divindade de Cristo deveria se procurada no fato de lhe terem atribuído o título de "Kyrios" comum aos heróis religiosos, de lhe terem começado a tributar um culto, e depois, mediante êste culto, tê-lo elevado a Deus. O culto teria criado o dogma. Responde *Harnack*, Entstehung der Christlichen Theologie, 1927, p. 9: "Não foi o culto de Cristo que por primeiro apareceu e levou à "theologia Christi", mas foi a adesão a Cristo como Messias e Senhor, que veio primeiro e deu origem ao culto de Cristo".

CAPÍTULO SEGUNDO

A HUMANIDADE DE CRISTO

§ 86. A verdadeira e perfeita humanidade de Cristo.

Jesus Cristo possuía a nossa mesma natureza humana e portanto era verdadeiro homem. — (*De fé*).

Explicação. — Bem depressa se manifestaram no cristianismo idéias docetistas, sôbre a humanidade de Cristo. Tiveram sua origem de um pretenso interêsse teológico: queria-se manter alta a honra e a transcendência do Cristo de Deus, que parecia ter sido manchada por causa da união com a matéria, na Encarnação. Já S. João teve de combater o docetismo (I Jo 1,1; II Jo 7); e assim também seu discípulo S. Inácio. As raízes profundas desta heresia encontram-se no *dualismo*, como era ensinado pelos *Gnósticos* e pelos *Maniqueus*. Tôda essa gente era abalada pela *corporeidade* que, por conseguinte, procuravam reduzir a uma pura aparência (*δοκειν*), ou a uma substância etérea (corpo astral).

Segundo *M. Rackl* o docetismo nasceu na Igreja, para combater àqueles que não admitiam ter sido a morte de Cristo na Cruz predita no A. Testamento e, portanto, escandalizavam-se com a morte sangrenta do Senhor: foi-lhes respondido que era fácil suprimir o escândalo, pois o Cristo não teria sofrido realmente, mas apenas na aparência; pouco a pouco com esta concepção, interpretou-se tôda a vida do Senhor, inclusivo o seu nascimento (*M. Rackl*, Die Christologie des Hl. Ignatius, 1914, p. 112).

Ário e Apolinário negaram que Cristo tivesse verdadeira *alma* igual à nossa, afirmando que tinha sòmente a inferior (anima sensitiva) e que a alma superior (anima intellectiva) era nêle substituída pelo Logos. — A fé da Igreja na verdadeira humanidade de Cristo encontra sua expressão em todos os *Sínodos*, os quais professam não sòmente ter Jesus nascido de uma Virgem, mas que verdadeiramente sofreu e morreu. O Apolinarismo foi condenado pelo primeiro Concílio de Constantinopla (Denz. 85). Reaparecendo, unido ao dualismo, na Idade Média, foi condenado no segundo Concílio de Lião (1274) e no de Viena, em 1311-1312 (Denz. 462, 480).

Prova. — O Antigo Testamento atribui ao Messias verdadeira natureza humana, como já vimos, falando do Messianismo. O Novo Testamento narra a concepção de Cristo, o nascimento, a infância e o desenvolvimento natural, sua vida de homem, sua Paixão e morte. Cristo mesmo chama-se, com certa predileção, "Filho do homem" e, uma vez, também simplesmente de "homem": "quaeritis me interficere *hominem* (Jo 8,40). — Também os Apóstolos reconhecem nêle a completa natureza humana; êles o "ouviram" e "viram" e "tocaram com suas mãos" (I Jo 1,1-2); sabem que se "fêz carne" (Jo 1,14). S. Paulo muitas vêzes chama-o de "homem"; "Unus Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus" (I Tim 2,5; cfr. I Cor 15,21-22; Rom 5,15).

Considerando os dois elementos que compõem a natureza humana, encontramos que a Escritura fala claramente do corpo e da alma de Cristo. Do *corpo*, quando faz ver que Jesus Cristo tem necessidade de comer e de beber (Mt 4,2; 11,19; Jo 4,7; 19,28), de dormir (Mt 8,24), de repousar da viagem (Jo 4,6); lamenta-se Êle dos sofrimentos e estremece diante da morte (Mt 26,36-46; Jo 13,21). e morre de morte verdadeiramente humana. Da *alma* manifestada nos *sentimentos* de indignação (Jo 2,15-17; Mt 17,16; 23,13-39; Mc 8,12), de tristeza (Mt 26,38; Jo 11,35; 12,27), de alegria (Jo 11,15). de piedade (Mt 15,32; 20,34; Mc 1,41) e nos vários atos das *virtudes* de obediência para com o Pai (Jo 5,7), de oração (Mt 11,25-26; 14,23; Mc 1,35; Lc 6,12; 9,28; 11,1; Jo 11,41), de fortaleza nas tentações (Mt 4,1-11; 26,39-46), de amor para com seus discípulos e amigos (Jo 13-17; Mc 10,21). E, morrendo, entrega sua alma nas mãos do Pai (Lc 23,46; cfr. Jo 10,17).

Os Padres lutam contra o docetismo. *S. Inácio* pensa que se "blasfema contra o Senhor, negando-se que Êle tenha tomado carne" (*σαρκοφορος*) Smir. 5,2; cfr. 2,1; 3,1-3). — *S. Irineu* durante tôda sua vida, combateu contra a gnose para salvar a fé na completa humanidade e juntamente, na divindade de Cristo. Êle intui as desastrosas conseqüências a que leva a gnose, com relação à Redenção: "Não teria verdadeiro sangue e verdadeira carne, com a qual nos remiu, se não assumisse em si a antiga natureza de Adão" ("neque enim esset vere sanguinem et carnem habens, per quam nos redemit, nisi antiquam plasmationem Adae, in semetipsum recapitulasset", Adv. h. 5,1,2). Esta é a idéia repetida freqüentemente mais tarde: o que Deus não tomou de nós, não remiu em nós. Sem verdadeira humanidade, não haveria sofrimento algum redentor, nenhum exemplo e modêlo. *Tertu-*

http://www.obrascatolicas.com

liano, sôbre o tema da corporalidade de Cristo, escreveu um tratado especial: "De Carne Christi", no qual defende a doutrina católica, contra os gnósticos Marcião, Apeles, Valentim e Alexandre, demonstrando que, negar a realidade do corpo de Cristo, equivale a destruir a mesma Redenção; e é neste ponto que o nosso prorrompe naquela célebre e apaixonada expressão :"Parce unicæ spei totius orbis!" (c. 5).

Ário, que negava a alma a Cristo, parece tenha sido induzido ao êrro por sua falsa doutrina do Logos. De fato, se o Logos, como pensava êle, é um espírito criado, análogo à alma humana, é lógico que se una imediatamente ao corpo, justamente como acontece com a alma. Por outras palavras, na Encarnação, o Logos, faz-se simplesmente "carne", isto é, toma um corpo e não, uma alma. Já Orígenes conhecia alguns que tinham esta opinião. Todos êles concebiam a Encarnação sôbre o esquema da "humanação" platônica (ενανθρωπησις), a qual consiste no fato de que uma alma preexistente entra na carne ou no corpo, dando origem a um homem. Os Arianos procuravam com esta doutrina salvar a *unidade* do ser em Cristo.

Apolinário, Bispo de Laodicéia (que morreu em 390?) partia, ao invés, de uma falsa psicologia, do chamado tricotomismo. Querendo explicar a união da divindade com a humanidade, que êle, com S. Atanásio e os Capadócios, defendera enèrgicamente no decurso de quarenta anos, contra Deodoro de Tarso, concebia-a tão íntima que caía numa espécie de monofisismo. Negava a Cristo a alma espiritual (νους) e a substituía pelo Logos, de modo que a união teria acontecido na natureza e não na Pessoa. Para dar uma razão metafísica à sua tese, êle partia do axioma que dois sêres completos não podem constituir uma unidade, mas, quando muito, uma justaposição (δυο τελεια εν γενεσθαι ου δυναται). Mais tarde excogitou uma razão moral, dizendo que, se admitimos que Cristo tem a alma, pode êle prejudicar a realidade mesma da Redenção, enquanto com a alma Êle teria a *liberdade* e portanto, pensava, a possibilidade de *pecar* (οπου γαρ τελειος ανθρωπος, εκει και αμαρτια). Cfr. *Atanásio* (?), Contra Apoll. 1,2. Biblicamente fundava-se em Jo 1,14 e Flp 2,7. Mais tarde, do apolinarismo nasceram o monofisismo completo, o monotelismo e monergismo. S. Epifânio catalogou-o entre as heresias (Haer. 77,2 e 25). Conseqüente consigo mesmo, Apolinário, seguido por numerosos partidários, ensinava que o Logos sofrera na carne (I Pdr 4,1) sem alma. A carne nesta cristologia era divinizada, não φυσει mas ενωσει.

Depois de várias condenações de Sínodos, como os de Roma e de Alexandria, Apolinário foi também condenado no primeiro Concílio de Constantinopla e, mais tarde, por outros Sínodos. A êle remonta a fórmula, depois, tão célebre, da única natureza do Verbo divino, feito carne (μια φυσις του Θεου λογου σεσαρκομενη). Depois do apolinarismo, preferia-se dizer que Deus se encarnou mediante a alma (*mediante anima,* S. Tomás, S. th. III, 6,1). A doutrina de Apolinário provocou fortíssima reação na escola de Antioquia: Deodoro († 397), Teodoro de Mopsuestia († 429) e na de Rábula de Edessa († 435); essa reação

com Nestório terminou em plena heresia. O monofisismo que surgiu em seguida ao nestorianismo, reavivou as principais idéias de Apolinário. Portanto, é fácil ver-se que històricamente a conexão é única.

A origem da falsa cristologia remonta a Orígenes, afirmando que em Cristo, uma alma de criatura tomou carne (μσωα) em Maria. Ário e Apolinário referem-se a êle e são vivamente combatidos pelos Antioquenos, os quais, por sua vez com seu discípulo Nestório, são atacados por Cirilo de Alexandria. Os *Capadócios* são geralmente equilibrados, mas os dois Gregórios acentuam, não sem certo extremismo, ora a *união,* ora a separação: sôbre êste ponto não merecem o costumeiro elogio de clareza. Também para a Cristologia, a doutrina da *Igreja,* expressa nos Concílios, trará a necessária clareza.

Há protestantes que censuram também a S. Atanásio, ter como os Arianos, privado da alma a humanidade de Cristo, dizendo que o Logos "se fêz carne" e não, se fêz homem, com falar de σαρξ e de σωμα e não de ψυχη. Na verdade, êle, num tempo anterior, exprimia-se "sem cuidado", mas quando percebeu que σαρξ e σαρκοσις eram interpretadas no sentido de uma diminuição da natureza humana de Cristo, usou de propósito o têrmo preciso "humanação" o qual, tem pròpriamente o duplo significado de σαρκοσις και ενανθρωπησις. Nasce neste momento a expressão, mais tarde célebre, ολος ανθρωπος com uma evidente ponta, contra a privação da humanidade de Cristo. Uma declaração direta e formal (ου σωμα αψυχον ουδ'αναισθητον ουδ'ανοητον) foi redigida sòmente em 362, no Sínodo de Alexandria. Depois, foi ainda usado muitas vêzes o têrmo pouco preciso de "caro" por "homo"; mas é fácil encontrar-se num mesmo autor, juntamente com a palavra "caro" o uso da expressão precisa. Dídimo, o Cego, é pouco exato (Cfr. *Bardy,* Didyme, l'Aveugle, pp. 116 e ss.). Ainda em Alcuíno encontramos "caro" por "homo"; no entanto, êle é claro e diz que o Logos tomou "humanam naturam, id est, carnem rationabilemque animam". "Quem confessa que o Verbo se fêz carne, diz S. Cirilo Alexandrino, confessa também que a carne não está privada de alma racional" (Migne, 77, 240). Na Escolástica, a expressão torna-se precisa e firme. *Hugo* escreve: "Assumpsit autem carnem et animam, i. e., hominem, naturam, non personam" (De Sacr., 2, 1, 8).

Inicia-se, portanto, nos Padres, a partir de Irineu, a caminhada para uma clareza cada vez maior. Cêrca do ano 362, ano do Sínodo de Alexandria, preocupam-se êles particularmente com a Trindade: depois, tendo sido atacada a Encarnação, passa a cristologia ao primeiro plano. A polêmica contra Ário e Apolinário obrigou-os a marcar bem as expressões, enquanto que anteriormente contentavam-se de falar do verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem lhe determinar os elementos metafísicos e sem lhe descrever a união. Se algum Padre, e ainda depois de S. Tomás e S. Boaventura, algum teólogo, fala de "tres substantiæ in Christo", isso deve-se atribuir a uma "terminologia inconsiderada", que se espelha no platonismo.

A mesma *razão,* da falta de completa humanidade em Cristo, poderia deduzir o caráter incompleto de nossa Redenção: "Quod non est

http://www.obrascatolicas.com

assumptum non est sanatum" costuma-se dizer desde a época patrística; seguir-se-ia daí, além disso, a fraqueza da nossa fé na Ressurreição de Cristo, na sua presença eucarística, na sua mesma divindade. Quem, pergunta Tertuliano, quereria crer no invisível, na divindade, se o visível, se a humanidade de Cristo nos enganasse? Tôda a vida de Cristo, e particularmente a sua Paixão, seria uma indigna comédia.

* "Para os *Gnósticos* — escreve *Adam,* Cristo nosso Irmão, c. 3, — a humanidade de Cristo era apenas aparente; a divindade de Jesus era o único objeto do culto a se prestar a Cristo. Êle não nos remiu com sua humanidade, com seus sofrimentos e com sua morte, mas com a luz da verdade que dimana da sua divindade e que Êle faz penetrar nos corações.

Como primeira conseqüência, a piedade gnóstica consistia sòmente no pensamento — visão e contemplação — não, numa fé ativa e amante. Mas era também a ruptura de tôda a unidade do Corpo de Cristo, que une os fiéis a Deus, e entre si. O gnóstico é o homem "isolado" no sentido mais completo. No seu ensinamento não encontramos nem a doutrina de Cristo Sacerdote, que serve de intermediário, nem a da Cabeça e do Corpo Místico.

Do mesmo modo sua concepção da Igreja é puramente exterior: a Igreja gnóstica não é êste organismo sobrenatural misterioso, pleno desenvolvimento da humanidade de Jesus nos seus membros, até à realização da unidade do Corpo Místico, mas simples associação natural que tem por fim ensinar as verdades religiosas e morais, em suma, uma escola. A piedade gnóstica não é uma vida em Cristo primogênito dos irmãos, uma inspiração do seu Santo Espírito, mas apóia-se completa e exclusivamente sôbre si mesma, sôbre suas próprias fôrças.

Pode-se dizer que ela traz um exagêro mortal no íntimo. Do ponto de vista teórico é a especulação com todos seus excessos, do ponto de vista prático é um ascetismo levado a tal excesso, — especialmente no gnosticismo siríaco, — que terminou por se autodestruir e transformar-se numa moral burguesa". — Veja-se todo o capítulo terceiro, onde se põe em luz bem clara a importância da humanidade de Cristo, para a piedade cristã. *

§ 87. A passibilidade de Cristo.

Jesus Cristo, enquanto verdadeiro homem, podia verdadeiramente sofrer. *(De fé).*

Explicação. — Ainda que simples corolário da tese precedente, esta proposição teve que ser expressamente definida no Concílio de Éfeso, onde se diz que o "Logos de Deus sofreu na carne", "que foi crucificado, morreu e ressuscitou" (Denz. 124). Os docetas e os monofisitas não podiam admitir no Senhor uma verdadeira e real capacidade de sofrer. Êstes opinavam pelo "teopasquismo" (θεος= Deus, e παθχω = sofro), um "digno compadre do patripassianismo", ou afirmavam simplesmente a impassibilidade de Cristo (aftardocetas, fantasistas). Seus adversários monofisitas chamavam-se "ftartólatros".

Também os *católicos* nem sempre tiveram idéias exatas sôbre a passibilidade de Cristo. Clemente de Alexandria sabe a docetismo e apolinarismo, quando escreve que "impassibiliter passus est Deus = Verbum" (Strom. 6,9). Com êle devemos citar particularmente S. Hilário no De Trinitate (10,23), o qual, segundo a estrita interpretação de Janssen (IV, 542 ss.), "ab Aphthardocetarum excessu non tantopere distat". Segundo *G. Rauschen,* Hilário exclui não sòmente, como os Escolásticos, a necessidade da sensação dolorosa, mas também a absoluta passibilidade, pelo que, mesmo que tivesse querido, o Cristo não teria podido sofrer. *S. Ambrósio* considera a fome de Cristo no deserto, uma fome aparente e como uma piedosa astúcia (pia fraus) para enganar o diabo (In Lc 4,16).

Na *Idade Média* encontramos entre os defensores desta opinião, *Hugo de S. Vítor e Filipe,* abade de Boa-Esperança, os quais se baseiam na passagem de Is 53,7: "Foi sacrificado porque êle mesmo o quis". Trata-se, nestes autores católicos, não do fato, mas do modo de sofrer. Pensam que Cristo, cuja natureza é impassível, a tenha querido tornar passível, com um milagre. Devemos, ao invés, pensar, com a maioria dos Padres, que Jesus Cristo podia, pela sua mesma natureza, sofrer e morrer. É verdade, todavia, que, para nos salvar, tomou livremente esta natureza, pois não estava sujeito ao sofrimento em fôrça do pecado de Adão. O "decretum pro Jacobitis" diz que o Senhor "era passível pela condição da natureza que tinha assumido", "passibilis... ex conditione assumptae humanitatis" (Denz. 708).

Prova. — A passibilidade de Cristo resulta da sua verdadeira *corporalidade.* S. Pedro escreve a propósito da vida do Senhor, a importante frase: "Christus *passus* est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus" (I Pdr 2,21). E o mesmo Senhor fala de seu sofrimento como de uma necessidade *imposta:* "Nonne hæc *oportuit pati* Christum et ita intrare in gloriam suam?" (Lc 24,26).

Cristo, mesmo que não tivesse morrido por morte violenta, teria igualmente morrido, dado o caráter natural do seu ser humano (S. Agostinho, De peccat. mer. et remiss. 2, 29, 48; S. Tomás, in 3 d, 16, 1, 2). Todavia, S. Tomás une a esta necessidade a liberdade da Paixão (S. th. III, 14, 2,3); pois que, ainda que Cristo em virtude dos princípios constitutivos da natureza humana, devesse necessàriamente sofrer, não havia nêle, com relação à *vontade,* quer a

http://www.obrascatolicas.com

divina, quer a humana, nenhuma necessidade de sofrer, dado que não estava sujeito ao sofrimento pela lei do pecado, e, em união com sua divindade, podia sempre dêle se esquivar.

A liberdade de sofrer é particularmente marcada no Evangelho de S. João (10,17 ss.; 14,31; 18,6; 19,30); mas é também êste Evangelho que afirma, de modo particular, o caráter natural do sofrimento; narra, de fato, como o Senhor sofreu a sêde (4,7; 19,28), chorou (11,35), foi perturbado (17,27), teve cuidado de sua mãe (19, 26-28), em suma, foi homem no pleno sentido da palavra.

Dado que Cristo *livremente* aceitou sofrer, não é possível objetar-se, que a união hipostática e a visão beatífica excluíssem a dor. Êle renunciou completamente a tal conseqüência; tudo nêle era livremente aceito e não causado pelo pecado, como em nós: "Non *contraxit* defectus naturæ, sed suscepit". Tendo Êle tomado livremente nossa natureza para nos remir, adotou-lhe sòmente, como explica S. Tomás, a *fraqueza* ou as deficiências *gerais*, e não as pessoais, provindo estas de causas físicas ou morais que Cristo não podia aceitar. Do mesmo modo, a concupiscência com suas tendências unidas ao pecado, era inconciliável com a natureza divina. As outras paixões eram dominadas tão completamente que se deviam considerar sòmente como excitações iniciais, quase "pró-paixões", e não paixões pròpriamente ditas: assim S. Jerônimo e S. Tomás, a propósito de Mt 26,37. A Escritura em cada página fala-nos de uma verdadeira vida *sentimental* de Cristo, não, porém, de movimentos desenfreados, como a moderna cristologia heterodoxa lhe quereria atribuir (S. th. III, 14, 4; sôbre as pró-paixões: ib. 15, 6).

Notas. 1. *Cristo filho de Adão, de Abraão, de Davi.* As genealogias evangélicas, Mt 1,1-17 e Lc 3,23-38, fazem Cristo remontar, enquanto homem, a Davi, Abraão, Adão. S. Paulo chama-o de segundo Adão. Os escolásticos, por conseguinte, perguntaram-se, se era necessário que Cristo tivesse vínculos tão estreitos com seus antepassados humanos, e responderam que era conveniente, não, porém, necessário. Êle teria podido tomar uma verdadeira natureza humana passível, criada expressamente por Deus; do mesmo modo, Deus teria podido criar um novo casal humano ou uma virgem puríssima da qual Cristo recebesse a humanidade. S. Tomás: "Sicut Augustinus dicit (De Trinitate, 13, 18) poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato, obligavit genus humanum; sed melius judicavit, ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum". Mas o modo segundo o qual efetivamente se encarnou é o mais conveniente e o prova com três razões: primeira, a *justiça* parecia exigir que a reparação viesse da estirpe de Adão, que tinha pecado; segunda, era uma *glória* para a humanidade decaída ver sair de sua estirpe vencida pelo diabo, o vencedor do diabo; terceira, a *potência* de Deus manifesta-se melhor assumindo desta natureza impotente e corrompida, o que a devia elevar a tal poder e a tal grandeza (S. th. III, 4, 6; cfr. § 102 e § 81).

2. Sôbre o *aspecto físico* de Jesus, não é impossível dizer-se alguma coisa, mas, por falta de fontes históricas, nada de certo se pode saber. Devemos por isso ser reservados. Quem quiser argüir da beleza interior a exterior, encontra-se assaz embaraçado, diante de dados da experiência cristã; uma alma bela nem sempre habita num corpo belo; antes, muitas vêzes, dá-se o contrário. Os antigos Padres da Igreja, fundando-se em Is 53,2 ss., opinavam que Cristo era pequeno e feio, os Padres posteriores com S. Jerônimo, fudando-se no Salmo 44,3, pensavam que fôsse de bela constituição. Por outro lado nenhuma imagem de Jesus Cristo é autêntica: são tôdas subjetivas. Cfr. *Ricciotti*, Vita di Cristo, nn. 189-193: o aspecto físico de Jesus.

3. S. Tomás (S. th. III, 31, 4) pensa com S. Agostinho, que era conveniente que o Verbo divino tomasse carne de mulher, pois assim 1) foi nobilitada tôda a natureza humana; 2) tornou-se manifesta a verdade da Encarnação; 3) foi eliminada tôda possibilidade de origem humana: a origem de Adão teve lugar sem homem e sem mulher, a de Eva, do homem, sem mulher, a de Cristo, de mulher, sem homem.

Leitura. — *A humanidade de Jesus.* — "Os contemporâneos de Jesus viam nêle apenas seu aspecto humano: "o carpinteiro, filho de Maria, irmão de Tiago, de José, de Judas, e de Simão e das irmãs que viviam com êles" (Mc 6,3); e escandalizavam-se em ver que Êle pretendia manter uma parte tão singular. O crente, que contempla a Cristo só nos Evangelhos, deve pôr-se em guarda contra uma tentação contrária: ver nêle só a expressão ideal de um mensageiro, uma voz despida de tôda aparência exterior. É significativo que uma das mais antigas heresias tenha sido o docetismo, que negava ao Verbo uma carne material e por essa negativa de realismo, arruinava a Redenção, como fazia notar S. Inácio de Antioquia. Com os Monofisitas e também alguns ortodoxos sobretudo orientais, encontramos uma tendência igual para supervalorizar o divino com prejuízo do humano. Jesus foi um verdadeiro homem, em carne e osso; como duvidarmos disso, quando foi visto trabalhar no seu ofício em Nazaré, ou na barca de seus discípulos puxar as rêdes? Não pretendemos esboçar um retrato de Jesus, queremos sòmente fazer notar os sinais de uma humanidade concreta. Homem do seu tempo, da sua raça, do seu país, vestido como os outros, trazendo as franjas rituais na extremidade do manto, falava provàvelmente com o acento de galileu tão ridicularizado pelos judeus. Chegar-se-ia a discernir nêle algumas características da sua raça: homem universal, não era nem uma imagem composta dos traços de tôdas as raças humanas, nem tipo genérico, abstrato, de algum modo desencarnado.

Não estava isento das nossas fraquezas e enfermidades corporais; sentia o pêso do cansaço, os estímulos da fome, da sêde e nas torturas da Paixão não mostrou uma impassibilidade estóica. Predizendo a ruína de Jerusalém, não reteve as lágrimas, e no túmulo de Lázaro, diante do pranto de Maria, estremeceu e chorou também; ao anunciar sua prisão, perturbou-se, suas palavras lhe traíam as ânsias, a agonia encheu-o de tristeza, de mêdo; de angústia. Podemos entrever nas suas palavras e nos seus gestos, a indignação, os Evangelhos mencionam seus olhares de cólera.

Como judeu, observa as leis religiosas do seu povo; é assíduo às cerimônias do templo e das sinagogas, paga o impôsto da didracma, celebra as festas tradi-

http://www.obrascatolicas.com

cionais, pratica diversas outras observâncias. Na prática da religião, salvo alguns aspectos, aos quais acenaremos, comporta-se como os demais fiéis, aceitando e reconhecendo sua submissão e dependência total de Deus. Refere S. João, mais freqüentemente que os Sinóticos, palavras e gestos que atestam estas atitudes de criatura, que manifestam sua inferioridade diante do Pai.

Êste homem, por outro lado, tão semelhante aos judeus do seu tempo e do seu país, deixava transparecer uma psicologia particular, acima do comum da humanidade e um caráter absolutamente transcendente. Vemos nêle uma limpidez espiritual, uma religião particular que o leva a tratar com seu Pai com um tom de plena dependência e ao mesmo tempo de respeitosa familiaridade; vemo-lo nas relações com seus irmãos reivindicar uma autoridade soberana, enquanto se faz em tudo seu servo. Êstes diferentes traços permanecem inexplicáveis enquanto persistir a obstinação de considerar o indivíduo Jesus separadamente da missão que recebeu com relação aos seus semelhantes". (*J. Bonsirven*, Les enseignements de Jésus-Christ, Paris, 1946, pp. 372-374).

CAPÍTULO TERCEIRO

A UNIDADE DE DEUS E DO HOMEM NUMA SÓ PESSOA

Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, consubstancial a Deus e consubstancial aos homens, meu Deus e meu irmão: eis o resultado dêste estudo. Devemos agora considerar a misteriosa união entre Deus e o homem, em Jesus Cristo. Nas controvérsias trinitárias precedentes, sublinhava-se ùnicamente a divindade de Cristo: a união da divindade e da humanidade passava para um segundo plano. Depois do Concílio de Nicéia, impõe-se como conseqüência necessária a questão da união. Estudando neste capítulo, a solução que lhe foi dada. Examinaremos antes as falsas soluções (§ 88), depois, a solução católica ao dogma da união hipostática (§ 89), sua explicação teológica (§ 90). Focalizaremos, por fim, alguns aspectos do dogma da união hipostática.

§ 88. Heresias sôbre a unidade de Cristo.

1. Nestorianismo e Concílio de Éfeso (431).

Nestório, originário da Síria, recebera sua formação na escola de Antioquia, onde reinava um espírito assaz realista; Ário também vinha de lá. Os dois chefes desta escola, *Deodoro de Tarso* († 392), luminar da ortodoxia e das ciências, em seu tempo, muito estimado por S. Atanásio, por suas pelejas contra o arianismo e o apolinarismo, e *Teodoro de Mopsuéstia* († 429), também vigoroso adversário do apolinarismo, tinham, na luta contra a teoria monofisita, concebido a união das duas naturezas em Cristo de modo assaz exterior. Distinguiam nêle o "Filho de graça e o Filho de natureza", nascido, o primeiro de Maria e o segundo, de Deus, mas recusavam-se admitir "dois filhos". Concebiam a união no

sentido de uma simples relação moral, como a existente entre o homem e a mulher, no matrimônio. Se a união do homem e da mulher, diz Teodoro, faz dêstes dois sêres "uma só carne", com maior razão deve-se dizer que as duas pessoas (προσωπα) do Verbo e do *homo assumptus* não são mais duas, mas uma única pessoa εν προσωπον). Mas trata-se, como é evidente, de uma única pessoa moral. Teodoro, por conseguinte, negou: 1) a Maternidade divina de Maria, 2) a adoração de Jesus, enquanto homem.

Nestório partilhava destas idéias. Como patriarca de Constantinopla, levou o Padre Atanásio a contestar a Maria o título de Mãe de Deus. Maria seria sòmente mãe de Cristo (Χριστοτοκος, não Θεοτοκος) porque sòmente gerou um homem e não um Deus, não podendo Deus nem nascer nem morrer.

Porque Nestório se recusava a atribuir a Maria um título célebre há tanto tempo? A íntima razão deve ser procurada na sua errônea cristologia. Êle partia de dois princípios: a imutabilidade de Deus e a identidade objetiva da pessoa e da natureza. Por fôrça do primeiro princípio, não podia admitir uma união íntima e real da divindade com a humanidade; pelo segundo, devia admitir que onde há uma verdadeira natureza deve haver também pessoa. No fundo, era a falsa teoria aristotélica da não distinção entre a pessoa e a natureza, que gerava sua heresia. Dos dois princípios, mal compreendido o primeiro, e o segundo, objetivamente falso, derivava êste *êrro fundamental*: em Cristo há duas pessoas existentes em si, com as relativas naturezas. Sua união é uma união *moral* e não *física*. Há entre as duas pessoas uma relação mútua (ενωσις σχετικη) fundada na habitação de uma Pessoa na outra, no amor recíproco, na atividade e na dignidade comum: unio habitationis, caritatis, operationis et dignitatis.

Daí derivam-se falsas proposições: 1) Há em Cristo dois Filhos de Deus, um Filho natural que é o Logos eterno e um Filho adotivo, que nasceu de Maria. 2) É preciso, portanto, distinguir com precisão as propriedades e as atividades; as divinas são verdadeiras quando se atribuem ao Logos e as humanas quando se atribuem ao homem. É inadmissível uma "comunicação dos idiomas" pròpriamente dita: quanto muito, pode-se falar de comunicação em sentido lato, admitindo-se a participação moral de uma pessoa à dignidade da outra. 3) O Cristo homem não deve ser chamado Deus; nem deve receber honras divinas. 4) Maria não é a mãe de Deus, quando muito portadora de Deus (Θεοφορος), ou mais justamente, a Mãe de Cristo.

Surgiu ùltimamente a questão de se saber se Nestório era real e conscientemente herege, ou se teria sido levado por seu adversário,

http://www.obrascatolicas.com

S. Cirilo, a assumir diante do dogma, uma atitude equívoca. Teria sido induzido a expor o dogma, pretendendo manter-se no seu significado ortodoxo, com fórmulas opostas as de S. Cirilo. Ùltimamente a questão foi discutida com violência e Junglas sustentou a opinião, contestada por outros, de que Nestório foi condenado sobretudo por causa da sua "doutrina conservadora". * Veja-se o estudo completo e autorizado de *Amann* no Dict. de Théol. cath. t. XI, coll. 76-157, especialmente as conclusões, coll. 154-156. *

Contra Nestório, representante da escola antioquena, levantou-se o chefe da escola neo-alexandrina, cujo prestígio, já manchado pelo origenismo, tinha sido renovado por S. Atanásio: *S. Cirilo*. O que foi Atanásio na luta contra o arianismo, foi Cirilo contra o nestorianismo. Seguindo o rumo contemplativo e místico da teologia alexandrina, concebeu a união de Deus e do homem em Cristo, de forma absolutamente íntima e profunda, *física e pessoal* e rejeitou tôda separação real.

S. Cirilo chamou-a união física (*ενωσις φυσικη*) e falou, de acôrdo com a fórmula de Apolinário, de *uma só* natureza do Verbo divino, feito carne (*μια φυσις του θεου λογου σεσαρκωμενη*). O Logos fêz-se homem, mas não tomou um homem (*γενομενον ανθρωπος, ουκ ανθρωπον ανελαβεν*): apropriou-se a natureza humana (*ιδιαιτεποιησατο την σαρκα*); uniu-se à natureza humana segundo seu ser íntimo, ou melhor segundo sua *Pessoa* (*κατ' ουσιαν, κατα φυσιν, καθ' υποστασιν* as três expressões são usadas como sinônimos). O Logos é, tanto depois como antes da Encarnação, absolutamente idêntico (*εις και ο αυτος*), é *uno* de duas naturezas (*εκ δυοιν τελειος*) isto é, um *em duas naturezas*. "De fato, Cirilo é o primeiro entre os Alexandrinos a falar de duas naturezas, e assim se tinha expressado muito antes de ser forçado pela pressão dos adversários, os quais o acusavam de apolinarismo" (*Weigl*, Christologie von Tode des Athanasius, t. I, p. 141).

Cirilo designa a única Pessoa com os nomes diversos (*εν προσωπον μια υποστασις, μια φυσις*); mas defende-se da acusação de *misturar* as duas naturezas e diz que elas estão unidas de maneira imutável (*ασυγχυτως, ατρεπτως, αναλλοιωτως, αμεταβλητως*. Quanto ao têrmo "uma natureza" (*μια φυσις*), muitas vêzes usado, e motivo de grande escândalo, não entende usá-lo no sentido monofisita, mas quer, por meio dêle, sòmente acentuar que, efetivamente, só se pode falar de um *único ser*, ainda que idealmente o humano e o divino se devam conceber realmente distintos. A união mesma é chamada *enosi* (*ενωσις*) e rejeita os têrmos nestorianos usados para designar esta união, como *inabitação* e *conjunção* (*ενοικησις* e *συναφεια*) que exprimem sòmente uma união moral. Cfr. especialmente Adv. Nest. libri 5. Com o fim de explicar a *enosi* usa muitas vêzes duas imagens, a do corpo e da alma e a do carvão ardente aceso. Usa também de boa mente as expressões *μιξις* e *κρασις* como fazem tôdas as escolas, exceto a de Antioquia que era aristotélica. De resto, Cirilo não omite insistir

sôbre o mistério, como fazem todos os outros Padres, como Atanásio, Dídimo, Basílio, Gregório Nazianzeno, etc. Sòmente a escola de Antioquia procura explicá-lo com a razão.

Três *conseqüências* deduzia S. Cirilo da sua doutrina:

1) *A comunicação dos idiomas*: deve haver uma troca de predicados das duas naturezas com relação à Pessoa única. 2) *A adoração de Cristo*: também à humanidade convém a honra divina e deve-se honrar a Cristo com *uma única adoração*. 3) *Maria é mãe de Deus*.

Numa pregação pascal, no ano 429, S. Cirilo declarou-se logo contra Nestório: reuniu contra êle um Sínodo em Alexandria (430) e por ordem do Papa mandou-lhe uma carta na qual condenava seus erros com doze "anátemas". Nestório respondeu com doze "contra-anátemas" e acusou Cirilo de ser apolinarista. No mesmo ano o Papa Celestino reuniu, em Roma, um Sínodo contra Nestório. Para solucionar o conflito entre o imperador Teodósio II convocou um concílio geral, em Éfeso (431), do qual Cirilo foi presidente. Deposto Nestório, foi a doutrina da Igreja formulada segundo a concepção de Cirilo, com a aprovação dos legados do Papa (Denz. 113-124).

Antônio Günther († 1863), pondo com Descartes a essência da personalidade na consciência, e admitindo, por conseguinte, duas pessoas em Cristo, caiu no nestorianismo. Segundo êle, em Jesus Cristo há uma pessoa humana potencial, que no momento em que se desperta a razão, une-se livre e conscientemente à Pessoa divina, para constituir a unidade mais alta (pessoa relativa), enquanto a pessoa humana submete-se livremente à Pessoa divina (Unidade formal ou dinâmica). Dessa doutrina brotavam as mesmas conseqüências que da de Nestório. Foi condenada por Pio IX (Denz. 1655).

2. Monofisismo e Concílio de Calcedônia (451).

Eutiques, arquimandrita em Constantinopla, combateu o nestorianismo, mas caiu no extremo oposto, tornando-se herege. Fêz sua a fórmula de Cirilo, de *uma só* natureza (*μια φυσις*), à qual tinha aderido em Alexandria, mas afirmou-a de uma maneira de todo unilateral, concebendo a união das duas naturezas como uma fusão (*κρασις, συγκρασις*) na qual a natureza humana seria completamente absorvida pela natureza divina.

Flaviano, patriarca de Constantinopla, em um Sínodo local, o depôs (448). Seguiu-se um conflito que durou um século como narra a história da Igreja. O Papa S. Leão I confirmou o Sínodo e fixou a doutrina católica na célebre "Epistula dogmática ad Flavianum" (Denz. 143-144). Eutiques encontrou partidários, como era natural, entre os alexandrinos. Dióscoro, patriarca de Alexandria levou o imperador Teodósio II a convocar um Sínodo geral em

http://www.obrascatolicas.com

Éfeso, presidido pelo mesmo Dióscoro, o qual fêz reabilitar Eutiques e rejeitar a carta do Papa. Depois dêste "Sínodo de bandidos", houve um concílio verdadeiramente geral em *Calcedônia* (451). A carta dogmática do Papa Leão foi aceita e formulada num símbolo a doutrina da Igreja.

De acôrdo com o Concílio de Nicéia, Cristo foi declarado consubstancial ao Pai, mas também consubstancial a nós (ομοουσιος ημιν), porque perfeito na divindade e perfeito na humanidade. Êle é um mesmo e único Senhor, em duas naturezas (εν δυο φυσεσιν) *sem mudança* e sem *confusão* (ασυγχυτως, ατρεπτως contra Eutiques), *sem divisão, sem separação* (αδιαιρετως, αχωριστως contra Nestório). Com esta união não é suprimida a distinção das duas naturezas; ao contrário, cada natureza *conserva suas propriedades*, "salva proprietate utriusque naturæ", mas as duas naturezas estão unidas em uma só Pessoa. Temos assim *um só* filho, único, o Logos divino, o Senhor Jesus Cristo e não, um Cristo dividido em duas pessoas (Denz. 148). A explicação dêste símbolo está contida na supramencionada carta dogmática de S. Leão.

Ainda na Idade Média encontramos *obscuras tendências* para o monofisismo ou para o nestorianismo. *Hugo* e seus discípulos confundiam os atributos das duas naturezas e atribuíam à humanidade de Cristo a onipotência, a oniciência e também a eternidade e a imensidade (De Sacr. 2, 1 e 6; De Sap. animæ Christi, cfr. Sent. 1, 16). *Abelardo* e sua escola separavam demais as naturezas, receosos de introduzir um elemento criado na Trindade; do mesmo modo atacavam, como Nestório, a comunicação dos idiomas. O discípulo de Abelardo, *Pedro Lombardo*, indica as três célebres interpretações da união hipostática (Sent. 3, d. 6-11): 1) com a Encarnação resulta um "homo aliquis"; 2) Origina-se uma pessoa composta de natureza divina e natureza humana "persona composita ex duabus naturis", pessoa que antes da Encarnação era simples (opinião que encontramos pela primeira vez em S. João Damasceno, De fide orth. 4, 5); 3) a humanidade é um revestimento acidental unido à divindade para lhe permitir aparecer como homem entre os homens. Bach é de opinião que P. Lombardo, com sua escola, tenha sustentado a "teologia da veste", enquanto Hefele-Knopfler afirma tê-la simplesmente referido sem refutá-la. O terceiro Concílio Lateranense deve ainda ocupar-se da questão da união e declara: "Sicut verus Deus, ita *verus* est homo, ex anima rationali et carne subsistens" (Denz. 393) (Sôbre as três opiniões referidas por Pedro Lombardo, veja-se Dict. de Theól. cath. t. I, 413-418, t. XII, 2004-2009, e especialmente *Galtier*, L'unité du Christ, 1939, pp. 176-184).

Nota: — "Os Padres dos *séculos cristológicos*, formulando o dogma de Cristo Deus-Homem, jamais perderam de vista a questão da *nossa* união com Deus. Os argumentos habituais por êles invocados contra as doutrinas heterodoxas, referem-se sobretudo à plenitude da nossa união, da nossa deificação, absolutamente impossível quando se separam as duas naturezas de Cristo, como Nestório, quando se admite nêle apenas uma natureza divina, como os Monofisitas, quando se priva de uma parte, sua natureza humana, como Apolinário, se só se vir nêle uma vontade e operação divina, como os Monotelitas. O que não é assumido não pode ser deificado — eis o argumento patrístico repetido incessantemente. O que é deificado no Cristo é sua natureza humana, na sua integridade assumida pela Pessoa divina. O que deve ser deificado em nós é nossa natureza inteira pertencente à nossa pessoa que deve entrar em união com Deus, tornar-se pessoa criada, em duas naturezas: natureza humana deificada e natureza, ou melhor, energia (graça) divina deificante" (*Losky*, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, 1944, pp. 150-151).

§ 89. Da união hipostática.

Jesus Cristo é uma só Pessoa e, pròpriamente, uma só Pessoa divina em duas naturezas. — *(De fé).*

Explicação. — O exposto no § 83, torna claro o sentido da tese. Sòmente notaremos que S. Cirilo e o Concílio de Éfeso ainda são imprecisos na expressão da doutrina da Igreja, imprecisão superada mais tarde. De fato, em seguida, o têrmo *fysis* (φυσις, ουσια) foi usado sòmente para significar a natureza, e ao invés, (*hipóstase*, (υποστασις, τροσωπον) para significar a pessoa. Assim no século V abandonaram-se as expressões imprecisas "única natureza" e "união física" (μια φυσις, ενωσις φυσιζη) para se usar a expressão mais clara de "união segundo a hipóstase" (ενωσις καθ'υποστασιν) já usada pelos Concílios de Éfeso e de Calcedônia. Desta expressão derivou-se a fórmula fixada pela Escolástica: "Unio hypostatica". Nas decisões dos Concílios gregos encontra-se ainda, é verdade, a fórmula menos precisa de união "física" ou "substancial"; não, certamente, no sentido monofisita, mas para significar união verdadeira, efetiva, e real. Todavia, a expressão "união substancial" é menos clara que "união hipostática".

Encontramos portanto, na história do dogma *três* expressões principais para explicar a união de Deus e do homem em Cristo: 1) "Unio *realis*" para entender que ela é efetiva, excluindo a pura aparência. 2) "Unio *substantialis*" para significar o contato físico interno e a compenetração parcial das duas naturezas (pericorese), sem todavia admitir a mistura ou confusão dos Monofisitas. 3) "Unio *hipostatica*", para indicar que a hipóstase, ou a pessoa, é o meio onde se faz a união: "unio fit in persona non in natura".

http://www.obrascatolicas.com

Prova: — Na Escritura, a união hipostática não é mencionada formalmente, pelo menos, com esta expressão, mas *objetivamente*, com outras palavras semelhantes. A afirmação de unidade da pessoa resulta antes de tudo dos dois dogmas precedentes: Se Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é, enquanto Deus e homem, *um só* e *mesmo Cristo* do qual é afirmada a divindade e a humanidade, e, necessàriamente, a unidade da pessoa. E como Cristo, segundo a divindade, existe desde tôda a eternidade e não pôde mudar na Encarnação, segue-se necessàriamente ser esta pessoa a do Logos divino.

De fato, tôdas as vêzes que Cristo falou de si mesmo, sempre se apresentou como *um* só indivíduo. Nas passagens de maior valor probativo, com uma só frase faz Êle dupla enunciação, uma referente à divindade e a outra à humanidade: "Solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud" (Jo 2,19). "Nemo ascendit in cœlum nisi qui descendit de cœlo Filius hominis qui est in cœlo (Jo 3,13). "Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus esset, apud te" (Jo 17,5).

Também os *Apóstolos* atribuem ao mesmo sujeito o humano e o divino ao mesmo tempo: "Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent" (I Cor 2,8). "Auctorem vitæ interfecistis" (At 3,15). S. Paulo exorta os bispos a "regere Ecclesiam Dei quam acquisivit sanguine suo" (At 20,28). Por causa de sua semelhança, pomos em comparação as duas passagens freqüentemente citadas pelos Padres:

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum... Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Jo 1,1,14).	(Christus Jesus) qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens... et habitu inventus ut homo (Flp 2,6-7).

Nas duas passagens trata-se de um *só* Cristo, do qual é afirmada primeiro, a consubstancialidade com Deus, depois, a consubstancialidade conosco. (Veja-se também, I Jo 1,2; Rom 1,3; 8,3,32; I Tim 2,5; Col 2,9). Segundo êstes textos bíblicos, é certo afirmar a Escritura ser Cristo *um* indivíduo com natureza divina e natureza humana, indivíduo eterno, segundo a divindade, tendo, porém, segundo a humanidade, início em determinado tempo, nasceu, apareceu.

Como e por que meio se realizou a união entre as duas naturezas, não é afirmado de modo claro. Podem-se, a êsse respeito, citar as seguintes expressões bíblicas: (Jo 1,14; *ο Λογος σαρξ εγενετο* o Verbo

se fêz carne; I Jo 4,2: *εν σαρκι ηλθεν*, veio em carne; Jo 16,28: *εξελεθαι εις τον κοσμον*, veio ao mundo; Jo 6,41 etc.: *καταβαινειν εκ του ουρανου* descer do céu; Flp 2,7: *'μορφην δουλου λαβων, εν ομοιωματι ανθρωπων γενομενος και σχηματι ευρεθεις ως ανθρωπος* tomando a natureza de escravo, tornando-se semelhante aos homens e reconhecido como homem por todo seu exterior.

Tornar-se (*γενεσθαι*) e tomar (*λαμβανειν*) são portanto os verbos característicos para designar a união das duas naturezas. *S. Cirilo de Alexandria* preferia *σαρξ εγενετο* pois esta expressão torna impossível a separação. Pela mesma razão os *Antioquenos* aderiam à fórmula paulina *ελαβεν την του δουλου μορφην*. O "tornar-se carne", por causa da imobilidade de Deus e por causa da incomunicabilidade da personalidade, não pode certamente significar que o Logos se tenha tornado um homem ou também, como pretendia "certa tendência nos tempos de Tertuliano, que se tenha tornado pura e simplesmente "carne", deixando de ser Deus. A expressão só pode ser entendida no sentido de "assunção" da humanidade; por outro lado, o desenvolvimento posterior interpretou-o assim. O Logos "tornou-se" homem tomando a forma de escravo, além da forma de Logos ou forma divina que já possuía. S. Paulo fala com certa reserva, pois o *tornar-se homem ou carne*, em sentido puramente humano, compreende o pecado, que êle exclui do Senhor, com o uso de certas frases (Rom 8,3; Flp 2,5 ss.; 3,21), sem por isso, como quer Weis com outros, "roçar o docetismo".

Os Padres. — Também os Padres pré-nicenos não refletem muito sôbre o *modo* segundo o qual a divindade e a humanidade estão unidas em Cristo. Notam, entretanto, um composto (*συνθεσις*), um vínculo (*συναφεια*), uma mistura ou confusão (*μιξις, κρασις, συγκρασις*). Uma "encarnação" (*ενσαρκωσις, σαρκωσις*), uma "assunção" (*αναληψις προ ληψις*), "uma incorporação" (*ενσωματωσις*). Sua expressão melhor e mais precisa é "humanização" *ενανθρωπησις*. Os Padres latinos têm expressões semelhantes, como "incorporatio, incarnatio, mixtio, mixtura, immixtio, assumptio, consertio, connextio, unio, unitio, adunatio, inhumanatio". Como se vê, as expressões são muito variadas e falta uma terminologia fixa; mas todos êstes têrmos designam união verdadeiramente íntima, "física" e rejeitam tôda idéia de dualidade de pessoa, de pluralidade de indivíduos.

Tertuliano é de notável precisão: "Videmus duplicem statum (estado de natureza) *non confusum sed conjunctum in una persona.* Deum et hominem Jesum. Et adeo, *salva est utriusque proprietas substantiae,* ut et spiritus (= Deus) res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa et caro (= homo), passiones suas functa sit". (Adv. Prax. 27). São fórmulas que depois seriam usadas por S. Leão I e pelo Concílio de Calcedônia. *S. Hipólito* escreve: "A carne não podia subsistir sem o Verbo, pois no Verbo ela tinha a subsistência" (*την ουσιαν* Contra Noët., 15). *S. Irineu,* contra os Gnósticos que dividiam o Senhor, afirma: "Há um único e mesmo Jesus Cristo, Filho de

http://www.obrascatolicas.com

Deus, o qual com sua paixão reconciliou-nos com Deus" (Adv. h. 3, 16 9; cfr. 4, 33, 11). Chama à união das duas naturezas "commixtio": "qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei ut adoptionem percipiens fiat Filius Dei" (Ib. 3, 19, 1; cfr. 4, 20, 4). *Tertuliano*: "Nascitur homo Deo mixtus" (Apol. 12). *S. Cipriano*: "Deus cum homine miscetur" (De van. id. 11). *S. Agostinho* usa ainda a mesma expressão: "Verbo Dei ad unitatem personæ quodammodo commixtus est homo" (Trin. 4, 20, 30).

O conceito da união de Deus e do homem entrou na fase polêmica e, portanto, de progressiva clarificação, com Apolinário. Êste, niceno convicto, esforçou-se por encontrar para o nosso dogma uma fórmula inteligível e clara, mas, adotando a tricotomia, escolheu um mau caminho (§ 86). Combateram-no os Capadócios, mas, exceto S. Gregório Nisseno, pouco fizeram progredir o problema da união. A escola Alexandrina, em particular, esforçou-se, desde o princípio, para definir no Cristo uma união muito firme: já no tempo de Atanásio, são usadas as expressões *ενωσις φυσικη, κατα φυσιν* . O mesmo Atanásio diz que a união se fêz *φυσικως και αληθινως* . Outras expressões correntes nesta época, como *ενδυεσθαι το σωμα* (*της σαρκα*), *λαμβανει σαρκα* (*ανθρωπον*), *σαρκα φορειν* etc., são enumeradas por Weigl; ao lado de *σαρκωσις ενανθρωπησις, ενσωματωσις, επιδημια* (morada) *παρουσια* encontramos ainda *οικονομια* e *μορφη* dois têrmos, êstes, paulinos. Em Atanásio podemos constatar com que liberdade os Padres gregos falam da união antes de Nestório. Lenz julga-o "não é meticuloso no uso das expressões. Usa ainda sem hesitação expressões mais tarde consideradas nestorianas"; ao contrário, não encontramos nêle as clássicas expressões posteriores *ενωσις φυσικη, ενωσις κατα φυσιν, ενωσις καθ'υποστασιν* mas seu pensamento é claro.

S. Gregório Nazianzeno: "Ainda que Êle tenha duas naturezas Deus e homem, e o homem é corpo e alma, não há, todavia, dois Filhos ou dois Deuses... Em resumo: no Salvador há duas realidades diversas; não há, porém, dois indivíduos" (Ep. ad Cled. 1,3). "Duas naturezas reúnem-se na unidade (*εις εν*), não, porém, dois Filhos" (Orat. 73, 2). *S. Gregório Nisseno* trata da Encarnação discutindo com Eunômio e com Apolinário; fala também disso na Orat. Catech., onde tenta uma explicação com a analogia da união da alma e do corpo, mas termina apelando para o mistério, e repetindo a antiga terminologia da união física, por ex. *κρασις*. *Os Antioquenos*, ao invés, rejeitam aquela terminologia e preferem usar o têrmo *συναφεια* e outros análogos significando união *moral*. Encontramos também em *S. Gregório Nisseno* a imagem da gôta de vinagre no oceano (Antirrh. 42, Migne, 45, 1276). Afirma êle, todavia, que as duas naturezas conservam suas propriedades, *ιδιωματα* (C. Eun. 6, Migne, 45, 712). Para *S. Epifânio* tomou o Logos a humanidade, não se mudou, porém, em carne, nem mudou a carne em divindade (Hær. 77, 30; cfr. 20), usando, como os Capadócios, a frase *κρασις εις εν* (Anc. 80). *S. João Crisóstomo* escreve: "Permanecendo o que Êle era, *tomou* o que não

era, mas não se mudou em carne, nem mudou a carne em divindade" (Hom. in Phil. 2, 3, Migne, 62, 231 ss.). *S. Cirilo Alexandrino* é célebre como anti-nestoriano e afirmou com clareza a verdadeira união.

S. Ambrósio: "Unus in utroque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est". (De fide, 2, 77; cfr. 2, 58, 60; De Incarn. 23, 37-45). Refere-se à união hipostática de modo nada especulativo, como, por outro lado, o faz *S. Jerônimo*, o qual muitas vêzes assim se exprime: "*Homo* qui assumptus est". O mesmo *S. Agostinho* diz freqüentemente: "Deus *hominem* assumpsit", ou também "Verbum habens hominem" (In Jo. 19, 5): mas é evidente que quer dizer "naturam humanam". "Ipse Deus manet, accedit homo Deo et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus et parte hominis homo, sed totus Deus et totus homo" (Sermo, 303, 7). "In unitate, personæ copulans utramque naturam" (Ep. 137, 9). Êle também usa a antiga analogia clássica da "unio animæ et corporis" (Ep. 137, 11); veja-se *Tixeront*, Histoire des Dogmes, II, pp. 379 ss.

S. Leão I, na célebre "Epístola dogmatica ad Flavianum não é, portanto, original: êle apenas reproduz as fórmulas de Tertuliano e de S. Agostinho, com maior clareza e precisão. Alheio a tôda especulação sôbre o argumento, não quer senão fornecer uma definição. Eis algumas de suas idéias principais: 1) "*Unus enim idemque est*, quod sæpe dicendum est, vere Dei Filius et vere hominis Filius"; 2) "*Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae*, et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas"; 3) "*Agit* enim utraque forma, cum alterius communione, *quod proprium* est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exequente quo carnis est"; 4) "Propter hanc ergo unitatem personæ, in utraque natura intelligendam, et Filius hominis legitur descendisse de cœlo, cum Filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur et sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa... sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus". Um só e mesmo Cristo, portanto, em duas naturezas, operando em cada natureza, mas "cum alterius communione", de onde, a comunicação dos idiomas. Esta cristologia claramente formulada triunfou no Concílio de Calcedônia, e conserva, como evidente, o meio justo (encontrando-se, neste ponto, com os Antioquenos moderados, como Teodoreto) entre a cristologia um tanto unilateral de S. Cirilo e a teologia de Eutiques que confundia as duas naturezas, de um lado, e a cristologia excessivamente separatista dos Antioquenos, Deodoro, Teodoro, Nestório, de outro.

Torna-se fácil colhêr, com um breve olhar retrospectivo, a linha de *desenvolvimento* do pensamento patrístico. Primeiro falam os Padres de Jesus Cristo em têrmos puramente bíblicos, passando a considerá-lo do ponto de vista trinitário, pondo em relêvo a divindade do Filho, para tirarem as conseqüências cristológicas, fixando a atenção sôbre as

http://www.obrascatolicas.com

duas naturezas. Finalmente, chegaram a colhêr o princípio metafísico da união entre Deus e o homem e o definiram na Pessoa.

Os teólogos da idade *carolíngia* seguem S. Agostinho e repetem-lhe a fórmula: "Deus assumpsit hominem", entendendo-a como o mestre, no sentido de "naturam humanam". Alcuíno usa também uma fórmula clara e precisa: "Assumpsit humanam naturam, i. e. carnem rationabilemque animam" (De Trin. 3, 10); mas, geralmente falando, os teólogos dessa época usam as fórmulas mais variadas, como nos é dado encontrar no passado.

No *Oriente*, Leôncio de Bizâncio († 542), mediante o uso de um têrmo mais antigo (neoplatônico), pôs fim a mal-entendindos de natureza gramatical. Insiste na diversidade entre natureza e hipóstase, diferença nem sempre respeitada pelos gregos, particularmente no início das controvérsias cristológicas. Certamente — diz êle — não há natureza sem hipóstase, mas nem tôda natureza é hipóstase, pois há casos de ενυποστασις — isto é, em que a natureza, mesmo não sendo hipóstase, existe uma hipóstase, como acontece na união da alma com o corpo e na união da humanidade e divindade em Jesus Cristo. Por isso a humanidade de Cristo não era nem ἰδιυπόστατος nem ἀνυπόστατος mas ἐνυπόστατος (Cont. Nest. et Eutych. I, Migne, 86, 1, 1277).

Quando os Padres, com Cirilo Alexandrino, em alguns de seus escritos afirmam as duas naturezas separadas só em teoria (κατα θεωριαν), em abstrato, entendem simplesmente afirmar, contra o separatismo de Nestório, a intimidade da união, a qual comporta apenas uma separação lógica e não real: "Differentiam quippe adunatarum in eo naturarum, *sola* contemplatione discernimus" diz o Papa Agatão (Denz. 288).

Sempre, com relação à união, condenou a Igreja uma fórmula que encontramos em Pedro Lombardo e outros, fórmula cujo autor é *Abelardo* e que, talvez, agradasse a P. Lombardo, ao dizer que Cristo, segundo a sua natureza humana, é *nada*: "Christum non est aliquid secundum quod homo". Essa opinião diminui, evidentemente, para não dizer, anula, a natureza humana em Cristo (Denz. 393). Os *"nihilistas"* assim chamados como propagandistas da fórmula, temiam que em se admitindo uma natureza humana e real, se introduzisse uma mudança em Deus, dado que Êle não era "ab æterno homo" e consideravam, por isso, a humanidade como um "habitus", uma maneira de ser do Senhor. Ao contrário, encontramos em Roberto de Malines a afirmação diametralmente oposta: "Cristo na sua natureza humana seria de algum modo uma Pessoa divina".

A Escolástica une-se aos Concílios e aos Padres, especialmente na profunda especulação que, depois de Calcedônia, nos é dado encontrar em Leão de Bizâncio, em S. Máximo, o Confessor, em S. João Damasceno, autor em que se inspira S. Tomás. (Veja-se *Backes*, Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväten, 1931). A alta Escolástica empenhou-se em dar à união hipostática, ao lado

da Trindade, uma sólida base especulativa. S. Tomás demonstra que a união só se podia fazer na pessoa e não na natureza. Uma união na natureza devia-se conceber ou à maneira monofisita, como uma confusão de naturezas; coisa impossível porque Deus é imutável; ou à maneira nestoriana, como uma união acidental; coisa também aqui impossível, porque comportaria acidentalidade em Deus; ou à maneira panteísta, como uma composição como a da matéria e da forma; mas Deus não é suscetível de aumento, como não pode ser aperfeiçoado, nem por matéria nem por forma. A única possibilidade é, portanto, a união na Pessoa (S. th. III, 2, 1 e 2).

Leitura. — *As fórmulas do Concílio de Calcedônia guardam as nossas esperanças.* "As fórmulas do Concílio de Calcedônia e dos Sínodos anteriores e posteriores não devem causar ilusões. É fácil aos teólogos colhêr aquêles têrmos consagrados, estabelecer-lhes o sentido exato, procurar confirmações ou argumentos para a teoria preferida. Mas tais indagações ou hipóteses não poderiam fazer perder de vista o fim dos Padres e seu modo constante de proceder. Não nos falem, portanto, da intrusão filosófica, de opiniões humanas no dogma, de "Cristologia nascida sob a ação de idéias filosóficas gregas, que se tornaram inadmissíveis para nós" (Fr. Loofs).

Ao contrário, dignissimo de nota, vermos os Padres solícitos por conservar a verdade, o objeto da fé, puro de liga, com proposições que cortam pela raiz todo equívoco. Seu cuidado único, rejeitar conceitos inexatos, fórmulas perigosas mesmo a uma partícula daquilo que a Igreja sempre acreditou, daquela tradição não escrita, ou sugerida, antes que determinada nas Escrituras, mas viva no coração dos fiéis, inspiradora da devoção pública, postulado constante da liturgia e do culto. Pelo que acontece, que o mesmo têrmo, o mesmo adágio, no curso de um século atravessa várias vicissitudes, aceito, suspeito, por fim triunfante, segundo a explicação dada dêle, conforma-se ou não com a realidade superior, com a "coisa do dogma" que se tem de definir.

As noções usadas pelos Padres e os vocábulos que exprimem essas noções, longe de introduzir na crença da Igreja uma filosofia sistemática, purificam-se ou, em compensação, refrescam-lhe o significado. Sua fôrça sugestiva e expressiva, em vez de a modificar, deve adaptar-se a fé. Temos exemplos de palavras esvaziadas, até serem inteiramente desvirtuadas de seu uso corrente e animadas de um vigor autênticamente cristão. Assim, um resto de sentido teatral e cênico ondulava à maneira de môfo em redor das palavras: προσωπον pessoa, companheiro, personagem representativo. Suscitou tais tempestades que foram necessários anos e anos de luta e de purificação para fazer aceitar o têrmo, antes de se tornar a norma da ortodoxia. Daqui se pode julgar, se os Padres pretendiam filosofar ou canonizar uma filosofia sistemática, no definir o dogma de Calcedônia! Aquelas definições para nós são sagradas; guardam as nossas esperanças. Mas sua luz mostra o escolho e não atrai, como a chama de um lar amigo. Formadas em duro metal no curso de longos combates contra os erros e as distorções subtis, antes que alimento, são armadura. O cristão, para nutrir sua vida espiritual e aquecer o coração, preferir-lhes-á sempre as palavras inspiradas cheias de suco, recolhidas nas Escrituras.

"Ninguém conhece o Filho senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, fora o Filho, e aquêle ao qual o Filho o quiser revelar. Vinde a mim vós todos que estais cansados e oprimidos e eu vos aliviarei. Tomai sôbre vós o meu jugo e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e encontrareis descanso para vossas almas; porque meu jugo é suave e meu pêso é leve.

Senhor, a quem iremos? Sòmente tu tens palavras de vida eterna. Tu és o Cristo, Filho de Deus vivo. Eu estou no Pai e o Pai está em mim. Ó meu Senhor, e meu Deus! E eis, Eu estou convosco todos os dias até o fim do mundo".

http://www.obrascatolicas.com

É verdade que, para defender a fé tradicional contra erros às vezes contraditórios entre si, foi preciso recorrer à formulação abstrata, propugnáculo indispensável de uma verdade intelectual, "uma só pessoa, duas naturezas". Que quer dizer? Um só Cristo, um *só eu* operante, como homem, e provido portanto, do primeiro princípio de operações humanas, a natureza de um homem, operante como Deus, e como tal tendo natureza divina. São estas noções de filosofia elementar, a que tôda alma sensata será levada, por uma maiêutica bem dirigida e cujo uso evita as distorções, as falsas imaginações, as simplificações bizarras que poriam em perigo a figura evangélica de Jesus.

"Uma pessoa que, não obstante sua evidente humanidade, dá-nos, de um extremo a outro, a impressão de que está em sua casa, em dois mundos", no divino e no humano: esta frase, do Dr. I. R. Illingworth, parece-me exprimir muito bem a impressão recebida da leitura dos nossos Evangelhos. Traduzi-a em têrmos abstratos e tereis a fórmula de Calcedônia. Mudai o método e, segundo a regra — errônea sòmente quando é exprimida até se deduzir dela uma filosofia bastante a si mesma — regra que sugere julgar a planta por seus frutos e a justeza das noções pela eficácia das aplicações feitas, perguntai-vos sôbre o que se funda realmente a religião cristã e de que crenças tenham germinado êsses frutos sem número. Devoções e devoções, forma de orações e atos de culto, proceder social ou privado dos cristãos, supõe igualmente que Jesus Cristo, o único Jesus, pessoa sapientíssima, ótima, adorável e acessível, é nosso, por uma parte inteira da sua vida, "consubstancial" com a nossa humanidade, — e que, por outra parte, é todo divino, objeto digno da homenagem incondicionada, que é a adoração — que é Deus. Experimentai dizê-lo em têrmos abstratos e tal qual: voltareis às linhas da definição conciliar" (*Grandmaison*, Gesu Cristo, Brescia, 1932, pp. 413-416).

§ 90. Explicação teológica da união hipostática.

1. Na tradição cristã, por tôda parte e sempre, a união do homem com Deus, em Jesus Cristo, foi apresentada como verdadeiro e próprio mistério, não sòmente antes das controvérsias sôbre o *modo* da união, mas também quando, com a definição do dogma, já se haviam acrescentado fórmulas precisas e estáveis. Sem revelação sobrenatural não é possível conhecer a Encarnação, como não é possível conhecer a Trindade. Mas também depois da Revelação a sua profunda essência permanece-nos oculta; eis porque falamos do "mysterium Incarnationis". S. Cirilo Alexandrino exprime-se assim: "Magnum hoc et augustum mysterium" (Contra Jul., Migne, 76, 929). E São Leão I: "Utramque substantiam in unam convenisse personam *nisi fides credat, sermo non explicat*" (Sermo, 29, 1). Como S. Cirilo e S. Leão, falam todos os Padres, quando tratam da Encarnação.

2. As teorias pagãs da encarnação, indicadas na *História das religiões*, especialmente orientais, nada têm que ver com o mistério cristão, como não o têm também as antigas doutrinas trinitárias. O Logos do helenismo e de Filon, vindo ao mundo e feito homem, é a fôrça vital que age no universo, não uma pessoa divina e não tem parentesco algum com nosso Redentor-Deus. * Assim não têm nenhum parentesco as várias "descidas" ou "avataras" de Deus, segundo o hinduísmo; a própria idéia mais pura de encarnação, existente no Oriente, a do budismo tibetano, segundo a qual Deus desce provisòriamente ao Grão-Lama, é, como se vê, absolutamente incomensurável, com o dogma cristão. *

Que a Encarnação tenha sido revelada no Antigo Testamento a alguns homens de Deus, como pensam às vêzes os Padres, não se pode provar, podendo-se quando muito presumir. E isso vale para Adão (Gên 3,15), Abraão (Jo 8,56), os Profetas (Mt 13,17; Lc 10,24), Melquisedeque (Gên 14,18 ss.; Sl 109; Hebr 5,9 ss.), Jó (19,25), Balaão (Núm 24,17). S. Tomás, além de Jó, cita também a Sibila, os antigos romanos e chega a pensar: "*Multis* gentilium facta fuit revelatio de Christo" (S. th. II-II, 7 ad 3). Os Anjos, diz ainda S. Tomás, primeiro, conheceram a Encarnação de modo genérico, depois da sua realização, conheceram-na de uma maneira precisa (S. th. I, 57, 5 ad 1 e 64, 1; Comm. in Ef. 3, 8-10). Por causa da sublimidade do mistério, S. Gregório Nisseno (Orat. cat. 11, Migne 45, 44) foge de tôda explicação. S. Cirilo Alexandrino confessa: "É um mistério que sobrepuja a razão; o modo com o qual se fêz a Encarnação não pode ser compreendido pela nossa inteligência" (Hom. pasch. 17, Migne 77, 871; cfr. 796).

3. Todavia, como para o mistério da Trindade, também aqui a razão está em condições de prestar algum auxílio. O primeiro é mostrar que o dogma está verdadeiramente contido na Revelação; o segundo, rejeitar as objeções eventuais; o terceiro, enfim, dar-nos uma *certa compreensão* do mistério. Com efeito:

a) *A imutabilidade de Deus* não é negada com a Encarnação, pois o Logos-Deus, no seu ser, não perde nada e nada adquire em perfeição. De fato, sòmente dá à ação, ao "actus purus", um novo têrmo, conferindo à humanidade de Cristo a perfeição da própria personalidade sobrenatural, estendendo a uma natureza humana a fôrça da sua subsistência pessoal, para a elevar a essa subsistência. * "Quando afirmamos — diz *Scheeben* em "Misteri del Cristianesimo", par. 50, — que o Filho de Deus assume a humanidade e dela é portador, não queremos dizer que recebe em si algo que o completa. Antes, afirmamos que Êle, como superior e infinitamente perfeito, começa a dominar e possuir o que é inferior de modo perfeito, isto é, do modo mais absoluto. O conceito da união hipostática pura consiste precisamente na assunção do inferior, por parte do superior, ou melhor, na ilimitada sujeição do interior ao superior, pelo que aquêle se torna exclusiva propriedade dêste. A hipóstase superior está bem longe de se despojar da sua dignidade, pois é ùnicamente sua dignidade excelsa e sua divina personalidade que a tornam capaz de tal domínio" * Muito insistem os Padres sôbre a imutabilidade divina na Encarnação. S. Agostinho escreve: "Non mutatum esse Verbum susceptionem hominis, sicut nec membra vestra induta mutantur, quam-

http://www.obrascatolicas.com

quam illa susceptio ineffabiliter suscipienti susceptum copulaverit" (Lib. 83, quaest. q. 73). Verbum manet in se totum sicut antea; et quia naturam humanam sibi unit cum sola mutatione in hac natura, *unio* ponit in Verbo tantummodo relationem rationis" diz o teólogo Lercher (III, 70); e traz como comparação a criação: nos dois casos há só uma "relatio rationis"; todavia, como o Logos é "vere creator" é também "vere homo" (humanitatem habens ut suam). Como em fôrça desta relação é verdadeiramente criador, assim, em fôrça da união é verdadeiramente homem. Assim como o sol não muda quando sua luz se estende a um novo ser vivo, igualmente não se muda o conceito, meu verbo mental, quando se encarna em uma palavra.

b) *A infinidade de Deus* não é manchada pela Encarnação como não o é pela criação; se a infinidade divina excluísse a Encarnação, excluiria ainda a criação, como também tôda obra *ad extra*.

c) Também da parte da *natureza humana* não encontramos impossibilidade alguma. Enquanto ser finito ela está indubitàvelmente a uma distância infinita do Absoluto, mas Deus pode, quando quiser, encher êste abismo, tanto mais que é criador e encontra na natureza espiritual do homem a *potencialidade* de uma união com Êle. A alma é espírito que vem do Espírito Santo de Deus. Daqui o axioma: "Unio hypostatica fit mediante anima", como escreveu *Orígenes*: "Hæc ergo substantia animæ inter Deum carnemque mediante (non enim poterat Dei natura corpori sine mediatori misceri) nascitur" (De princ. 2, 6, 3). O que se deve, porém, entender, segundo a ordem e a dignidade da natureza, não segundo a ordem do tempo, como êle pensava. Efetivamente, o Logos tomou o corpo *mediante* a alma, que lhe é a forma substancial; todavia, penetrou o corpo e a alma completamente e também no repouso do sepulcro ficou hipostàticamente unido a ambos. S. Tomás: "Verbum Dei dicitur unitum carne *mediante anima*, in quantum caro per animam pertinet ad unam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat, *non autem ita* quod anima sit quasi *medium ligans unita*. Habet autem caro ab anima, quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, in quantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem" (S. th. III, 50, 2 ad 2; cfr. III, 6, 1 ad 3).

d) Nem mesmo a *simplicidade* de Deus é contradita pela Encarnação, dado que a humanidade não entra, como uma parte, na Divindade, para a completar; sòmente a natureza humana recebe um complemento, com a comunicação da personalidade, que ela não possui em si mesma, mas que lhe é comunicada do alto. A expressão patrístico-escolástica de "persona composita Christi" não deve ser entendida no sentido de que a Pessoa do Logos é composta de partes. O Logos enquanto tal, não é suscetível de composição alguma, como ensina a teodicéia. A expressão usada pelos Padres e pelos Concílios só pode significar isto: a Pessoa única e simples subsiste em duas natureza e em relação a estas duas naturezas é "persona composita". "In utraque ergo natura idem est Dei Filius nostra suscipiens et propria non amittens" (S. Leão I, Sermo 27, 1). A pessoa emerge ùnicamente da natureza divina e não é o resultado de "naturezas confluentes" (S. João Damasceno, De fide orth. 3, 4 ss.; S. th. III, 2, 4; Denz. 216, 219).

4. O Logos não assumiu uma humanidade *incompleta*, pois aquilo que ela não possuía, isto é, a personalidade, Êle mesmo lha conferiu, dando-lhe sua própria personalidade, de modo que com esta união a natureza humana não foi *abaixada*, mas *elevada*; sua subsistência na Pessoa do Logos constituiu para ela a mais alta dignidade e assim Jesus Cristo torna-se não só moral, mas também ontològicamente, *o Homem ideal*. "Dignus est autem alicui quod existat in aliquo se meliore, quam quod existat per se, et ex hoc ipso humana natura dignior, est in Christo quam in nobis" (S. Th. III, 2, 2 ad 2). Que a natureza divina não se tenha abaixado, é coisa evidente, dada a imutabilidade divina. O Logos realiza a união "per quam non minueret divina humanis, sed augeret humana divinis" (S. Leão I, Ep. 59, 3). * Veja-se o amplo desenvolvimento dêste ponto em *Garrigou-Lagrange*, Il Salvatore e il suo amore per noi, cap. VII, e também De Christo Salvatore, pp. 93-99 *

5. Com relação ao *início da união hipostática* é preciso sabermos que o Logos eterno ficou o que era, ou, como sublinhavam os Padres, para combater tôda forma de expoliação "kenótica": "Christus in forma Dei *manens* formam servi accipit" (*S. Hilário*). O Verbo tomou a natureza humana criando-a e unido-a a si, no mesmo instante; ela, portanto, jamais existiu por si mesma e não foi necessário privá-la de sua personalidade: "gratia non destruit sed perficit naturam". Por outras palavras, a união hipostática *começou* no momento da concepção por obra do Espírito Santo, nem antes, nem depois (nascimento, batismo, ascensão). O momento da concepção e aquêle em que o Verbo tomou a natureza humana, coincidem perfeitamente. *S. Agostinho*: "Nec sic assumptus est (homo) ut prius post assumeretur, sed ut *ipsa assumptione* crearetur" (C. Serm. Arian. 8, 6). S. Leão I, Ep. 35, 3, repete literalmente a proposição agostiniana. — *Idealmente*, porém, a Encarnação é decidida desde a eternidade, no plano de Redenção, como é eterno em si o ato divino com o qual foi atuada.

6. A união hipostática ou Encarnação considerada *ativamente* ou "*efficienter*" (incarnare) é comum às três divinas Pessoas, como "opus Dei ad extra" (§ 58); considerada *passivamente* ou "terminative" (incarnari) é própria do Filho sòmente. "Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus" (Later. IV, Denz. 429). *S. Agostinho*: "A Trindade tôda criou esta criatura que a Virgem deu à luz, mas sòmente a Pessoa do Filho a assumiu" (Enchir. 11, 37). *S. Tomás*: "Actus assumenti procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus Personis; sed *terminus* assumptionis est Persona...

http://www.obrascatolicas.com

tres enim Personæ fecerunt, ut humana natura uniretur uni Personæ Filii" (S. th. III, 3, 4; cfr., § 58). Êle funda sôbre três razões "a *apropriação* ou atribuição da Encarnação ativa ao *Espírito Santo*: 1) por motivo da causa divina; a Encarnação, de fato, é por excelência a obra do *amor* de Deus: ora, o Espírito Santo é o amor pessoal de Deus; 2) por causa da *graça* conferida à natureza humana do Senhor: ora, a graça é atribuída ao Espírito Santo; S. Agostinho já traz esta razão; 3) por causa do fim da Encarnação que é a nossa santificação, à qual tende tôda a ação do Espírito Santo (S. th. III, 32, 1).

7. A união realizou-se na Pessoa, não na natureza. "Unio hypostatica fit in Persona, non in natura". Do contrário, ter-se-ia uma confusão de naturezas, no sentido monofisita. Por outro lado, uma assunção da pessoa só teria sido possível no sentido de Nestório, o qual admite duas pessoas unidas *moralmente*, idéia contra a qual a Escritura inteira protesta enèrgicamente. "Persona ut incommunicabilis per se, non est assumptibilis, sed natura" (Sylvius); — a essência da pessoa é pròpriamente a sua incomunicabilidade. Veja-se S. th. III, 2, 1 e 2; S. João Damasceno, De fide orth. 3, 4.

8. A união hipostática é para o Homem-Deus uma *graça* gratuita. S. Agostinho, de modo particular, afirma esta tese e vê em Cristo o modêlo da livre predestinação divina (De præd. sanct. 15; Ep. 187, n. 40). No Enchir. 11, 36, diz: "Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personæ unici Filii Dei, singulariter esset assumpta? Quæ bona voluntas cujus boni propositi studium, quæ bona opera præcesserunt, quibus mereretur iste homo, una fieri persona cum Deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium præstitum est, cum singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo esse homo cœpit non aliud cœpit esse quam Dei Filius, et hoc unicus". Pois que, a natureza humana de Cristo não subsistiu nem por um só instante em si mesma, mas desde o primeiro momento estêve unida à Pessoa do Verbo, não podia merecer algo. É verdade que Ário, Nestório e Teodoro de Mopsuéstia afirmavam que o Homem-Jesus subsistiu por um certo tempo em si mesmo e, mediante uma prova moral, tornou-se digno e capaz da união divina, mas arruinavam assim todo o dogma da Encarnação. Concepções análogas, como a teoria da prova dos Antioquenos, encontram-se na teologia protestante moderna. A Igreja por várias vêzes condenou a teoria da existência própria, como a da prova (Denz. 113-124, 213-228, especialmente 216).

S. Tomás explica como Jesus Cristo, com sua Paixão mereceu a Redenção para os homens, mas acrescenta que, por si mesmo, não podia merecer a união hipostática. Ela é de fato o princípio de todo mérito e o "principium meriti non cadit sub merito" (S. th. III, 2, 11): o efeito não pode existir antes da sua causa; do mesmo modo é claro que "non potest esse quod aliquis mereatur, quod jam habet" (De verit. 29, 6; S. th. I-II, 114, 5).

Os justos do Antigo Testamento podiam merecer *de congruo* a aceleração da Encarnação? S. Tomás responde afirmativamente (S. th. III, 2, 11). Quanto à Virgem, a Igreja canta: "Regina cœli lætare, *quia quem meruisti portare*, etc.", mas reza também: "Deus qui gloriosæ Virginis Matris Mariæ corpus et animam, ut *dignum* Filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu Sancto cooperante *proeparasti*, etc.". Se a Virgem não podia merecer a Encarnação, mereceu talvez a maternidade divina? Seguindo S. Tomás, não obstante o caráter extraordinário desta graça, podemos admitir um mérito *de congruo*.

9. *A Encarnação é uma obra puramente sobrenatural.* É fácil convencermo-nos disso, considerando que uma causa criada é incapaz de realizar a união hipostática ativa; do mesmo modo, esta união não se encontra absolutamente na ordem natural. Na mesma ordem sobrenatural só se encontra *uma vez*. De fato, a união da graça e a habitação pessoal de Deus na alma dos justos, é apenas uma participação acidental à natureza divina e não uma união substancial com Deus como é na união hipostática. A união hipostática pertence ao sobrenatural "quoad substantiam", mas todo sobrenatural "quoad substantiam" não é, em si, um "supernaturale substantiale" com o qual Deus mesmo, na união hipostática, comunica-se com o homem. A graça é um acidente sobrenatural. Veja-se *Hugon*, Les mystères de l'Incarnation, pp. 186-190.

10. A união hipostática é *indissolúvel*. Esta é sua característica mais importante, também definida de fé pelo Concílio de Calcedônia: "Inseparabiliter, ἀδιαιρέτως " (Denz. 148; cfr. 283). Sôbre êste fato apóia-se o *culto de adoração* que se presta a Cristo e a realidade mesma da *Eucaristia*. "Tu es sacerdos in æternum" (Sl 109,4; Hebr 7,24). "Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula" (Hebr 13,8). "Et regni ejus non erit finis" (Lc 1,33). Quæ tamen in unitatem convenerunt, nec separationem possunt habere nec finem" (Leão I, Serm. 30, 6). Sòmente *pelo pecado* poderia suceder a separação, mas em Cristo, como se verá, o pecado é impossível. Os Escolásticos, a êsse respeito, adotaram o axioma: "Verbum quod semel assumpsit, numquam dimisit"; axioma que não deve ser entendido em todo o seu rigor. Tem um sentido absoluto para tudo o que se refere à alma; quanto ao corpo, tem sòmente um sentido relativo e aplica-se às partes integrantes que, durante a vida ou no momento da morte, o Senhor não abandonou, ou recolheu de novo no seu corpo, na ressurreição, como o sangue derramado. Que o axioma se aplique a todo o sangue ou a uma parte sòmente, é impossível dizê-lo e a Igreja proibiu tôda controvérsia a êsse respeito (Denz. 718). Não é preciso explicar como sòmente êste dogma estabelece o verdadeiro fundamento do *culto* perpétuo de adoração, que ùnicamente "ratione deitatis" pode e deve ser prestado ao Senhor. O mesmo se diga para tôda a nossa fé e o nosso culto eucarístico.

A queixa de Jesus Cristo por seu "abandono da parte de Deus" nada prova contra esta verdade. *S. Ambrósio*, comentando a queixa,

http://www.obrascatolicas.com

diz: "Clamat homo separatione divinitatis moriturus; divinitas enim vita est et ubi vita est mors simul non esse potest" (Exp. in Luc. Migne, 15, 1836). A proposição é insustentável. *S. Beda,* o Venerável, dá a verdadeira explicação: "Christus erat servans personam veteris hominem", o qual pelo pecado tinha sido privado da presença de Deus e devia morrer. A queixa de Jesus quer sòmente exprimir que Deus não o salvara exteriormente da angústia da morte e não significa de modo algum, que Êle se separasse ontològicamente dêle. O Senhor usa uma palavra do Salmo adaptada à circunstância; um desesperado não exprime seus sentimentos em oração. De resto, Jesus morre com a palavra "Pai" nos lábios e entrega sua alma a Deus.

Na primitiva Escolástica perguntava-se, se Cristo no sepulcro era ainda uma "pessoa" e se a morte não tinha, em certo sentido, suprimido a união, pois o corpo e a alma estavam separados. Os Padres como S. Gregório Nisseno, S. Leão, etc., já tinham respondido negativamente à última questão. Assim, no período escolástico, fê-lo também Hugo de S. Vítor; dado que a divindade, que constitui a pessoa, estava unida à alma e ao corpo, "Christi persona in sepulchro jacuit et secundum solam carnem". (De sacr. 2, 1, 11). Aqueles Escolásticos primitivos, que assim interpretavam o Salmo 21: era preciso antes que Deus o abandonasse, do contrário, não lhe teria sido possível morrer, êle opunha esta afirmação: "Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem" (ib. 2, 1, 10). São Leão I, no Sermão 57, já tinha tudo explicado claramente, sublinhando a indissolubilidade da união e a propriedade das naturezas: "Manente enim *in sua proprietate* utraque substantia, nec Deus dereliquit sui corporis passionem nec Deum fecit caro passibilem, quia divinitas quæ erat in dolente non erat in dolore" (Migne, 54, 375): Sentia-se todavia, na Escolástica, que a "unio divinitatis cum corpore mortuo" continuava um *mistério.*

11. O Logos não assumiu a natureza humana *geral,* isto é, a espécie humana, mas uma humanidade *individual* e concreta. Harnack afirmou que S. Gregório Nisseno tinha admitido a realidade platônica das idéias gerais, e, portanto, pensou a Redenção como um processo puramente mecânico. * Cristo, escreve na História do dogma, vol. III, p. 354, não assume a natureza humana, de um indivíduo em particular, mas simplesmente a natureza humana. Portanto, tôda a natureza humana tornou-se divina por mistura com a divindade. Gregório afirma tratar-se aqui de processo físico; o fermento da divindade invadiu tôda a massa da humanidade *em* e *por* Cristo, pois que Cristo uniu em si tôda a natureza humana, com tôdas as suas características. Êste conceito, baseado na idéia platônica de "humanidade etc.". * *Seeberg* (Dogmengeschichte, II, 187), confuta-o e conclui: "A idéia de que no Cristo todos seriam fisicamente divinizados é contrária aos esforços individuais para a salvação, que são tão freqüentemente recomendados". * Harnack, diz *Rondel* (Gratia Christi, p. 87), por não ter compreendido a doutrina do Corpo Místico, sem a qual não se entende a Redenção, pensa que a teoria de Atanásio, repetida pelos Capadócios e especialmente por Gregório Nisseno, não é sustentável sem a teoria platônica das idéias. O Cristo salva a humanidade e a deifica, pois a humanidade já está tôda no corpo e na alma assumidos pelo Verbo. As idéias de expiação e de resgate seriam assim elementos supérfluos na questão da Redenção. *Riviere* (Le dogme de la Rédemption, étude historique, 1909, pp. 146-151), fêz justiça destas simplificações, mas é preciso dizer, para desculpa de Harnack, que o mistério da nossa união com a morte e a ressurreição de Cristo, não foi ainda suficientemente aprofundado pela teologia. O *P. Malevez* (L'Église dans le Christ, Rev. des Scienc. Rél. 1935) procura demonstrar que o realismo dos Padres nessa questão é independente do seu platonismo. Veja-se também *R. Arnou,* Platonisme dans les Pères, Dict. de théol. cath. t. III, 2347"; *Congar,* Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ, in Rev. Sch. Ph. et Th. 1936, pp. 489-495. *

12. A explicação *analógica* fica sempre muito longe do *mistério.* A Encarnação, como a Trindade e a Eucaristia, faz parte dos "mysteria proprie dicta", dos quais, mesmo depois da Revelação, não estamos em condições de provar a íntima possibilidade, mas sòmente defendê-la contra as objeções, por meio de uma precisa explicação. Harnack diz que a analogia da união da alma com o corpo, corrente nos Padres, é "enganosa". É verdade que os Padres a interpretavam às vêzes de um modo errado, como os que uniam simplesmente a divindade com a "carne"; — e seu número era considerável. A analogia era muito usada nos ambientes apolinaristas e arianos. Mas também foi usada bem; neste caso, percebia-se que ela devia ser utilizada com reserva, pois que, no homem a alma e o corpo unem-se para formar uma *natureza,* enquanto em Jesus Cristo as duas naturezas unem-se em uma só *Pessoa.* Afinal, a antiga analogia patrística pode sempre auxiliar o ensino popular, como ilustração do dogma. Veja-se *S. Tomás,* Quæst. disp. de Unione Verbi, art. 1; Summa c. Gent. lib. 4, 41; * *Galtier,* l'Unité du Christ, ed. 3. pp. 102-110. Para as outras analogias usadas pelos Padres e pela Escolástica, *Scheeben,* Dogmatique, trad. franç. vol. IV, nn. 411-423. *

13. *O ser* de Cristo. — A filosofia distingue o "esse essentiæ vel substantiæ" (a essência ou natureza), o "esse subsistentiæ" (a subsistência ou personalidade) e o "esse existentiæ" (a existência). O tomismo admite que êstes três "esse" são realmente distintos e que estão entre si, numa relação progressiva para a perfeição ontológica, estando um em potência com relação ao outro. Partindo do "esse essentiæ vel substantiæ", a subsistência é o ultimum complementum substantiæ *in linea substantiae",* mas é também o intermediário que prepara a recepção da existência real, o "ultimum complementum substantiæ *in linea entis seu realitatis*". A existência é a "ultima realitas rei, qua ponitur res extra causas et extra nihilum".

Aplicando estas noções a Cristo, há nêle *dois* "esse substantiæ", isto é, duas naturezas, e isso é dogma de fé. Há além disso *um só*

http://www.obrascatolicas.com

"esse subsistentiæ", isto é, uma só personalidade e também isso é dogma de fé. Pergunta-se depois, quantos "esse existentiæ", isto é, existências, devemos encontrar nêle. O tomismo, conseqüente com seus princípios filosóficos, responde que o Logos dá ou confere à humanidade de Cristo, não sòmente a segunda (a personalidade), mas também a terceira "completio" (a existência). Por isso, Cristo tem uma só existência, a divina. A essa opinião Gutberlet opõe duas "fortes objeções" que parecem justificadas. "É coisa difícil, escreve êle, compreender-se como um ser é real, sem existir; mas o que mais conta é que, com a opinião tomista, atribui-se à *humanidade* de Cristo uma existência divina. Como pode um ser finito ter uma existência infinita?" (Der Gottmensch, pp. 69 ss.). Êle, com Suárez e muitos outros teólogos, admite em Cristo uma existência humana ao lado da existência divina[1].

À *objeção* de que a pessoa é por definição *incomunicável*, S. Tomás responde que, como a pessoa humana pode existir em várias naturezas (acidentais como a quantidade e a qualidade) assim a Pessoa divina pode subsistir na natureza divina e na natureza humana. Com essa afirmação refere-se à "infinidade" da Pessoa divina, "ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam" (S. th. III, 3, 1 ad 2).

14. O Logos-Deus não deixou o céu na Encarnação, mas "novo modo in terra esse cœpit" (S. th. III, 6, 2). Ninguém deve pensar "quod tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circunscripta sit", ou como diz S. Agostinho, "quod ita Deus infusus sit carni ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad aliud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit" (S. th. III, 10, 1).

15. Cristo está unido a Deus de três modos: 1) pela criação e conservação, como tôdas as criaturas; 2) pela graça, como todos os justos; 3) pela união hipostática, "per esse personale, qui quidem modus *singularis* est in Christo (S. th. III, 2, 10).

16. * A união hipostática constitui Cristo medianeiro entre Deus e o homem. A idéia desta mediação, compreendida na sua íntima essência e em tôda a sua extensão, lança uma viva luz sôbre o *significado sobrenatural da Encarnação.*

1 "A Encarnação é o fato absolutamente único de uma Pessoa divina que subsiste em duas naturezas distintas, ou, se se preferir, de uma natureza humana que, mesmo conservando a plenitude dos podêres, tem o seu centro pessoal no Filho de Deus, de quem é o instrumento e a propriedade".

"A esta teologia comum prendem-se sistemas que dependem do modo diverso de se conceber o constitutivo formal da personalidade. Para a escola tomista a personalidade é uma perfeição positiva, segundo alguns, é um "modo substancial" acrescentado à essência do um ser; na Encarnação, esta perfeição é substituída pelo Verbo, que faz subsistir a natureza humana de Cristo em e com sua existência divina. Ao contrário, a escola escotista, seguida pela maior parte dos Jesuítas, afirma que a personalidade consiste simplesmente no fato da não-apropriação a outros. Por isso, Cristo existe por si mesmo, como tôda criatura e sua humanidade é sob todo aspecto igual a nossa, salvo que ela se tornou propriedade do Verbo divino. A concepção tomista concede mais a união hipostática; mas a doutrina escotista não lhe salvaguarda suficientemente a noção e apresenta a vantagem de ser mais simples e de se prestar melhor para se explicar a psicologia de Cristo".

Assim, *Rivière*, "Incarnation", no Dict. des conn. relig. prat., t. III, col. 956.

Escreve *Scheeben*: "O homem-Deus é a união pessoal, hipostática, da divindade com a humanidade; Êle é verdadeiramente Deus e Homem. Como homem é uma só coisa, um só todo com o gênero humano, ou melhor, com o mundo criado que Êle, como chefe, congloba em si: como Deus encontra-se na união real intimíssima com seu Pai do qual procede e com o Espírito Santo que Êle expira. Estando no mundo, uma só coisa com o mundo, penetra no mais íntimo da divindade, é Êle mesmo Deus uno com o Pai e com o Espírito Santo. Conseqüentemente Êle, na sua Pessoa, eleva o mundo e o põe na máxima aproximação, isto é, na mais íntima união com o eterno Pai; por outro lado prolonga externamente e comunica ao mundo inteiro a união que Êle tem com o Pai. Une Deus e sua criatura em uma união e correlação tão íntima, que por seu efeito, qualquer separação da criatura de Deus, por causa do pecado, e a mesma infinita distância da criatura de Deus, na qual se encontra por natureza (prescindindo-se, portanto, do pecado), são superadas e eliminadas. Justamente graças ao prodígio da sua união pessoal, portanto, Cristo é o liame substancial, realíssimo, mediante o qual os opostos mais longínquos unem-se do modo mais admirável. Êste vínculo estabelece uma união direta da criatura com Deus, pela qual a *união substancial* entre o Pai e o Filho deve ser participada também pela criatura e glorificada nessa participação. As sublimes palavras do Salvador: "Que todos sejam um, como nós somos um. Eu nêles e Tu em mim, para que a unidade seja perfeita", verificam-se aqui de modo perfeito" (Misteri del Cristianesimo, § 62). *

Nota. — *Fórmulas cristológicas.*

1. A fórmula de S. Cirilo de uma única natureza encarnada (*μια φυσις του Θεου λογου σεσαρκωμενη*) foi interpretado em sentido herético pelos Monofisitas; ela, entretanto, tem um sentido ortodoxo, como foi determinado pelo segundo Concílio de Constantinopla, no ano de 553: "Quod ex divina natura et humana, unitione secundum subsistentiam facta, *unus Christus effectus est*" (Denz. 220; cfr. 258).

2. A fórmula "duæ naturæ, tres substantiæ", encontramo-la na liturgia (cfr. Præf. in Epiph.; Verbum supernum prodiens), na Escolástica e também antes, como no Concílio XI de Toledo (Denz. 284). Dado, porém, que os Adocionistas levavam-na ao sentido herético, a Igreja proibiu-a (Denz. 312). S. Tomás e S. Boaventura explicavam-na em sentido ortodoxo, referindo-se à substância de Deus e às duas substâncias parciais da humanidade de Cristo: o corpo e a alma. Hoje que substância e natureza se usam como sinônimo, aquela fórmula é evitada.

3. A fórmula "persona composita" já foi explicada acima. Cfr. a êsse respeito Denz. 216, 219; S. th. III, 2, 4; Franzelin, thes. 36; Pétau, De Incarnat. 3, 12-14.

http://www.obrascatolicas.com

4. "Unus de Trinitate passus est" tem um sentido ortodoxo, quando se entende "passus est" como "communicatio idiomatum" (Denz. 216, 219). A fórmula provém de Proclo de Constantinopla que a entendia em sentido ortodoxo. Os Monofisitas introduziram nesta fórmula sua heresia e deram-lhe o significado de que o Logos tinha sofrido na sua natureza divina (Denz. 201).

5. A fórmula "humanitas" ou "caro Christi deificata" pode ser entendida ortodoxamente, no sentido da "gratia substantialis, gratia unionis", de que falaremos mais tarde; ou em sentido monofisita, a humanidade mudada em divindade; ou em sentido apolinarista, o Logos, forma do corpo.

§ 91. Permanência sem alteração das duas naturezas.

1. Em Jesus Cristo as duas naturezas continuam sem confusão e sem mudança também depois da união hipostática. — *(De fé).*

Explicação. — O Concílio de Calcedônia definiu contra Eutiques, que a união se fêz sem confusão e sem mudança das duas naturezas (Denz. 148). Os Monofisitas concebiam a absorção da natureza humana na natureza divina, como uma *conversão* ou uma *composição* (*εγωσις κατα αλλοιωσιν, κατα συγχυσιν ou κατα συνθεσι* São Leão I explica na carta a Flaviano: "As propriedades das duas naturezas continuam intactas e unindo-se numa só Pessoa (salva igitur proprietate *utriusque naturae*... et in unam coeunte personam), a majestade assumiu a baixeza; a fôrça, a debilidade; a eternidade... a mortalidade... Assim, portanto, na natureza intacta e completa (integra perfectaque natura) de um verdadeiro homem, nasceu o verdadeiro Deus, perfeito (totus) no que é seu (na sua divindade) e perfeito (totus) no que é nosso (na sua humanidade)" (Denz. 143).

Prova: — A tese é apenas a conseqüência dos três dogmas capitais da *verdadeira divindade,* da *verdadeira humanidade* e da *unidade* da Pessoa. Os textos bíblicos que referimos para demonstrar a divindade e a humanidade, falam de um Cristo único e concreto, o qual tomou carne para nossa redenção. Ora, êstes textos são um testemunho da verdade, da integridade e da não-alteração da natureza. Que a natureza divina não se tenha alterado é coisa de per si evidente também para os Monofisitas; que não o tenha a natureza humana, os textos referidos provam-no abundantemente, revelando-nos um homem verdadeiro e real na plenitude de sua vida.

Que os *Padres* são do mesmo parecer e que sempre insistiram sôbre "um só e mesmo Cristo" (unus et idem) já foi demonstrado. A êste propósito, quando certo número, como Tertuliano, Cipriano, Agostinho e também Leão, falam de uma "mistura" ou "mixtio" de Deus e do homem, não entendem de modo algum ensinar a absorção da natureza divina da parte da natureza humana, mas sòmente acentuar, de uma maneira pouco prudente, a intimidade desta união. Neste sentido é preciso entender-se a "natura unica" (*μια φυσις*), de S. Cirilo. O próprio Harnack diz que "em muitíssimas passagens Cirilo afirma que segundo a sua doutrina as duas naturezas estão unidas sem qualquer espécie de mistura" (Storia del Dogma, IV, 247). De resto, S. Cirilo subscrevendo a *fórmula de união,* concluída com os Antioquenos, dois anos depois do Concílio de Éfeso, tinha atenuado a expressão "una natura" dando-lhe uma explicação satisfatória. Um grupo do seu partido, é verdade, não o tinha seguido, e Eutiques, mais tarde, foi-lhes o arauto: exagerou a expressão "una natura" e dela fêz "una natura unica" (*μιαν φυσις*), fundando-se erradamente na autoridade de Cirilo, o qual ter-se-ia certamente oposto a semelhante interpretação de seu pensamento. Certamente, Cirilo admitiu duas naturezas antes da Encarnação e uma *depois* (como na Epístola 45; ad Succ., 1); mas, suspeito de apolinarismo, em uma outra carta, (Ep. 47; ad Succ. 2) formulou sua fé nestes têrmos: Jesus Cristo verdadeiramente é um filho único, mas é Deus como é homem, perfeito na sua divindade, como na humanidade (Migne, 77, 243).

Os *argumentos de razão* contra o monofisismo já foram evidenciados pelos Padres. Êste sistema é contrário a tôda filosofia, pois Deus não pode, nem por conversão, nem por mistura, nem por composição, unir-se a uma criatura, para formar uma unidade de *natureza;* a isso se opõem sua imutabilidade e sua simplicidade absoluta. Admitido mesmo que tal absurdo se realizasse, o resultado dessa mistura não seria nem Deus, nem homem, mas uma realidade nova e indefinível. Do mesmo modo, a tese de Lutero, sôbre a ubiqüidade do Corpo de Cristo: "Tudo é completamente cheio de Cristo" como a tese contrária: "Fora dêste homem não há Deus", é falta de todo significado teológico e filosófico.

Leitura. — *A quenose.* — "A *quenose,* a extravagante teoria da expoliação do Verbo, feito homem, deve sua primeira origem à dificuldade de se conceberem duas naturezas completamente unidas, em uma só e mesma pessoa; ou uma das duas naturezas era absorvida pela outra ou elas estavam misturadas de modo a produzir-se uma natureza nova, ou uma das duas era diminuída, a fim de que completada pela outra, pudesse formar com ela um todo único. Para dizermos a verdade, o inventor da *quenose* é Ário, ainda que a palavra não seja sua... Todos os monofisitas, admitindo a fusão das duas naturezas, deviam fatalmente acabar no mesmo êrro, se não queriam cair no docetismo.

Duas idéias de Lutero contribuíram grandemente para estabelecer a *quenose* no seio do protestantismo. Lutero afirmava, contra a opinião comum, que a expoliação de que fala S. Paulo, não devia ter sido realizada pela vontade divina do Verbo, porque — dizia — o Verbo, encarnando-se não se tinha podido despojar de si mesmo. Êle, além disso, entendia a comunicação dos idiomas neste estranho sentido, de que a natureza humana de Cristo possui realmente os atributos da natureza divina e reciprocamente, a natureza divina possui os atributos da natureza humana. Jesus Cristo enquanto homem seria, portanto, onisciente, onipotente, imenso. Os Luteranos voltaram, mais tarde, à exegese.

http://www.obrascatolicas.com

ordinária e entenderam o texto de S. Paulo do Verbo mesmo, mas vários aceitaram a conclusão, que Lutero temia — mas erradamente - - isto é, que o Verbo, despojando-se, tinha, portanto, perdido alguma coisa da sua divindade...

Os defensores modernos da *quenose* estão de preferência no terreno filosófico. Uma certa filosofia identifica a pessoa com a consciência: a perda da consciência (do sentimento do eu), equivaleria ao aniquilamento da pessoa. Duas consciências em um mesmo sujeito seriam duas pessoas. Não há, portanto, no Cristo, uma consciência divina e uma consciência humana, mas há sòmente ou uma consciência divina ou uma consciência humana. Com êste princípio é impossível fugir à quenose, exceto se se disser que a humanidade de Cristo é absorvida na divindade. Tomásio, o teórico do sistema, quer que a consciência do Verbo se tenha tornado uma consciência humana, capaz de evolução e de progresso...

Já dissemos em que consiste, para o Filho de Deus, a expoliação da Encarnação. Quer Êle livremente unir-se a uma natureza sujeita a limitações de tôda espécie. Há, antes de tudo, as limitações *metafísicas*. A humanidade do Cristo é criada e por conseguinte, é finita; infinita em dignidade, como unida hipostàticamente a uma Pessoa divina, mas finita na sua essência e dotada de uma perfeição que não esgota tôda a potência divina; sem constar que ela não ocupa nem o grau mais elevado na escala dos sêres atuais. Há também as limitações de ordem *econômica* as quais se referem à tarefa e ao ofício de redentor, no desígnio presente da Providência: o Cristo devia sofrer e morrer, antes de entrar na glória e de conquistar com seus méritos uma exaltação que lhe pertencia por direito natural. Há ainda, mas não sabemos em que medida, as limitações *voluntárias*. Não nos esqueçamos de que a união hipostática, não influindo diretamente na natureza humana de Cristo, poderia não trazer nenhuma modificação física ao corpo, à alma, às faculdades intelectuais da santa humanidade; e eis aqui um vasto campo deixado à renúncia voluntária. O Cristo quer nascer pobre: carregou-se espontâneamente das nossas dores e das nossas enfermidades: conheceu as tentações e as angústias da agonia; fêz-se servo de seus irmãos adotivos: renunciou, sobretudo, pela sua existência terrena, às honras divinas, que por direito lhe competiam. Com esta privação voluntária, operada na sua santa humanidade, o Verbo despojou-se de si mesmo, pois Êle forma com a humanidade, uma só pessoa". *Prat*, La teologia di S. Paolo, Torino, 1928, vol. I, pp. 309-311. Sôbre a *quenose*, veja-se a declaração da Enc. "Sempiternus Rex", de Pio XII, na bibliografia do presente §.

2. Em Jesus Cristo há duas vontades e duas atividades sem separações e sem confusões. — *(De fé).*

Explicação. — O monofisismo agitou todo o Oriente. Para pôr um fim às lutas entre Ortodoxos e Eutiquianos e para reunir mais estreitamente ao império grego numerosos monofisitas que habitavam na Síria e na Armênia reconquistada, Sérgio, patriarca de Constantinopla, que era de tendência monofisita, propôs ao imperador Heráclio, como fórmula de união, admitir-se só um modo de operação em Cristo (*μια ενεργεια*). Mais tarde, dêste monergismo, acabou por se atribuir a Cristo uma só vontade, a *vontade* divina (monotelismo). A natureza humana, que não era negada, devia ser considerada como puramente *potencial*, um instrumento sem energia própria, nas mãos do Logos. O Logos seria por isso não sòmente o princípio *dirigente* (principium *quod*) da natureza humana, mas

também o agente pròpriamente dito e único e a natureza humana ficaria reduzida a um instrumento inerte puramente passivo.

Ao lado de Sérgio colocaram-se, além do imperador, o patriarca *Ciro de Alexandria* e numerosos bispos orientais. Contra a fórmula de união ergueu-se, ao invés, o monge palestinense *Sofrônio*, demonstrando que ela renovava o monofisismo; eleito, mais tarde, patriarca de Jerusalém, na sua carta de tomada de posse (Ep. Synódica) demonstrou, com lógica rigorosa, que se deviam admitir em Cristo duas vontades, com as duas operações relativas, sem divisão e sem confusão, visto que cada vontade opera o que lhe é próprio em união com a outra. Sérgio dirigiu-se ao Papa Honório o qual, de conformidade com a proposta do mesmo Sérgio, aconselhou que não se falasse nem de uma, nem de duas operações, dado que a Escritura a êsse respeito conservava-se muda. Mas Honório em uma primeira carta, faltando mais de rigor, que de ortodoxia, tinha falado de "uma só vontade" de nosso Senhor. Os dois editos dogmáticos imperiais, o primeiro a "Ecthesis" de Heráclio (Sérgio), o segundo o "Typos" de Constâncio II (Paulo de Constantinopla), puseram de sobreavivo contra a doutrina das duas operações e ordenaram o silêncio. Todavia, um grande número de monges africanos declarou-se abertamente pelo duotelismo, de modo particular o sábio abade *Máximo, o Confessor*. E bem depressa o Papa Martinho I em um *Sínodo de Latrão* (649), condenou solenemente o monotelismo e ensinou "duas vontades e duas operações, a divina e a humana" (Denz. 266). Sôbre a questão do Papa Honório, cfr. *E. Amann*, Honorius I, Dict., de th. cath. t. VII, coll. 93-132.

O conflito dogmático terminou com o Sexto Concílio Geral em Constantinopla (680-681), convocado pelo imperador Constantino Pogonato e confirmado pelo Papa Agatão. O monotelismo sofreu uma solene condenação; seus fautores, como Sérgio, Pirro, e aquêle que o tinha favorecido, o Papa Honório, foram anatematizados pela autoridade do Concílio de Calcedônia, pelo Papa Leão I e pelos Padres. A carta dogmática do Papa Agatão ao Imperador Constantino Pogonato foi recebida com aclamações, como a voz de Pedro, e definiu-se o dogma das duas vontades: "Do mesmo modo declaramos que há nêle (Cristo) duas vontades naturais e duas operações naturais (*δυο φυσικας θελησεις ητοι θελεματα εν αυτω, και δυο φυσικας ενεργειας*), sem divisão, sem mudança, sem separação, sem mistura; e as duas vontades naturais *não são uma oposta à outra*... ao contrário, a vontade humana não luta contra a vontade divina onipotente nem a ela resiste, mas é-lhe sujeita" (Denz. 231).

Prova. — Não é preciso darmos aqui uma prova pròpriamente dita, pois essa já está contida no que aduzimos para demonstrar as

http://www.obrascatolicas.com

duas naturezas, particularmente a natureza humana mutilada pelo monofisismo. Sofrônio, Máximo, o Confessor, e o Papa Martinho referiam-se precisamente àquela prova. O Papa Agatão fundava-se também na Escritura (Denz. 288). Êle citava a oração de Jesus no jardim das Oliveiras: "Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste, veruntamen non sicut *ego volo*, sed sicut tu" (Mt 26,39; Lc 22, 42: "non mea voluntas, sed tua fiat"). É evidente que aqui Cristo submete sua vontade humana, posta em questão pelos monotelitas, à divina vontade de seu Pai.

Do mesmo modo, no *Evangelho de S. João*. Jesus Cristo freqüentemente fala da sua vontade humana e da sua obediência ao Pai: "Quia descendi de coelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me" (Jo 6,38; cfr. 4,34; 5,19,30; 14,31). Nos escritos apostólicos temos sobretudo a Carta *aos Hebreus* que acentua a obediência humana do Senhor e faz ver, nesta obediência, a prova a que foi submetido o único sacrificador do Novo Testamento. Desde o primeiro instante da sua entrada no mundo, Êle diz ao Pai: "Ecce ut venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam" (Hebr 10,9; Flp 2,8). De tôdas estas passagens resulta quer a *existência* quer a *operação* da vontade humana de Cristo.

Os Padres. — Desde o princípio, sem porém, insistir particularmente nisso, ensinaram o duotelismo, isto é, a dupla vontade em Cristo. *S. Atanásio,* muito antes da controvérsia, expô-io com clareza e precisão fundando-se em Mt 26,39: "Jesus manifesta aqui duas vontades (*ὁυο θελήματα*) a vontade humana, que é da carne e a vontade divina, que é de Deus; a vontade humana pede, pela fraqueza da carne, o afastamento do sofrimento, mas a vontade divina a êle está disposta" (De Incarn. Dei Verbi et c. Arian., 21). Quanto às duas operações, *S. Leão I* distingue-as com maior clareza na sua Carta dogmática, na qual tem estas precisas expressões, que foram no momento muito discutidas: "*Agit enim utraque forma* (natura) cum alterius communione, quod proprium est; *Verbo* scilicet operante quod Verbi est, et *carne* exequente quod carnis est" (Denz. 144).

O fundamento *filosófico* da nossa tese já foi pôsto em evidência por *S. Máximo, o Confessor,* pelo Papa *Agatão* e, mais tarde, por *S. João Damasceno* e com tanta perfeição, que ficou bem pouco para a Escolástica. S. Agatão indica a conseqüência para a *Trindade*: se se pusesse a vontade na pessoa, e não na natureza, teríamos em Deus três vontades, o que é absurdo (Ep. ad Aug. Imp., Migne, 87, 1173). S. Máximo distingue entre a *potência* e o *ato* da vontade e põe a potência (voluntas naturalis, *θέλημα φυσικον*) na natureza e o ato (voluntas rationis, *θέλημα γνωμικον*) na pessoa. A única Pessoa divina opera portanto, ora na natureza divina, o que procede da vontade divina, ora na natureza humana o que procede da vontade humana e a ela é conforme. Há portanto em Cristo, usando-se a linguagem escolástica, *um só* "principium *quod*", mas um duplo "principium *quo*" (Disp. adv. Pyrhum. Migne, 91, 353 ss.). Por fim, S. João Damasceno põe em evidência a contradição implícita na tese monotelita de duas naturezas e uma só vontade: de fato, uma natureza sem seu dinamismo e seu poder volitivo seria um absurdo (Natura enim nulla est operationis expers, De Fide orth. 3, 15). Assim raciocina S. Tomás na S. th. III, 18, 3 e 5.

A harmonia das duas vontades, para S. Máximo, com razão origina-se da impecabilidade do Senhor. A vontade humana jamais está em contradição com Deus, contanto que não seja dirigida para o pecado, impossível em Cristo. A oração no jardim das Oliveiras não manifesta contradição alguma de vontade, mas sòmente a repugnância natural ante a paixão iminente; a vontade pròpriamente dita declara logo, apesar dêsse horror, sua submissão. Por um exame atento, nesta oração encontramos a vontade divina que ordena, a vontade humana que obedece e a repugnância natural superada. Daqui a Escolástica distingue em Cristo *três* vontades: S. Tomás, S. th. III, 18, 2 ss.

NOTA. — *A consciência psicológica de Cristo.* Ao dogma das duas atividades, humana e divina, une-se a "delicada questão da consciência psicológica de Cristo, discutida entre várias espécies de Protestantes e Católicos. Os Protestantes, adotada sem escrúpulos a teoria moderna da constituição psicológica da pessoa, foram obrigados a reconhecer em Cristo um eu humano, em base à consciência humana, distinto do eu divino. O que sabe a Nestorianismo, porque tende a pôr em Cristo um dualismo pessoal.

Alguns teólogos nossos de que se faz eco Galtier, na sua obra *L'unité du Christ,* tentaram fazer algumas concessões neste terreno, admitindo em Cristo um eu humano em fôrça da sua consciência humana e de uma acentuada autonomia da humanidade assumida pelo Verbo, o qual não exercitaria sôbre ela nenhum influxo *pessoal*. A unidade ontológica de Cristo é assegurada pela união hipostática, mas a unidade psicológica parece, à primeira vista, comprometida pelas duas consciências, que constituem dois eu.

Êstes teólogos julgam resolver a grave dificuldade, dizendo que na consciência humana de Cristo, mais pessoal do que a consciência divina, que é comum às três Pessoas, o eu humano, à luz da visão beatífica, vê-se unido ao Verbo e assim recompõe-se a unidade psicológica.

Para nós, resolve-se a dificuldade mais segura e diretamente, tendo-se firmes os princípios de S. Tomás. Em Cristo há duas consciências, porque duas naturezas. As duas consciências são pessoais, não porque constituem, mas porque revelam a Pessoa, que é uma só, a do Verbo, à qual convergem uma e outra consciência. Não se pode, portanto, falar de dois eu, porque o eu é um, como a pessoa. Não é necessário recorrer à visão beatífica para se assegurar esta unidade psicológica. A consciência humana de Cristo, dobrando-se sôbre si mesma, pode alcançar, pelo menos implìcitamente, o ser divino e, portanto, a pessoa

http://www.obrascatolicas.com

do Verbo, o qual é o fulcro da unidade ontológica e psicológica. É Êle que diz: "Eu sou homem", "Eu sofro" (segundo a natureza e a consciência humana). É Êle ainda que diz: "Eu sou Filho de Deus" (segundo a natureza divina e segundo a consciência divina e humana). A personalidade ou eu divino torna-se princípio hegemônico da natureza humana, a qual, não tendo personalidade própria, é movida por aquêle único Eu divino, sem, porém, perder sua liberdade e suas propriedades profundamente humanas". *P. Parente,* Dio e l'uomo, Marietti, Torino, 1949, pp. 232-233. A questão é amplamente tratada pelo mesmo autor em *L'Io di Cristo,* Marcelliana, Brèscia, 1951, Cfr. a declaração da Enc. "Sempiternus Rex", na Bibliografia do presente §.

CAPÍTULO QUARTO

CONSEQÜÊNCIAS DOGMÁTICAS DA UNIÃO HIPOSTÁTICA

Da união hipostática origina-se imediatamente uma série de corolários, alguns dos quais foram também definidos. Uns referem-se à pessoa e à natureza divina, outros, à natureza humana, mas estão tão intimamente unidos que não se podem pròpriamente separar em duas classes. Referem-se êles: 1) à comunicação dos idiomas; 2) à atividade teândrica de Cristo; 3) à "pericorese"; 4) à adoração única de Cristo; 5) à filiação natural de Cristo, enquanto homem; 6) à Maternidade divina de Maria que será estudada na Mariologia; 7) enfim aos privilégios da vontade, da inteligência e da ação da natureza humana de Cristo, estudados no capítulo seguinte.

§ 92. Comunicação dos idiomas. Atividade teândrica. Pericorese.

1. Por *comunicação dos idiomas* entende-se a comunidade e a troca recíproca de atributos divinos e humanos no Homem-Deus, (communicatio idiomatum seu proprietatum, κοινοποιησις, αντιδοσις των ιδιωματων).

Esta troca de predicados pode ser *concebida de três modos*: no sentido *nestoriano,* como simples transferência moral, fundada na mútua relação de duas pessoas, como nos casos de marido e de mulher, de rei e de seu ministro; no sentido *eutiquiano,* como fusão de naturezas e de suas propriedades; ou em sentido *católico,* como a mútua transferência e a mútua atribuição das propriedades da natureza humana e da natureza divina em Cristo. Sendo Cristo Deus e Homem é possível designar-se sua pessoa segundo cada natureza, como por exemplo, o Logos, o Filho único de Deus, *ou* Jesus de Nazaré, o Filho de Davi, e, portanto, atribuir-se à pessoa designada segundo a natureza divina predicados humanos e à pessoa designada segundo a natureza humana predicados divinos. Assim posso dizer que Deus sofreu e morreu, que o Filho do homem é o Criador do mundo, ressuscita os mortos e julga a humanidade. Cfr. *S. João Damasceno,* De Fide orth. 3, 3 ss.

Esta troca recíproca de atributos remonta ao tempo dos Apóstolos, mas foi particularmente estudada a começar de Nestório, que a pôs em contestação. "Auctorem vitæ interfecistis", grita o Apóstolo aos judeus (At 3,15; cfr. 20,28; I Cor 2,8). Fala S. Inácio dos sofrimentos de Deus; do mesmo modo Tertuliano e Irineu. Orígenes oferece-nos uma clara explicação do tema (De princ. 2, 6, 3). Particularmente a morte e as dores são atribuídas ao Logos, com o fim de pôr em evidência o valor para a nossa redenção. Nestório contestou êste modo de falar, e queria admitir apenas uma transferência *moral* de predicados. Por outro lado Eutiques defendia uma *comunicação física* dos atributos divinos à natureza humana. No justo meio caminharam S. Cirilo, S. Leão I, Leôncio de Bizâncio, e com êles, a doutrina da Igreja. Consideraram as duas naturezas como imutáveis em si mesmas, mas firmaram o direito teológico de se atribuir à única Pessoa concreta o que é divino e o que é humano.

Regras a serem observadas:

1. As atribuições recíprocas devem-se sempre enunciar em relação à *Pessoa* e jamais em relação à natureza. Deverei, portanto, dizer: Deus sofreu, e não a natureza divina sofreu. Cristo está presente em tôda parte, e não a humanidade de Cristo está presente em tôda parte (ubiqüidade). Não observando esta regra, isto é, usando mal os predicados, eu atribuiria as propriedades de uma natureza à outra, o que é puro monofisismo.

2. As atribuições são feitas de forma *positiva* e não *negativa.* Deve-se, portanto, dizer, Deus sofreu, não porém: Deus não sofreu, salvo que uma correção limitativa não reduza esta afirmação à natureza conveniente; portanto, Deus não sofreu *enquanto* Deus.

3. Certamente, pode-se identificar a Deus com a Divindade e dizer: o Logos é a Divindade; mas estaria errado identificar a Pessoa concreta designada, quer segundo a natureza divina, quer segundo a natureza humana, com a humanidade ou suas partes, corpo e alma, e dizer-se Deus ou Cristo é a humanidade; devemos dizer: possui a humanidade.

4. Podemos resumir o que dissemos nesta *regra geral*: Tôda atribuição deve ser feita de forma *afirmativa,* de modo que, o concreto esteja unido ao *concreto* e não o abstrato ao concreto ou ao abs-

http://www.obrascatolicas.com

trato. As proposições negativas devem comportar sempre uma limitação, que as refira à natureza de que se fala.

* "A questão da comunicação dos idiomas serviu muitas vêzes de campo de batalha nas controvérsias teológicas. Hoje alimenta ainda a piedade dos místicos e a eloqüência dos pregadores; é dever de uns e de outros deixar-se guiar pelas regras estabelecidas, para se evitar todo exagêro" *Riviere,* Incarnation, no Dict. des conn. relig. part. t. III, col. 958. *

2. A atividade teândrica de Cristo (operatio dei-virilis, *θεανδρικη ενεργεια*) foi muito marcada pelos Monotelitas (severianos) e recebeu grande apoio do prestígio do célebre pseudo-Dionísio. Êste usa uma fórmula pouco clara, que sabe a monofisismo, quando escreve: "Êle não operava como Deus, o que é divino, nem como homem, o que é humano, mas ensinou-nos um novo modo de ação, a ação teândrica" (*καινην τινα την θεανδρικην ενεδγειαν*. Ep. 4, Migne, 3, 1072, etc.).

S. João Damasceno chama à humanidade de Cristo "instrumentum divinitatis". S. Tomás, repetindo esta noção, explica: "A humanidade em Cristo é considerada como um instrumento da divindade. Ora, o intrumento age em virtude da causa principal; pense-se na ação do machado que parte um pedaço de madeira, manejado pelo operário. Do mesmo modo, a natureza humana de Cristo recebia da divindade uma capacidade, uma fôrça sôbre-humana. O tocar num leproso era uma ação da humanidade, mas aquêle tocar curava a lepra em virtude da divindade, e assim tôdas as ações e paixões humanas de Cristo foram salutares, em fôrça da divindade. Por isso Dionísio chama à atividade de Cristo, teândrica, isto é, humano-divina" (Comp. th. e. 212; cfr. C. Gent. 4, 41; S. th. III, 29, 1).

Com o fim de compreender estas noções, de modo mais preciso, devemos distinguir: 1) as ações *puramente divinas* feitas pela Pessoa divina, na natureza divina, como a conservação do mundo (Hebr 1,3); 2) as ações *humano-divinas* feitas pela Pessoa divina, na natureza humana, como caminhar, ter sêde, sofrer, morrer; 3) as ações *mistas* feitas pela natureza divina, a qual, para as realizar serve-se da natureza humana, como de um instrumento, e são estas a maior parte das ações milagrosas.

As atividades designadas pelos números 1 e 3, pertencem como obras *ad extra,* a tôda a divindade; as designadas pelo número 2, são próprias do Senhor sòmente e nelas consiste o valor da nossa Redenção. São verdadeiramente teândricas, feitas pelo "principium quod" divino no "principium quo" humano. S. Leão: "Agit utraque forma *cum alterius communione,* quod proprium est" (Denz. 144). Cfr. João Damasceno, De fide orth. 3, 19). Temos assim em Cristo duas operações, uma divina e uma divino-humana, mas não há ações *puramente*

humanas, dado que tôda ação é realizada pelo Logos. Teremos em conta estas verdades, quando falarmos do mérito da Redenção. A interpretação monofisita da *ενεργεια θεανδρικη* foi condenada pela Igreja (Denz. 268). Veja-se *Jos. Marie,* Celebris Cyrilli Alex. formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum, Zagreb, 1926. * *Idem,* Ps. Dionisii Areop. formula celeberrima christologica de Christi activitate theandrica, Zagreb, 1932; *Michel,* Théandrique (opération), Dict. de théol. cath. t. XV, coll. 205-216). *

3. A pericorese é outra conseqüência da união hipostática. Na Trindade é completa e recíproca, em Cristo é incompleta e unilateral; a divindade penetra a humanidade, não, porém, vice-versa. De fato, a divindade não é penetrável e transcende de modo infinito à humanidade de Cristo, que é finita. O fundamento ontológico da pericorese ou circunsessão é, na Trindade, a unidade da natureza, em Cristo, a unidade da pessoa.

Os Padres, quer latinos, quer gregos, desde o princípio ensinam esta compenetração, quando chamam a união das duas naturezas uma mistura (commixtio, *συγχρασις* etc.). Era lógico, que êste ponto de doutrina fôsse mais vivamente debatido depois da teoria nestoriana da separação das duas naturezas. Entre os latinos é defendido de modo particular por S. Leão, entre os gregos, por S. Cirilo, o qual opõe à *διαιρεσις φυσικη*, dos Antioquenos, a sua *ενωσις φισικη*. A mesma comparação, tão usada pelos Padres, da "unio hypostatica" com a união da alma e do corpo, refere-se a êste tema. Ao invés, o têrmo pericorese, na sua noção técnica e teológica, só é usado a partir de S. João Damasceno, o qual o transmitiu à Escolática (De fide orth. 3, 3 e 7). Quando os Padres, como Gregório Nisseno, falando da penetração da humanidade da parte da divindade, usam expressões fortes, como "caro Christi deificata" ou "vivificata", querem entender a *περιχωρεσις* e não uma *συγχυσις* ou confusão (Denz. 123). Veja-se *Franzelin* De Verbo Incarnato, thes. 37.

§ 93. A filiação divina natural de Cristo enquanto homem.

Cristo é, também enquanto homem, o Filho natural de Deus. — *(De fé).*

Explicação. — Pelos fins do século VIII renasceu na Espanha um nestorianismo mitigado, que foi chamado de *adocianismo.* Eis sua origem: Certo Migézio tinha dado uma interpretação sabeliana da Trindade. Foi atacado por *Elipando,* metropolita de Toledo, a quem se uniu um bispo mais jovem, *Félix,* de Urgel; afirmavam

http://www.obrascatolicas.com

ambos que o Logos é uma pessoa distinta do Pai, mas admitiram dois Filhos em Cristo; um filho natural e um filho adotivo: Filius Dei *naturalis* et adoptivus.

Elipando baseava suas afirmações numa série de textos da Escritura e dos Padres, como também sôbre preces da Igreja. É verdade que os textos usados por Elipando, e sequazes, se dirigiam a Cristo como Filho adotivo, não, porém, no sentido em que o entendiam os Adocianistas. De fato, os têrmos eram usados em relação à natureza, teórica e não pràticamente, com referência a uma pessoa humana própria. Esforçavam-se por manter-se à profissão de fé do Concílio de Éfeso, mas quando se tratava da explicação do dogma nos seus particulares falava-se correntemente e sem reticências de dois sujeitos separados: ille et ille, alter et alter, filius Dei genere et filius Dei adoptivus, unigenitus et primogenitus. O Homem Jesus Cristo era semelhante a nós em tudo, um puro e simples homem, que tinha sido adotado pelo Logos.

O adocianismo foi condenado pelo Papa Adriano I (Denz. 299), pelos Sínodos de Ratisbona (792), de Francfort (794), de Roma e de Aquisgrana (799). Os principais campeões da ortodoxia foram o abade *Beato,* de Libana e o Bispo Etério de Osma, e também *Paulino* de Aquiléia, com Alcuíno. O próprio Carlos Magno esforçou-se para o triunfo da sã doutrina. * Veja-se *A. Pincherle,* Adozianismo, in Enc. Ital. Trecc. I, pp. 525-526; *Fliche-Martin,* Storia della Chiesa, vol. VI, pp. 131-155. *

Qual é a questão precisa, suscitada pela controvérsia adocianista? Trata-se de saber se Cristo, não sòmente segundo a natureza divina, que tem por via de geração do Pai, mas também na sua natureza humana, que tomou de Maria, na Encarnação, é Filho natural e pròpriamente dito de Deus e deve ser reconhecido como tal. Mas, na frase reduplicativa: "Cristo enquanto homem" (secundum quod homo), a reduplicação não se refere à natureza humana, à qual, em si não se pode aplicar o predicado "Filho", mas à pessoa enquanto possui e traz a natureza humana: "Christus est Filius Dei naturalis etiam *in quantum est homo,* id est, etiam ut hypostasis subsistens in natura humana, sive ut hic homo".

Prova. — A Escritura chama, quer aquêle que nasceu eternamente do Pai (Jo 1,18), quer aquêle que nasceu na carne, de Maria, do mesmo modo, "Filho de Deus", "Filho do Altíssimo" (Lc 1,32,35), "meu Filho predileto" (Lc 3,22), "seu Filho único" (Jo 3,16; cfr. Rom 8,32), "Cristo, o Filho de Deus vivo" (Mt 16,16). Portanto não conhece dois Filhos de Deus.

Se à natureza assumida pelo Logos é dado às vêzes um nome pessoal, não nasce daí uma dualidade de pessoas. O Messias é chamado "servo de Deus" pelos Profetas (Is 42, 1; 49,5; Ez 28,25; cfr. Mt 12,18; At 8,30 ss.). Mas êste têrmo designa sòmente um *traço* da figura profética do Messias, isto é, sua obediência na dor, portanto, uma disposição, uma ação, não uma pessoa. De resto, no Antigo Testamento a figura do Messias é sempre fragmentária e jamais, completa, como no Novo Testamento.

Os Adocianistas apelam para Rom 1,3 ss., onde Cristo é chamado "prædestinatus Filius Dei". Mas o XI Concílio de Toledo, refere esta passagem ao nascimento de Jesus da Virgem, segundo sua substância humana (Denz. 285). Do Logos eterno não se pode dizer que foi predestinado a se tornar o Filho de Deus, porque êle se o tornaria temporal; é portanto evidente que se fala do Filho de Deus feito homem. Há, portanto, na frase de S. Paulo, uma comunicação dos idiomas: o eterno Filho, relativamente à sua natureza humana, é chamado Filho de Deus predestinado. Será preciso explicar-se do mesmo modo o texto em que Cristo é chamado "primogênito entre muitos irmãos" (Rom 8,29). Êle tornou-se nosso irmão tomando a natureza humana. Cfr. Hebr 2,17; Col 1,15.18; Apc 1,5.

Os Padres. — Só sabem de um *único* Filho de Deus e falam também sòmente de um *único* Filho de Deus, e não sòmente depois de Nestório, mas também antes, como já mostramos, refutando o nestorianismo. *S. Agostinho* diz: "Lêde a fundo a Escritura, jamais encontrareis que se tenha dito de Cristo, que é o Filho de Deus por adoção" (C. Secund. Manich. 5; cfr. Enchir. 35). *S. Hilário*: "Êste (Cristo) é verdadeira e pròpriamente Filho por origem e não por adoção" (origine non adoptione, De Trin. 3, 11). Os Adocianistas, é verdade, invocam o testemunho do mesmo S. Hilário, pois êle escreveu: "A dignidade da potência (em Cristo) não é perdida, quando a baixeza da carne é adotada" (Carnis humilitas adoptatur, De Trin. 2, 27); mas aqui, como muitas vêzes nos Padres, é claro que é preciso entender-se simplesmente a assunção da natureza humana (assumptio carnis).

Também com a *razão* compreende-se como a adoção de uma natureza impessoal seria impossível, dado que sòmente as pessoas podem ser adotadas. Além disso, uma natureza não pode em si e por si, receber o nome de "Filho", mas sòmente uma pessoa. A razão última e fundamental da filiação de Cristo, também segundo a sua natureza humana, está na geração eterna no seio do Pai. O têrmo desta eterna geração, era, *antes* da Encarnação, o Logos na sua natureza divina; na Encarnação é sempre, como antes, o mesmo Logos que, agora, neste momento do tempo, toma também a natureza humana e a possui de tal modo, que ela subsiste nêle e participa da sua filiação (Cfr. *Petavius,* De Incarn. v, 5-7).

Na *primitiva Escolástica* discutia-se sôbre as fórmulas "Filius Dei per adoptionem" e "Filius Dei per gratiam". *Scheeben* quer manter

http://www.obrascatolicas.com

esta última fórmula. Segundo S. Paulo "gratia" e "adoptio" são, a respeito do homem, *idênticas*.

Concluindo, queremos acrescentar: 1) Que o Logos seja "Filius Dei naturalis" é de fé. 2) A causa desta filiação é a geração eterna. 3) Em fôrça da única pessoa, Cristo "ut hic homo" torna-se mediante esta geração "Filius naturalis Patris" não, "Trinitatis" como os "filii Dei adoptivi". 4) Esta "filiatio" depende antes da Pessoa do Verbo e não formalmente da "unio hypostatica"; se o Pai ou o Espírito Santo se tivessem encarnado não haveria filiação. 5) Nasce assim um novo problema; êste: se a humanidade de Cristo, prescindindo da relação com o Filho, em razão sòmente da união hipostática com uma das Pessoas divinas, seja "filius adoptivus Trinitatis". *Durando* afirma-o, * dizendo que por fôrça da união com Deus, a humanidade é dotada da plenitude da graça santificante, cujo efeito formal consiste na conferição da filiação adotiva e o direito à herança paterna. Cristo, portanto, embora, enquanto *êste homem* seja Filho natural de Deus, enquanto formalmente homem, é *também* Filho adotivo. Responde-se-lhe: Em Cristo não falta *o* que faz que uma pessoa seja filho adotivo de Deus, antes, nêle encontram-se em grau elevadíssimo aquelas disposições para com o Pai e Deus Trino, que são próprias dos filhos adotivos, mas falta *quem* pode ser filho adotivo, isto é, a personalidade. * Só se pode adotar uma pessoa.

Suárez pensa que a graça de união (gratia substantialis), a qual torna Cristo, na sua humanidade, substancialmente santo, seja um título suficiente para o chamar "Filius naturalis Dei" (e não "adoptivus"), de modo que Cristo seria duas vêzes "Filius Dei naturalis"; primeiro, "Filius Patris" (per generationem) e depois, "Filius Trinitatis" (per gratiam) por graça substancial. Respondemos: Admitamos que haja aqui um problema: mas, no segundo caso, a noção de "Filius naturalis" que se funda na verdadeira geração, não se acha realizada. E dado que a Tradição nunca fala de dois Filhos, é melhor deixarmos esta expressão, mais engenhosa que compreensível, e falarmos, portanto de um só "Filho de Deus". A união hipostática não é a causa, mas a condição "sine qua non" de uma "filiatio naturalis"; não haveria nenhuma "filiatio naturalis" se uma outra Pessoa se tivesse encarnado.

Depois das controvérsias adocianistas, tanto Padres como teólogos, afirmam enèrgicamente a união hipostática desde o primeiro instante da concepção de Jesus, no seio da Virgem, não havendo espaço para uma adoção. Assim pensam Agostinho (Enchir. 36), para provar a pura gratuidade da união hipostática; os Gregos, para defender a θεοτοκος e combater a teoria antioquena da prova; Alcuíno e os teólogos carolíngios, enquanto adversários do adocianismo espanhol.

S. Tomás faz também notar que "*nullo modo* debet dici Christus Filius Spiritus Sancti nec etiam totius Trinitatis" (S. th. III, 32, 3; cfr. 23, 4).

§ 94. A adoração de Cristo Homem-Deus.

Jesus Cristo deve ser adorado também na natureza humana por causa da sua união com o Logos. — *(De fé).*

Explicação. — Êste dogma foi definido no Concílio de Éfeso contra o ensinamento de Nestório, o qual afirmava que a Cristo se devia uma dupla honra (Denz. 120). Cfr. Constantinopl. II, cân. 9 (Denz. 221) e a constituição "Auctorem fidei" de Pio VI, contra o Sínodo de Pistóia (Denz. 1561). Do II Concílio de Constantinopla surgem três pontos de vista: "Se alguém entende a expressão: o Cristo é adorado em duas naturezas, no sentido de que há duas adorações, uma especial para o Logos e uma outra própria para o homem (Nestório); ou se alguém, eliminando a carne (a humanidade) ou confundindo a divindade com a humanidade, fala mentirosamente de uma só natureza ou essência das naturezas reunidas, e neste sentido, adora a Cristo (Eutiques), e não honra com *uma* só adoração o Logos-Deus, feito carne e ao mesmo tempo a sua mesma carne, como sempre quis a tradição da Igreja, seja excomungado" (cân. 9; Denz. 221).

A adoração (cultus latriae) é a honra suprema que é prestada a Deus, sòmente em razão das suas eternas e absolutas perfeições, particularmente da sua asseidade. Prestamos um *culto* religioso também aos Santos (dulia) e entre êles sobretudo à Mãe de Deus (hiperdulia). A fé cristã, desde seus primórdios, estabeleceu uma clara diferença entre êstes dois cultos, mesmo se na antiga linguagem teológica encontram-se idênticas expressões, como "adoratio, adorare, προσκυνησις, προσκυνειν", para designar os dois atos essencialmente diferentes.

No Cânon citado estão contidos os seguintes pontos dogmáticos: 1) O Homem-Deus não deve receber uma *dupla* adoração ou um duplo culto, como quer Nestório. 2) A adoração única que lhe é prestada não se refere sòmente à divindade, nem à nova natureza, que resultaria da fusão da natureza divina e da humana. 3) Mas honra-se com uma só e idêntica adoração a *divindade e ao mesmo tempo a humanidade que lhe está hipostàticamente unida;* a humanidade de Cristo é adorada no e com o Logos e de tal modo, que o Logos é adorado *em si* e *por si* (in se et propter se), a humanidade, em si por causa do Logos (in se, sed non propter se).

Prova. — Jesus nos *sinóticos*, por causa da sua humildade e em consideração do Pai, sòmente ao qual os hebreus deviam a adoração, não exigiu, quando vivia sôbre a terra, a adoração para si mesmo,

http://www.obrascatolicas.com

mas antes prestou-a, em forma exemplar, ao Pai, no seu ensinamento e na vida. No entanto, *depois da ressurreição* aceitou a prosquinese (prostração) religiosa (Mt 28,17). Êle também disse (Mt 18,20) que nas reuniões dos fiéis em oração encontrar-se-ia *sempre* no meio dêles. Poderemos, talvez, também citar a oração do bom ladrão, sôbre a cruz (Lc 23,42).

No *Evangelho de S. João* exprime-se com maior clareza. Exige a mesma honra que se deve ao Pai: "O Pai... entregou todo juízo ao Filho *a fim de que todos honrem o Filho como* (καθως) *honram o Pai;* quem não honra ao Filho, não honra ao Pai que o mandou" (Jo 5,23). Aquela honra suposta, conhecida e fundada em si, que é prestada ao Pai, deve passar, conseqüentemente, ao Filho: *um só e idêntico culto* deve estender-se a ambos. "Eu e o Pai somos um" (Jo 10,30). No fim da sua vida *ordena* aos discípulos, no discurso de despedida, que, como até então rogaram ao Pai, de ora em diante roguem também a *Êle* (o Filho *elevado*): "Eu me vou ao Pai, e tudo o que pedirdes em meu nome Eu o farei, a fim de que o Pai seja glorificado no Filho. Se pedirdes alguma coisa em meu nome eu o farei" (Jo 14,13-14).

A primeira comunidade apostólica rogou a Jesus desde o princípio, ainda que, de acôrdo com o "Pai-nosso" ensinado por Jesus mesmo, dirigisse o mais das vêzes as suas preces a Deus Pai. Os Atos (9,14. 21) testemunham a oração a Jesus na *Igreja palestinense*. Nesta passagem os cristãos, os fiéis de Cristo, são simplesmente designados como "aquêles que invocam o nome do Senhor"; é um paralelo cristão da passagem de Joel, 3,5, que fala da invocação de Javé. Poder-se-ia, talvez, citar também Atos 1,24-25. A oração de Estêvão moribundo, "Senhor Jesus, recebe meu espírito", é a primeira oração a Jesus que nos foi transmitida (At 7,58, ss. Cfr. também Atos, 2.21; 8,24; 9,14.21; 22,16).

Ainda mais numerosos os testemunhos da inovação de Jesus, que vem da *Igreja dos Gentios;* conforme à cristologia paulina: Jesus Cristo, o Filho de Deus, nosso Senhor. Repete S. Paulo (I Cor 16,22) a primitiva oração cristã: "Maranatha" que quer dizer "Ó Senhor nosso, vem", isto é, no culto eucarístico. Flp 2,10: "Ao nome de Jesus dobre-se todo joelho, nos céus, na terra e sob a terra". Hebr 1,6: "Todos os Anjos de Deus adorem-no". O mesmo Paulo rogou a Jesus Cristo; sua piedade é cristocêntrica. "Três vêzes roguei ao Senhor (Jesus)"; pedi-lhe para ser libertado das tentações e recebi esta resposta: "Minha graça basta-te" (II Cor 12,9); agradece ao Senhor "que me julgou digno da sua confiança, chamando-me ao ministério" (I Tim 1,12); louva-o nas doxologias (Rom 9,5; II Tim 4,18); exorta os fiéis a prestar um culto de oração a Cristo

(Col 3,16; Ef 5,19); e nos transmite um hino ao Senhor (I Tim 3,16). O serviço religioso cristão é chamado λειτουργειν τω κυριω (At 13,2). Essa prova adquire ainda mais fôrça, quando se pensa que os Apóstolos tinham um verdadeiro horror pela apoteose pagã das criaturas (Rom 1,25; At 14,10-15; 17,16; I Jo 5,20 ss.; Apc 19,10; 22,9).

Bousset (protestante liberal) afirma que o título paulino κυριος e σωτηρ foi tirado das religiões míticas. Ora, encontramo-lo já antes de S. Paulo (At 2,36; 7,59 ss.; 9,17; cfr. Mt 7,21; Mc 11,3; 12,36-37; At 2,34; e o título sinônimo de Despotes em II Pdr 2,1; Jud 4). Bousset destrói tôda lógica quando escreve: "A fé do cristianismo antigo da divindade de Cristo deriva por inteiro da honra cultual prestada ao κυριος". Todo homem razoável dirá, ao invés: antes a fé na divindade, depois, o culto divino.

Os Padres. — *Já Plínio,* o Môço, podia escrever que a primitiva Igreja se reunia e cantava hinos a Cristo, como a um Deus (carmen Christo quasi Deo dicere, Ep. 10, 96). — Contra Celso, o qual objetava adorarem os cristãos um outro Deus, junto com Deus, *Orígenes* defende o uso geral de se honrar a Cristo como Deus (C. Cels. 8, 12-16). Mais tarde, privadamente, contestou, em sentido subordinacionista, a oração a Jesus (De Orat. 16, 1). Sôbre êste ponto ninguém o seguiu, ficando êle absolutamente sòzinho. *S. Atanásio* exprime-se com singular clareza: "Não é uma criatura que nós adoramos. Êste é o êrro dos pagãos e dos arianos. Mas é o Senhor da criação, que se fêz homem, o Logos de Deus. Pois embora a carne, considerada em si mesma, seja parte da criação, todavia tornou-se a carne de Deus. Não adoramos absolutamente esta carne, separando-a do Logos: e quando adoramos o Logos não entendemos separá-lo da carne, mas compreendendo com razão as palavras "e o Verbo se fêz carne", professamos que o Logos pròpriamente existe na carne, como Deus. Quem seria tão louco de dizer ao Senhor: deixa teu corpo para que eu te possa adorar?" (Ep. ad Adelph. 3).

S. Ambrósio e *S. Agostinho,* explicando a passagem do Salmo 98,5 "adorate scabellum pedum ejus", referem-no à terra, que o escabêlo dos pés do Senhor, e da qual tomou a sua carne, que é ainda hoje adorada no santo mistério. "Ora, ninguém come desta carne, antes de a ter adorado", diz S. Agostinho (Enarr. in Ps. 98,9). E tem também estas belas palavras: "Christus Filius Dei qui et oret pro nobis et oret in nobis et oretur a nobis. Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput noster, *oratur* a nobis ut *Deus* noster" (ib. in Ps. 85, præf. Migne, 36-37, 1081). A carne, diz ainda, é a veste de Deus: "vestem intueor et vestitum adoro" (Morin, 4).

A razão teológica desta adoração está precisamente na unidade da Pessoa; a esta e à sua *propriedade completa* vai a adoração. Ainda que a natureza humana possa ser considerada *abstratamente* e em si mesma, não pode pràticamente ser excluída da honra devida ao seu

http://www.obrascatolicas.com

possessor; antes, deve, em si, participar desta honra, cujo *motivo*, é verdade, reside na Divindade.

O culto do Sagrado Coração. — *A adoração das chagas de Cristo* foi uma conseqüência das cruzadas e da mística de Cristo de S. Bernardo. *A devoção ao Sagrado Coração de Jesus* teve sua primeira fonte, como foi recentemente demonstrado, em Richstätter, na mística da Paixão. Sua promotora principal S. Margarida Maria Alacoque, teve uma visão de Cristo, em que o Sagrado Coração lhe apareceu em chamas e rodeado pelos símbolos da Paixão, tendo sido encorajada a se esforçar pela difusão do culto do Sagrado Coração na Igreja. A devoção estendeu-se antes na Companhia de Jesus, que lhe assegurou a difusão. Pio IX estendeu-a à Igreja universal e estabeleceu a festa do Sagrado Coração. Pio XI escreveu sôbre êste argumento a encíclica 'Miserentissimus Redemptor".

Para justificar *dogmàticamente* êste culto, diante das múltiplas objeções, feitas particularmente pelos Jansenistas e rejeitadas pela Bulla "Auctorem fidei", de Pio VI (Denz. 1562), os teólogos distinguem um *objeto formal* ou *motivo* interno do culto, um *objeto material* ou objeto mesmo do culto e um *objeto de manifestação*, isto é, o elemento particular do objeto honrado, no qual o motivo ou as perfeições manifestam-se de modo especial. O objeto da adoração é, evidentemente, sempre o único Cristo, mas como se pode adorar diretamente a humanidade de Cristo mesmo, pode-se também adorar esta *parte* da humanidade, na qual se manifestam mais particularmente as perfeições divinas, que são, portanto, o motivo (ratio formalis) da adoração. Ora, segundo a experiência cristã geral e as decisões da Igreja, podem ser consideradas como tais partes *as chagas de Jesus*, e o seu *coração*, pois são órgãos do amor de Deus por nós. A adoração vai, portanto, a êstes objetos de manifestação, mas *por causa do amor* infinito de Deus, que nos remiu e se nos manifestou com êsses meios. *O escopo* dêste culto particular é desenvolver a gratidão, que paga amor com amor, e o espírito de sacrifício, mediante a imitação das perfeições que se nos revelam nas feridas e no coração de Jesus: o amor de Deus e dos homens, a humildade e a obediência.

De modo análogo são honradas as ações de Cristo nas quais se manifestou o seu amor por nós. Incluem-se assim, nesta ordem, os grandes mistérios de sua vida, da Paixão e da morte, celebrados no ano litúrgico. Mas, todos têm sua raiz no *Coração de Jesus*. Êste divino Coração é o terreno *físico* de ressonância das ações e dos sofrimentos redentores; é a fonte *psicológica* de todos os sentimentos sagrados do amor de Deus e dos homens, é também a expressão *simbólica* compendiada de tudo o que Cristo quis e fêz na sua atividade redentora. Veja-se as antífonas, os responsórios, os hinos da Festa. * e *Marmion*, Cristo nos seus mistérios, c. XIX. Sôbre a devoção do Sagrado Coração, clássico é *Bainvel*, La Devozione al Sacro Cuore di Gesù, Milano, 1922, *Bardy-Tricot*, Le Christ, Paris, 1932, troisième partie: Jésus dans la vie religieuse et morale de l'humanité. *

CAPÍTULO QUINTO

AS PERFEIÇÕES DA HUMANIDADE DE CRISTO

A natureza humana de Cristo assumida na unidade pessoal do Logos foi interiormente nobilitada e glorificada; foi elevada à mais alta dignidade a que possa chegar uma criatura, enriquecida de privilégios e perfeições naturais e especialmente sobrenaturais. Êsses privilégios podem-se reduzir a três classes: morais, intelectuais e dinâmicos. Sôbre as perfeições corporais do Senhor, nada podemos dizer de certo. A opinião, segunda à qual Cristo teria possuído, desde o seio da Mãe, a corporalidade perfeita é fisiològicamente insustentável ou pelo menos, indemonstrável. O teólogo Pohle, com razão, qualifica essa opinião como "docetismo refinado". Ao invés, o que se afirma sôbre os privilégios espirituais e sobrenaturais acima mencionados, está fundando sôbre razões teológicas sérias e sólidas, ainda que a êste respeito sejam poucas as decisões eclesiásticas. * A ordem do tratado é clara. Falaremos primeiro da sua santidade (§ 95), que consiste na isenção de todo pecado (I), ou melhor, na impecabilidade (II) e em tal plenitude de graça (III) que o consagra consubstancialmente a Deus (III, 1), torna-o capaz não sòmente de uma intensa e profundíssima vida interior (III, 2), mas também de comunicar sua vida a todos os cristãos que formam assim o seu Corpo Místico (III, 3). Depois de sua perfeita ciência (§ 96), que resulta da visão beatífica (1), de conhecimentos infusos (2) e da experiência humana (3). Por último, da sua potência (§ 97). Uma santidade que exige o seu ministério sacerdotal, uma ciência que exige o seu ofício profético, uma potência que exige o seu dever de Rei. *

§ 95. A perfeita santidade de Cristo.

1. A alma de Jesus era absolutamente sem pecado, isenta tanto do pecado original como do pecado pessoal. — *(De fé).*

Explicação. — A isenção do pecado original foi declarada de fé eclesiástica por Eugênio IV, o qual afirmou que Cristo "sine peccato conceptus, natus et mortuus (est)" (Denz. 711). Já o Concílio de Êfeso tinha ensinado que o Senhor foi isento de todo pecado pessoal, com afirmar que não tem necessidade de sacrifício redentor "qui peccatum omnino nescivit" (Denz. 122). A declaração foi repetida em Calcedônia (Denz. 148).

Prova. — A Escritura não fala explicitamente da isenção do pecado original em Jesus, mas ensina a *completa* ausência nêle de

http://www.obrascatolicas.com

todo pecado. O Antigo Testamento diz que o futuro Messias será isento de injustiças e de fraude, que dará sua vida em "sacrifício de expiação" por outros e que, como "justo servo de Deus, justificará a muitos e carregará sôbre si mesmo suas iniqüidades" (Is 53, 9-11). No momento da concepção, Gabriel chama-o de "santo" (Lc 1,35). Visto que esta concepção não estava sujeita às leis da natureza, mas à graça do Espírito Santo, estava também isenta do pecado de origem (Mt 1,20 Lc 1,35). Mais tarde Jesus mesmo declara ser completamente sem pecado: "quis ex vobis arguet me de peccato?" (Jo 8,46). "Quia ego quæ placita sunt ei (Patri) facio semper" (Jo 8,29). "Venit enim princeps hujus mundi et in me non habet *quidquam*" (Jo 14,30).

Os *Apóstolos* celebram-no como "Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo" (Jo 1,29), como "Cordeiro sem defeito e sem mancha" (I Pdr 1,19), como "Aquêle que não conheceu pecado" (II Cor 5,21), "no qual não há pecado" (I Jo 3,5), "que foi provado em tôdas as coisas, como nós, mas sem pecar" (Hebr 4,15), "santo, inocente, sem mancha, separado dos pecadores" (Hebr 7,26).

Os Padres. — É natural que o Padres estejam em perfeita harmonia com o constante e unânime testemunho da Escritura. Êste dogma jamais foi atacado pelos hereges, fôssem quais fôssem, por outro lado, seus erros cristológicos.

Sòmente o neoprotestantismo liberal ousou fazer restrições à pessoa e ao proceder de Cristo. Jesus mesmo disse ninguém ser bom exceto sòmente Deus (Mc 10,18); por isso, apressam-se êles em concluir: Êle mesmo exclui de si a bondade perfeita. Mas Jesus exige também de todos os homens a ausência do pecado e mostra ao jovem rico o caminho do bem: "vem e *segue-me*" (Mt 19,21). É, portanto, evidente que com aquela expressão quis apresentar a Deus como bondade absoluta *em si* e como a fonte da bondade e da moralidade para nós, sem querer falar da isenção pessoal do pecado ou ensinar o dogma protestante da corrupção radical da natureza humana. Êle diz: Deus sòmente é bom, é por si mesmo a bondade absoluta (§ 42); os homens, ao invés, quando são bons — e segundo Jesus devem sê-lo todos, enquanto filhos do Pai (Mt 5,48) — são-no por graça de Deus ou pelo Espírito de Deus (Lc 11,13).

Quer-se ainda, que certas ações de Cristo, como a expulsão dos vendilhões do templo, os discursos polêmicos com os judeus, as recriminações aos Apóstolos (Mt 16,23), não estejam isentas de pecado. Mas quem fala assim não compreende absolutamente o zêlo religioso de um Moisés. de um Elias, de um João Batista, de um S. Paulo, sem se falar, do de Cristo, e é incapaz de compreender a extraordinária tensão produzida na alma de Jesus, de um lado, pelo fogo interior do conhecimento de Deus, e de outro, pelos obstáculos postos malvadamente pelos fariseus. Houve a *cólera* também em Cristo? pergunta S. Tomás.

E com S. Gregório Magno responde: não houve cólera culpável, mas a que nasce do *zêlo por Deus* (S. th. III, 15,9). Veja-se o que foi dito acima sôbre as paixões, § 87.

II. A impecabilidade de Jesus. — É uma verdade unida intimamente com o dogma, que Jesus não era sòmente sem pecado, *de fato*, mas também *incapaz* de pecar. Como conseqüência da sua milagrosa concepção e da união hipostática, não estêve sob a lei do *pecado original* e da *concupiscência;* e, portanto, nem mesmo sujeito à tentação interior. Aquela narrada no Evangelho foi apenas um molestamento de Satã, como da narração mesma se pode deduzir (Mt 4,1-11). Jesus, para pecar teria devido opor-se livremente à vontade de Deus; mas isso não era possível, dado que o possuidor da vontade humana era o Logos. Em caso contrário, Deus mesmo teria abandonado a Deus, o que é absurdo.

A esta *decisiva* razão pode-se acrescentar também o argumento da *plenitude da graça,* e especialmente o da *visão beatífica.* O pecado, não sòmente em si mesmo, mas também, nas suas remotas razões e nos seus longínquos perigos, é a única coisa que se podia opor à união hipostática; deve ser por isso afastado *radicalmente e em linha de princípio.* Lembre-se que "actiones sunt suppositi", as ações são da pessoa, ou se atribuem à pessoa. Se alguns teólogos admitem a *possibilidade* do pecado, como alguma coisa de *necessário* à humanidade e à sua liberdade, será preciso então ver se êles têm coragem de acrescentar esta dificuldade antropológica à teológica, e de lhe dar, se puderem, uma solução satisfatória.

À objeção, por outro lado, mais séria, segundo a qual a impecabilidade (non posse peccare), não é conciliável com a liberdade (assim Hermes e Günther), os teólogos respondem que a liberdade de pecar é um *defeito* e não uma *perfeição;* do contrário, também os Anjos e Deus mesmo não seriam verdadeiramente livres, não podendo pecar. Insiste-se, porém: os Anjos, dada sua união com Deus e o bem, são incapazes de merecer; ao passo que Cristo devia encontrar-se num estado espiritual no qual lhe fôsse possível merecer, pois seu mérito é a condição indispensável e essencial da *nossa* Redenção. Podemos sòmente responder que êstes dois fatos são verdadeiros e atestados pela Escritura: Jesus era impecável e ao mesmo tempo era livre e cumpria livre e meritòriamente os preceitos de Deus. Não vemos, porém, com clareza, como as duas verdades sejam conciliáveis *psicològicamente* em Jesus Cristo. Podemos dizer sòmente isto: Êle *não podia* deixar de cumprir a ordem do Pai e ao mesmo tempo não a podia não querer.

Soluções dos teólogos. 1) Faz-se do "mandatum" um simples "beneplacitum Patris". Isto é, quando Jesus diz: "hoc mandatum accepi a Patre meo" (Jo 10,18), Êle falaria de um simples desejo de seu Pai, não de uma ordem, de um preceito. 2) Para se explicar a liberdade recorre-se ao "sensus compositus" e ao "sensus divi-

http://www.obrascatolicas.com

sus" como os Tomistas, ou à ciência média, como os Molinistas. Veja-se o tratado da graça § 124. 3) Unem-se as duas verdades como dissemos acima. S. Tomás: "Si enim esset (liberum arbitrium Christi) determinatum ad unum numero, tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis, sive *meriti*, quia in illud non coacte sed *sponte* tendit et ita est actus sui dominus" (In III Sent., d. 18, q. 1, a. 2 ad 5).

*Veja-se *Garrigou-Lagrange*, Il Salvatore e il suo amore per noi, parte I, c. 13; *Durand*, La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité, Nouv. Rev. Théol. 1948, pp. 811-822. *

Hugo de S. Vítor teve de combater os primeiros Escolásticos que atribuíam ao Senhor a possibilidade de ser tentado interiormente, sem, porém, o "consensus rationis". "Sed — diz Hugo — absit a sensu christiano" (De sacr. 2, 1, 7). Também segundo Orígenes Jesus foi moralmente aperfeiçoado por verdadeiras tentações (De princ. 2, 6, 5). Sôbre a questão veja-se *P. Ketter*, Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker, Muenster, 1918, onde é transcrita uma rica bibliografia, também protestante.

Ketter, terminando seu estudo, faz, particularmente do ponto de vista exegético, estas importantes constatações: 1) A história da tentação não é um mito religioso, como se encontram alguns nas vidas dos outros fundadores de religiões, mas um fato real. 2) A tentação não contradiz, quando bem entendida, a impecabilidade de Jesus. 3) Não foi uma luta interior consigo mesmo, para alcançar uma visão clara da própria vocação. 4) Podem-se admitir, com a Tradição, as "deslocações de lugar", ainda que a unidade de lugar não seja contrária nem ao texto, nem ao sentido da narração. 5) As tentações têm, antes de tudo, um caráter messiânico e devem informar os discípulos, aos quais o Senhor o narrou, sôbre o verdadeiro ideal messiânico; em segundo lugar, têm também uma importância pedagógica, enquanto ensinam o modo de as combater. E conclui: "Se Cristo não tivesse sido o *Messias*, não teria sido tentado dêste modo, pelo diabo; se não fôsse o Filho de Deus, não teria podido *vencer* tão triunfantemente o seu inimigo". Alguns Padres, baseando-se em Hebr 5, admitem em Jesus Cristo um desenvolvimento moral, para uma maior perfeição; são dêste parecer particularmente os Antioquenos, como Eustázio de Antioquia († 337), o qual, sôbre êste ponto, precede a Nestório.

III. A plenitude da graça em Jesus. — Os teólogos afirmam com a Escolástica, que Jesus Cristo era santo em um duplo sentido, ou por uma dupla causa: no sentido substancial e no sentido acidental, ou, pela santidade substancial de Deus e pela santidade acidental dos justos. A doutrina comum dos teólogos está contida nos três pontos seguintes:

1. Jesus teve desde o primeiro momento de sua concepção a graça de santidade substancial (gratia substantialis, gr. increata.

A *explicação* e o *fundamento* desta tese encontram-se no dogma da união hipostática, explicada acima. Êle afirma que a natureza humana está unida íntima, real e pessoalmente ao Logos divino; deriva daí, por conseguinte, que a natureza humana do Senhor, precisamente por esta união íntima e real com a mesma Divindade, é, em si, interior e verdadeiramente *santa*. E, pois que a Divindade, como demonstramos, falando de Deus, não é santa por uma propriedade acidental, mas pela sua mesma essência ou substância divina, é lógico que a santidade que santifica a humanidade de Cristo, sendo mesmo a santidade substancial de Deus, deve ser chamada santidade *substancial*.

Podemos, de algum modo, utilizar para a nossa tese as passagens da *Escritura* que falam da *unção* da humanidade do Messias, isto é, de Jesus, da parte de Deus ou do Espírito Santo (Is 61,1; Sl 44,8; cfr. At 4,26; 10,38); ou também aquelas que caracterizam o Messias como o *santo dos santos* (Dan 9,24). Segundo as palavras do Anjo, o Filho nascido de Maria é *santo*, porque concebido pelo Espírito Santo (Lc 1,35).

Também os *Padres* ensinam a santificação e a santidade da humanidade de Cristo por causa da sua assunção na Pessoa do Logos divino. Comentando as palavras: "E por êles eu santifico a mim mesmo, a fim de que êles também sejam santificados na verdade" (Jo 17,19), *S. Agostinho* escreve: "Depois de ter dito: *E por êles santifico a mim mesmo*, para nos dar a entender que falava assim, porque os santificava em si mesmo, o Salvador acrescenta logo: *a fim de que êles também sejam santificados na verdade*, que quer dizer, em mim mesmo, pois que a verdade é o Verbo e o Verbo e o homem formam uma só pessoa. Neste Verbo foi santificado o mesmo Filho do homem (a humanidade de Cristo) desde o primeiro instante de sua criação, no momento em que o Verbo se fêz carne. Naquele momento, portanto, Jesus, Verbo, santificou a si mesmo, homem: porque o Verbo e o homem formam um só Cristo, que santifica o homem no Verbo (In Jo. 108, 5, Migne, 35, 1916).

A distinção escolástica entre "substantialiter sanctus" e "participatione sanctus" já foi feita por Orígenes (De princ. 1, 3, 8). Os gregos falam da santidade substancial da humanidade, usando sua frase corrente: a divindade "misturou-se com a humanidade μιξις, κρασις, immixtio); ou recorrendo à pericorese, sôbre a qual insiste S. Gregório Nazianzeno; enfim, falando de união substancial (κατα ζαριν) e não acidental (κατ' ουσιαν) (Ep. ad Clem. 101, 5 e 6; cfr. Oraz. 30,21). Particularmente S. Cirilo Alex. afirma vigorosamente, contra a teoria da prova, que, sendo Cristo absolutamente sem pecado e impecável,

http://www.obrascatolicas.com

assim era substancialmente santo por causa do Logos que penetrava seu corpo e sua alma. Teodoreto não é sempre coerente, pois ensina tanto a santidade substancial como a evolução moral, tanto a possibilidade da tentação interior, como a mais alta santidade. S. João Damasceno resume a doutrina dos Padres gregos nestas palavras de S. Gregório Nazianzeno: "Como o fogo penetra o ferro, assim a divindade penetra a humanidade, de modo que "esta não é ungida com uma ação de Deus como um Profeta qualquer, mas com a inteira presença daquele mesmo que unge (Deus)" (De imag. in fine, Migne, 94, 1249; cfr. De fide orth. 3, 17).

A própria *razão* pode reconhecer como a união hipostática, *por si mesma* e independentemente da graça criada, produz na alma de Cristo todos os efeitos desta última: a imunidade do pecado, a participação da natureza divina de modo todo particular, a filiação divina, filiação natural, entende-se, e não simplesmente adotiva, e o direito à herança celeste.

Mas como devemos *entender* e *explicar* esta santificação e santidade substancial do Senhor? — Antes de tudo devemos ter presente o que dissemos contra o monofisismo. Nenhum atributo divino, pròpriamente dito, como tal, ou seja, como divino, foi transferido realmente à natureza humana. Os atributos divinos, enquanto tais, são todos, sem exceção, incomunicáveis, pois que idênticos à essência divina. Portanto, a santidade substancial de Deus não se pode tornar uma *forma* interiormente *inerente* à humanidade de Cristo de modo que a torne substancial ou acidentalmente Deus. Mas a humanidade de Cristo é santa substancialmente só pela sua união pessoal com o Logos. A santidade recebida desta união é, sem dúvida, uma santidade interior e real; tão interior e tão real como a mesma união. Todavia, sob um outro aspecto, pode-se dizer *exterior* no sentido de que, se nesta união se estreitou um vínculo indissolúvel da humanidade com Deus santíssimo, o vínculo não é tal que a santidade divina se torne uma propriedade intrínseca da humanidade de Cristo. A santidade substancial de Jesus pode-se também chamar uma *consagração*, mediante a qual Êle é para sempre atraído para a Divindade com uma intimidade, uma fôrça e uma energia, que nenhuma outra graça ou santidade é capaz de produzir. Por isso, quando os *Escotistas* explicam esta santidade como uma *atração exterior* para Deus, fazem-se uma idéia muito frágil dêste estado de santidade. Ela consiste antes na penetração interna, física, substancial, da humanidade da parte da divindade, como explicamos estudando a pericorese (§ 92). A esta santidade substancial estão unidos por intrínseca necessidade todos os outros dons e tôdas as outras graças de que a natureza humana é capaz.

2. Jesus Cristo tinha também a graça santificante (gratia creata).

Poder-se-ia pensar que a santidade substancial torna supérflua a santidade acidental. Não é assim. A graça santificante é a forma própria, — a qualidade — segundo a qual a alma criada *pode* tornar-se santa, e por vontade divina, *deve* tornar-se tal. Uma forma incriada não pode fazer isso, porque "finitum capax infiniti non est". Há, portanto, *possibilidade* e *necessidade*, para a humanidade de Cristo, da graça santificante. Além disso a santidade está baseada não na existência, mas na essência e na vontade, e lhe constitui as disposições subjetivas. S. Tomás faz derivar a plenitude da graça da íntima união com o Logos, fonte da graça. Segundo êste princípio, Cristo deve possuir a graça santificante na maior plenitude possível.

Como prova da *Escritura* citam-se a passagem de Is 11,1 ss., que atribui ao Senhor o Espírito Santo, com todos os seus dons, a de Lc 2,52: "Êle crescia em graça", e a de Jo 1,14, que exalta a "plenitude da graça do Filho único do Pai" e nega que tenha recebido de modo limitado o Espírito de Deus, como os Profetas, 3,34. A humanidade de Cristo tinha *necessidade* da graça santificante, de modo análogo aos Bem-aventurados do céu, os quais a possuem, não como proteção contra o mal, mas como um ornamento positivo e característico dos filhos de Deus.

Os *Padres* falam da graça criada de Jesus e a distinguem da graça incriada, quando comentam os textos bíblicos supramencionados, e sobretudo, quando falam da descida do Espírito Santo, no batismo de Cristo. Vêem nessa descida, não um puro símbolo, mas uma efetiva comunicação da graça à natureza humana. *S. Atanásio* faz o Senhor dizer: "Eu que sou o Verbo do Pai, dou a mim mesmo, como Homem, o Espírito Santo e santifico-me como Homem, neste Espírito" (Orat. Arian. 1, 46). *S. Agostinho*: "Dominus ipse Jesus Spiritum Sanctum non solum *dedit ut Deus*, sed etiam *accepit ut homo*"; antecipa, porém, êste dom, ao momento da Encarnação e não ao do Batismo (De Trin. 15, 26, 46). A Igreja não se pronunciou formalmente sôbre êste argumento, rejeitando, todavia, a opinião de Abelardo "quod in Christo non fuerit spiritus timoris Dei" (Denz. 378).

S. Tomás (S. th. III, 7, 1) afirma ser necessário admitir a graça santificante em Cristo por três razões: 1) por causa da união da sua alma com o Verbo de Deus; e Deus é a fonte da graça; 2) pela dignidade da alma de Cristo, a qual exigia a capacidade de possuir a Deus com o mais alto grau de conhecimento e de amor, o que não é possível senão mediante a graça; 3) pela razão da relação que Jesus tem com o gênero humano, sendo Medianeiro e Chefe: dêle todos deviam receber a graça; era necessário, portanto, que a possuísse na sua plenitude. Esta graça não é, porém, uma disposição para a união hipostática, mas é-lhe o efeito (Comp. th. 214).

Os carismas de Jesus não estão necessàriamente ligados à graça santificante, mas derivam da união hipostática que é o *princípio geral* de tôdas as graças de Cristo. A *necessidade* dos carismas está ligada à sua vocação de Mestre e de *Salvador* do mundo; de fato, os caris-

http://www.obrascatolicas.com

mas são dados para a salvação dos outros (Mt 10,8; I Cor 14,12). Que Jesus Cristo tenha exercitado pràticamente muitos carismas, especialmente o dom dos milagres, o da doutrina, o do conhecimento dos corações, deduz-se claramente dos Evangelhos. Veja-se S. th. III, 7, 7 e 8.

As virtudes de Cristo. Segundo a doutrina do Concílio de Trento, as virtudes teologais estão sempre unidas à graça santificante (S. 6, c. 7; Denz. 800). O mesmo se poderia dizer das virtudes morais infusas. Devemos atribuir a Jesus Cristo tôdas estas virtudes, por causa da união hipostática, a qual, sendo o máximo dom, inclui e pede os dons menores. Do número das virtudes devem, todavia, ser excluídas aquelas que, justamente por causa desta união, não são possíveis nêle, porque não conciliáveis com a sua eminente ciência e santidade.

Devemos antes do mais, excluir a *fé* que os protestantes, de ordinário, *contràriamente à Bíblia,* lhe atribuem. Ela era nêle eliminada pela visão intuitiva de Deus, como demonstraremos em breve. A *esperança* tinha-a sòmente em parte, isto é, com relação à glorificação do corpo e da vida exterior (Jo 17,5; Lc 24,26; cfr. Rom 8,24). A *caridade,* ao invés, ardia no seu coração com a máxima intensidade e plenitude. — Das virtudes morais, Jesus, porque isento do pecado, não podia exercitar a *penitência* por seus pecados, quando muito, podia fazer atos exteriores de penitência pelos outros. A *temperança,* como domínio de si, não podia ter lugar, por causa da harmonia das faculdades internas espirituais e vitais, as quais não sofriam nenhuma perturbação proveniente da concupiscência, enraizada no pecado original.

A *Escritura* empresta grande importância às virtudes de Cristo (Lc 2,52; Mt 11,29; I Pdr 2,21). Descreve o seu amor de Deus e do próximo, sua obediência e zêlo para com Deus, sua humildade e renúncia, sua misericórdia e doçura, sua fidelidade à vocação e a incansável atividade, sua constância e paciência até à morte.

Os dons do Espírito Santo já tinham sido atribuídos ao Messias futuro por Isaías (11,2-5). Jesus Cristo, está dito em Lc 4,1, estava "cheio do Espírito Santo", que guiava contìnuamente o proceder de sua vida humana. A Igreja atribui ao Senhor todos os dons do Espírito Santo (Denz. 83), inclusive, contra Abelardo, o temor de Deus (Denz. 378).

A medida das graças de Cristo é apresentada pela Bíblia como uma "plenitude" (Jo 3,34-35). Tal medida é *infinita?* É evidente que uma natureza criada não pode ter o caráter do infinito. Os teólogos, entretanto, dizem que a plenitude da graça de Jesus Cristo é infinita, enquanto Êle (ratione personæ) possui a graça

substancial (gratia increata). As outras graças, ao invés, são em si, finitas (gratia creata).

Estas graças, porém, são também chamadas impròpriamente *infinitas* no sentido de que, quer a respeito do sujeito, quer a respeito da graça, em si considerada, não podemos marcar limite à sua plenitude. Seja qual fôr a natureza da graça e a medida que dela pode receber uma natureza criada, é certo que Cristo a possuía, em uma plenitude *intensiva* e *exiensiva.* S. Tomás explica como a plenitude da graça deriva da aproximação da divindade; mais uma coisa está perto da causa eficiente, mais influência e efeito recebe; ora, a natureza humana de Jesus está unida hipostàticamente à divindade, e dela recebe, portanto, a máxima "plenitude de graça" (S. th. III, 7, 9; III, 7, 1; cfr. III, 27, 5).

Era possível em Cristo um *aumento* de graça como acontece habitualmente em nós? — Não, porque nêle, desde sua concepção, a união hipostática era tal princípio de santificação, que lhe conferia tôdas as graças. Ao contrário, era possível uma *manifestação* progressiva das fôrças da graça e de sua *atividade* na prática das virtudes, conforme ao seu estado de desenvolvimento; a Escritura sugere-nos como isso tenha de fato acontecido (Lc 2,52; Mt 3,16). Não era possível à natureza humana encerrar ou esgotar num só ato (actus purus) sua vida de virtude; ela tinha necessidade de sucessão e especialmente das ocasiões ou circunstâncias exteriores para se manifestar. Daqui é fácil compreender-se a condenação de Teodoro de Mopsuéstia, o qual admitia um progresso do pior para o melhor (a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum; Denz. 224). Podemos, porém, admitir que Jesus, ainda com a *mesma* graça, tenha exercitado por vêzes atos de virtudes mais *nobres,* como por ex., no início da sua vida pública, no momento do batismo, na luta contra a incredulidade, nos dias da Paixão e sôbre a Cruz. Do mesmo modo, seria contrário a tôda psicologia religiosa pensar que êstes atos de virtude tenham carecido de importância para a vida interior do Senhor; tinham-na antes, e grande, como a têm os atos de amor dos bem-aventurados no céu. Causas eminentes têm também efeitos eminentes, e o espírito criado de cada ato de virtude deve tirar uma vantagem própria, como o exercício das virtudes está unido nêle a pena e esfôrço pessoal. Asim Jesus Cristo podia deveras dizer: "Discite a me; exemplum dedi vobis".

3. A graça de Cristo como Cabeça do Corpo Místico (gratia capitis).

Cristo possui a plenitude da graça, antes de tudo, como dote *pessoal.* Mas Êle é também a cabeça da humanidade por remir e remida e, por êste título, sua plenitude de graça deve correr a cada

http://www.obrascatolicas.com

um dos homens (Jo 1,14.16). Por êste fato, Cristo tornou-se o segundo Adão (Rom 5,14) e adquiriu uma posição particular de soberano, de dominador e de chefe (Ef 1,20.23; 4,10; 5,23; Col 1,18; 2,10; I Cor 11,3). A graça de Chefe não é diversa da graça pessoal, é antes a mesma, enquanto é comunicada aos homens justificados, que dela participam, os quais assim são unidos tão intimamente a Cristo, que formam com Êle uma só *pessoa mística* (S. th. III, 48, 2 ad 1).

Cristo é portanto, para nós, a fonte da graça, enquanto no-la mereceu, e incessantemente a faz correr para nós, membros de seu corpo místico (Trid. s. 6. 16; Denz. 809). Cfr. p. 543 dêste volume.

Para bem compreender o que levamos dito, cumpre ter presentes os *três* pontos seguintes: 1) A conformidade de Jesus Cristo com Deus; nela está a fonte de tôdas as graças. 2) Sua conformidade conosco; pela afinidade conosco Êle tornou-se, podemos dizer, o princípio unívoco que em nós, seus membros, opera alguma coisa de semelhante a Êle, fazendo correr à nossa alma as graças encerradas nêle, Chefe. "Omne agens agit simile sibi. Quod est maxime tale in aliquo genere est causa ceterorum quæ sunt illius generis". Assim o justo é uma viva imagem de Cristo. 3) Para produzir em nós êste efeito, isto é, a santificação conforme a Cristo, a divindade serve-se da natureza humana de Cristo, como órgão (causa instrumentalis ou instrumentum conjunctum, como a mão para o corpo), do qual os sacramentos são apenas instrumentos (instr. separatum seu extrinsecum, como o cinzel para o artista) S. Tom. C. Gentes, 4, 41.

Determinação mais precisa da graça de Chefe. A êsse respeito a exposição feita pelo carmelitano Filipe da Santa Trindade, parece-nos excelente: "1) Respondeo dicendum quod nec gratia *unionis* præcise et formaliter sumpta est ipsa gratia capitis in Christo. 2) Sic nec *gratia habitualis* etiam præcise sumpta est formaliter gratia capitis sive id, per quod Christus constituitur formaliter caput Ecclesiæ. 3) *Nec utraque simul;* 4) Sed gratia capitis formalissime sumpta est potestas a Deo data Christo Domino ad influendum vitam et motus spirituales in membra Ecclesiæ; 5) Quæ potestas non est aliquid reale physicum sed est quid *morale* proveniens ordinatione divina; 6) Ad quam Christus redditur idoneus adæquate ex gratia *unionis* et gratia *habituali,* sicut ad exercendos ejus actus, unde utraque requiritur in Christo ut sit caput Ecclesiæ; magis tamen principaliter gratia *unionis.* 7) Unde gratia capitis est propria solius Christi" (De Incarn. disp. 5, dub. 7, conclusio).

Jesus Cristo possui na graça puramente *pessoal* de união, o poder e as prerrogativas necessárias para fazer correr a nós, da sua plenitude, a graça santificante que nos mereceu com a morte; e a faz correr enquanto cabeça, da qual nos tornamos membros pela fé nêle; a graça

passa a nós através dos Sacramentos, que têm a função de instrumentos ou de causas externas. Assim a plenitude da graça de Cristo é a fonte próxima da nossa santificação, enquanto a causa última é, entende-se, Deus cuja eterna vontade de amor é o fundamento de tôda graça. S. Tomás pensa que a graça em nós deriva de Cristo-Cabeça em fôrça de uma eficácia ou causalidade física, e não simplesmente moral: "Actiones ipsius (Christi) ex virtute Divinitatis, fuerunt nobis salutiferæ; utpote gratiam in nobis *causantes* et per *meritum* (eficácia moral) et per *efficaciam quamdam* (causalidade física)". S. th. III, 8, 1 ad 1 Cfr. De Verit. 29, 4 ss. "Interior... influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus *humanitas* ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet *virtutem justificandi*" (S. th. III, 8, 6).

Em estreita união com a "gratia capitis" está a "potestas excellentiæ Christi", ou "potestas auctoritatis", isto é, o poder de instituir os Sacramentos. É preciso distingui-la da "potestas ministerii", que é o poder de os administrar (S. th. I, 43, 7 ad 4; III, 64, 3 e 4). Ao invés, os "*ministri* Ecclesiae" são "quodammodo instrumenta illius influxus qui fit *a capite in membra*" (Suppl. 36, 3 ad 2).

Leitura. — *Tríplice santificação em Cristo.* Síntese de Scheeben. "Distinguimos, portanto, na humanidade de Cristo, um tríplice mistério, uma tríplice elevação, acima de sua natureza e da sua perfeição, mediante a natureza divina, uma tríplice *deificação* e *santificação* de modo porém, que, o primeiro mistério é o fundamento dos outros dois: Primeiro a união hipostática com a Pessoa do Verbo, que diviniza aquela natureza humana, como pertencente a Deus; depois, a transfiguração e sua assimilação com Deus mediante a graça e a glória que a fazem participante das qualidades próprias da natureza divina; finalmente, sua relação com o Verbo em virtude da qual ela age como instrumento da sua atividade sobrenatural. Tudo isso sobrepuja infinitamente todo nosso conceito sôbre o conteúdo da natureza humana e, de modo geral, tôda nossa natural possibilidade de representação.

Os três mistérios podem-se reunir no conceito de unção pelo qual no Homem-Deus, o homem se torna o *Cristo,* isto é, o ungido do Senhor. A humanidade assim ungida não é para nós um mistério; é algo de ordem natural; mas a unção difundida sôbre a humanidade de Cristo é um mistério infinitamente maior do que a unção com que foram distinguidos os anjos e os santos, na graça do Espírito Santo.

De fato, a unção de Cristo outra coisa não é que a plenitude da divindade do Verbo, unida substancialmente à humanidade e viva nela corporalmente, a qual com seu bálsamo e com sua fôrça vivificadora perfuma-a e penetra-a de modo a poder exercitar sôbre outros a mesma fôrça vivificante e a enchê-los com seus perfumes. Quando os Padres dizem que Cristo foi ungido pelo Espírito Santo, querem dizer que o Espírito Santo, no Verbo de que procede, desceu à humanidade de Cristo e como efusão ou perfume do unguento, que é o próprio Verbo, unge e aromatiza a humanidade do mesmo. Mas, pròpriamente, quem pode ser considerado como a fonte originária da unção de Cristo, é sòmente Deus Pai, pois sòmente Êle comunica ao Filho a dignidade e a sua natureza divina, pela qual é formalmente ungida a humanidade assumida na sua pessoa. Pois bem, como tal unção enche a humanidade da plenitude da divindade, assim eleva-a também à mais alta dignidade que se pode imaginar e a põe sôbre o trono próprio de Deus, onde ela, sustentada por uma Pessoa divina, torna-se digna de adoração, como o mesmo Deus.

Eis a unção divina que, correndo da fonte primeira da divindade e imergindo a criatura em Deus, torna um homem não sòmente divinizado, mas o verdadeiro Homem-Deus. Êste é o *mistério de Cristo por excelência,* que não

http://www.obrascatolicas.com

é ungido unicamente para exercitar um ofício por divina delegação e nem sòmente por efusão do Espírito Santo na sua graça divinizadora, mas pela união pessoal, com o princípio do Espírito Santo. A unção divina, portanto, pertence à constituição da essência dêle, e por esta unção é constuído como ser teândrico.

Por conseguinte, "Cristo" e "Homem-Deus", significam uma e mesma coisa. Êstes dois nomes exprimem o mistério incompreensível, sublime, escondido na Pessoa de Jesus, embora de forma diversa, isto é, um, em sentido figurado, outro, em sentido próprio. O nome de *Jesus* carateriza primeiramente a Pessoa, segundo a função que ela deve exercitar sôbre a terra, em benefício dos homens, não segundo sua natureza intrínseca e sua constituição; esta é designada só indiretamente, enquanto a função de Salvador pressupõe a constituição teândrica de quem a exercita. A essência mística da Pessoa é expressa diretamente pelo nome de "Cristo", o qual faz também compreender o significado e a importância da função que Cristo, como Jesus, é chamado a exercitar. É assim que o Apóstolo fala do "Mysterium Christi" no qual êle foi iniciado, e das "inestimáveis riquezas de Cristo" que êle anuncia aos povos, riquezas cuja inestimável grandeza encontra-se na unção maravilhosa de Cristo; e que são difundidas em Cristo mesmo, juntamente com a plenitude da divindade; e por Êle propagam-se a todos os que, pela união com Cristo, se tornam cristãos (Christi) e um só Cristo com Êle" (Misteri del Cristianesimo, § 51).

Idéia para a pregação. — "O Verbo de Deus comunica à humanidade de Cristo, à qual se une, a plenitude do Espírito Santo, e apresenta-nos, assim, na sua humanidade, a realização de tôda forma de santidade. Ora, êste Espírito do Verbo que santifica a humanidade é também o Espírito que santifica a alma do cristão, de modo que, todo cristão vive do mesmo espírito que vivifica a alma de Jesus; faz uma só coisa com Cristo, torna-se seu irmão e é constituído, com Êle, herdeiro da glória do Pai. Esta é a razão profunda pela qual os mestres da vida cristã e particularmente os autores do Século XVII como De Bérulle, Olier, Condren, etc., gostam de apresentar o dogma do Verbo encarnado como fundamento da vida interior". ***Labauche,*** Léçons de théologie dogmatique, II, p. 231. — Uma ampla e brilhante exposição da espiritualidade cristã fundada no mistério da Encarnação, temo-la em *Brémond,* Histoire littéraire du sentiment réligieux en France, vol. III: L'école française, pp. 698, Paris, 1935.

§ 96. A ciência perfeita de Cristo.

Quem, com *Nestório,* considera a união entre Deus e o homem em Cristo como puramente moral, reduzirá a ciência de Cristo-Homem a um nível puramente humano. Quem, ao invés, como *Apolinário* e *Ário,* lhe nega a alma humana, não poderá atribuir-lhe verdadeira ciência humana. O monofisismo, na ramificação cujo chefe é Temísio, em plena contradição com seu princípio, afirma que Jesus não conhecia as coisas do além (Agnoetas, Temistianos). O *agnoetismo* foi condenado pelo Papa Gregório Magno (Denz. 248).

A condenação da teoria da ignorância em Cristo, oferece-nos um ponto para delimitarmos sua ciência *de baixo;* podemos encontrar um ponto para a delimitar também *do alto?* — Sem dúvida, enquanto

temos a certeza dogmática de que a alma de Cristo não tinha a *onisciência* divina. A razão é clara: um atributo divino não é comunicável, e uma criatura não é, dêle, susceptível. Se, na Idade Média, alguns escolásticos atribuíram a Cristo, enquanto homem, a onisciência, fizeram-no desconhecendo as duas simplicíssimas verdades, que acabamos de lembrar. Como poderia uma alma humana fazer um ato de conhecimento sem sucessão, como acontece em Deus? — *S. Tomás* responde: "Hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi cum sit alterius naturæ" (S. th. III, 9, 1 ad 2). Hugo de S. Vítor exagerava evidentemente dizendo: "Ex quo enim humanitati divinitas conjuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit *per gratiam totum quod divinitatis habuit per naturam*" (Sacr. 2, 1, 6). Conseqüentemente, atribui ao Senhor também a *onisciência.*

Entre êstes dois pontos-limite, a ignorância completa das coisas do além e a onisciência completa, são ainda admissíveis muitos outros graus de conhecimento. A questão *positiva* que agora pomos, é saber em que grau devemos pôr o conhecimento de Cristo-Homem. Respondemos com os três pontos seguintes:

1. *Segundo alguns Padres, a unânime opinião dos Escolásticos e da maior parte dos teólogos posteriores, a alma de Cristo tinha desde o princípio, a visão beatífica de Deus (visio beatifica); ela via imediatamente, como os Bem-aventurados, a essência de Deus.*

Ensina S. Tomás que "Christus secundum quod homo a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor" (S. th. III, 7, 12. Cfr. § 21).

Entre as *razões* aduzidas para provar a tese, também aqui, está sôbre tôdas, a da união hipostática; mas são razões *teológicas,* e não provas da revelação. A êste propósito *Pohle* escreve com razão na sua Dogmatik, II⁸, 140: "Não se pode falar de uma prova patrística estrita, nem de uma prova escritural convincente". Ao contrário, a Escritura, que deve ser interrogada em primeiro lugar, poder-nos-ia dar tôda uma série de textos, que parecem opostos a um conhecimento perfeito, como se tem na *plena* visão de Deus. Justamente êsses textos determinaram alguns teólogos, mesmo católicos, como Klee, Laurent, Schell, Schanz, Rottmanner e outros modernos, particularmente exegetas, a rejeitar a opinião escolástica. * Veja-se *Michel,* Science de Jésus-Christ, no Dict, de théol. cath. t. XIV, coll. 1660 ss. *

Ninguém melhor do que *Schell* soube reunir e pôr em relêvo os textos bíblicos e os motivos teológicos que se opõem à doutrina escolástica. Indubitàvelmente a sua documentação impressiona a um leitor objetivo, todavia, êle mesmo, vindo depois a afirmações *positivas,* é forçado a retratar quase tudo o que antes tinha dito. Sinal de que o problema é assaz difícil e que não é suficiente, para resolvê-lo, apelar para os textos negativos da Escritura, que atribuem ou parecem atri-

http://www.obrascatolicas.com

buir a Cristo uma *ignorância relativa, a necessidade de interrogar, hesitações, ou inexatidões.* As objeções e os argumentos contrários quebram-se todos contra a realidade da união hipostática, e quando se reflete sèriamente neste fato, só se pode afirmar com Pohle que a visão beatífica de Cristo é "de per si evidente", mesmo se *històricamente* não é confirmada. É inconcebível, de fato, que Cristo Homem não tenha tido o íntimo conhecimento da união hipostática, que a alma de Cristo não tenha sido imersa, *por quanto é possível à criatura,* nos abismos do conhecimento de Deus. As *declarações* de Cristo sôbre si mesmo, referidas pelo quarto Evangelho, concordam plenamente. Em S. João Êle "prevalece-se" do seu conhecimento de Deus e do claro conhecimento de suas relações filiais com o Pai (Jo 3,12 ss.; 5,19.30.37; 7,29; 8,55). Também os Sinóticos pelo menos uma vez, exprime-se claramente (Mt 11,27). Em suma é o conhecimento imediato de Deus que ordinàriamente faz falar e agir o Senhor. Quando parece falar e agir sòmente por ciência humana, há motivos fàcilmente intuíveis ou escondidos, de ordinário, há o motivo de um acomodamento exterior. Êsse motivo uma vez foi indicado pelo mesmo Jesus (Jo 11,42).

Uma razão especulativa. A união hipostática é a graça mais elevada que se pode imaginar, *a mais elevada absolutamente;* não é, portanto, capaz de complemento ou aperfeiçoamento. É muito mais elevada que a *visão de Deus;* esta última só pode ser considerada uma conseqüência, um efeito daquela e não causa ou elemento que a completa. À união hipostática está ligado todo o complexo da plenitude da graça e, portanto, também a visão beatífica. O único *obstáculo* poderia ser o fato de que a alma é uma *criatura;* mas tal graça é conciliável com a criatura; também a alma tem disposições e aptidões para a graça da visão, de modo que sòmente nela encontra o seu definitivo descanso e seu eterno equilíbrio. As almas dos bem-aventurados são de fato almas humanas, não transformadas, mas acidentalmente fortificadas pelo "lume da glória".

2. *A alma de Cristo, segundo o consentimento dos Escolásticos, possuía também a ciência infusa, um conhecimento dado por Deus, em virtude do qual conhecia tôdas as coisas fora de Deus, em si mesmas, na sua essência.*

Os Escolásticos atribuíam esta ciência também aos Anjos e ao primeiro homem, no estado paradisíaco; não podiam, portanto, excluí-la da alma de Cristo. Também aqui podemos de certo modo apelar para a união hipostática e, argumentando, afirmar que o *Senhor* das criaturas não podia ser privado de uma perfeição possuída pelos Anjos, suas criaturas; o Senhor não pode ser menos que seus empregados.

Provar que Cristo tinha *necessidade* dêste conhecimento infuso não é coisa fácil. A alma de Cristo conhece tudo em Deus, por visão intuitiva; e depois, é mais perfeito ver-se alguma coisa em Deus, que

não em idéias infusas. Não se poderia dizer que a ausência de uma perfeição é uma imperfeição, quando a ausência é compensada pela mais alta perfeição. De resto, dada esta hipótese deveremos admitir que também o conhecimento de Deus é imperfeito, dado que não é semelhante nem ao dos Anjos, nem ao dos homens. Responde-se que os dois modos de conhecimento não são distintos pelo *conteúdo,* mas pelo *princípio* e a *forma.* Sòmente o princípio é também aqui, em última análise, a misteriosa causalidade divina; quanto à forma a questão é precisamente a de se saber se ela não é eliminada pela visão intuitiva de Deus. Devemos reconhecer que somos menos capazes de provar a necessidade dêste conhecimento, do que sua probabilidade.

3. *Jesus Cristo possuía também uma ciência adquirida (scientia acquisita), isto é, conhecimentos que derivam da atividade dos sentidos e da inteligência como em todos os outros homens.*

A *prova* dêste *conhecimento experimental* deduz-se simplesmente da realidade da natureza humana do Senhor. Até agora jamais foi negada e quem a ousasse negar reduziria a vida terrena de Cristo a uma simples aparência. A *Escritura* atesta claramente êste conhecimento, quer falando de um aumento de ciência em Cristo (Lc 2,25), quer quando diz que Êle *aprendeu ou experimentou* exercitando a obediência (Hebr 5,8).

É ainda mais difícil conciliar êste gênero de conhecimento com a visão intuitiva de Deus. Se a alma do Senhor já vê tudo em Deus ou nas idéias infusas, parece que não é mais possível um conhecimento que é "adquirido" e no qual "se progride". Pode-se pensar, porém, que Cristo tinha sòmente um conhecimento *teórico* do conteúdo da própria experiência natural; neste caso, Êle pode ainda adquirir um conhecimento *prático* mediante a *percepção sensível,* que é essencialmente diversa do conhecimento intelectual. O conhecimento sensível era algo de completamente nôvo e adquirido. Também nós conhecemos muitas coisas com absoluta certeza, sem, porém, ter antes feito disso a experiência, como se dá com as doenças e com a nossa morte. Todavia, só no momento da morte conheceremos completamente o que ela é. O mesmo se pode dizer do conhecimento teórico e prático de Jesus Cristo. É pois, evidente, que neste gênero de conhecimentos experimentalmente adquiridos, atua-se um *progresso,* como acontece nos outros homens (Lc 2,52).

Não é todavia possível conciliar um *progresso* espiritual interior, com a supramencionada doutrina da ciência de Cristo. Os textos que falam do aumento de ciência são interpretados no sentido de uma progressiva manifestação externa, daquilo que Cristo já possuía interiormente. Efetivamente só podemos fixar a origem da ciência de Cristo no momento da sua concepção da união hipostática. Aos doze anos, Êle pronuncia-se sôbre a própria particular relação filial com o Pai

http://www.obrascatolicas.com

(Lc 2,49-50); depois, no batismo esta relação é exteriormente manifestada diante do Precursor e diante de Cristo mesmo.

Se o Senhor possuía a ciência *divina*, ou de visão juntamente com a *angélica* e a *humana*, não é possível atribuir-lhe o puro e simples *estado de via:* antes, devemos dizer que Êle era, de modo misterioso, peregrino (viandante) e bem-aventurado (compreensor): que estava a caminho para a bem-aventurança (in statu viæ), e no têrmo desta via (in statu termini).

Nasce aqui uma grave *dificuldade*. Como é possível conciliar o estado de bem-aventurança, próprio da visão beatífica, com os sofrimentos e as dores da Paixão? Os teólogos escolásticos respondem, distinguindo a alma superior (ratio superior) da alma sensitiva (ratio inferior): enquanto a primeira (anima intellectiva) gozava da visão beatífica, a segunda experimentava as dores e os sofrimentos dos quais estêve cheia a vida do Senhor. Como uma grande montanha, cujo cimo beijado pelo sol perde-se no azul do céu e cujas regiões mais baixas, são convulsionadas pelo temporal. Uma dificuldade análoga é a de se conciliar a visão beatífica com a *capacidade de merecer*, da alma de Cristo. Em todo caso a realidade do sofrimento de Jesus e sua capacidade de merecer são dois dogmas fundamentais, a que nenhuma explicação das dificuldades mencionadas deve prejudicar. Cristo verdadeiramente *sofreu* e, portanto, *mereceu* a nossa redenção e a própria exaltação. Neste ponto, o testemunho da Escritura é limpidíssimo.

Conclusão: — Resumindo, podemos determinar a ciência de Jesus Cristo: Cristo possuía a visão divina desde o primeiro instante de sua existência humana, e em Deus, que Êle contemplava clara e imediatamente com os olhos do espírito, via tôdas as coisas exteriores a Deus, na *medida em que êsse conhecimento lhe era necessário ou útil para o exercício da sua vocação messiânica*. Atribuir-lhe alguma ignorância ou êrro neste campo, é ir contra o texto claro da Escritura, a qual, por tôda parte, atesta que Cristo é o Mestre infalível da verdade, antes, a mesma verdade. Veja-se o decreto "Lamentabili", prop. 34, 35 (Denz. 2034, 2035).

Evidentemente, êste conhecimento era um conhecimento *habitual* e não um conhecimento contìnuamente *em ato*, pois a alma de Cristo, como a de todos os outros homens, tinha necessidade da sucessão do tempo para pensar. Assim, não é necessária, e não pode ser provada pela Escritura, a afirmação de que a alma de Jesus Cristo teve a ciência de tôdas as coisas criadas, desde o início da criação, até o fim do mundo, também nas mínimas particularidades e nos acontecimentos mais insignificantes. Não se teria pois, nenhum fundamento, quando se lhe quisesse atribuir o conhecimento de todo o ser possível, dado que isso é próprio da ciência *compreensiva* de Deus. Sòmente Deus conhece a si mesmo de forma compreensiva; sòmente Êle é onisciente. O Cristo *Homem* não se pode dizer onisciente, senão por comunicação dos idiomas. Por outro lado, devemos excluir de Cristo *tôda ignorância e todo êrro*, pelo menos na esfera do que pertence ao seu ofício de Messias redentor.

Objeções. — Os Racionalistas contemporâneos tentam, com certa complacência, imputar a Cristo erros e contradições. Apegam-se a uma série de passagens evangélicas, que atribuem ao Senhor certa ignorância; do mesmo modo, às palavras com as quais o Senhor *exprime maravilha* ou pede informações, isto é, revela sua incerteza pessoal; mas sobretudo às *declarações escatológicas* concernentes ao fim do mundo, que Êle teria errôneamente anunciado como próximo.

Respondemos começando pela última objeção: 1) A doutrina moral de Jesus está completamente isenta de elementos escatológicos e é pura e simplesmente adatada a todos os tempos. 2) A ordem que Êle emite de pregar o Evangelho por todo o universo (Mt 26,13; 28,19 ss.; Mc 14,9; 16,15; Lc 24,47; At 1,8 etc), está em contradição com o próximo fim do mundo; assim também as parábolas do fermento e do grão de mostarda (Lc 13,18-21), da cizânia (Mt 13,24-30), dos talentos (Mt 25,14-19; Lc 19,11-28), do espôso que se demora (Mt 25,5 ss.), dos maus vinhateiros (Mt 21,33-43), do banquete de núpcias (Mt 21,1-14). 3) Se Jesus diz claramente que não sabe qual o dia do juízo (Mc 13,32), como o pode declarar iminente? É preciso, por isso, resolver a dificuldade tendo-se em conta êstes textos e, entretanto, nossa explicação está fundada na exegese.

Mt 24,29, diz que "logo depois" (*ευθεως*) da queda de Jerusalém, acontecerá o fim do mundo. Pode-se interpretar "logo" em si, sem relação com o tempo, ou como uma palavra dita "na previsão do profeta", do ponto de vista de Deus, ou também fazendo notar que em Mateus, como em Marcos e Lucas, o texto no seu complexo (Mt 24,15-30) com o v. 23 admite uma *separação* entre o juízo temporal e o juízo final. Mt 24,34 onde diz que "esta geração não passará antes que tôdas estas coisas se tenham verificado", não se refere aos contemporâneos de Jesus, mas aos hebreus em geral ou, quando se refere aos contemporâneos, deve ser entendido da ruína de Jerusalém.

Sôbre a próxima vinda do Senhor, muitas vêzes anunciada nos discursos da parusia (Mt 24; Mc 13; Lc 21) ou em breves declarações (Mt 16,28; Mc 8,39; Lc 9,27; Mt 8,26.64; Mc 14,62; Lc 22,69 e Mt 10,23) a palavra "vir" (*ερχεσθαι*) pode-se entender, de conformidade com o uso da linguagem bíblica, no sentido *figurado* de uma atividade, como recompensa, castigo, juízo. Assim, estas palavras referem-se às grandes ações que Cristo, a partir da Ressurreição, realizará até o fim do mundo (volta espiritual). Eis porque S. Mateus (28,20), termina precisamente o seu Evangelho com a *palavra de adeus* na qual o Cristo anuncia que *ficará* conosco, de modo permanente: "Eis que eu estou convosco todos os dias, até o fim do mundo".

Não devemos, todavia, negar ser preciso superar dificuldades exegéticas reais, existentes, aliás, em tôda parte. Não se creia com isso que o método dos Racionalistas liberais, cortando o nó, nos dê uma solução luminosa. A ignorância que afirmam é inconciliável com a

http://www.obrascatolicas.com

consciência que Cristo tem da sua ciência. Essa consciência é afirmada não sòmente em S. João, mas também nos Sinóticos. Uma ignorância religiosa do Senhor ou também um êrro direto, tiraria tôda base à sua doutrina e a todo o cristianismo.

Os Padres todos afirmaram a alta sabedoria do Senhor; êles não são cônscios da sua ignorância ou falibilidade, ainda que tratem de passagem e sem exposição teórica do problema apresentado pelos Evangelhos. A questão é tratada teòricamente só a partir da Escolástica. (Veja-se *Schulte* Die Entwicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi, (1914); *Billot,* La Parousie, (1920).

Jesus mesmo não se atribuiu uma ciência limitada? Não manifestou tantas vêzes sua ignorância, suscitando *questões* (Mc 5,9.30; 6,38; 9,20; Jo 11,34) e exprimindo *maravilha* (Mt 8,10; Lc 7,9) e especialmente não disse ignorar o dia do juízo universal, atribuindo-lhe o conhecimento sòmente ao Pai? (Mc 13,32; Mt 24,36). Ora, propor problemas, pode ser um meio de instruir os outros; Deus mesmo interrogou a Adão: "Onde estás?" e não certamente, por ignorância. A admiração pode muito bem conciliar-se com a ciência experimental e se, como pensa Gutberlet (Der Gottmensch, p. 94), é inconciliável com a ciência sobrenatural, pode-se entender como uma adaptação às circunstâncias exteriores ou, com S. Agostinho e S. Tomás, como uma instrução para nós (S. th. III, 15, 8). A ignorância do dia do juízo final é explicada pelos Padres e pelos teólogos escolásticos como uma ignorância econômica, isto é, Cristo não conhecia aquêle dia, como verdade de revelação. Deus por sábias razões não quer dar ao mundo esta revelação. Daqui a contínua exortação escatológica na bôca de Jesus Cristo, de se vigiar e estar pronto (Mt 24,42; 25,13; Mc 12,35; Lc 21,36).

§ 97. O perfeito poder de Cristo.

Os teólogos perguntam-se, dentro de que limites a humanidade de Cristo tenha participado do poder divino, e respondem que, um certo esplendor de poder era necessário para a sua dignidade *real,* como uma profunda ciência era necessária para seu ofício *profético* e uma eminente santidade para o seu dever *sacerdotal.* Não falamos aqui do poder natural da humanidade de Cristo; trata-se unicamente do poder *sobrenatural* que sua humanidade teve, em conseqüência da união hipostática. E eis a tese que é teològicamente justificada:

A potência da humanidade de Cristo não é certamente ilimitada (onipotência), mas estende-se a tôdas as ações sobrenaturais na ordem física (milagres) e na ordem moral (remissão dos pecados, santificação), que servem ao fim da Redenção.

Êste poder reside na *alma* e mediante a alma também no *corpo.* A Escritura fala muitas vêzes e expressamente de uma participação

da humanidade de Cristo às ações milagrosas como de uma efusão da potência do Senhor, sôbre os doentes (Lc 4,38 ss.; 6,18 ss.; 8,43-46; Mc 7,33; 8,23), como também do exercício autônomo do poder de perdoar os pecados (Lc 5,24; 7,48). A causa verdadeira e principal dêstes efeitos sobrenaturais é o Logos, mas a natureza humana serve-lhe de instrumento. Por isso os teólogos dizem que a santa humanidade de Cristo é o grande *sacramento* vivo e pessoal do Novo Testamento com o qual Deus realiza a regeneração sobrenatural da humanidade. Os sete Sacramentos da Igreja são, por isso, continuação da ação do Homem-Deus; com êles, como "instrumenta separata", Êle realiza até o fim do mundo, a sua obra de perdão e de graça nos homens necessitados de redenção. A eucaristia no âmbito dos Sacramentos ocupa um lugar eminentíssimo, pois é o mesmo Homem-Deus vivo e operante, sob uma nova forma de existência.

Os *Padres* voltam freqüentementee à *dupla potência* da humanidade de Cristo. Explicando os textos bíblicos já citados, muitas vêzes examinam a potência manifestada na ressurreição dos mortos e na cura dos enfermos. Segundo *Atanásio* "a carne servia também para as obras da divindade (ressurreição dos mortos, cura dos doentes etc.), estas obras eram feitas nela, pois que era o corpo e Deus" (*οτι εν αυτη [σαρκι] εγενετο, θεου γαρ ην σωμα,* C. Arian. Orat. 3, 31). Ninguém mais que *S. Cirilo de Alex.* fala da fôrça *santificadora* que reside na humanidade de Cristo: "Cristo que está presente em nós (mediante a Eucaristia) aplaca a lei da carne que está nos nossos membros, reaviva o santo temor de Deus, apaga as paixões; não tendo em conta nossos pecados cura-nos como doentes, restaura o que está estragado, eleva o que tinha caído, como bom pastor que dá também sua vida por suas ovelhas" (In Jo. Ev. 4, 2, Migne, 73, 585). "Se sòmente pelo contato da carne sagrada o que está morto volta à vida, por que não receberemos nós, nesta santa Eulogia, que dá a vida, um gôzo mais abundante, se dela nos nutrirmos? Pois que ela mudará completamente no bem que lhe é próprio, isto é, na imortalidade, aquêles que dela participarem" (ib. Migne, 73, 580).

A *Escolástica* procurou determinar mais de perto o *modo* da misteriosa união do poder divino e da ação humana em Cristo. *Escoto* e sua escola, apelando para S. Atanásio, S. Leão Magno e S. João Damasceno, apresentam esta união, em conformidade com seu sistema teológico, como uma união *moral* segundo a qual há entre a onipotência divina e a ação humana um paralelismo, pelo qual a ação humana é determinada pelo exercício da onipotência divina, a qual *sòzinha* faz as obras sobrenaturais. Segundo *S. Tomás* e sua escola, ela também, em conformidade com o próprio sistema teológico, Deus comunica sua potência como potência *criada* à humanidade de Cristo e dirige-lhe a ação como a de um instrumento e produz assim a obra sobrenatural. A *aptidão* ou capacidade para receber esta potência encontra-se na humanidade de Cristo, em fôrça daquela potência obediencial própria de tôdas as criaturas. Esta última teoria é mais con-

http://www.obrascatolicas.com

forme com o ensinamento da Escritura e dos Padres, que não a primeira. Cfr. S. th. III, 13, 1-4.

Devia *pedir* Jesus o poder dos milagres? — Os milagres só podem ser feitos por Deus, autor da natureza; portanto, não pela natureza humana de Cristo. Mas o Logos tinha-se unido a ela de modo *permanente* para realizar as obras da Redenção, nas quais entram também os milagres. O Logos quis comunicar, em forma participativa, como potência criada, à sua natureza humana o poder de fazer milagres. Êste poder está certamente fundado no Logos, mas é participado pela natureza humana, a qual, como "instrumentum conjunctum" aplica a onipotência ao objeto que se deve transformar milagrosamente, por exemplo, um enfêrmo que deve ser curado, um morto para ser ressuscitado. O poder de fazer milagres, Cristo não o devia pedir, ou melhor, nem mesmo o podia, porque teria sido como pôr em dúvida a sua união hipostática. Podemos comparar o poder de fazer milagres com o poder sacramental do sacerdote de consagrar, absorver, poder que está contido na ordenação mesma (caráter indelével), de modo permanente, inalienável, e sem possibilidade de aumento. Daqui se explicam a calma, a certeza surpreendente, a grande simplicidade e a brevidade com que Jesus realizou seus milagres; de ordinário trata-se de uma simples palavra indicativa ou imperativa. Nem se encontra nos Evangelhos alguma oração para obter o poder de fazer milagres. Em Jo 11,41-43, e em outros lugares, há oração de ação de graças, não de pedido. E não é sòmente uma "aparência de oração", mas uma oração sentida, e que vem do fundo da alma, pois pode-se também agradecer por uma coisa que já se possui na própria natureza. Em definitivo, tudo vinha de Deus também por Jesus Cristo. Além disso, Êle tinha o dever de nos ensinar e de nos dar bom exemplo. Também os Padres explicam assim a oração de Cristo, no momento dos milagres. Ao contrário, Cristo podia *pedir* realmente efeitos morais atuais ou futuros produzidos por Deus na criatura *livre;* a razão está no fato de que tais efeitos são produzidos pura e simplesmente pela onipotência de Deus.

Jesus sentia que o poder de fazer milagres tinha por fim sustentar a obra redentora; e quando não devia servir para êste fim "Êle não podia fazer milagres" (Mc 6,5). Por isso não usava do seu poder para fins pessoais e não quis rogar ao Pai que lhe mandasse os Anjos para o proteger contra os sofrimentos e a morte (Mt 26,53). Como a fé é o fim dos milagres (Jo 11,40; cfr. 4,48.50), Êle recusa-se fazer os sinais de ostentação exigidos pelo diabo (Mt 4,1-11).

Concluindo, podemos, portanto, afirmar que a Encarnação, considerada dinâmicamente, é a elevação de uma natureza humana, até a tornar capaz de realizar tôda a obra da Redenção e da Santificação. A alma e o corpo de Cristo, mediante sua união à segunda Pessoa da Trindade, adquiriram uma admirável aptidão para ser nas mãos de Deus o instrumento vivo de tôda maravilha espiritual, isto é, da restauração sobrenatural da humanidade.

SEGUNDA PARTE

A OBRA DO REDENTOR OU SOTERIOLOGIA

Idéia geral

1. **Definições da Igreja.** — As definições oficiais da Igreja são muito mais ricas com relação à *Pessoa* do Redentor do que com relação à sua obra; os próprios símbolos da Fé são, sôbre êste ponto, breves e fragmentários. O *dos Apóstolos* fala da morte e da Paixão, mas deixa de lhes indicar o escopo. O *Niceno-Constantinopolitano* diz brevemente: "Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis". O de *S. Atanásio* diz de maneira geral: "Qui passus est pro salute nostra". O de *Éfeso*: "Obtulit semetipsum pro nobis" (Denz. 122). O Concílio de Trento declara de passagem, a propósito da justificação: "Qui cum essemus inimici propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis, nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit" (Denz. 799); e na doutrina do Sacrifício da Missa: "Dominus noster et si semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturis erat ut æternam illic redemptionem operaretur (reliquit sacrificium eucharisticum) quo, cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur" (Denz. 938). O Papa Clemente VI declarou a superabundância da Paixão redentora (Denz. 550, 552); Alexandre VIII, sua universalidade (Denz. 1294 ss.); Pio X qualificou de errônea a proposição modernista: "Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina" (Denz. 2038).

* No esquema *De Fide Catholica* do Concílio Vaticano a doutrina da Igreja sôbre a Redenção, era exposta da forma seguinte: "Sic autem Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum victimam daret... Qui per Spiritum Sanctum semetipsum offerens immaculatum Deo, per proprium sanguinem semel introivit in sancta, æterna redemptione inventa. Quemadmodum enim in primo Adam, qui est forma futuri, tamquam in suo capite, genus humanum cecidit, item in novissimo Adam, hoc est in Christo Jesu, tamquam altero suo capite, Deo reconciliatum est. Vere enim mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, unus moriens pro omnibus, divinæ justitiæ pro nobis satisfecit, et, deleto chirografo, quod erat contrarium nobis, expolians principatus et potestates, de vetusta nos servitute, in filiorum libertatem vindicavit. Si enim unius delicto mors regnavit per

http://www.obrascatolicas.com

unum, multo magis abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.

Hæc vera vis *satisfaciendi* pro peccatis omnium et *merendi* nobis justificationis gratiam et hæreditatem passioni Redemptoris inerat, propterea quod humani ejus actus valorem habebant secundum dignitatem Personæ divinæ, per assumptam naturam operantis. Redempti igitur non corruptibilibus auro et argento sed pretioso Sanguine quasi Agni immaculati et incontaminati, animas nostras castificemus in obœdientia caritatis et in fide viventis Filii Dei, qui dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis, expectemus beatam spem et adventum gloriæ magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi" (Mansi 53, 290-291). Outras citações do Vaticano em *Cordovani,* Il Salvatore, 1946, pp. 254-256. Sôbre o argumento das definições da Igreja, *Riviere,* Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1915-1921. *

2. Noção. — Com o têrmo Redenção (*απολυτρωσις* redemptio) entendemos tudo o que Cristo Homem-Deus fêz por nós (aspecto objetivo) para fazer-nos passar do estado de pecado e de injustiça, ao estado de justiça e de santidade dos filhos de Deus (aspecto subjetivo).

Os Apóstolos concebem a Redenção em *sentido completo,* integral e unem o ato objetivo de Cristo com seu efeito subjetivo em nós no perdão e na santificação. S. Paulo: "Qui *eripuit* nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum dilectionis suæ, in quo habemus Redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum" (Coll 1,13 ss.). S. João, I Ep. 3,14: "Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam". A Redenção é, portanto, a "transferência" da humanidade do estado de morte espiritual ao estado de vida. Mais adiante exporemos as diversas teorias da Redenção.

Jesus mesmo chama a Redenção uma *obra* (*εργον*) que Êle deve realizar sôbre a terra, por ordem do Pai (Jo 4,34). Tanto os Evangelhos como os Apóstolos entendem a Redenção em sentido estritamente *religioso* e *moral,* como a libertação do pecado e da dívida do pecado. O Antigo Testamento, que insiste assaz sôbre a vida terrena, apresenta primeiro uma concepção terrestre e política da Redenção: "Javé libertou Israel da escravidão do Egito (Êx 20,2 etc.). Esta idéia permanece por muito tempo e muito marcada nos Profetas e nos Salmos; todavia, nêles encontramos já vigorosos traços de uma redenção *moral.* Jesus Cristo traz uma transformação ou pelo menos um aprofundamento espiritual da doutrina da Redenção: "Venite *ad me omnes* qui laboratis et onerati estis et *ego* reficiam vos. Tollite jugum meum super vos et discite *a me* quia mitis sum et humilis corde et *invenietis requiem* animabus vestris" (Mt 11,28 ss.).

Com *Eusébio* (Demonstr. evang. 4, 15 etc.), podemos ver a obra redentora de Cristo sob o ponto de vista do seu tríplice ofício de

Doutor, de Pastor e de Sacerdote: idéia esta que, de resto, está na base da Carta aos Hebreus. O Doutor dirige-se exteriormente *à inteligência* desviada e a traz de novo à luz; o Pastor, à vontade transviada e a guia à salvação; o Sacerdote, a Deus e o aplaca e assim nos redime objetivamente, mudando as nossas relações com Êle. Além desta ação exterior, o Redentor com a graça sustenta interiormente nossa inteligência e nossa vontade. Tôda a ação redentora de Cristo manifesta-se, portanto, nestas suas três funções. Note-se, porém, que a função de Doutor é exercitada especialmente na sua *vida terrena,* a de Sacerdote, na *Paixão,* a de Pastor e Rei na sua *vida gloriosa.* Com as funções de doutor e de pastor, Cristo age *direta* e *subjetivamente* sôbre nós, para a nossa redenção, com a função de Sacerdote age *indireta* e *objetivamente.*

Os *Padres,* segundo a própria tendência espiritual e em conformidade com as necessidades de seu tempo, acentuaram ora o ensinamento, os preceitos e o exemplo, ora a reconciliação com Deus. Ninguém jamais concebeu a Redenção de forma completamente exclusiva; em última análise sempre se pensaram na libertação do pecado e da morte espiritual e na união com Deus. A idéia de redenção estava muito difundida no mundo antigo, embora não identificada com a idéia cristã que, *em si,* é um mistério e se apóia sôbre uma série de mistérios. O mistério da Redenção consiste, segundo S. Paulo, no "instaurare omnia in Christo quæ in cœlis et quæ in terra sunt".

A arte cristã representou bem depressa o Senhor na tríplice função: 1) Como doutor, sentado sôbre um sigma semicircular, com um "volume" nas mãos no meio dos Apóstolos, ou entre S. Pedro e S. Paulo, que os representam. 2) Como pastor com a ovelha às costas. 3) Enfim, como crucificado. *Calvino* (Inst. 2, 15, 1) quer que o tríplice ofício de Cristo tenha sido ensinado "in papatu" apenas "frigide et sine fructu" antes que êle viesse, o reformador. Mas teria já podido ler em S. Tomás: "Quantum ad alios pertinet, alius est *legislator,* et alius *sacerdos* et alius *rex,* sed hæc omnia concurrunt in Christo, tamquam in fonte omnium gratiarum" (S. th. III, 22, 1 ad 2).

3. Doutrina neo-protestante da Redenção. — A doutrina da Redenção no neo-protestantismo é assaz mal delimitada. Enquanto os velhos Protestantes aceitavam ainda a "representação" de Cristo no sentido de uma "satispassio" e não de uma "satisfactio", como veremos mais adiante, *Schleiermacher,* pai do neo-protestantismo, afirma esta tese: "Quem encontrou o infinito... *não tem mais necessidade de medianeiros*". E o infinito encontra-se "no momento inefável em que a alma santa entra em contato com o universo", quando "se funde com o universo". Cfr. *Brunner,* Die Mistyk und das Wort (1924). Segundo êste subjetivismo, Cristo é completamente supérfluo, pois que sòmente a religião do presente tem importância decisiva. "O neo-protestantismo opõe-se a tôda pretenção de se fazer de um elemento histórico, quer do passado, quer do futuro, um objeto

http://www.obrascatolicas.com

de *fé*". Isto suprime o valor soteriológico de todos os fatos salutares do cristianismo: Encarnação, Morte, Ressurreição de Jesus. Nós nos perguntamos: que coisa resta ainda do símbolo apostólico?

* Depois de Schleiermacher na Alemanha, Erskine e Coleridge na Inglaterra, o pensamento protestante fechou-se sempre mais no âmbito da experiência religiosa. Conseqüentemente a soteriologia dogmática tradicional foi transformada em uma psicologia, onde o subjetivismo se desenvolve a seu bel-prazer, tanto mais que a Escritura deixa de ser uma autoridade, para se reduzir a um testemunho da fé de seus autores e a história dêste dogma não é mais que um meio apto para tocar sensìvelmente sua relatividade". (*Riviere,* Dict. de th. cath. t. XIII, col. 1955. Veja-se do mesmo *Riviere,* Le dogme de la Rédemption, 1931, pp. 458-497: Évolution du liberalisme). Atualmente, no seio do protestantismo nota-se viva reação contra o subjetivismo de Schleiermacher. (Veja-se, por ex. *G. Aulén,* Christus Victor, La notion Chrétienne de rédemption, Aubier, Paris, 1949; *O. Cullmann,* Christ et le temps, Delachaux, Neuchatel, 1947).

4. **Doutrina dos greco-russos.** — «Os greco-russos nos seus recentes manuais de teologia, reduzem todo referente a Jesus Cristo Salvador, à sua tríplice função de profeta, de sacerdote e de rei. Esta divisão foi tirada dos Latinos, quer católicos quer protestantes e os mesmos orientais admitem a dependência, mesmo que alguns mal a suportem. Falando de Cristo profeta, tratam da sua doutrina e da lei; a Cristo sacerdote referem a satisfação vicária que Êle ofereceu a Deus-Pai, para a salvação de todo o mundo, não sòmente com a morte na cruz, que é um verdadeiro sacrifício, mas também durante tôda a sua vida, que foi um exemplo de tôdas as virtudes. À função de rei unem os milagres de Cristo, sua descida ao limbo, a ressurreição, a ascensão e o assentar-se à destra do Pai. Sua doutrina concorda quase sempre com a católica ainda que alguns pontos estejam um pouco coloridos de luteranismo, por causa da influência dos discípulos de Estêvão Procopovitch.

Recentemente, alguns teólogos começaram a discutir com os católicos sôbre a noção de redenção e de satisfação vicária. Há quem recrimine aos católicos, tirarem algo à redenção perfeita de Cristo e adulterar-lhe o verdadeiro conceito, tanto com a doutrina do tesouro dos méritos, da superabundante satisfação de Nossa Senhora, ou dos santos, como com a doutrina da pena temporal vindicativa que o pecador desconta mesmo depois da absolvição sacerdotal. Outros, ao invés, censuram os católicos por considerarem a obra da Redenção sob o aspecto puramente *jurídico* e *objetivo,* descuidando-se do aspecto subjetivo ou apresentando-o falseado. Entre os que assim falam, alguns estão bastante afastados da verdadeira e hortodoxa doutrina da Redenção, achando-se muito perto da opinião dos Socinianos e dos Protestantes liberais". (*Jugie,* théol. dogm. Christ. orientalium, 1933, II, pp. 687-688). *

CAPÍTULO PRIMEIRO

O MAGISTÉRIO DE CRISTO

§ 98. A realidade do magistério de Cristo.

Jesus Cristo é o único Profeta e absoluto Mestre das gentes prometido no Antigo Testamento. — *(De fé).*

Explicação. — Ainda que não seja definida, a tese está claramente contida no Antigo e no Novo Testamento e é limpidamente transmitida pela Tradição. Indica o Concílio Vaticano o caráter especial da profecia (Denz. 1790; cfr. Cath. Rom. Proemium n. 3). — A vocação de Jesus como mestre e doutor absoluto das gentes constitui a condição prévia e fundamental do magistério eclesiástico que, com aquela, ou subsiste ou cai. Eis porque o *racionalismo* ataca violentamente o magistério de Cristo: é o meio mais eficaz de combater a Igreja. A tese acentua o caráter de "absoluto" dêsse magistério. Quando se considera o Senhor sòmente como um mestre entre os outros mestres, mesmo se o mais excelso até agora, não, porém, como o mestre por excelência, o único e o supremo, depois do qual e acima do qual nenhum outro mais poderá aparecer, desvirtua-se sua pessoa e sua obra.

Prova. — Caracterizam as profecias o futuro Messias como mestre da verdade e da justiça, como anunciador da vontade de Deus. Assim, Deus fala a *Moisés*: "Farei surgir do meio de seus irmãos um Profeta semelhante a ti, por-lhe-ei na bôca minhas palavras e êle comunicar-lhes-á tudo o que eu ordenar" (Dt 18,18; cfr. Jo 1,45; At 3,22). *Isaías*: "Eis, eu dou-o por testemunho aos povos, guia e mestre das nações" (55,4; cfr. 49,6). O profeta exprime-se ainda mais claramente nas palavras que Jesus aplicará depois diretamente a si mesmo: "O Espírito do Senhor está sôbre mim; por isso êle me ungiu, para anunciar a boa-nova aos pobres, mandou-me para pregar a libertação aos prisioneiros, para restituir a vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos e para pregar o tempo da graça do Senhor" (Is 6,1; cfr. Lc 4,18-19).

Jesus exprime esta verdade com duas enunciações: 1) "O homem vive... de tôda palavra que sai da bôca de Deus" (Mt 4,4); 2). "É preciso que Eu anuncie a boa-nova do reino de Deus, também às outras cidades, pois justamente para isso Eu fui

http://www.obrascatolicas.com

enviado" (Lc 4,43). Êle dá início à sua atividade pública (Mt 4,17) pregando a doutrina da penitência e, no sermão da montanha, apresenta-se como o intérprete absoluto da Lei de Deus e continuamente põe sua autoridade acima da de Moisés e dos Profetas (Mt 5,7). O povo consultava-o como mestre e profeta (Mt 16,14; 21,11; 22,36; Mc 1,21-22; Jo 3,2; 6,14; 7,40). Seus discípulos chamam-no de Mestre: "Vos vocatis me Magister et Domine, et bene dicitis, sum etenim" (Jo 13,13). Mas junto dêle ninguém deve trazer êste nome: "Nec vocemini magistri quia magister vester unus est, Christus" (Mt 23,10). Sòmente enquanto seus *discípulos*, êles poderão ir e instruir as gentes e ser-lhes os mestres (Mt 10,27; 28,19).

S. Paulo descreveu particularmente o Senhor na sua atividade sacerdotal, mas fala também da "doutrina do Salvador, Deus nosso" (Tt 2,10) e do "Evangelho de Cristo" (I Cor 9,12; II Cor 2,12 etc.). A Carta aos Hebreus apresenta Cristo como o último e supremo depositário da Revelação: "Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio" (Hebr 1,1 ss.) Cfr. também o que foi dito (§ 10) sôbre o Evangelho, enquanto doutrina e (§ 4) sôbre o caráter absoluto e definitivo da Revelação.

Os Padres. — Os Apologistas de modo particular celebraram a Cristo como mestre de verdade. Ao paganismo filosófico, cioso de sua cultura, opõem a afirmação de que a verdade integral só se pode encontrar em Jesus Cristo. *Justino,* que era filósofo, depois de ter sido iniciado nos mais famosos sistemas antigos, encontrou um ancião, que o faz conhecer os profetas, que o levam a Cristo (Dial. 2, 8). Cristo já é para êle o único mestre (*ο διδασκαλος Χριστος*), o Logos feito carne ou a Verdade em forma humana (Apol. I, 4-6). "Nossa doutrina eleva-se sublime sôbre tôda doutrina humana, pois veio todo o Verbo (*λογος*), Cristo que veio para nós, corpo, Verbo e alma" (Apol. II, 10). Jesus Cristo, para todos os Apologistas é a suprema garantia de verdade; em confronto com Êle, tôda filosofia, que pretenda ser suficiente e definitiva sabedoria, é apenas êrro. *Minúcio Félix* escreve no Otávio, c. 38, 5: "Nós desprezamos o orgulho dos filósofos... a verdade divina amadureceu nos nossos dias". E *Tertuliano,* Apol. 46: "Que coisa há de comum entre o filósofo e o cristão? Entre o discípulo da Grécia e o discípulo do Céu?" *S. Irineu* escreve: "Não teríamos, de outro modo, compreendido quem é Deus se nosso mestre, que é a palavra (isto é, a Verdade mesma) não se tivesse feito homem? Nenhum outro, de fato, nos podia contar o que se refere ao Pai, se não seu próprio Verbo. Pois que outro jamais conheceu o pensamento do Senhor?" (Adv. h. 5, 1).

Clemente Alexandrino exalta com entusiasmo o Senhor como o único mestre da humanidade. Em forma de oração, como fará mais tarde S. Anselmo, dirige-se a Êle e diz-lhe: "Pois que Tu me guias com tua luz, ó Senhor, eu encontro a Deus por teu intermédio e recebo o Pai de ti, torno-me teu co-herdeiro, pois não te envergonhaste de me ter por teu irmão (Hebr 2,11). Cancelemos, portanto, cancelemos o olvido da verdade; removidas as ignorâncias e as trevas que nos impedem como a névoa a vista, contemplemos Aquêle que é verdadeiramente Deus, louvando-o, antes, com estas palavras: Salve, luz! Uma luz brilhou do céu, sôbre nós, que estávamos sepultados nas trevas e fechados na sombra da morte; uma luz mais pura que o sol, mais doce que a vida desta terra. Esta luz é a vida eterna e todos os que dela participam têm a vida" (Cohort. ad Gent. 11). *S. Atanásio,* no De Incar. Verbi, 14 ss., põe como escopo da Encarnação, com a libertação da "morte", a comunicação da verdadeira ciência de Deus, a qual, depois da cegueira do pecado, não nos é mais possível encontrar na criação. Por isso o Filho de Deus veio para nos ensinar. "Pois, como um bom mestre que tem cuidado dos seus alunos, abaixa-se para lhes dar um ensinamento simples, sendo para êles inútil um muito elevado, assim, como diz ainda S. Paulo, fêz o Logos de Deus conosco". *S. Agostinho* escreveu, a propósito do seu "De Magistro": "Esforcei-me por demonstrar que não há mestre para ensinar a verdade aos homens, exceto Deus, como de resto, está escrito no Evangelho: só tendes um mestre, Cristo" (Retract. 1. 12). Note-se que nenhum Padre, nem mesmo entre os Apologistas e os Alexandrinos, colocou unilateralmente a Redenção na *única* doutrina e nos exemplos de Jesus Cristo, como fizeram os Pelagianos, e como mais tarde fêz também Abelardo (Denz. 371) * Segundo *Riviere* (Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine, 1948, pp. 97-132) Pelágio não teria negado a doutrina cristã da Redenção. *

O *fundamento teológico* do magistério de Cristo já é indicado pelos Padres. Uma, entre as piores conseqüências do pecado original, é a ignorância religiosa e o insuficiente conhecimento de Deus. Para ser remidos, devíamos ser, antes de tudo, libertados dessa obscuridade que promana do pecado. Jesus mesmo esculpiu a fôrça de sua doutrina quando disse: "A verdade vos tornará livres", isto é, vos libertará do êrro (Jo 8,31-32; cfr. 15,3). Sem fé não há vida eterna; ora, a fé tem fundamento na doutrina (Rom 10,7). Quem contesta o caráter doutrinal do cristianismo desconhece uma parte capital da atividade redentora de Cristo.

S. Tomás consagra uma questão inteira à atividade doutrinal do Senhor, às suas peculiaridades e belezas (S. th. III, 42). Também *Lessius* oferece-nos considerações assaz interessantes sôbre o magistério de Cristo (De perf. div. 12, 8-9).

Hoje os *Racionalistas*, como os Modernistas, esforçam-se por demostrar que Cristo sempre se refere aos Profetas e aos Salmos e para êles apela, e com precipitação apressam-se em concluir que Êle nada ensinou de "novo" e que, antes, um certo número de suas máximas

http://www.obrascatolicas.com

morais, podem ser encontradas nos antigos filósofos religiosos, como em Sêneca, em Marco Aurélio e outros. Mas o Senhor mostra justamente a sua eminente pedagogia, tendo em conta aquelas verdades, que já existem na razão ou na precedente revelação, acrescentando-lhe depois o "novo". Sua doutrina é sempre como de um só lance e jamais apresenta a impressão de ecletismo. O "Magister vester unus est" atribuído a Cristo, com relação ao cristianismo jamais poderá ser contestado pelo mundo. Fica eternamente verdadeiro que "nenhum homem jamais falou como fala êste homem!" (Jo 7,46).

§ 99. A perfeição do magistério de Cristo.

1. A perfeição do magistério de Cristo deduz-se antes de tudo, da *dignidade única da sua Pessoa.* Êle não é um Profeta particularmente iluminado em Israel, mas é a Verdade em pessoa, tornada visível, sendo o Logos encarnado o supremo depositário de tôda sabedoria.

Indubitàvelmente muitíssimas vêzes diz Jesus ter sido mandado pelo Pai, mas, por causa da sua unidade com o Pai, vem e fala também no *próprio* nome, invocando a *própria* dignidade e autoridade. O que diz, Êle o vê e sente na divindade. Sua doutrina não se deriva da fé recebida de alguém que está mais alto, tampouco é recebida e descoberta com a reflexão; mas vem de Deus, por imediata visão da sua essência. Êle haure-a na própria fonte interior. "Nós falamos do que sabemos e testemunhamos o que temos visto" (Jo 3,11). O Profeta diz: Assim fala o Senhor; mas Cristo: "Eu vos digo!..." "Quem conhece e possui o Filho conhece e possui o Pai" (Jo 8,19; 14,9).

2. A perfeição do magistério de Cristo resulta, pois, da ilimitada *plenitude* e *profundidade* do conteúdo do seu ensinamento. Êle mesmo chama-se de Luz do mundo (Jo 8,12), o Caminho, a Verdade (η αληθεια) em sentido absoluto (Jo 14,6). Os Apóstolos exaltam a riqueza da sua plenitude de doutrina (Jo 1,14; I Cor 1,24; Ef 3,14-19; Flp 3,8; Col 2,3).

Os Padres que melhor entendem a absoluta plenitude da verdade, ensinada por Cristo, são os Alexandrinos, Clemente e Orígenes, e mais tarde, S. Agostinho. "Parece-me, escreve *Clemente,* que, visto que o mesmo Verbo veio a nós do céu, não devemos mais procurar doutrina humana, indo a Atenas ou a outra parte da Hélade... Por meio do Verbo todo o mundo se tornou Atenas e Hélade... Os outros conselhos, as outras doutrinas são de pouco valor e tratam de questões parciais. A doutrina católica ao invés, refere-se a tôda a vida, visa tôdas as ocasiões, tôdas as circunstâncias, ao fim supremo, isto é, à vida; e esta é a piedade para com Deus e viver segundo sua norma é necessário para se viver eternamente" (Cohort. ad Gent. 11). Do mesmo modo o seu discípulo *Orígenes*: "Que coisa são, portanto, Celso e seus filósofos, em confronto com Aquêle que se tornou a Luz do gênero humano e ensinou a honrar a Deus, de modo conveniente? Cristo não nega a ninguém o conhecimento da sua mística doutrina, mas, antes, no seu imenso amor pelos homens, dá aos mais *cultos* uma sabedoria das coisas divinas, sublimadora da alma acima do que é terreno, enquanto se abaixa com o mesmo amor ao nível da frágil inteligência do homem simples, das boas mulherzinhas incultas, da classe servil, em suma, de todos os que nunca receberam, se não ùnicamente de Jesus, idéias sôbre Deus, que possam compreender e guardar, juntamente com preceitos aptos para os guiar a uma vida melhor" (C. Cels. 7, 41).

A doutrina de Cristo é perfeita tanto em sentido *relativo* como em sentido *absoluto.* Dizemos em sentido relativo, enquanto Jesus confirma e faz tudo o que antes dêle foi revelado no Antigo Testamento. Não separou e não opôs o Novo Testamento ao Antigo, como tentaram Marcião e os Gnósticos. Disse não ter vindo para suprimir a Lei e os Profetas, mas para os completar (Mt 5,17-48). A Lei antiga era, sem dúvida, imperfeita (Cfr. S. th. I-II, 81, 5), todavia, era um pedagogo que levava a Cristo (Gál 3,24). E quando Jesus, no sermão da montanha e, mais tarde, diante de seus discípulos, anuncia abertamente a abolição da Antiga Aliança (Lc 21,6; 22,20) e funda a Nova, na Ceia (Mt 26,28), declara-se pela *substância* da Lei antiga, e pelo respeito da cátedra de Moisés (Mt 23,2)[1].

Além disso o ensinamento de Cristo é também perfeito em sentido *absoluto,* enquanto traz ao mundo a *última* e *mais alta* Revelação (Hebr 1,1 ss.). É lógico que aquêle que o rejeita, rejeita a vida, e ao mesmo tempo comete o mais grave pecado. Êste pecado, oposição à única verdade, "permanece" (Jo 8,24; 9,41). S. Pedro chama "fontes sem água" todos os mestres não enviados por Cristo a levar a autêntica verdade (II Pdr 2,17).

Na doutrina de Jesus é possível um progresso, *subjetivo,* porém, e não *objetivo;* progresso que se faz quando um indivíduo cristão ou a Igreja mesma no seu conjunto aprofundam mais a doutrina, e sobretudo, quando a assimilam espiritualmente e a vivem (§ 12).

3. A perfeição do magistério de Cristo resulta ainda dos seus efeitos, isto é, do sentido de satisfação e de alegria que traz a sua

[illegible]

1 Escreve *Vito Fornari*: "A sua atitude para com a religião dos seus pais, segundo a humanidade, Jesus mesmo o declara, quando diz: *Não penseis que eu vim para anular a Lei e os Profetas; não vim para os anular, mas para os completar.* Não destrói, portanto, o judaísmo, antes, completa-o; e assim o sobrepuja e vence. Êsse complemento não se deve entender de modo superficial, como se Cristo tivesse feito algum acréscimo A velha religião: mas em sentido mais profundo, isto é, que pela obra de Cristo a velha religião adquire seu valor...

O apresentar-se Jesus como continuador da obra de Moisés, o não destruir o passado e não começar tudo de novo, a observância da tradição e o amor da conservação, em um reformador, que encontra corrompidas tôdas as coisas e todos contrários a êle, não o diminuem, mas amplificam-lhe o conceito da sua obra; por isso, o declaram senhor dos tempos, possuidor do passado e superior a todos e a tudo... São todos de ânimo pequeno, os destruidores; o diabo é a alma menor que existe no mundo; a mais mesquinha de tôdas as paixões é o ódio, que é a paixão de destruir" (Della vita di Cristo, 1901, Livro II, vol. I, pp. 198-199).

http://www.obrascatolicas.com

doutrina: de fato, ela enche as aspirações de todo o homem, as da inteligência, da vontade e do coração.

Cristo mesmo faz ressaltar êste efeito: "Se alguém tem sêde venha a mim e beba. Como disse a Escritura, do seio de quem crê em mim, jorrarão rios de água viva" (Jo 7,37 ss.). "Todo aquêle que bebe desta água terá sêde de novo, mas quem beber da água que eu lhe der, jamais terá sêde" (Jo 4,13). Qualquer verdade terrena excita e aumenta a sêde de uma última resposta, enquanto sòmente a verdade celeste dessedenta e dá a vida (Jo 8,51). "Eu sou a luz do mundo, quem me segue não andará nas trevas (do êrro), mas terá a luz da vida" (Jo 8,12; cfr. 17,3). Pedro é obrigado a confirmar as palavras do Mestre: "A quem iremos, Senhor? Sòmente tu tens palavras de vida eterna" (Jo 6,69).

4. A perfeição do magistério de Jesus resulta também da inatingível simplicidade e clareza da sua *forma de ensinamento*.

Os ouvintes percebiam que Jesus não falava como os escribas e os fariseus (Mc 1,22; Mt 7,29). Nem mesmo falava como os filósofos usando do grego abstrato da escola; nem usava de fórmulas áridas da ciência, nem do cansativo linguajar dos oradores, mas falava uma linguagem viva, imaginosa, concreta, breve, concisa. Evitava tôda prolixidade, despertava a atenção dos ouvintes sôbre o tema escolhido e muitas vêzes condensava em uma frase tudo o que tinha de expor sôbre um argumento. Com uma só frase resolvia questões capciosas; com uma breve resposta reduzia ao silêncio um importuno interlocutor. Já S. Cipriano tinha notado êste estilo do Senhor e cita justamente, a êsse respeito, Jo 17,3; Mc 12,29-31; Mt 7,12; 22,37 ss. (De orat. dom. 28).

Examinando mais de perto o *método de ensinamento* de Jesus, vemos que nos Evangelhos sobressaem os modos seguintes: a) Mesmo não usando do método do orador da sinagoga, que consistia em pôr uma *tese com a prova da Escritura,* (Cfr. todavia, Lc 4,16-22), Êle argumenta mais vêzes citando passagens do Antigo Testamento. Assim faz de ordinário com doutôres da Lei, para lhes dar uma resposta incontrastável (Mt 22,23-33 e 41-46; Jo 10,34-36). b) O *diálogo* ou discurso alternado, com perguntas e respostas (Mc 2,15-17; 10,17-27; Lc 9,61-62; 12,13-15; Mt 18,21-22). c) *O discurso por meio de sèntenças* anàlogamente aos provérbios do Antigo Testamento, como temos no sermão da montanha. d) *As parábolas,* como comparações, exemplos históricos e parábolas pròpriamente ditas. e) A *oração* (Lc 6,12; 22,42-46; Mt 6,9-13; 11,25-27; Jo 17,1-26) f) *A ameaça e o juramento* (Mt 11,20-24; 18,7; 23,13-39; Lc 6,24-26).

É verdade que êstes modos de ensinar não são estranhos no Antigo Testamento, mas Cristo os usou com inimitável maestria e os fêz

servir de forma inimitável para sua pregação. A fim de que suas lições de sabedoria se tornem sensíveis e assimiláveis para todos, toma analogias e imagens de todos os reinos da natureza, de todos os setores da vida e das ocupações humanas, da história religiosa do seu povo, como da própria experiência, dos acontecimentos faustosos, dos palácios como das pequenas vicissitudes de casa, da gente pobre e humilde. De Salomão diz-se que "sabia falar desde as árvores do cedro que se alteia no Líbano, até o hissôpo que cresce nas muralhas" (III Rs 4,33), mas Jesus era infinitamente "maior que Salomão" (Mt 12,42). *Cfr. Battifol,* L'enseignement de Jésus, 1906, pp. 1-48; * *Bonsirven,* Les enseignements de Jésus-Christ, 1946, Introduction et ch. X. *

5. Mas, a maior perfeição do magistério de Jesus está na perfeita harmonia da sua *doutrina* com a sua *vida*.

Enquanto Jesus procura inserir sua doutrina na vida dos ouvintes e incessantemente os exorta a realizá-la (Jo 3,21; 7,17), por primeiro dá o exemplo de perfeita observância do que êle ensina; por isso, convida os seguidores a aprender, não sòmente de suas palavras, mas também do seu modo de agir, de suas ações: "Dei-vos o exemplo a fim de que vós façais como eu fiz" (Jo 13,15; cfr. Mt 11,29; At 1,1) * "A doutrina de Cristo, escreve *Montini,* diversamente do que acontece com os mestres humanos, emana da sua pessoa e coincide com ela. Pode-se imaginar um platonismo sem Platão, um budismo sem Buda; não, um Evangelho sem Cristo. A doutrina de Cristo é a vida de Cristo" (Introduzione allo studio di Cristo, 1934, p. 72). *

6. Resulta dos pontos supra-expostos que Cristo é o Mestre no sentido eminente da palavra; que exercitou o seu magistério do modo mais perfeito e que Êle é a última instância sem apêlo, nas questões religiosas. Magistério, o seu, verdadeiramente *universal*: para todos os tempos e para todos os graus de cultura, para tôdas as necessidades de verdade e para tôda capacidade receptiva, para tôda situação de consciência e para tôda vocação humana. Grandes e pequenos, sábios e ignorantes, homens e mulheres, senhores e escravos, gregos e bárbaros, todos são chamados a ser seus discípulos e todos têm a possibilidade de se tornarem tais (Rom 1,13-14; Gál 3,38).

É verdade que Cristo sòmente se dirigiu aos hebreus, e que foi mandado sòmente a êles (Mt 15,24), mas teve também as vistas voltadas para o mundo infiel e ordenou, de forma inequívoca, a *missão entre os pagãos.* Como teriam podido os discípulos dirigir-se ao mundo pagão, se não tivessem sido autorizados e impelidos pela ordem precisa do Senhor? E podemos citar não sòmente a *ordem final,* dada antes da Ascensão (Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47; At 1,8), mas também um discreto

http://www.obrascatolicas.com

número de alusões, de declarações e de parábolas que provam o caráter universal e o ensinamento de Jesus. Cfr. *S. Tomás,* S. th. III, 42, 11.

Leitura. — *O objeto do magistério de Cristo é a Boa-Nova.* — "Mas, que é esta Boa-Nova, o Evangelho, de que os pastôres do presépio tiveram as primícias, senão o mesmo Cristo, que vem anunciar e reabrir o acesso ao reino de Deus, Cristo presente entre os homens, para dar o próprio Deus a todos aquêles que o receberem e aos quais dará o poder de se tornarem filhos de Deus? Uma "novidade" quer dizer algo mais que uma ideologia metafísica ou visão especulativa, mito ou parábola, ou, ainda, fato histórico sem futuro, sem juventude universal; quer dizer uma realidade que nenhum homem pode inventar, o penhor de uma promessa, a certeza de uma verdade substancial, já esboçada na sua atuação e destinada a uma realização perfeita e eterna. Uma "novidade" quer dizer ainda e, sobretudo, algo de sempre novo, também para os que crêem ter haurido todo o valor e tôdas as exigências das inexauríveis riquezas que apresenta a doutrina da graça, um ensinamento para esclarecer o espírito mesmo nas suas profundezas e nos seus cumes, um exemplo a se seguir e fielmente reproduzir, uma estrada a percorrer, ainda mesmo na escuridão dos sentidos e na noite do espírito". (*Blondel,* La philosophie et l'esprit chétien, 1944, t. I, p. 137).

CAPÍTULO SEGUNDO

O SACERDÓCIO DE CRISTO

O magistério tem verdadeira eficácia redentora sôbre a humanidade, mas não podemos reduzir, como fazem os *Pelagianos,* os *Socinianos* e a *teologia modernista,* tôda a atividade redentora de Cristo sòmente ao ensinamento e ao exemplo. O Salvador não devia ùnicamente trazer-nos um novo conhecimento de Deus e dos seus desejos, mas também fazer desaparecer a inimizade objetiva entre Deus e nós, conseqüência do pecado original. Êste ato redentor que é *objetivo* e pessoal e que sòmente Êle era capaz de realizar, realizou-o com o *ministério sacerdotal.* Agora, portanto, estudaremos as questões da *realidade* do seu sacerdócio (§ 100), do seu *sacrifício sacerdotal* (§ 101) e a êsse respeito falaremos das *teorias da Redenção,* particularmente da *doutrina da satisfação* (§102); veremos, por fim, os *efeitos* do ato redentor (§ 103).

§ 100. A realidade do sacerdócio de Jesus

Jesus Cristo é o verdadeiro e único Sumo Sacerdote da Nova Aliança. — *(De fé).*

Explicação. — A idéia de sacerdote (ἱερεύς = sacerdos) explica-se com as noções correlativas de *sacrifício* e *medianeiro*: "proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos quasi *sacra dans* (S. Tomás, S. th. III, 22, 1). O sacerdote, como o próprio têrmo indica, deve transmitir ao povo as realidades divinas as realidades sagradas, a graça e a verdade de Deus; e, inversamente, oferecer no culto divino, em nome do povo, o que êste deve a Deus, orações e sacrifícios. Duplo, portanto, é seu dever: deve *administrar* (Sacramentos e doutrina) aos homens e deve *oferecer* a Deus (sacrifícios e orações). Sob êste último aspecto a função principal do sacerdote é o *sacrifício,* "Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterint" (Conc. Trid. s. 23, c. 1; Denz. 957).

Na ordem atual da salvação, no qual os homens diante de Deus são pecadores, o fim do sacrifício não é sòmente latrêutico e de adoração, mas também e especialmente *reconciliativo,* redentivo. É precisamente sob êste último aspecto que o sacerdote é medianeiro. A função do medianeiro, de reunir Deus ao homem, de dar a graça e a reconciliação, o sacerdote não o pode assumir por si, é preciso que seja chamado por Deus.

Tudo isso é deduzido da Carta aos Hebreus: "Todo sumo sacerdote, sendo tomado de entre os homens, é constituído representante dos homens, nas coisas referentes ao culto de Deus, a fim de que ofereça sacrifícios pelos pecados, e possa usar de justa indulgência para com os ignorantes e os que erram... E ninguém assume esta dignidade de próprio arbítrio, mas assume quando é chamado por Deus, justamente como Arão" (Hebr 5,1-4). O tema principal da Epístola, formulado nos capítulos 6 e 10, é desenvolvido nos particulares, no capítulo 7. * (Cfr. *Prat,* La teologia di S. Paolo, I, pp. 363-366 e *Masure,* Padres Diocesanos, 1947). *

Prova. — O *Antigo Testamento* profetiza o caráter sacerdotal do Messias, com uma expressão vigorosa: "Juravit Dominus et non pœnitebit eum: tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech" (Sl 109,4; cfr. Mt 22,44). Melquisedeque está fora do culto hebraico e oferece pão e vinho; assim Cristo, na Ceia. Precisamente sôbre esta afirmação está construída a Carta aos Hebreus (Hebr 5,6; 7,17.21). Que o futuro Messias deva ser o sacerdote que se sacrifica pelo povo, deduz-se também, objetivamente, da descrição do *servo sofredor de Javé,* feita pelo profeta Isaías no c. 53. Êle morrerá pelos pecados do povo e por isso conseguirá para si e para o Senhor, uma grande posteridade espiritual; um povo reconciliado e santificado. "Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra; disciplina pacis

http://www.obrascatolicas.com

nostræ super eum et livore ejus sanati sumus. Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum" (I 53,4-7).

Jesus não fala formalmente da sua qualidade de Sacerdote, mas exerce-lhe a função com a oração e o sacrifício durante tôda a sua vida e particularmente com o dom de si mesmo, para a morte na cruz. Duas vêzes fala expressamente dêsse sacrifício cultual (Mt 20,28; 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19 ss.; cfr. Jo 2,19; 3,16; 10,17 ss.; 12,34; 17,19). Mais adiante voltaremos a estas declarações.

A Epístola aos Hebreus trata expressamente do tema do Sacerdócio supremo de Cristo, (4,14; 10,29): 1) determina a idéia do sacerdote e a aplica a Cristo; 2) prova com os Salmos 2,7 e 109,4 (Hebr 5,5 ss.) que Êle foi chamado por Deus; 3) falando da sua capacidade de sofrer e da sua compaixão, quer referir-se à história da Paixão (Hebr 5,7-10); 4) demonstra a *superioridade* de Cristo, Sumo Sacerdote, sôbre os sumos sacerdotes do Antigo Testamento.

Para demonstrar tal superioridade são aduzidos vários argumentos: 1) Melquisedec, figura de Cristo, era superior a Abraão (que êle abençoa) e por conseguinte, certamente superior ao sacerdócio levítico; tanto mais o é Cristo (7,1-10). 2) O sacerdócio do Antigo Testamento foi suprimido por Êle (7,12-19). 3) Deus assegurou o sacerdócio de Cristo com um juramento de *eterna duração* (7,20-22). 4) A *Multiplicidade* dos sacerdotes do Antigo Testamento foi substituída pela *unidade* (7,23-25). 5) Cristo era sem pecado; não tinha necessidade, por isso, como os sacerdotes do Antigo Testamento, de sacrifício para si mesmo (7,26-28). 6) Seu sacrifício é transcendente, supereminente, muitíssimo superior a todos os sacrifícios antigos. Cfr. § 101.

Os Padres. — Primeiramente, limitavam-se a repetir os pensamentos da Carta aos Hebreus, depois, desenvolviam-nos. Os Padres apostólicos conhecem, pelo menos, o título de honra de eterno e sumo Sacerdote. Assim S. Policarpo (12,2), S. Clemente (I Cor 36,1; *o ἀρχιερεύς*), S. Inácio, (Fil 9,1: *o ἀρχιερεύς*).

Os *Apologistas,* quando discutiam polêmicamente contra os *hebreus,* recorrem muitas vêzes ao pensamento fundamental da Epístola a êles dirigida, e provam ser Cristo, enquanto Messias, *Sumo Sacerdote* da Nova-Aliança. Já na carta antijudaica de *Barnabé* (5,1 ss.) lemos: "O Senhor ofereceu-se para dar o próprio corpo à destruição, a fim de que fôssemos santificados por meio da remissão dos pecados, isto é, na aspersão do seu sangue". Depois, a epístola cita Is 53,5-7. *S. Justino,* refere a Cristo na cruz o Salmo 21, salmo do sofrimento e o comenta todo, minuciosamente (Dial. 98; cfr. Dial. 13, 89, 94, 138); chama o Senhor de Sumo Sacerdote e cita o Salmo 109,4.

S. Irineu: Abraão ofereceu o seu amado filho a fim de que "agradasse a Deus oferecer também o seu Filho único predileto, pelos descendentes de Abraão, como vítima para a nossa redenção" (Adv. h. 4, 5, 4). "O Senhor resgatou-nos com seu sangue, dando sua alma pela nossa alma, seu corpo pelo nosso corpo" (Adv. h. 5, 1, 1). *S Clemente Alexandrino,* faz o Senhor dizer: "Por ti lutei contra a morte e sofri a morte que tu devias sofrer, por causa dos teus delitos e das tuas infidelidades para com Deus" (Quis dives, 22). *Orígenes* nos seus escritos exegéticos, encontra muitas vêzes a ocasião de pôr em evidência o sacerdócio e o sacrifício de Cristo. "O Pai de Jesus Cristo é o Pai bom e amoroso, mesmo não tendo poupado o próprio Filho, mas deu-o por nós todos, como Cordeiro, para que morra por todos os homens e tire os pecados do mundo. Não, portanto, à fôrça, mas voluntàriamente, Êle suportou os maus tratos que seus ímpios inimigos lhe infligiam" (C. Cels. 8, 43). Cristo é, portanto, *Sacerdote e Vítima*: Sacerdote como resulta dos Salmos e da Epístola aos Hebreus; Vítima como o testemunha S. João, quando diz: "Eis o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo" (In Rom. 3, 8; Migne, 14, 946-951; cfr. 4, 12). "No Antigo Testamento o sumo sacerdote purificava o povo com o sangue dos vitelos e dos cabritos; mas desde que o verdadeiro Sumo Sacerdote veio para santificar os fiéis com seu sangue, não há mais lugar para aquêle sumo sacerdote. Então havia um altar sôbre o qual se ofereciam sacrifícios, mas desde que veio o verdadeiro Cordeiro oferecer-se como Vítima a Deus, tôdas aquelas instituições temporâneas caíram" (In Levit. Hom. 10, Migne, 12, 525 ss.).

Para *S. Cipriano* "Jesus Cristo nosso Senhor e Deus é também o Sacerdote supremo de Deus Pai, Sacerdote que se ofereceu como vítima e ordenou que isso se fizesse (na Missa) em sua memória". Do sacerdócio de Cristo, Cipriano faz derivar o participado pelos sacerdotes da Nova-Aliança (Ep. 63, 11; cfr. De laps. 17; de hab. Virg. 2; Ad Fort. 5; Ad Demet. 26). Mas, o mais profundo, é ainda *S. Agostinho,* quando demonstra que Cristo é, ao mesmo tempo *Sacerdote* e *Vítima* (Civ. 10, 20 etc.). Poderíamos multiplicar as citações de outros Padres, como S. Ambrósio, S. Atanásio, os dois Cirilos, S. João Crisóstomo, S. João Damasceno. Cfr. *Tixeront,* Histoire des dogmes, II, Index s. v. Sotériologie e especialmente *Riviere,* Le dogme de la Rédemption.

A Escolástica. — S. Tomás expõe-nos o fundamento teológico do Sacerdócio de Cristo. A essência do sacerdócio consiste na sua dignidade e atividade de *medianeiro.* Êle deve oferecer a Deus orações e sacrifícios e levar aos homens misericórdia e perdão. Cristo fêz isso de modo perfeito; é, portanto, Sacerdote de maneira eminente. Sacerdote em sentido absoluto; todos os outros sacerdotes devem dêle receber a legítima missão. Êle era Sacerdote e ao mesmo tempo vítima; expiou os nossos pecados e não os próprios. Era sacerdote eterno na ordem de Melquisedeque (S. th. III, 22, 1-6).

http://www.obrascatolicas.com

Quando e como Cristo foi consagrado sacerdote? – Os primeiros Escolásticos têm belas considerações sôbre Jesus Cristo chefe e medianeiro, mas falam pouco de Cristo *Sacerdote*. S. Tomás foi o primeiro a tratar em particular do Sacerdócio de Cristo, e apresenta a Jesus como o *único* sacerdote de Deus, cuja função é oferecer a Deus o mais sublime culto de adoração e de reconhecimento. Alexandre de Hales rejeita uma opinião escolástica que atribuía a Cristo o caráter *sacramental* do sacerdócio e, conseqüentemente, quase todos os Escolásticos estão de acôrdo em afirmar que Jesus Cristo é sacerdote, não em razão de um caráter indelével criado, mas em razão da união hipostática. Não é sacerdote por sua natureza divina, mas pela natureza humana; torna-se, portanto, sacerdote no momento preciso em que se faz homem (Hebr 10,5). *Sua consagração ou unção sacerdotal acontece com a assunção da natureza humana na hipóstase do Logos divino.* De modo que Cristo não foi sempre sacerdote, mas tornou-se tal no momento da Encarnação; não, portanto, no momento do batismo como o afirmaram alguns Padres e também S. Pedro Damião. Quando muito a cena do batismo apresenta a investidura exterior, a inauguração do seu ministério messiânico e sacerdotal, não a consagração e a dotação interior para êste ministério, Cfr. *Petavius,* De Incarnat. lib. 12, c. 11, nn. 2 e 5 — Devemos absolutamente rejeitar a teoria dos *Socinianos* os quais afirmam que Cristo só realizou sua função sacerdotal e só se tornou sacerdote no momento da sua *entrada no céu.*

§ 101. O sacrifício sacerdotal de Cristo.

O sacrifício de Cristo consiste na aceitação voluntária da sua morte e no dom da sua vida, na incondicionada obediência de amor para com o Pai e no heróico amor redentor pelos homens. — *(De fé).*

Explicação. — O Concílio de Éfeso definiu o caráter sacrifical da morte de Cristo: "A Escritura recorda que Cristo se fêz o apóstolo e o Sumo Sacerdote da nossa fé (Hebr 3,1). Ora, Êle deu a si mesmo a Deus, em oblação e em sacrifício como perfume de suave odor (Ef 5,2). Se, portanto, alguém afirmar que não é o Logos divino mesmo, que se fêz nosso apóstolo e sumo sacerdote, quando tomou a carne e se fêz homem como nós, mas que é um outro homem, nascido de mulher e distinto dêle; ou disser que Êle se *ofereceu em sacrifício* por si mesmo e não, ao invés, sòmente por nós (não tendo Êle necessidade de sacrifício porque não conheceu absolutamente o pecado), seja excomungado" (Denz. 122. Cfr. as definições na pág.

Tôda a *teologia protestante liberal* (Ritschl Harnack, Sabatier), contesta o caráter sacrifical da morte de Cristo. Com essa teologia estão os *Modernistas,* segundo os quais, S. Paulo foi o primeiro a introduzir a idéia de que a morte de Cristo era um sacrifício. Segundo alguns, Cristo foi surpreendido pela morte que sofreu a contragôsto, segundo outros, ao invés, a aceitou, fiel ao seu ideal, como um martírio pela causa de Deus.

A idéia de sacrifício será convenientemente explicada ao falarmos da Missa; por agora, limitamo-nos ao essencial. O sacrifício define-se: *Um dom visível oferecido a Deus por um legítimo sacerdote, a fim de reconhecer, mediante a mudança naquele dom, o domínio absoluto de Deus e obter a reconciliação e a união com Êle.*

O sacrifício, que é o ato de culto mais característico e mais sublime, deriva da dupla obrigação do homem para com Deus: a nossa dependência dêle, porque criaturas (razão primária), a nossa inimizade com Êle por causa do pecado (razão secundária). A razão principal do sacrifício continua sempre, também no estado de inocência, próprio do paraíso terrestre. Quando o pecado abriu um abismo entre Deus e homem, o sacrifício assumiu uma segunda finalidade, tornando-se o *meio de reconciliação.* O sacrifício enquanto expiação do pecado tem o caráter de *representação* ou *substituição.* O sentido e o *fim último* de todo sacrifício é sempre a *união dos homens com Deus.*

A essência do sacrifício consta, portanto, de *três elementos*: a *oferta* do dom real da parte do sacerdote, em *representação* ou substituição dos fiéis que sacrificam, com o *fim* de alcançar a união com Deus.

Visto que o sacrifício, oferta a Deus de um dom visível, é um ato de culto, é lógico que seja determinado essencialmente pela *intenção do sacrificador.* Podemos, por isso, considerar o *dom* como a matéria e a *intenção* como a forma de todo sacrifício.

A questão, debatida pelos teólogos, se a oferta do dom deve ser entendida como simples mudança (immutatio) ou como destruição do dom mesmo, afasta-se, no momento, de nossas intenções.

A Prova da tese se fará com a exposição da idéia da morte redentora, na profecia de Isaías (I), no ensinamento explícito de Jesus (II), no profundo, de S. Paulo (III) e dos outros Apóstolos (IV).

I. *As profecias de Isaías.*

Isaías já indica o caráter sacrificial da morte de Jesus Cristo. "Verdadeiramente, das nossas enfermidades, Êle se carregou e tomou sôbre si as nossas dores: e nós o tínhamos julgado como um leproso e um homem ferido por Deus e humilhado. Mas Êle foi traspassado pelas nossas iniqüidades, foi maltratado pelas nossas culpas; o castigo para a nossa pacificação, foi suportado por Êle, e por

http://www.obrascatolicas.com

suas chagas fomos curados. Todos nós como ovelhas tresmalhadas nos havíamos extraviado; cada um tinha-se afastado por um caminho próprio; e o Senhor fêz cair sôbre Êle a iniqüidade de todos nós. Foi sacrificado porque quis e não abriu a bôca; como a ovelha será levado ao matadouro e como o cordeiro sob o tosquiador, não soltará um gemido e não abrirá a bôca... Aprouve ao Senhor feri-lo com padecimentos; quando tiver dado sua alma pelo pecado, verá uma geração de longa duração e a vontade do Senhor em sua mão prosperará" (Is 53,4-10). As palavras do maior profeta, já claras em si mesmas, tornar-se-ão mais resplendecentes na luz da vida de Jesus.

S. Agostinho, e com êle a Escolástica, para provar que a morte de Cristo foi um verdadeiro sacrifício, apela também para os sacrifícios típicos do Antigo Testamento e afirma que Cristo, de certo modo, já se imola nêles (Civ. 10, 20).

Visto que o *racionalismo* contesta a Jesus Cristo a intenção de se oferecer em sacrifício, afirmando que Êle foi pura e simplesmente surpreendido por seus inimigos e arrastado para a morte; e, por outro lado, afirma ter sido S. Paulo o primeiro a atribuir a esta morte involuntária o caráter de sacrifício de expiação, para suprimir assim "o escândalo da Cruz", dando à morte do Senhor um aspecto religioso e razoável, deveremos, na prova, insistir particularmente sôbre o fato de que Jesus Cristo conheceu e quis sua morte muito tempo antes que acontecesse.

II. *O ensinamento de Jesus.*

1. *Jesus, desde o princípio,* sem atender às ameaçadoras circunstâncias dos últimos dias, anunciou sua morte violenta e a *apresentou* como *função do Messias.* Já em Mc 2,20, fala do tempo de luto no qual Êle será tirado aos seus discípulos e êsses deverão "jejuar" (Mt 9,15; Lc 5,35). Na morte do Batista prevê sua própria sorte (Mc 9,11). As alusões seguintes são um tanto posteriores: Pergunta aos filhos de Zebedeu se poderão beber do seu cálice de dor (Mc 10,38); fala com Moisés e Elias da sua morte em Jerusalém (Lc 9,31); proíbe aos discípulos falar do acontecimento do Tabor antes que o Filho do homem tenha ressucitado da morte (Mt 17,9); quando lhe anunciam que Herodes o quer matar, diz que Êle morrerá em Jerusalém (Lc 13,32-33); e apressa o tempo para que o acontecimento se realize (Lc 12,50).

2. *Declarações da Semana da Paixão.* Êle é o filho único do Senhor da vinha, filho que os vinhateiros infelizes matam (Mt 21,38); anuncia aos seus discípulos que celebrará a Páscoa com êles pela última vez (Mt 26,2); põe em relação com sua sepultura a unção de Madalena (Mt 26,12); prediz a traição de Judas e a negação de Pedro (Mt 26,21.31-36); dirige-se ao jardim das Oliveiras para se fortificar na oração, ante a provação da última hora; aqui aceita livremente o cálice de sofrimento (Jo 18,6) e o bebe até o fim apesar da mais violenta repugnância da sua natureza (Mt 26,37-47).

3. *Três vêzes* Jesus anunciou a própria morte nas suas *circunstâncias concretas*: depois da confissão de Pedro (Mt 16,21), no meio do seu ministério na Galiléia (Mt 17,21-22), e quando se prepara para ir a Jerusalém (Mt 20,17-20). Cada vez a revelação torna-se mais precisa.

4. Para mostrar a necessidade da sua morte, indica Jesus as profecias a serem cumpridas. Diz que *deve* sofrer. Certamente, um Messias *sofredor* era para os hebreus, como também para os discípulos, uma idéia inadmissível, não assim, para Jesus, que considera sua morte dolorosa como *necessàriamente unida* com sua missão de Messias. O Filho do Homem será glorificado "mas antes será preciso que sofra muitas coisas" (δει αυτον πολλα παθειν, Lc 17,25), pois que esta é a vontade de Deus (Mt 16,23) e assim escreveram os Profetas (Lc 18,31; Mc 9,11 ss.; 14,21; Mt 26,24). A Escritura deve realizar-se nêle (Mt 26,54; Mc 14,49; Lc 22,37; 24,25-28.44-47).

5. Aponta Jesus como fim da sua morte dolorosa a *nossa redenção.* Êle não concebeu a própria morte como simples conseqüência da sua função de Messias, nem como a morte de um herói, que dá a vida pelo triunfo de um ideal, nem com um exemplo para nos mostrar como guardar fidelidade à causa de Deus ou à voz da nossa consciência; mas deu-lhe o significado *objetivo* de um *preço de resgate,* a ser pago por nós, de um *sacrifício de reconciliação* a ser realizado para nós. Suas declarações fundam-se na verdade, de que é impossível *resgatarmo-nos por nós mesmos*: "pois, que coisa pode o homem dar como preço de resgate da sua alma?" (Mt 16,26).

Tôda a vida de Jesus foi votada a suprimir o pecado, mas, sobretudo sua morte (S. th. III, 1, 2). As duas coisas são claramente afirmadas por Jesus.

Êle inicia sua pregação lembrando a *penitência,* que é a condição subjetiva do perdão (Mt 4,17). Apresenta-se como o Salvador dos pecadores (Mc 2,17; Mt 18,12-13; Lc 15,1-8; 19,10); perdoa os pecados (Mc 2,5-12; Lc 7,47.48; Jo 5,14; 8,11). Não anuncia, como os Profetas, perdão em nome de *Deus,* mas o dá Êle *mesmo.*

http://www.obrascatolicas.com

Não fêz depender da sua *morte* o perdão dos pecados que concedia *pessoalmente*, o que não quer dizer que o perdão não depende dêle. A *pessoa* é mais do que *obra*, pois que a obra está incluída na pessoa. Todavia Jesus duas vêzes apresentou sua morte como meio objetivo de nossa redenção: a primeira, em uma exortação aos discípulos à humildade; a segunda, no momento da Ceia. A primeira vez, lançando um olhar retrospetivo sôbre tôda sua vida, disse: "Filius hominis non venit ministrari sed ministrare et dare animam suam redemptionem pro multis" (*δουναι την ψυζην αυτου λυτρον αντι πολλων*, Mt 20,28; Mc 10,45). Tôda a sua vida foi um "serviço (*διαχονειν*) pela nossa redenção; e quando se paga um preço de resgate por um escravo êle é libertado, assim Jesus dá sua vida para libertar a muitos. Essa escravidão não é a lei hebraica, nem o temor da morte, nem o espírito do mundo inclinado ao pecado, nem o temor imaginário dos demônios, como afirmam Ritschl e Sabatier, nem o egoísmo, mas é o que foi o objeto de tôda a ação de Cristo: o *pecado*. Para o suprimir Êle paga um preço real, cujo efeito real é a libertação da escravidão. Para êsse fim dá como preço a sua *vida* que se encerra com a morte violenta, como se evidencia mais claramente das palavras da Ceia. Entende Jesus fundar uma *Nova Aliança* entre Deus e a humanidade, sendo, por isso preciso eliminar o pecado, o único obstáculo para tal união. Realiza-se a eliminação mediante a efusão do seu *sangue*: "Hoc est corpus meum quod *pro vobis* datur" (Lc 22,19; cfr. I Cor 11,24). "Hic est enim sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effundetur in *remissionem peccatorum*" (Mt 26,28; Mc 14,24).

A passagem demonstra de modo irrefutável ter Jesus atribuído à sua morte um valor objetivo, dando-lhe significado de uma objetiva supressão do pecado. Também Harnack o admite: "Que Jesus na celebração da primeira Ceia tenha caracterizado a sua morte *como um sacrifício* que Êle oferecia pela remissão dos pecados, surge evidente da narração de Paulo" (Dogmengeschichte, 14, p. 476). Mas S. Paulo na sua narração refere-se ao *Senhor* (I Cor 11,23); portanto, não foi êle, Paulo, que introduziu a idéia de sacrifício (Denz. 2038). À límpida luz desta passagem (Lc 22,19; Mt 26,28) compreendemos melhor a passagem antes citada, do dom da sua vida por muitos (Mt 20,28). Lá faltava o escopo preciso, aqui é claramente indicado: resgate da escravidão do pecado, não, mediante um exemplo moral, mas mediante o pagamento de um preço: sua carne dada à morte, seu sangue derramado; e tudo isso "por nós" (*υπερ ημων*).

6. O *Evangelho de S. João* completa os dados dos Sinóticos. O Batista indica logo o Senhor como o "Agnus Dei qui tollit peccata mundi" (Jo 1,29). Jesus mesmo diz que seu corpo é um templo

que será destruído, que Êle, porém, reconstruirá em três dias (Jo 2,18-22). Catequiza Nicodemos acêrca do amor redentor de Deus, que não poupou seu "Filho único" para que todos aquêles que crêem nêle sejam salvos (Jo 3,16). Como Moisés ergueu a serpente no deserto, para a cura dos enfermos, o Filho do homem será erguido pela redenção dos pecadores (Jo 3,14). "Em verdade, em verdade vos digo, que se o grão não cair por terra e não morrer, ficará sòmente como é, mas se morrer, produz muito fruto" (Jo 12,24 ss.; cfr. 12,32). "O pão que eu darei é a minha carne, que darei para a vida do mundo" (Jo 6,52). "Eu sou o bom pastor; o bom pastor dá sua vida por suas ovelhas" (Jo 10,11-15). "Por êles (os discípulos) Eu me santifico (*αγιαζω εμαυτον* =eu me sacrifico, consagro-me por êles: Dt 15,19) a fim de que êles sejam santificados na verdade" (Jo 17,19). Está fora de dúvida que se deve entender *αγιαζειν* como um têrmo hierático que designa a santificação da vítima; é impossível que Cristo o tenha referido à santificação pessoal, no sentido do sacerdócio levítico, coisa tanto mais impossível no Evangelho de S. João. Cfr. Jo 8,45 com 16,8.

E tudo isso acontece em virtude de uma ordem do Pai, como por sua própria vontade. Exprime o Senhor ambas em uma só frase: "Eu dou minha vida para a retomar depois. Ninguém ma pode tirar, mas, por mim mesmo eu a dou; sou senhor de a dar e senhor de a retomar. Esta é a ordem que recebi do meu Pai" (Jo 17-18).

7. Resumo. — Depois dêstes numerosos textos bíblicos não é mais possível duvidar tenha Cristo, desde o princípio, considerado e anunciado sua morte como parte essencial de sua obra messiânica. Primeiro, o anúncio é dado de modo obscuro e por meio de alusões; depois, pouco a pouco à medida que Jesus procede na vida, faz-se sempre mais claro e mais preciso; perto do fim, é de tal clareza, que surpreende os discípulos, pois a morte não se coaduna com a idéia que êles têm do Messias. Mas para Jesus a morte dolorosa é o escopo de sua vinda ao mundo.

O Senhor dá também a razão e a explicação de sua morte; nos Sinóticos, precisamente com as profecias inspiradas por Deus, em S. João, com a ordem do seu Pai. Em ambas as razões reconhece uma estrita obrigação da qual não quer nem o pode subtrair-se. É verdade que se espanta diante da iminência da morte dolorosa, que as cruentas imagens da Paixão perturbam-lhe psicològicamente a natureza sensível inferior; entretanto, também nestas horas de horror e de espanto, Êle jamais retira seu incondicionado abandono à soberana vontade do Pai: "Pai, não a minha, mas a tua vontade seja feita".

Dá Cristo à sua morte um significado objetivo, independente, essencialmente distinto do efeito subjetivo da pregação e do bom

http://www.obrascatolicas.com

exemplo. Seu sangue é derramado *para a remissão dos pecados,* sua carne é dada pela *vida do mundo.* Não tivesse sido o pecado uma realidade, não teria havido a Paixão e a morte de Cristo; não se tivessem as ovelhas perdido, o Pastor não teria dado sua vida por elas.

Além disso Jesus afirma que a sua é uma *morte sacrifical.* Certamente, não usou o têrmo "*sacrifício*" (θυσια sacrificium, immolatio), mas a *coisa,* isto é, o conteúdo da noção de sacrifício encontra-se por tôda parte e do modo mais preciso nas palavras da Ceia. A expressão joanina da santificação de si mesmo eqüivalente a sacrifício de si mesmo (αγιαζει) pode ser entendida em sentido formal verdadeiro e próprio.

O motivo que leva à redenção é o *amor.* O amor do Pai que dá de boa vontade o seu Filho único (Jo 3,16): o amor do Filho que dá igualmente de boa vontade a própria vida por suas ovelhas (Jo 10,11).

Uma explicação clara e precisa sôbre o *modo* por quê os nossos pecados tornavam necessário, aos olhos de Deus, que Jesus desse sua vida, não a encontramos nos Evangelhos, mas sòmente em S. Paulo.

III. *O aprofundamento de S. Paulo.*

S. Paulo é o ardente *pregador,* não, porém, o *autor* da doutrina da morte sacrifical de Cristo. Êle apenas expõe com precisão sistemática e na forma dialética da escolástica hebraica do tempo, aquela mesma doutrina que já encontramos, nas suas linhas principais, no ensinamento de Jesus. Tôda a importância de Cristo resume-se, para S. Paulo, na sua morte (e ressurreição) por nós. À luz da sua *morte* a *vida* de Jesus empalidece. Paulo não conhece "nisi Jesum Christum et hunc crucifixum" (I Cor 2,2). "Qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram" (Rom 4,25). * Cfr. *Bonsirven,* l'Évangile de Paul, 1948 pp. 156-167). *

Segundo S. Paulo todos os homens são *pecadores* carregados de dívidas para com Deus (Rom 2,2 ss.; 3,12; 5,16.18); são *inimigos* de Deus (Rom 2,5-8; 5,10; Ef 2,3; I Tes 1,10); mas Deus, em virtude de um plano eterno, quer remi-los (Ef 1,9 ss.). E eis como: fará de seu Filho único o *Medianeiro* e o *Chefe* da humanidade crente. Êste, tornando-se mística e realmente uno com a humanidade, oferece em nome dela, com um amor sublime e uma obediência suprema ao Pai ofendido pelo pecado, o sacrifício da sua vontade; com isso tira da humanidade a maldição da desobediência que sôbre ela pesava, desde Adão, reconciliou-a com Deus e fundou sôbre a terra uma humanidade nova cuja vida não repousa sôbre a *graça sòmente* (Protestantes), nem sôbre a exigência unicamente da justiça (Hebreus), mas como a de seu chefe, sôbre a graça e a justiça juntas.

1. S. Paulo, como os Evangelhos, acentua de modo especial o *amor* de todo livre de Deus. "Deus mostra a grandeza do seu amor por nós, com o fato de que, enquanto ainda éramos pecadores, Cristo morreu por nós" (Rom 5,8). "Aquêle que não poupou o próprio Filho, mas deu-o *por nós todos,* como não *nos dará* também tôdas as coisas com Êle?" (Rom 8,32); "Tudo *vem de Deus,* que nos reconciliou em Cristo e confiou-nos o ministério da reconciliação; pois, de fato, Deus reconciliava consigo o mundo por meio de Cristo" (II Cor 5,18-19). Era *"segundo a vontade de nosso Deus* e Pai que o Senhor nosso Jesus Cristo desse a si mesmo pelos nossos pecados, a fim de nos arrebatar ao presente século maligno" (Gál 1,4). "Êle fêz-nos objeto da sua *graça* no seu Amado Filho, em quem temos a redenção por meio do seu sangue, o perdão dos pecados, segundo as riquezas da sua graça" (Ef 1,6-7; cfr. 1,5.9.11.12.19). "Mas Deus, que é rico de misericórdia, movido pelo *grande amor* com que nos amou, justamente quando estávamos mortos pelo pecado, tornou a dar-nos a vida juntamente com Cristo — é por graça que fôstes salvos — ... para mostrar em tôdas as idades futuras a extraordinária riqueza de sua graça; pela *bondade* que Êle teve por nós em Cristo Jesus" (Ef 2,4-7).

2. Queria, porém, Deus manifestar-nos também a sua *justiça* e revelar-nos a majestade de sua santa e imutável vontade, o que acontece na *morte obediente de Cristo.* Jesus mesmo tinha dito: "Recusarei beber o cálice que o Pai me deu?" (Jo 18,11; cfr. 14,30). S. Paulo confere a esta obediência para com o Pai, o significado de uma reparação no sangue, feita à divina justiça: "Todos pecaram e foram privados da glória de Deus, e são justificados gratuitamente pela sua graça, mediante a redenção que está em Jesus Cristo; o qual Deus preestabeleceu como propiciação ιλαστηριον) mediante a fé no seu sangue para demonstrar a própria justiça, tendo Êle usado de tolerância para com os pecados cometidos no passado, no tempo da sua divina paciência; para demonstrar, digo, sua justiça no tempo presente, de modo a ser justo, mesmo justificando aquêle que tem fé em Jesus Cristo" (Rom 3,23-26).

Neste célebre texto, mil vêzes comentado, a Redenção é chamada obra da justiça divina. Não devemos certamente pensar de modo unilateral, na justiça vindicativa e exigitiva dos hebreus, justamente combatida aqui pelo apóstolo. Trata-se antes, da justiça que dá, da justiça cristã que *antes dá e depois exige;* justiça que é o fundamento

http://www.obrascatolicas.com

da Redenção e nela se revela. Mas esta justiça é para nós uma pura graça e, entretanto, enquanto Cristo a mereceu, é uma conseqüência da sua oferta, como vítima de expiação no seu sangue, em testemunho da justiça de Deus. A morte de Cristo é, portanto, considerada e apreciada por Deus como uma morte expiatória, quer se entenda *ιλαστηριον* (*ιλασκομαι*) no sentido pessoal de "reconciliador" ou no sentido real de "meio de reconciliação", isto é, instrumento da "cruz"; ou no sentido abstrato de "reconciliação", "expiação" (Vulgata: propitiatio); ou ainda no sentido plenamente formal de "sacrifício expiatório". Tôdas estas interpretações reduzem-se a dizer que Jesus Cristo, com sua morte operou nossa reconciliação com Deus, mediante a qual participamos da graça e da remissão dos pecados.

* Segundo *Lyonnet S. J.* (De "justitia Dei" in epistuda ad Romanos, Roma, 1947), o têrmo "justiça" não designa o atributo com que Deus castiga o pecado (justiça vindicativa) ou exige reparação do pecado (just. exigitiva), ou odeia o pecado (santidade), mas aquilo pelo qual Deus continua fiel às promessas de salvação e as cumpre (fidelidade). *

3. S. Paulo, precisando, diz ser a morte de Cristo verdadeiro *sacrifício por nós*. Amou-nos Cristo e por nós deu a si mesmo, como oblação e sacrifício de suave odor (*παρεδωκεν εαυτον υπερ ημων προσφοραν και θυσιαν* Ef 5,2). Em seguida acentua fortemente, e muitas vêzes, o "por nós" (*υπερ ημων*) de modo que, se não a formula precisa (como todos os outros Apóstodos e a maior parte dos Padres escreve *υπερ*, uma vez *περι* I Tes 5,10; com *λυτρον* encontramos duas vêzes *αντι*, Mc 10,45; Mt 20,28; a Vulgata usa sempre "pro") devemos reconhecer-lhes a doutrina segundo a qual Cristo não morreu sòmente de *qualquer modo* por nós, como seria dizer, no nosso interêsse, em nosso favor, mas morreu por nós, no sentido de que não teria morrido se não tivéssemos sido pecadores e no sentido de que Êle queria, como nosso *medianeiro e representante*, reconciliar os pecadores no seu sangue. "Êle que não conheceu o pecado, Deus fê-lo pecado *por nós* (*υπερ ημων*), a fim de que nós nêle nos tornássemos justiça de Deus" (II Cor 5,21). "Cristo resgatou-nos da maldição da Lei, tornando-se maldição *por nós*" (Gál 3,13). "O ato que estava escrito *contra nós* e que nos era contrário, Êle o destruiu pregando-o sôbre a cruz" (Col 2,14). Aludindo a Is 53,4-2, S. Paulo diz: "Êle foi dado por causa das nossas ofensas" (Rom 4,25); "um só morreu por todos" (II Cor 5,14); "Cristo morreu por nós" (Rom 5,9); "Cristo morreu por nossos pecados, como dizem as escrituras" (I Cor 15,3). Tôdas estas passagens exprimem a mesma idéia: "Cristo morreu por *nossos* pecados, por *nós*, pecadores; Êle expiou os pecados e *reconciliou* os pecadores com Deus". Seu sangue é um sacrifício de expiação por nós.

4. A *Carta aos Hebreus* confirma tudo o que dissemos acima. Trata do Sacerdócio de Cristo; mas o sacerdócio comporta um sacrifício: "Todo sumo sacerdote é constituído para oferecer dons e sacrifícios; pelo que é necessário que também êsse Sumo Sacerdote tenha alguma coisa para oferecer" (Hebr 8,3). Em que coisa consistirá a oferta de Cristo? "Não mediante sangue de cabritos e de touros, mas mediante o próprio sangue, entrou uma vez para sempre no santuário". Se o sangue dos animais purificava exteriormente, "quanto mais o sangue de Cristo que, em virtude do seu eterno Espírito, ofereceu a si mesmo como vítima sem mancha a Deus, purificará a nossa consciência das obras de morte, pelo que possamos servir ao Deus vivo. E é por isso que Êle é o medianeiro de uma nova aliança, a fim de que, acontecida a sua morte para operar o resgate (*θανατου γενομενου εις απολυτρωσιν*) das transgressões cometidas sob a primeira aliança, aquêles que foram chamados recebam a eterna herança que lhes foi prometida" (Hebr 9,12-15). "Êle apareceu uma vez sòmente para anular o pecado, mediante o sacrifício de si mesmo" (Hebr 9,26).

Ora, êste sacrifício da parte de Cristo não é uma simples aceitação de um castigo penal, mas é a oferta de si mesmo feita durante *tôda* a sua vida a começar do momento "em que Êle entrou no mundo" (Hebr 10,5); oferta que no Espírito Santo, na obediência e submissão à decisão de Deus, teve sua realização na cruz. "Aprendeu, experimentando, mesmo sendo Filho de Deus, com seus sofrimentos, o que é a obediência: e sublimado à glória, tornou-se para todos os que lhe são obedientes causa de eterna salvação" (Hebr 5,8 ss.; cfr. 2,9 ss.; 12,2). "Depois de ter dito: — Tu não quiseste e não aceitaste nem vítimas, nem oblações, nem holocaustos, nem sacrifícios expiatórios — coisas que se oferecem segundo a Lei, — Êle depois acrescentou: — Eis, eu venho fazer a tua vontade. — Êle abole assim aquêles primeiros sacrifícios, para estabelecer o segundo sacrifício; e em virtude desta vontade fomos santificados mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre" (Hebr 10,8-10).

5. S. Paulo usa também a analogia do *preço do resgate* já usada pelo mesmo Cristo. "Há sòmente um medianeiro entre Deus e os homens: Cristo Jesus homem, que deu a si mesmo como *preço de resgate* por todos" (*αντιλυτρον υπερ παντων*) (I Tim 2,5-6). "Fôstes resgatados *por um preço muito alto*" (I Cor 6,20; cfr. 7,23). Êste preço é Cristo mesmo, é seu sangue: "Deu a si mesmo por nós, a fim de nos resgatar de tôda iniqüidade" (Tt 2,14). "Êle adquiriu (a Igreja) com seu próprio sangue" (At 20,28; cfr. Ef 5,25-27).

http://www.obrascatolicas.com

Segundo S. Paulo, Cristo nos resgatou com sua morte dolorosa na cruz, aceitada voluntàriamente em espírito de obediência. O Apóstolo procura inculcar esta verdade servindo-se de *duas noções,* a de *preço de resgate,* já usada por Jesus e a nova, de *sacrifício,* que êle introduz, formalmente, por primeiro, embora se encontre já, objetivamente, nas palavras da Ceia. Às duas noções une-se a idéia de uma *substituição.* Apresentando a Redenção como preço de resgate, o sangue de Cristo aparece como um bem real que é dado como preço para o nosso resgate; e aqui é fácil pensar na substituição *em si,* ainda que não se diga, como por outro lado não o disse Jesus, *quem recebe êste preço.* Apresentando-a, ao invés, como sacrifício, Jesus aparece como vítima expiatória por nós pecadores, por nossos pecados. Mas é mais difícil pensar na substituição, por isso S. Paulo exprime-a mais *objetivamente* que *gramaticalmente*) υπερ, em favor de, περι por causa de, δια , por amor de, αντι no lugar de, como diz Jesus [Mt 20,28; Mc 10,45] sôbre o preço do resgate).

Mas Jesus é também Sumo Sacerdote e por isso temos numa *só pessoa* o Sacerdote sacrificador e a Vítima do sacrifício. Se o consideramos como vítima, sua carne e seu sangue são *uma realidade* que, oferecida a Deus, não é recusada. Se o consideramos como Sacerdote sacrificador, está diante de Deus em tôda a sua *grandeza moral,* como medianeiro de uma nova aliança, na qual todos os irmãos se submetem a Deus em um mesmo grande ato de obediência. Assim o seu sacrifício possui um duplo caráter, é uma *prestação real,* mas é especialmente um *ato moral,* quer dizer, é dom exterior, mas sobretudo uma íntima disposição. Cristo oferece a sua carne e seu sangue, mas particularmente sua vontade. Deus que exige do seu Filho êste sacrifício, no que comporta de interior e de exterior, encontra a mais alta complacência. Não se compraz, porém, no que lhe fazem sofrer os homens infiéis e maus; e como abençoa as ações de seu Filho, do mesmo modo, condena as dos seus inimigos. Não é certamente o sofrimento do inocente que alegra Deus, mas a obediência dêsse inocente ao beneplácito da sua vontade, e o ato de obediência de Cristo tem para nós, pecadores, o valor objetivo, a eficácia de nos libertar de nossos pecados e de nos reconciliar com Deus. Tais as idéias que S. Paulo expõe sôbre a morte do Senhor.

IV. *O ensinamento dos outros Apóstolos.*

S. João põe a função vivificadora (1,12) e propiciadora do Logos feito carne, no sentido de Isaías (53,7), no vértice de seu Evangelho. "Eis o Cordeiro de Deus, eis o que tira os pecados do mundo" (Jo 1,29,36). "Vós sabeis que Jesus apareceu para tirar os pecados, para destruir as obras do diabo" (I Jo 3,5.8). "Seu amor vê-se por isto: não fomos nós que amamos a Deus, mas Deus que nos amou, e mandou seu Filho como vítima de propiciação por nossos pecados" (ιλασμον περι των αμαρτιων ημων I Jo 4,9-10). "Êle é a vítima

de propiciação ιλασμος) por todos os nossos pecados; e não sòmente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo" (I Jo 2,2). "E como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é preciso que o Filho do Homem seja levantado (sôbre a cruz) a fim de que todos os que crêem nêle tenham a vida eterna. Pois Deus tanto amou o mundo, a ponto de dar seu Filho unigênito a fim de que todos os que crêem nêle não pereçam, mas tenham a vida eterna" (Jo 3,14-16). Segundo S. João, Caifás "profetizou que Jesus devia morrer pelo povo e não sòmente pelo povo, mas também para reunir em um corpo os filhos de Deus, que estavam dispersos" (11,51-52). Jesus mesmo diz: "O pão que eu darei é a minha carne pela vida do mundo" (6,51). Para S. João, portanto, Jesus é a vítima de expiação por nossos pecados, enquanto como "Cordeiro de Deus" tira os pecados do mundo. E ao Cordeiro, assentado no trono, os remidos no céu cantam o hino de agradecimento, "pois que no seu sangue foram purificados de seus pecados". "Bem-aventurados os que lavam suas vestes no sangue do Cordeiro!" (Apc 22,14; e antes, 5,9; 14,3-4; 1,5).

E *qual é a causa* da Redenção? Em S. João como em S. Paulo é o *amor* de Deus, pois que "Deus é amor" (I Jo 4,8). "Nós aprendemos a conhecer o amor por isto: que Jesus deu sua vida por nós" (I Jo 3,16). Como *efeito* da Redenção, S. João recorda a *remissão dos pecados* e *a vida.*

S. Pedro define os cristãos como os eleitos "na aspersão do sangue de Jesus Cristo" (I Pdr 1,2) e êle também, como S. Paulo, conhece as duas idéias de *preço de resgate* e de *sacrifício expiatório.* "Não é mediante coisas corrutíveis, como o ouro e prata, que fôstes *resgatados* do vão modo de viver, recebido dos vossos pais, mas mediante o *precioso sangue* de Cristo, *do Cordeiro sem mancha e sem defeito*" (I Pdr 1,18-19). Ora, nós tínhamos sido vendidos e, portanto, éramos escravos (II Pdr 11,19). Mas Cristo é também nossa vítima de expiação. *"Êle mesmo carregou nossos pecados no seu corpo, sôbre a cruz,* a fim de que, mortos ao pecado, vivêssemos para a justiça" (I Pdr 2,24). "Cristo morreu uma vez para sempre por nossos pecados, Êle, justo, pelos injustos, com o fim de nos levar a Deus" (I Pdr 3,18).

Síntese. — No complexo dos escritos do Nôvo Testamento encontramos como *verdade fundamental* do cristianismo, que Cristo morreu *por nós,* enquanto, dando-nos sua vida sôbre a cruz, pagou um *preço de resgate* pela nossa libertação e, ao mesmo tempo, ofereceu a Deus justo e santo um *sacrifício expiatório* de obediência, tendo os homens, com o pecado, recusado obedecer-lhe. O Pai, no seu *amor* e na sua *graça,* encarregou-o de realizar por nós esta obra de redenção e Êle

http://www.obrascatolicas.com

a cumpriu *em nosso lugar;* e, doravante, na medida em que cremos, unir-nos-emos ao ato moral de obediência de nosso Chefe e Medianeiro, e dêste modo receberemos a *fôrça* de cumprir nós mesmos a obediência exigida de cada um de nós; assim entraremos primeiro passivamente e depois ativamente na sua obra de redenção.

As duas idéias, a do *resgate* e a do *sacrifício expiatório* expressas já por Cristo, encontramo-las novamente em tôda a sua fôrça, em S. Paulo, em S. Pedro e em S. João. Mas êles não criaram essa doutrina, receberam-na do Senhor; e deve ter produzido grande impressão em seu espírito, porque a expressam *quase com os mesmos têrmos.* Certamente, ela resolvia para êles o "escândalo da cruz" (Gál 5,11), mas esta solução não a tinham imaginado para suprimir êsse escândalo, o que teria sido pura ilusão! É verdade, todavia, que sòmente depois da morte e da ascensão do Senhor êles tiveram plena compreensão do opróbrio da Paixão. Duas noções exprimem, portanto, a *obra* do Redentor: *preço de resgate* e *expiação.*

Complexivamente pode-se afirmar, com *Batiffol,* que no mais antigo paulinismo havia já a nossa doutrina da Redenção, e que S. Paulo, desenvolveu a crença da Redenção da Igreja primitiva: 1) aprofundando-a com a idéia da universalidade do pecado e acentuando a culpa original (Rom 5,12); 2) opondo o pecado à justiça (Rom 5,17; II Cor 5,21; 3) projetando em clara luz a transformação do pecador em uma nova criatura e o perdão dos pecados pela morte de Cristo; 4) pondo em relêvo a incorporação do pecador a Cristo, de modo que o pecador torna-se "justitia Dei per fidem". — A propósito, devemos notar como os escritos do Novo Testamento, vindos depois das grandes cartas paulinas, contêm uma doutrina da Redenção que não depende da de S. Paulo. Êles também a apresentam como uma parte integrante do cristianismo. Tudo, portanto, nos leva a admitir ter Jesus mesmo já ensinado uma autêntica doutrina da Redenção, o que de resto, já é confirmado pelos Evangelhos, como já demonstramos.

A *Causalidade* divina, a saber, a intervenção de Deus na Redenção, é também definida com duas idéias: o *amor* e a *justiça.* Essas idéias voltam nas teorias posteriores na Redenção e são diversamente usadas segundo vários autores os quais dão o primado ora a uma, ora à outra. Segundo a Escritura estão no mesmo plano: *o amor divino e a justiça divina compenetram-se de modo misterioso no sacrifício redentor de Cristo* (Sl 84,11; cfr. 71,7).

Nota. — Em o Novo Testamento a Redenção jamais é apresentada independentemente da atitude do homem, como se êste não tivesse alguma importância. Ao contrário, a participação aos benefícios da Redenção depende, segundo os Sinóticos, da *penitência* e, segundo S. Paulo e S. João, da *fé.* No tratado da Graça, onde estudaremos a Redenção subjetiva, isto é, da parte do homem, falaremos longamente de tal argumento.

§ 102. A satisfação vicária.

I. A Bíblia não contém uma doutrina sistemática da Redenção. Ela no-la apresenta como um fato, põe-lhe também em evidência os elementos essenciais, mas não vai além e não os agrupa em um todo lógico. Nas expressões importantes de Jesus, referidas por Mt 20,28 e por Mc 10,45, fala-se de um preço de redenção (λυτρον) pago pelo Senhor, sem dizer, porém, a quem, ou porque fôsse necessário pagá-lo. Surgem, todavia, dois pensamentos: encontra-se a alma do homem em estado de prisão espiritual e a morte de Cristo constitui o preço da libertação. Igual sentido exprimem as palavras da instituição da Eucaristia, que servem de comentário à Crucifixão. Também as passagens de S. João fornecem elementos importantes, como a ordem do Pai, a livre aceitação por parte do Filho, o resultado da universal supressão do pecado do mundo mediante a oferta pessoal de Cristo e a sua santificação como vítima. S. Paulo resume a fé da Igreja primitiva na Redenção: "Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi: quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas" (I Cor 15,3). A Carta aos Hebreus, enfim, dá-nos as noções de sacrifício e de sacerdócio. *Todos êstes são elementos particulares importantes, não síntese completa.*

II. Os Padres. — No princípio, os Padres são abundantes ao falarem da Pessoa de Cristo, pobres quando falam da sua obra.[1] Nos dois primeiros séculos apresentam sòmente declarações ocasionais que outra coisa não são que repetições mais ou menos extensas das idéias de S. Paulo ou de S. João. Cfr. § 100. No século terceiro, ao invés, demonstra-se mais interêsse pela doutrina da Redenção e desenvolvem-se as teorias seguintes:

1. A teoria mística da Redenção. — Encontramo-la em *S. Irineu,* que vê em Cristo e na sua obra o compêndio de todo o gênero humano (compendium totius generis humani), e uma nova união da humanidade com Deus, realizada em Cristo chefe (ἀναχεφαλαιωσις).

[1] "Uma doutrina, como a da Redenção, contida tão formalmente na Escritura, não era mais suscetível de um desenvolvimento real; a única possibilidade era sistematizar os dados da Revelação. Aconteceu isso lentamente, mesmo porque faltou o estímulo da controvérsia. De fato, nenhum dos Padres deixou de repetir e oportunamente glosar as afirmações da Escritura sôbre Jesus Cristo morto pelos nossos pecados. Este dogma de fé era tão firme que servia como base para a refutação das várias heresias cristológicas. Quando se devia reinvindicar a perfeita humanidade de Cristo contra o docetismo e mais tarde, contra o apolinarismo, quando se devia provar sua perfeita divindade contra o arianismo e o nestorianismo, a obra de Cristo, a Redenção, serviu de argumento para estabelecer a verdadeira noção da sua pessoa. De que módo, raciocinava-se, Jesus Cristo poderia salvar o gênero humano, se não fizesse parte da humanidade, isto é, não fôsse homem e ao mesmo tempo superior a êle, isto é, se não fôsse Deus? Não se encontra raciocínio mais óbvio e mais corrente a começar de Tertuliano, S. Irineu até S. Cirilo Alexandrino. Sôbre o dado comum de fé desenvolvem-se depois, algumas teorias explicativas", *Rivière,* Rédemption, Dict. des conn. relig. pratiques; V, col. 1037-1038.

http://www.obrascatolicas.com

Esta é a célebre teoria da *recapitulação* que, partindo da doutrina paulina do segundo Adão, a une a Ef 1,10 e Col 1,19 ss., e a enriquece com a teologia de S. João segundo a qual Cristo veio na carne (Jo 1,14: cfr. 17,21-23), e por isso mesmo já inseriu o princípio da nova vida na humanidade tôda: "Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso *recapitulavit* in *compendio nobis salutem* præstans, ut, quod perdideramus in Adam, id est secundum immaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus" (Adv. h. 3, 18, 1). A esta concepção Irineu une a idéia da *redenção paulina*, isto é, da morte dolorosa de Cristo para a expiação dos nossos pecados (Adv. h. 3, 18, 2-7; cfr. 1, 10, 3; 2, 20, 3; 3, 16, 19; Epideix. 1, 31 ss.). Outros afirmam a teoria mística e são, Hipólito, S. Atanásio, S. Gregório Nisseno, S. Epifânio. * Cfr. *Rivière*, Rédémption, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1938-1939; *Mersch*, Le Corps Mystique du Christ, 1936, t. I, 315-348. *

2. A teoria do resgate. — Inicia-se com *Orígenes* e, unindo-se a S. Paulo, concebe a Redenção como um resgate da escravidão de Satã, à qual a época patrística atribuía grande importância, vendo nela uma das principais conseqüências do pecado original. Os homens são propriedade do diabo, ao qual se entregaram com o pecado; Cristo ofereceu a êste sua vida, como preço de resgate. Mas Satanás foi *enganado* porque não conseguiu ter longo domínio sôbre Cristo, que logo ressuscitou para nova vida, perdendo o demônio para sempre seu império sôbre a humanidade (C. Cels. 1, 31; In Mt 16, 8, Migne, 13, 1399: in Ex. hom. 6, 9, Migne, 12, 338; In Ep. ad Rom. 2, 13, Migne 14, 1398). A teoria teve grande difusão e muitas vêzes foi artificiosamente interpretada. Assim em S. Basílio S. Gregório Nisseno, que considera a humanidade como uma "isca" para o diabo (Orat. cat. 22 e 23), em S. Ambrósio, S. Agostinho, S. João Damasceno e nos teólogos da época carolíngia, como Rabano Mauro, Alcuíno etc. O próprio S. Tomás fala ainda dos direitos do diabo (S. th. III, 49, 2).

Crítica. Com razão associa-se esta teoria à expressão bíblica de *preço de resgate*. Atribuindo-se, porém, êste preço ao diabo, introduz-se na especulação um elemento nada bíblico e insustentável, pois se reconhece a Satã um direito *legítimo* ao pagamento, afirmando-se que Deus, por castigo, teria efetivamente entregue os homens ao seu império. Além disso, acrescenta-se o *abuso* dêste direito que consiste no fato de o diabo, durante a Paixão, tratar a Cristo, o Inocente, como se tivesse domínio sôbre Êle, fato que o fêz perder êsse mesmo direito. Notável é a simpatia que os gregos e os latinos tiveram por essa concepção ("expressão infeliz", diz Rivière, "mito", dizem os Protestantes liberais) que atribuía a Satã muito mais do que lhe convinha. Mas, teve também adversários, se bem que pouco numerosos. Todavia, a doutrina do "engano do diabo" nos escritos patrísticos é periférica e nada central, podendo-se ver nela mera fantasia sôbre alguns pensamentos de S. Paulo, o qual chama Satã *Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*,

deus que impera sôbre o mundo mau (Cfr. II Cor 4,3 ss.; I Cor 10,19 ss.). Sabatier e outros atribuem à teoria "mítica" uma forte influência sôbre a patrística cristã e também sôbre o sacrifício da Missa, que teria sido oferecido ao diabo. Isso é històricamente falso. * Cfr. *Riviere*, Rédemption, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1939-1944, onde se encontra farta documentação justamente sôbre esta teoria.*

3. Teoria do sacrifício por substituição. — Prende-se ao conceito paulino do sacrifício de expiação e refere êste sacrifício ùnicamente *a Deus*, pois que ao diabo não se fazem sacrifícios. Ela põe em primeira linha a *culpa* e não a *conseqüência* do pecado. O pecado é uma ofensa a Deus, merece punição, exige expiação. Deve ser eliminado: sòmente assim o homem será reconciliado com Deus. Isso acontece por substituição, enquanto Cristo sofre por nôs a morte de expiação sôbre a cruz. Já *S. Clemente Romano* escreveu: "Pelo amor que nos tinha, Jesus Cristo Senhor nosso deu seu sangue *por nós;* fazendo a vontade de Deus deu sua carne *por nossa carne*, sua alma (vida) pela nossa vida" (Cor 49,6; cfr. 7,4; 16,2 ss.).

a) *Nos Padres gregos.* — *Orígenes*, com a doutrina do engano do diabo, trata minuciosamente da morte de Cristo como morte de expiação (cfr. § 100). A idéia encontra a mais perfeita expressão em *S. Atanásio*. Se Deus tivesse estabelecido um homem para a nossa redenção, êsse homem talvez podia ser novamente vencido pelo diabo; por isso mandou o Logos que realizou perfeita e vitoriosamente a obra da salvação. Esta obra consiste em um *sofrimento penal*, devido a Deus, pelo pecado. "Uma morte dolorosa era de fato necessária e uma morte em favor de todos, a fim de que fôsse pago o que todos deviam" (De Incarn. Verbi, 20; cfr. 6 e 9). "E por isso Êle tomou um corpo e o deu à morte, como vítima inocente, e desta forma, com seu sacrifício de representante, tirou a morte de todos os homens" (Ib. 9). "Se veio para tomar sôbre si a maldição na qual tínhamos incorrido, como não teria suportado a morte, que se tornara maldição?". (Ib. 25). A esta teoria S. Atanásio une a da "recapitulação". Outros Padres gregos, entre os quais S. João Crisóstomo e especialmente S. Cirilo Alex., unem a teoria da "satisfação" com a do "resgate".

É fácil compreender porque os Padres exprimem seu pensamento sôbre a Redenção não em tratados sistemáticos, mas ao explicarem textos bíblicos. *S. Basílio* usa muitas vêzes a imagem do *resgate*, mas une-lhe também a *expiação* quando diz: "Deus não tinha necessidade de realizar uma expiação por si mesmo, nem de resgatar a própria alma, pois não tinha cometido pecado" (In Ps. 21, 2, Migne, 29, 438). "Enquanto Filho único de Deus que deu a vida ao mundo, oferecendo a si mesmo em sacrifício e vítima a Deus pelos nossos pecados, é chamado Cordeiro de Deus" (Jo 1,29; Is 53,7; In Ps. 38, 6, Migne, 29, 296. *S. Gregório Nisseno* ocupa-se raramente da soteriologia pròpriamente dita. Segundo *Hilt* "sôbre a essência da Redenção, enquanto sacrifício de expiação e satisfação,

http://www.obrascatolicas.com

Gregório não se pronuncia absolutamente". *J. Lenz,* ao invés, quereria livrá-lo da teoria mística ou física de S. Irineu, da qual muitas vêzes Gregório se faz porta-voz, para vinculá-lo à doutrina de S. Paulo, sôbre a qual tem apenas algumas frases feitas e ocasionais. S. Gregório, porém, exprime claramente seu pensamento: "Êle tomou as primícias da nossa natureza e *por isso,* em potência (*τη δυναμει*) tôda a massa ficou *misturada* com Deus". Êle tornou-se o medianeiro entre Deus e os homens, quando por seu meio reunia os homens a Deus" (Migne, 46, 533 A.). *S. Gregório Nazianzeno* separa-se de S. Basílio e do Nisseno e condena a teoria de Orígenes dos "direitos do diabo": Cristo não pagou preço algum de resgate ao diabo; afirmar isso é "vergonhoso"; mas o Pai recebeu êsse preço, não porque o exigia, em razão, porém, da economia da salvação (*δια την οικονομιαν*) e porque o homem devia ser santificado pela humanidade de Deus (Orat. 45, 22, Migne, 36, 653; cfr. Orat. 4, 78; 19, 13; 24, 4; 30, 6).

S. João Crisóstomo, na sua exegese das cartas de S. Paulo, jamais perde ocasião de comentar os textos referentes à Redenção. *S. Cirilo de Jerusalém* dedica à doutrina da expiação a Catequese XIII, 33; Deus teria devido, segundo a sua ameaça, aniquilar-nos todos; mas, sua sabedoria encontrou o meio de realizar as ameaças e ao mesmo tempo tornar eficaz o amor: "Cristo trouxe o pecado em seu corpo sôbre o lenho (pois era Homem-Deus); a malvadez dos pecadores não igualou a justiça de quem morreu por nós". *S. Cirilo Alexandrino,* como S. João Crisóstomo, retoma muitas vêzes à doutrina da satisfação e dela fala precisamente como S. Paulo: "Pois que a morte dos animais irracionais não era capaz de suprimir a morte, Cristo veio êle mesmo sofrer, de certo modo, o castigo por todos... Êle foi crucificado por todos e por causa de todos, a fim de que um só morresse por todos e todos vivam nêle" (In Jo. 22, Migne, 73, 565). *S. João Damasceno*: "Suponhamos que alguém seja condenado à morte e que outro, um *inocente,* aceite voluntàriamente morrer em seu lugar e, dêsse modo, libertá-lo do castigo. Precisamente assim fêz Cristo inocente, morrendo e com a própria morte libertou aquêles que deviam morrer, e assumindo assim sôbre si a maldição, libertou-os dela" (In Gal. 3, 13, Migne, 95, 796).

b) *Padres latinos.* — Os gregos de acôrdo com sua mentalidade filosófica enumeram entre os fins da Encarnação não sòmente o resgate do débito do pecado, mas *também, às vêzes* e de boa vontade, a *instrução* mediante uma nova lei moral, o modêlo e o *exemplo* a se seguir, a *divinização* da natureza humana, iniciada com a entrada de Deus na carne, a derrota e a supressão da *morte* já realizada com a ressurreição. *Os latinos,* ao invés, de acôrdo com a mentalidade ocidental, mesmo quando insistem sôbre êstes aspectos subjetivos e morais, põem em particular relêvo o aspecto objetivo da *morte dolorosa expiadora sofrida por Jesus em nosso lugar.* Aceitam-no todos e mesmo os Protestantes, como *Harnack e Seeberg* nas relativas teorias dos

dogmas, afirmam a doutrina da Redenção, nas suas grandes linhas, já completada no Ocidente, com Tertuliano e Cipriano. Ao mesmo tempo acusam-se os dois pensadores de ter reduzido a religião cristã, que é religião de graça, "à esfera legal", a "uma relação jurídica" entre Deus e o homem. Inculpa-se particularmente "o jurista" Tertuliano, ou pensa-se também em influências exercidas sôbre êle pelo judaísmo e pelo mundo romano pagão.

Segundo *Harnack,* Tertuliano e Cipriano teriam aplicado a Cristo, para explicar sua obra de Redenção, o *sistema penitencial,* então em vigor, que era o de expiação das culpas. "Não é o caso de se dizer, como se supôs, que esta idéia surgiu primeiramente na Igreja, durante o período romano-germânico, considerando-se por isso, como resultado do direito penal germânico. Ao contrário, a idéia das *satisfactiones* e dos *merita* existia já em tôda a sua plenitude na época romana, durante a qual foi rigorosamente aplicada... *Cipriano* aplicou o "satisfacere Deo" ao mesmo Cristo... Seus sofrimentos e sua morte eram sacrifício apresentado por Cristo a Deus, para o tornar propício. Êste pensamento, próprio de Cipriano, no Ocidente jamais foi perdido de vista. Nos ocidentais o Deus irado que era necessário tornar propício e do qual os gregos souberam tão pouco, tornou-se cada vez mais familiar" (Storia del dogma, III, 369-370).

Mas, a propósito dos gregos "que souberam tão pouco dêsse Deus", Harnack tinha dito, pouco antes, que Gregório Nazianzeno "julgava a morte de Cristo um sacrifício expiatório por substituição", e que Orígenes "fêz época" porque foi o primeiro a introduzir na Igreja, seguindo os precedentes dos Gnósticos (!) uma *teologia do sacrifício* ou *propiciação* baseada na morte de Cristo. Com isso enriqueceu, mas ao mesmo tempo confundiu (!), a teologia grega... Tal pensamento que, assim como está exposto, aproxima-se da idéia de padecimentos substitutivos de punição, foi adotado por Atanásio, que o combinou com as outras idéias segundo as quais a veracidade de Deus exigiria a ameaça de morte, e portanto, a morte teria sido aceita por Cristo em favor de todos e por Êle destruída" (ib. III, 365-366). E continua dizendo que esta idéia da Redenção encontra-se nos outros Padres gregos, como Cirilo de Jerusalém e os Capadócios. Efetivamente, Orígenes não "confundiu a teologia grega" pois ela encontra apenas nos inícios do grande pensador; êle não seguiu absolutamente os precedentes dos Gnósticos, mas extraiu a teologia do sacrifício ou propiciação dos textos bíblicos que comentava: Rom, Jo, Mt, Núm, Lev, Êx, etc.

Os Padres latinos colocaram, desde o princípio, em primeiro plano, a obra objetiva da morte dolorosa de Jesus, embora a teoria dos direitos do diabo introduzisse na sua teologia um ponto obscuro. *Tertuliano*: "A nossa morte só podia ser destruída com a paixão do Senhor" (De bapt. 11), "pois que ninguém pode com sua morte suprimir a morte dos outros, se não fôr o Filho de Deus" (De pud. 22). Aos Docetas, que eliminavam a *Paixão de Cristo,* lançava êste grito: "Parce *unicae*

http://www.obrascatolicas.com

spei totius orbis!" (De Carne Christi, 5; cfr. Adv. Marc. 3, 8). *S. Cipriano*: "Sòmente Aquêle que carregou os nossos pecados, que sofreu por nós, que Deus deu por nossos pecados, nos podia obter a remissão dos pecados cometidos contra Êle" (De laps. 17). "Como Êle sofreu por nós, como sofreu pelos pecados não seus, tanto mais cada qual deve sofrer pelos próprios pecados" (Ad. Fort. 5). Cristo reza, e reza "por nós, pois Êle não é pecador, mas carregou os nossos pecados... Por meio dêle devemos satisfazer (satisfacere) ao Pai" (Ep. 40, 5).

S. Ambrósio: "Quæ maior misericordia quam quod *pro nostris flagitiis se praebuit immolandum,* ut sanguine suo mundum lavaret cujus peccatum nullo alio modo potuisset aboleri" (In Ps. 49, exp. 17). "Venit Dominus Jesus, mortem suam pro morte omnium obtulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum" (Ep. 41, 7) — *S. Jerônimo*: In Is. 14, 53, 5, Migne, 24, 507. — *S. Agostinho*: "Ait (Paulus): eum qui non noverat peccatum, i. e. Christum pro nobis *peccatum* fecit Deus (II Cor 5,21), cui reconciliandi sumus, hoc est *sacrificium pro peccatis*" (Enchir. 41). — *S. Leão I*: "Quæ reconciliatio esse potest, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causa mediator Dei hominumque susciperet?" (Ep. 124, 3). "Quod umquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus Pontifex altari crucis per immolationem suæ carnis imposuit?" (Ep. 124, 4; cfr. Sermo, 68,3), — *S. Fulgêncio*: "In illis sacrificiis (veteris legis) prænunciabatur Filius Dei pro impiis occidendus, in hoc autem (sacrificio crucis) pro impiis annunciatur occisus" (De fide ad Petr. 19, 60). *S. Gregório Magno*: "Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium corpus suum exhibuit pro peccatoribas, victimam sine peccato, quæ et humanitate mori et justitia mundare potuisset" (Moral. 17, 30, 46, Migne, 76, 32).

É fácil concluir, depois dêstes testemunhos, que os latinos e os gregos, pelo menos a partir de Tertuliano e de Orígines, ensinaram objetivamente a satisfação por substituição, mesmo se não o fizeram usando da terminologia formal dos Escolásticos. Harnack estabelece uma distinção subtil entre o Oriente e o Ocidente. Ambos creram nos sofrimentos da natureza humana de Cristo, pois a divina não podia padecer, mas o Oriente sustentou que a divindade tinha padecido por meio da natureza humana feita sua e o Ocidente, que o homem tinha padecido e apresentado sua natureza humana em sacrifício à morte; esta, porém, teve um valor infinito, pois estava unida à divindade (Op. cit. III, 372, nota). Cremos inútil discutir sôbre esta diferença.

Os teólogos da época carolíngia repetem sòmente a doutrina da Redenção dos latinos. Êles, como todos os Padres, posteriores a Orígenes, insistem sôbre a idéia de que sòmente um Deus-Homem nos podia salvar. "Quare ipse creator hominis peccatum per seipsum expiare voluit et non per angelum?" pergunta Alcuíno, e responde: *"Quia non sufficiebat* unius angeli meritum ad redemptionem totius generis humani" (Inter. et resp. in Gen. 12). Do mesmo modo S. Beda, Rabano Mauro, Pascásio, cujos tratados já fazem pensar na palavra de S. Anselmo no "Cur Deus homo?" (1,21): "Nondum considerasti *quanti ponderis sit peccatum!*" Um sinal evidente da vivacidade com que se punha a questão da Redenção objetiva, encontramo-lo na controvérsia, então nascente, da predestinação; a qual controvérsia consistia em perguntar-se se a Redenção é extensiva a todos os homens ou não.

III. Teoria da satisfação de S. Anselmo. — Não foi o pai da Escolástica que inventou a "satisfactio vicaria", pois como demonstramos, esta já se encontra na Bíblia e na doutrina patrística; êle limitou-se a lhe dar uma forma *técnica* e a aprofundá-la. Deu-lhe uma forma técnica usando constantemente do têrmo "satisfactio vicaria", aprofundou-a preenchendo as lacunas do ensinamento anterior, isto é, dando uma resposta à seguinte questão: Por que Cristo ofereceu sua vida por nós e era necessário que a oferecesse? Ou qual é o motivo ou a causa da sua Paixão e morte? Para responder à questão S. Anselmo não partiu das *conseqüências* do pecado, como se tinha feito até então, mas do *pecado considerado em si mesmo.*

Êle concebe o pecado como uma ofensa a Deus, porque é um *furto à sua honra.* Esta ofensa que segundo êle é infinita, exige reparação, restituição da honra roubada. Se não se reparar, há o *castigo* (aut satisfactio aut pœna). Ora, o homem por sua posição *desigual* diante de Deus, era incapaz de oferecer esta reparação. Por isso, se não devia eternamente perecer, era necessário que a reparação fôsse feita por um Homem-Deus, o qual, em fôrça da sua natureza divina teria sido capaz de realizar uma ação moral de valor infinito e em fôrça de sua natureza humana, teria podido assumir o lugar de outro e empenhar-se em favor da sua raça, isto é, da humanidade. Esta satisfação por substituição foi oferecida livremente por Cristo cuja vida foi consagrada tôda à honra de Deus e cuja morte expiou a pena devida ao pecado. Deus aceitou êste sublime ato de expiação, feito em nosso favor, como uma obra de infinito valor. S. Anselmo expôs sua teoria com um longo desenvolvimento dialético no escrito sôbre a Encarnação intitulado "Cur Deus homo?". Cfr. § 82; * *Rivière,* Rédemption, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1942-1944. *

A *Escolástica primitiva* com a escola dos Vitorinos adotou, em via geral, as idéias de S. Anselmo. *Abelardo* com a sua escola (P. Lombardo) introduziu uma *dissonância* na tradição, enquanto recusava o têrmo satisfação e admitia sòmente o *amor* sem ter em conta a justiça. Mas os primeiros Escolásticos como Omnebene, Ugo, Rolando, P. Lombardo, etc. não admitiam a *necessidade da Encarnação,* para a Redenção, embora Abelardo a exigisse em razão do seu otimismo, pelo qual, Deus deve sempre fazer o que é melhor.

S. Tomás, como S. Anselmo, considera o pecado uma ofensa *infinita.* Verdadeiramente, os Padres já tinham dito que sòmente o Homem-Deus nos *podia* remir, sem lhe precisar o porquê. Veja-se *Orí-*

http://www.obrascatolicas.com

genes, In Num. 24, 1; Lett. a Diogneto 9; *S. Atanásio,* Orat. contra Arian. 2, 77; 3, 39; *S. Basílio,* in Ps. 43, 3, 4; *S. Cirilo Alex.,* Ep. 50 ad Valer.; *S. Ambrósio,* In Luc. 6: "Nulus hominum esse *potuit* qui totius peccata tolleret mundi"; *S. Agostinho*: "Non liberaretur humanum genus, nisi Sermo Dei dignaretur esse humanus" (Sermo 174, 1); *S. Anselmo* em Cur Deus homo: "Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse" (1, 21). "Cum considero actionem (peccati) ipsam, *levissimum* quiddam video, sed cum intueor quid sit contra voluntatem Dei, *gravissimum* quiddam et *nulli* damno comparabile intelligo" (1, 21); por conseguinte "necesse est ut eam (satisfactionem) faciat Deus homo" (2, 6).

S. Tomás funda-se sôbre êstes pensamentos e os explica de um modo mais preciso: "Quia peccatum contra Deum commissum *quamdam infinitatem* habet ex *infinitate divinae majestatis*: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur" (S. th. III, 1, 2 ad 2). Os Tomistas para explicar esta tese usam do axioma: "honor est in honorante, injuria in injuriato". A honra mede-se pela pessoa que a presta, a injúria pela pessoa que é ofendida. Por isso honra prestada pelo homem a Deus jamais chegará a igualar a ofensa feita a Deus com o pecado; haverá sempre um abismo insuperável.

Acentua-se a "quamdam infinitatem" dizendo que se é verdade que há *um único Ser* infinito, que é Deus, há também a possibilidade de um infinito na ordem *moral,* infinito que está na relação entre o pecador e Deus e deriva da ofensa à majestade infinita de Deus. Êste infinito não é, absolutamente, um ser *físico,* ou como dizia *Escoto* criticando S. Tomás, um deus infinito formalmente mau ao lado do Deus formalmente bom: o deus dos Maniqueus (tunc enim oportet et ponere summum malum et deum Manicheorum).

Conseqüente com seus princípios, S. Tomás afirma a necessidade da Encarnação para uma satisfação *completa* (S. th. III, 1, 2 ad 2); e afirma também, coisa aqui discutida, a *equivalência* e a *superabundância* da satisfação. Antes de tudo a equivalência: "Honor est in honorante". Quem oferecia a satisfação era o Homem-Deus; como "actiones sunt suppositi", suas ações teândricas em razão da Pessoa divina eram de um valor infinito, mesmo se feitas na natureza humana finita. De fato, estas ações têm um valor infinito pela íntima união com o Logos, que as faz suas e não, pela natureza em que são feitas, nem ùnicamente pela sua extrínseca relação com o Logos, ou por uma *aceitação graciosa* da parte de Deus, como pensava Escoto. Além disso a satisfação é superabundante. Na Redenção operada por Jesus Cristo não temos sòmente uma infinidade posta diante de outra infinidade, isto é, a equivalência entre a expiação infinita e a malícia infinita do pecado; há mais, porque a infinidade do pecado é sòmente *moral;* ao passo que a da expiação é *física,* em virtude da união física (realis hypostatica) da natureza humana com o Logos. Em outros têrmos, o pecado é infinito *terminativamente,* a Redenção é infinita em si e *objetivamente.*

A superabundância da Redenção é ensinada por S. Paulo (Rom. 5, 12-21; Hebr 10,4-18) e os Padres comentando a Carta aos Romanos,

citam-na constantemente ainda que concebam tal superabundância em relação à humanidade e não em si. S. Anselmo, ao invés, entende-a de modo absoluto: "Ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur et *plus in infinitum*" (Cur Deus homo, 2, 18). S. Tomás, fundando-se sôbre a infinidade do pecado, diz que "oportuit ad *condignam* satisfactionem ut actus satisfactorius haberet efficaciam *infinitam,* utpote Dei et hominis existens" (S. th. III, 1, 2 ad 2). Esta satisfação foi realizada por Cristo: "Igitur passio Christi fuit *sufficiens et superabundans* satisfactio pro peccato et reatu pœnæ generis humani" (S. th. III, 48, 4). "Christus autem ex caritate et obœdientia patiendo, *magis* aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis. *Primo* quidem propter *magnitudinem* caritatis ex qua patiebatur. *Secundo* propter *dignitatem* vitæ suæ quam pro satisfactione ponebat: quæ erat vita *Dei et hominis* (ibid. art. 2).

O que dissemos, para ser completo, deve ser visto na doutrina de Cristo nosso Chefe, cujas ações, pela fé nêle, tornam-se ações de seus membros. "Membra sumus corporis ejus" (Ef 5,30). Assim a satisfação oferecida pelo nosso Chefe é também oferecida por nós, que fomos os ofensores. "Caput et membra sunt quasi una persona mystica; ideo satisfactiones Christi ad omnes fideles pertinent sicut ad sua membra" (S. th. III, 48, 2 ad 1). Verdadeiramente aqui há uma espécie de *aceitação,* admitida também por S. Tomás, pois Deus, em linha de princípio e por *graça,* aceitou uma representação, antes, a quis "constituindo" seu Filho medianeiro (Rom 3,25). Por isso, S. Tomás diz que fomos remidos mediante a *graça* e a *justiça*: "Justitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato generis humani... misericordiæ vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ... Deus ei satisfactionem dedit Filium suum"; e cita a propósito Rom 3,24 e Ef 2,4 (S. th. III, 46, 1 ad 3, e 6 ad 6).

A teoria da aceitação de Duns Escoto é hoje rejeitada pela maior parte dos teólogos. Segundo esta teoria a ação redentora de Cristo teria sido suficiente *sòmente* em fôrça da benévola aceitação por parte de Deus Pai, e não em si mesma e intrìnsecamente (satisfactio de congruo: ex circumstantia suppositi et de *congrua* ratione suppositi habuit quamdam rationem *extrinsecam,* propter quam Deus potuit acceptare... extensive *pro infinitis*). Ao contrário, Minges dá o seguinte juízo: "Doctor subtilis *dicitur* docuisse, satisfactionem Christi *non ex sese* esse sufficientem condignam adæquatamque, necdum superabundantem, sed tantum ob *benignam* et *liberalem acceptationem* ex parte Dei qui supplet supplenda. Verum est, ejus verba hinc inde ita sonare *videri,* sed tota doctrina ambigua non esse potest, si non unum alterumque locum sed omnes locos secundum contextum serio perpendimus. Dicendum est: Etiam secundum Scotum satisfactio et meritum Christi *ab intrìnseco est valoris moràlis* infiniti, per se adæquate, immo superabundanter ad recompensanda peccata non solum omnium hominum, qui fuerunt, sunt et erunt, sed etiam *infinitorum hominum.* Eatenus infinita est in sensu largiore vel *secundum quid.* Sed in sensu strictissimo,

http://www.obrascatolicas.com

vel *formaliter*, est finita, quia realitas ejus physica est creata et eo ipso finita.. Alioquim Deus opus Christi ita diligere deberet sicut seipsum vel propriam essentiam diligit, id est necessitate metaphysica, vel deberet diligere opus creatum et temporale sicut seipsum, Deum æternum increatum, id quod falsum est".

O mesmo Minges cita a seguir passagens de Escoto das quais deduz ensinar êle também, de certo modo, uma satisfação da *justiça* divina, admitindo que a ação redentora de Cristo é de algum modo *infinita*, que seu mérito deve ter o valor de um mérito *de condigno* e que, por isso, devemos agradecer muitíssimo ao Senhor, pela sua morte redentora (*Minges*, Comp. theol. dogm. I, pp. 319 ss.).

Clemente VI, na Bula "Unigenitus" de 25 de janeiro de 1343, toma oficialmente em consideração o tomismo: "Christus non guttam sanguinis modicam, quæ tamen *propter unionem ad Verbum* pro redemptione totius generis humani sufecisse sed *copiose* velut quoddam profluviam noscitur effudisse" (Denz. 550).

Os teólogos da época pós-tridentina prosseguiram na sistematização da doutrina da Redenção. Antes de tudo, ensinaram que a satisfação se faz de tal modo "ad rigorem justitiæ" que Deus era *obrigado*, em virtude da justiça comutativa, a conceder o perdão do pecado no sangue de Cristo. Certamente, êles não negam que a condição prévia era o ato da graça divina, pelo qual Cristo foi constituído nosso Redentor, mas entendem sòmente afirmar a equivalência entre a ofensa e a expiação. "Justitia et pax osculatæ sunt" (Ps. 84, 11). "Justitiam non minus quam misericordiam manifestando reparare volebat", diz o Concílio provincial de Colônia de 1860, 1, c. 18. Cfr. Cath. Rom. I, 2, 2. A propósito veja-se *Salmanticenses*, De Incarn. disp. I. dub. 7; *Franzelin*, De Verbo Inc. thesis 47; *Jansen*, De Deo-Homine, II, pp. 783 e ss.

Os Salmaticenses (Disp. I, dub. 5), demonstram como na morte de Cristo a idéia de satisfação realiza-se plenamente. "Satisfactio est redditio equivalentis voluntaria ad alterum ex propriis et alias indebitis". Os primeiros elementos desta definição resultam com clareza do que já dissemos. Cristo deu livremente sua vida como uma expiação equivalente. "Ex propriis et alias indebitis": eram seus atos pessoais feitos na natureza humana e aos quais não estava obrigado para com Deus, pois era inocente. Fê-los livremente, por puro amor, para com Deus e para conosco e podia dispor dêles com tôda a liberdade. A satisfação deve pois ser "ad alterum" dado que ninguém pode dar reparação a *si mesmo*. A fim de explicar de modo inteligível êste "ad alterum" distinguem-se em Cristo dois sujeitos *morais* e jurídicos diversos ou duas personalidades sôbre a base das duas naturezas *realmente distintas*. A única divina Pessoa satisfaz, na natureza humana, a tôda a Trindade e, portanto, também a si mesma; se a satisfação se diz dirigida sòmente ao Pai, isso se faz por apropriação, mas, efetivamente, é endereçada às três Pessoas. Mediante a afirmação da personalidade, virtualmente dupla em Cristo, com a distinção real das

naturezas, das vontades, das liberdades, da atividade e do direito, suprime-se a aparente contradição de uma satisfação que Cristo teria oferecido a si mesmo. O que é confirmado por S. Paulo: "Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians *sibi*, non reputans illis delicta ipsorum" (II Cor 5,19). Tendo Deus constituído o seu Filho nosso chefe, a satisfação oferecida por Cristo é também "non pro alienis", mas na unidade moral e jurídica conosco, que éramos, por outro lado, culpados da ofensa (S. th. III, 19, 4 e 48, 1). Veja-se *Riviere*, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 1989-1990.

IV. Síntese. — Esta a linha de desenvolvimento da doutrina da Redenção: — Os primeiros Padres citam simplesmente os textos bíblicos; S. Irineu faz valer a nossa união mística com Cristo chefe; Orígenes põe em relêvo a idéia de sacrifício, mas afirma também o direito do diabo, em receber o preço do resgate, dissonância esta, que terá um eco em quase todos os Padres até à Escolástica. Na teologia latina, a partir de Tertuliano e Cipriano, a evolução da doutrina foi assaz rígida.

Os teólogos alemães e franceses como Tixeront, Prat, Rivière etc., costumam falar de diversas "teorias" patrísticas da Redenção: 1) A teoria mística; 2) a teoria do resgate; 3) a teoria do sacrifício por representação; 4) a teoria do direito do diabo que abusa dêsse direito sôbre Jesus Cristo (pelo que é castigado com a perda do mesmo); 5) a teoria da satisfação vicária de S. Anselmo. A êste propósito recordamos que a idéia da morte dolorosa por substituição é considerada doutrina patrística, tirada da Bíblia, portanto, tradicinonal no verdadeiro sentido da palavra. A idéia, ao invés, do direito do diabo com as relativas e fantasiosas especulações, é coisa puramente subjetiva e não tem valor algum de Tradição, mesmo se a abusiva expressão encontra-se também em S. Tomás (S. th. III, 49, 2; Comm. in Rom. 7, lect. 1). *S. Hilário* expõe completamente a doutrina da representação; mas perturba-lhe a harmonia, quando escreve da Paixão do Senhor: "Et quamquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriosæ perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, *officio* quidem *ipsa satisfactura poenali, non tamen in poenae sensu laesura patientem*" (In Ps. 53, 13). É bem difícil não ver aqui um *sofrimento apenas aparente*.

S. Tomás e *S. Boaventura* como os Escolásticos posteriores em geral, negam a *absoluta necessidade* da satisfação, embora reconhecendo-lhe a grande *conveniência*. Nem Deus, pensam êles, era obrigado por sua justiça a exigir tal satisfação, nem a morte dolorosa de Cristo era indispensável para dar esta satisfação; antes, qualquer ato moral dêle teria sido mais que suficiente para recompensar a honra violada de Deus. Mas na escolha particular da Paixão e da Morte temos uma manifestação de um dos mais maravilhosos atributos divinos unidamente à mais perfeita satisfação e ao maior amor redentor. De fato, neste ato único atuam-se os fins mais variados da Redenção: libertação do pecado, aquisição da graça, eminente exemplo e modêlo de tôda virtude, eficaz extirpação do pecado. Em si a Paixão do Senhor foi para

http://www.obrascatolicas.com

nós o *sacrifício de expiação* mais perfeito e ao mesmo tempo a oferta a Deus de um *preço de resgate* de valor infinito, superabundante. Ela foi realizada na humanidade de Cristo, mas a sua causa última é procurada na vontade misericordiosa de Deus, que se serviu da humanidade de Cristo como de instrumento. Por isso, *na Redenção a graça e a justiça, o juízo e o amor formosamente se unem e misteriosamente compenetram-se.* Cfr. *S. Tomás* S. th. III, 46-50; *S. Boaventura,* Breviloquium, parte 4,1-10.

V. A universidade da satisfação. — Devemos acenar aqui brevemente à universalidade da Redenção, que será plenamente tratada ao falarmos da universalidade da graça (§ 120). É dogma de fé que Cristo morreu por todos os homens (Denz. 319). "Verum et si ille pro omnibus mortuus est (II Cor 5,15), non omnes tamen ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus *communicatur*" (Trid. s. 6. c. 2 e 3; Denz. 794 ss.). Na oração sacerdotal "Christus quantum est de se, pro omnibus oravit", diz *S. Tomás,* In Jo. 17, lect. 2, n. 2. A propósito da necessidade da apropriação da morte de Cristo, assim exprime-se em C. Gent. 4, 55: "Mors Christi est quasi quaedam *universalis causa* salutis, sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis". "Mas — continua — para poder participar do efeito de uma causa universal é necessário que ela seja aplicada a cada um, caso por caso. Ora, o efeito do pecado original chega a cada homem pela geração da carne. Do mesmo modo, o efeito da morte de Cristo comunica-se pela regeneração espiritual, com a qual o homem de certo modo une-se e incorpora-se a Cristo. Por isso é preciso que cada qual procure ser regenerado por meio de Cristo e recorra aos outros remédios (Sacramentos) nos quais opera a virtude da morte de Cristo".

A proposição dos Jansenistas considerando semi-pelagianismo a afirmação de que "Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse", deve ser condenada "tamquam falsa et temeraria" (Denz. 1096). Os teólogos dizem: "Mortuus est Christus pro omnibus ad *sufficientiam* non quantum ad *efficientiam*". Com êsse modo de se exprimir querem entender que "embora Cristo tenha morrido por todos os homens, sua morte todavia é *útil*, de fato, sòmente aos eleitos".

VI. Cristo como medianeiro. — Cristo, enquanto Sacerdote que oferece o sacrifício do Novo Testamento é medianeiro entre dois extremos: Deus ofendido e o homem pecador. Êle "recebeu um sacerdócio tanto mais excelente, quanto é medianeiro de uma aliança bem superior, fundada como está sôbre as melhores promessas" (Hebr 8,6). "E por isso Êle é o medianeiro de uma nova aliança, a fim de que, em virtude da sua morte, sofrida para libertar os homens das transgressões cometidas sob a primeira aliança, aquêles que foram chamados recebam a herança eterna a êles prometida" (Hebr 9,15; cfr. 12,24). "Há um só Deus e há um só medianeiro, entre Deus e os homens: Jesus Cristo-homem, que deu a si mesmo, como preço do resgate por todos" (I Tim 2,5). Se também Mithra é chamado μεσίτης e se Filon designa Moisés como μεσίτης não quer dizer que S. Paulo tenha tirado sua doutrina de Cristo medianeiro, de um ou de outro. O Antigo Testamento (Dt 5,5) e a Revelação recebida de Deus, são suficientes para explicar o assunto.

Os Padres, ordinàriamente, esculpiram a doutrina da mediação de Cristo na frase mil vêzes repetida: Deus tornou-se homem, a fim de que o homem se tornasse Deus. *S. Agostinho* é o mestre da Escolástica, também neste ponto: "Ecce tu longe a Deo homo ut Deus sursum longe ab homine: in *medio* se posuit Deus-Homo" (Sermo 81,6). "Inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans *utramque* naturam" (Ep. 137, 3, 9). Mas é medianeiro enquanto homem, "in quantum enim homo, in tantum mediator" (Conf. 10,43).

Segundo *S. Tomás* a mediação de Cristo tem um duplo fundamento: um *ontológico* que consiste no seu ser divino-humano; o outro *moral* que consiste nas suas *ações* teândricas, particularmente aquela com que Êle se oferece ao Pai pelos homens. — Há, portanto, um *só verdadeiro medianeiro* (I Tim 2,5). Todos os outros embora se chamem tais, como os Santos e os sacerdotes, são-no só por derivação de Cristo (S. th. III, 26, 1 e 2). A propósito dos Santos, *S. Bernardo* tem estas belas palavras: " Quia mediantibus illis (Sanctis) ad illum mediatorem (Christus) ascendere potero, qui venit pacificare per sanguinem suum et quæ in *coelis* et quæ in *terris* sunt" (In Festo SS. Petri et Pauli, Sermo 1, c. 1, Migne, 183, 405).

VII. Objeções contra a doutrina católica da Redenção. — Detemo-nos particularmente sôbre as formuladas pela crítica racionalista moderna, chefiadas na Alemanha, por Ritschl e na França por Sabatier. Estas objeções — é o traço comum de tôdas as objeções feitas ao Catolicismo — fundam-se sôbre *mal-entendidos teológicos*, ou sôbre interpretações errôneas da doutrina, ou supõem o conceito protestante de satisfação, que consiste na transferência mecânica de um *castigo* a Cristo, castigo, que no entender de Calvino, consistiria em suportar as penas do inferno. A teoria protestante ofereceu outro flanco à crítica, enquanto fazia o Salvador cumprir, com sua "obediência ativa", a lei moral divina, em vez dos remidos e atribuía de modo exterior a êles a justiça de Cristo (justitia imputata). Essa mecanização da obra da salvação, era exigência necessária de todo o sistema protestante da imputação.

Houve teólogos católicos, como *Hermes* e *Günther*, que professaram, sôbre a Redenção, opiniões insustentáveis. Aquêle negava

http://www.obrascatolicas.com

a justiça vindicativa de Deus e via na morte salutar de Cristo apenas um exemplo pedagógico, um expediente educativo, com o qual Deus entendeu inspirar aos remidos o horror ao pecado. Para Günther, a morte de Cristo devia estabelecer o equilíbrio moral da humanidade, destruído pela desobediência de Adão. Certo, não negaremos que a morte de Cristo tenha uma importância *moral* e *exemplar*, mas teve sobretudo, como demonstramos, um valor *objetivo*.

As objeções suscitadas em nome da razão referem-se a *Deus, o Redentor e à Redenção*.

1. A doutrina da satisfação por substituição seria contrária à *imutabilidade* e à *bondade* de Deus? É certo que Deus é imutável no *seu Ser*, como nos seus *sentimentos*. Na explicação especulativa do dogma não podemos admitir uma mudança de sentimentos em Deus, como se Êle antes da morte de Cristo odiasse os homens e depois os amasse. Ao contrário, deve-se considerar a relação entre Deus e o homem originada pelo pecado, como uma relação de hostilidade (Rom 5,10), pelo que era impossível ao homem conseguir seu último fim, a união com Deus. Invertendo os têrmos, pode-se pensar êste estado como uma aversão que Deus tem pelo homem, e com linguagem poética designá-lo como "ira de Deus" (Rom 5,9). Por obra da ação Redentora de Cristo esta relação negativa foi modificada, não com uma mudança verificada *em Deus*, mas nos *remidos*. Deus no seu ser e nos seus sentimentos está imutàvelmente voltado para o *bem* e a *santidade*, como tem aversão pelo *mal* e pela *impiedade;* se o homem sai da esfera da impiedade, para entrar na da santidade, o amor de Deus o envolve, como antes o envolvia a sua justiça vindicativa. O homem pode mudar o seu modo de comportar-se para com Deus, mas Deus permanece sempre idêntico a si mesmo, amando eternamente o bem e odiando o mal.

Escreve S. Agostinho, referindo-se a Rom 5,8 ss.: "Se nós fomos reconciliados com Deus mediante a morte de seu Filho, não se deve entender êste fato no sentido de que o Filho nos reconciliou, começando a amar àqueles a quem odiava, como acontece entre dois inimigos que, em se reconciliando, voltam amigos e amam-se enquanto antes se odiavam, mas no sentido de que a nossa reconciliação é realizada com alguém que já nos amava, quando nós éramos seus inimigos pelo pecado" (In Jo. 110, 6). E *S. Tomás*: "Es hoc enim Christi satisfactio *efficaciam* ad justificandum habuit et ad redimendum, *quia eum Deus ad hoc ordinaverat*, secundum suum propositum" (In Rom. 3, lec. 3). "Dicendum quod Deus reconciliavit nos sibi ut *causa efficiens* sc. ex parte sua, sed ut sit nobis meritoria, oportet *etiam*, quod fiat reconciliatio ex parte nostra; et hoc quidem in baptismo et pœnitentia" (In II Cor. 5, lect. 5). Os mesmos "méritos de Cristo" caem sob a predestinação (In Col. 1, lect. 6). Não se pode dizer, portanto, que com a morte de Cristo Deus "de novo" nos amare inciperet, cum scriptum

sit. Jer. 31, 3: In caritate perpetua dilexi te, sed quia per passionem Christi sublata est odii causa" (S. th. III, 49, 4).

Mas, a Redenção mediante a morte dolorosa de Cristo, não é contrária à vontade de Deus? Como podia Deus se comprazer com a morte de Cristo, que foi horrendo delito? — Para responder, devemos com S. Tomás, considerar a morte de Cristo sob um tríplice aspecto: 1) Como supressão da vida, e nisto Deus não se comprazia. 2) Como delito cometido pelos judeus, e Deus a odiava. 3) Como ato de obediência, cheia de amor e Deus a apreciava e recompensava (In Rom. 5, lect. 2). *S. Agostinho*: Fecit enim (Deus) per judaeos nescientes unde redimerentur scientes et confuderentur negantes. Nesciunt enim quid boni nobis operati sunt malo suo" (Brev. Rom. in die V Oct. Dedicat. Eccl.).

Se Deus foi "aplacado" e comprouve-se com a morte sacrifical de Jesus Cristo, isso não aconteceu certamente pelo delito dos judeus, que mataram um inocente, mas pelo sublime ato de obediência do Homem-Deus, que morria pelos seus irmãos. A Escritura, no fato da Redenção, põe *o amor* de Deus acima de tudo: Cristo é o Filho *predileto* do Pai que é *dado* aos homens por amor (Jo 3,16; Rom 8, 32; cfr. 5, 8). É também verdade, porém, que Deus o predestinou a ser "vítima de expiação para manifestar a sua *justiça*" (Rom 3,25). Por isso a morte redentora de Cristo é obra do amor e da justiça, dois atributos divinos cuja íntima harmonia não nos é possível penetrar. * Veja-se *Garrigou-Lagrange*, Il Salvatore e il suo amore per noi, p. II, c. 3: l'amore di Dio per il suo Figlio nella Redenzione; e De Christo Salvatore, 1945, pp. 445 ss.; De Altitudine mysterii redemptionis ut est mysterium amoris.

2. Uma segunda objeção refere-se ao Redentor. Segundo a doutrina católica, Cristo oferece uma satisfação *a si mesmo*, pois sendo a segunda Pessoa da Divindade, foi ofendido pelo pecado quanto o Pai e o Espírito Santo. Mas oferecer uma reparação a si mesmo é uma contradição. — Responde-se com a admissão de duas personalidades em Cristo, *virtual* e *moralmente* distintas. Recorde-se o que dissemos antes, no fim do n. III.

Não é uma contradição punir um *inocente* em lugar dum culpado? Não é esta a teoria medieval do "servo encarregado de receber as chicotadas?" — Certamente, pode-se fazer esta recriminação à teoria protestante da *satispaixão*, não, porém, à doutrina católica da *satisfação*. A doutrina católica não diz que Cristo foi castigado por nós, carregado com as culpas dos pecadores, a êle estranhas, mas que, como chefe de nossa espécie, aceitou *voluntàriamente* e com imenso amor para conosco, o sofrimento e tornou-se nosso medianeiro, satisfazendo às exigências da justiça divina com ato de supremo amor e suprema obediência. Por isso conquistou para si o maior mérito e realizou a redenção para seus irmãos; longe de ferir a ordem moral divina, cuidou-lhe da mais intensa e mais sublime atuação. É verdade que o ato redentor de Cristo nos libertou do mal só radicalmente, em linha de princípio, mas o somos também de fato se, como membros do seu Corpo,

http://www.obrascatolicas.com

místico, nos unimos com a fé e o arrependimento à obediência e ao amor do nosso Chefe fazendo nossos os seus sentimentos.

Devemos sempre relevar fortemente o aspecto *moral e místico* da ação redentora de Cristo, antes de falar do seu aspecto *jurídico* e *penal*. É êrro apresentar Jesus Cristo carregado, contra sua vontade e passivamente, das culpas e das penas dos pecados da humanidade, como o bode expiatório do Antigo Testamento. É também um exagêro contrário à verdade imaginar a alma do Senhor cheia, não obstante sua pureza, das espantosas e angustiosas imagens de todos os pecadores da humanidade e tôda perturbada e agitada como se devesse experimentar os sentimentos de desespêro e de remorso dos maiores criminosos. Essa idéia, leva a dar razão a Calvino, segundo o qual Cristo, durante a Paixão, teria experimentado os tormentos espirituais dos condenados do inferno. *Suárez* recrimina os *Protestantes* "terem inventado sem motivo dores e angústias de Cristo, que não têm fundamento na Escritura e não se harmonizam com as perfeições e os privilégios de Jesus (pense-se na sua santidade, inocência, tranqüilidade de consciência) pois semelhante pena supõe uma *culpa* ou uma grande *ignorância* e nos é absolutamente inútil. (De Myster. vitae Christi, disp. 33, sect. 1). * Veja-se *Garrigou-Lagrange,* Il Salvatore e il suo amore per noi, p. II, c. 10; *Mersch,* La théologie du Corps Mystique, I, pp. 344-347. *

3. Uma justa idéia do caráter moral-religioso da morte de Cristo, idéia bem diversa da unilateral, jurídica e penal dos Protestantes, é a chave para resolvermos a terceira objeção, que trata da *satisfação por substituição*[1]. Evidentemente esta satisfação não se deve conceber como uma simples transferência de uma dívida. Nas dívidas puramente *materiais,* por exemplo, as de dinheiro, a mera mediação exterior de um terceiro é possível; mas quando se trata de uma *ofensa,* a expiação e a satisfação não são possíveis, se o ofensor não *mudar seus sentimentos.* Neste caso uma terceira pessoa não pode suprir. Ora, quem deseja conhecer, a êsse respeito, a doutrina católica, deve ler o que ensina o Concílio de Trento, sôbre a necessidade da preparação à justificação (S. 6, c. 6) e sôbre o dever da satisfação pessoal quando se recebe o Sacramento da Penitência. Eis um trecho que se refere à Penitência: "Acrescenta-se que, enquanto sofremos pelos pecados nas obras de satisfação, tornamo-nos conformes a Jesus Cristo, que satisfez por nossos pecados, e do qual *recebe o valor* tôda nossa obra e nasce a nossa certeza de que, se *padecermos com Êle,* seremos também com Êle *glorificados.* Nem esta satisfação é tanto nossa, que não se faça por meio de Jesus Cristo; pois nada podemos por nós mesmos, tudo, ao invés, podemos *com o auxílio daquele* que nos conforta" (S. 14, De poen. c. 8; Denz. 904).

[1] "Certos autores formularam alguma dúvida sôbre a possibilidade mesma da Redenção: de que modo o pecado de uma pessoa pode ser perdoado pelos sofrimentos suportados por outra? Onde a justiça e a eqüidade, se se aceita tal substituição? — O mesmo modo, com que é feita a dificuldade, peca de individualismo e de juridismo, pois tem em conta apenas poucas pessoas singularizadas, às quais se aplica o princípio de eqüidade formal. Mas a distinção entre o "meu" e o "teu" é superada pelo amor, que não sòmente conhece a distinção, mas também a *identidade* entre o eu e o tu. O que pareceria absurdo para a justiça abstrata, torna-se coisa natural para o amor. Cristo não é um "outro" para cada homem: sendo o novo Adão, Êle encerra em si todo indivíduo da estirpe. Cristo é integralmente homem; *naturalmente* na sua essência, *compassivamente no seu amor*", *Bulgakow,* Du Verbe Incarné, Paris, 1943, pp. 297-298.

Por isso, segundo o ensinamento da Escritura e da Igreja, a satisfação por substituição é concebida antes de tudo como um *ato* de expiação feito *pessoalmente* por Cristo Homem-Deus, mas também por tôda a humanidade e particularmente pelos fiéis, que se unem ao seu chefe, e nêle suprimem, cada qual por sua conta, a desobediência culpável do primeiro chefe, Adão. Cristo é o segundo Adão. Como na desobediência do primeiro todos estávamos representados pela união com êle, assim, na obediência do segundo, que se oferece ao Pai em sacrifício, todos somos representados. A representação de Cristo é verdadeira e real; encontra a sua explicação na misteriosa união dos homens com Cristo, união tão íntima que jamais conseguiremos entender adequadamente. * Cfr. *Pio XI,* Miserentissimus Redemptor; e *Pio XII,* Mystici Corporis. *

A doutrina católica evita conceber a Redenção como um fato exterior de transferência mecânica, porque ela repete com S. Paulo: "Nós que morremos ao pecado, como poderemos ainda viver nêle? Ou talvez ignorais que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados *na sua morte?* Fomos, portanto, *sepultados com Êle,* mediante o batismo, que nos unia na morte, a fim de que como Cristo ressuscitou dos mortos mediante a gloriosa potência do Pai, *assim também nós caminhemos em uma nova vida*" (Rom 6,2-4). Assim o aspecto místico da Redenção, enèrgicamente afirmado pela Escritura e pelos Padres, une-se ao jurídico da *satisfação* e o torna mais fecundo e inteligível. * Cfr. *Mersch* La théologie du Corps Mystique, I, pp. 296-302. *

Leitura. — *Da teologia à contemplação.* — "A solução desta objeção satisfaz à inteligência sôbre o plano da razão discursiva, mas deve-se transcender o discurso para chegar ao ato de fé e ao simples intuito da contemplação, a qual brota da fé viva, feita mais intensa pelos dons do Espírito Santo. Êste é o caminho para se chegar a "uma certa compreensão" do mistério, "riquíssimo" de preciosos frutos espirituais (Denz. 1796). Devemos crer com firmeza que Jesus é o Salvador e o Redentor no sentido pleno dêstes têrmos, sem os atenuar, que antes a divina realidade dêste mistério é muito mais vasta do que nossos conceitos. Por outras palavras: Cristo é Redentor de maneira mais profunda e mais alta do que pensamos quando lhe atribuímos uma satisfação verdadeira e própria. Por isso a teologia, sem exagerar, jamais será capaz de expressar em conceitos adequados a realidade dêste mistério. Há muitas coisas em Deus e em Cristo, que não em tôda a nossa teologia!" (*Garrigou-Lagrange,* De Christo Salvatore, p. 421.

§ 103. Os efeitos do ato redentor.

I. Para Cristo mesmo. — Cristo aceitou a morte por livre obediência para com o Pai, e não como uma destruição da vida contra sua vontade. Nisso consiste a moralidade e o caráter meritório da morte para Êle mesmo. Como Cristo podia receber graças e cooperar livremente com elas e *adquirir méritos,* assim também podia, não obstante seu estado perfeito, receber a recompensa das suas ações meritórias. E por isso Cristo é para nós o mais perfeito modêlo de moralidade.

http://www.obrascatolicas.com

Ter Cristo merecido a glorificação mediante sua morte, é verdade claramente atestada pela Escritura. Encontra-se já em Isaías (53,11). Cristo mesmo o afirma de modo categórico (Lc 24,26; Jo 10,17). S. Paulo o ensina de modo bastante claro (At 13,26-41; cfr. 2,32-36; Flp 2, 7,11; Ef 1,19-23; I Cor 15,28; Hebr 5,7-9; 12,2). Poder-se-iam citar, a êste propósito, muitíssimas passagens dos *Padres* para provar que êles também, ocupando-se do lado objetivo e dogmático da morte dolorosa de Cristo, não esqueceram o lado subjetivo e moral. *S. Agostinho* chama a cruz de Cristo uma *cátedra* de virtude (In Jo. 119, 2; Ep. 138, 17). Também *S. Tomás* sublinha o aspecto *exemplar* da morte de Cristo (S. th. III, 46, 4 ad 6). A prática de piedade, da *Via Crucis* é, por conseguinte, autênticamente bíblica e dogmática, e proclamada, por assim dizer, pelo mesmo Cristo (Lc 6,40; 14,27; Jo 13,16; 15,20; Mt 10,24), e recomendada pelos apóstolos (I Pdr 2,21-23; II Cor 4,10-11; Flp 2,5-12; Rom 8,17; Col 1,24; Hebr 5,7-8;12,2).

O altíssimo mérito pessoal de Cristo resulta da sua imensa capacidade de mérito. Certamente, não podia merecer por si mesmo a graça da união hipostática, nem aquelas graças que lhe são conseqüência necessária. Mas não se pode absolutamente dizer, como ensina Calvino, que Cristo nada mereceu para si mesmo. Os teólogos, seguindo S. Tomás, explicam os textos bíblicos referentes ao mérito pessoal do modo seguinte: Por seu voluntário aniquilamento, que alcançou o limite máximo na Paixão, na morte e na sepultura, Cristo mereceu a *exaltação* exterior, que consiste na *Ressurreição,* na *Ascensão,* no seu assentar-se *à direita de Deus,* na sua *função de juiz.* Com isso compreende-se essencialmente a exaltação do seu corpo, como também a exaltação exterior de todo o Homem. "A perfeição da alma de Cristo que é o princípio do mérito, não devia ser adquirida por Êle, por via de mérito, como, ao invés, a perfeição (glorificação) do corpo que foi o sujeito da Paixão e por isso instrumento do mesmo mérito... A glória da alma de Cristo não devia ser diferida depois da morte, porque a alma estava imediatamente unida ao Verbo e por isso, devia estar cheia da glória do mesmo Verbo; o corpo, ao invés, estava unido ao Verbo por meio da alma e sua glória podia ser diferida. Se a glória da alma, antes da Paixão, isto é, durante a vida do Senhor, não redundava no corpo, isso dependia de um desígnio providencial a fim de que Cristo recebesse com mais honra a glória do corpo, depois da humilhanção da morte" (S. th. III, 49, 6).

Ao mérito da glória *acidental* do corpo, os teólogos acrescentam ainda a *honra exterior* que Cristo recebe como *chefe da Igreja,* na difusão desta e na sua vida maravilhosa, no culto que ela lhe presta, nos atos de amor e de reconhecimento dos Anjos e dos Santos por tôda a eternidade. A êste respeito *S. Agostinho* exprime-se com brevidade e plenitude: "Pelo seu aniquilamento mereceu ser elevado e a exaltação é a recompensa do abaixamento" (In Jo. 104, 3). A Igreja celebra a exaltação de Cristo em tôda a *Liturgia,* sobretudo nas grandes festas do Senhor. Nesta terra, suas festividades são a imagem daquela *liturgia* celeste que S. João descreve no *Apocalipse*: "Miríades de Anjos estão diante do Cordeiro e cantam em alta voz: Digno é o Cordeiro que foi imolado, de receber o poder e a riqueza e a sabedoria e a fôrça e a honra e a glória e a bênção (Apc 5,11-12). * Veja-se E. *Peterson,* Il libro degli Angeli, Rom, 1946. *

II. Para a humanidade. — a) *Remissão dos pecados e santificação.* Não há definições da Igreja sôbre o complexo dêstes frutos salutares, há, porém, para os seus pontos principais. O Concílio de Trento *definiu* que o pecado original foi cancelado "pelos *méritos* do *único* medianeiro Jesus Cristo nosso Senhor" (S. 5, c. 3). Os homens não podem ser justificados "se não *regenerados* no Cristo, porque é naquele renascimento e pelos *méritos* da sua Paixão que lhes é é dada a graça da justificação" (S. 6, c. 3). Jesus Cristo é a *causa meritória* da nossa Redenção, porque "com sua santíssima Paixão sôbre a Cruz, nos *justificou* e satisfez por nós a Deus Pai" (ib. c. 7). "Ninguém é justo, senão aquêle ao qual foram aplicados os *méritos* da Paixão de nosso Senhor Jesus Cristo" (ib.). Nossa salvação foi-nos dada por Deus, por meio dos méritos de Jesus Cristo (ib. c. 16, cfr. c. 10). Nos méritos de Cristo tem fundamento nossa capacidade de merecer (ib. c. 32). Êstes pontos serão explicados amplamente no tratado da graça.

A *Escritura* fala de todos êstes efeitos da morte de Cristo em diversas passagens, que foram referidas precedentemente, ao tratarmos do sacerdócio e do sacrifício do Senhor. Cristo diz: "Eu sou o *Caminho,* a *Verdade* e a *Vida*" (Jo 14,6). Êle é Caminho, pelo seu exemplo de virtude, a Verdade, pela sua doutrina, e a Vida pela sua paixão e morte. Reviver supõe a supressão da morte; a graça exige a remissão dos pecados. Cristo mesmo faz derivar a remissão dos pecados do seu sangue (Mt 26,28). S. Paulo acentua fortemente o *perdão* (Rom 5,16-21; 6,13; Ef 1,7; Col 1,13 ss.; Tt 2,14; Hebr 2,14 ss.; 9,13 ss.; 26; 10,10). Chama-o também *reconciliação* com Deus (Rom 5,10; II Cor 5, 18-20; Ef 2,13.18; Col 1,19 ss.). E compendia em uma expressão todos os efeitos da Redenção: *A adoção filial,* que lhe carateriza o aspecto positivo (Rom 8,15 ss.; Gál 4,4 ss. etc.).

A doutrina dos Padres será exposta no tratado sôbre a graça (§§ 125 e ss.). Queremos, todavia, fazer notar que os *latinos* fazem derivar da morte do Senhor principalmente o perdão dos pecados e a reconciliação, ao passo que os *gregos* fazem derivar a efusão da Graça, por obra do Espírito Santo e a regeneração. A regeneração é entendida muitas vêzes, também pelos latinos, como *divinização* (θεωσις) da humanidade, por obra de Cristo. E esta divinização é posta em relação, ora com a Encarnação, ora com a Paixão e a morte de Cristo, segundo se acentua seu caráter físico e místico, ou seu caráter moral e meritório.

http://www.obrascatolicas.com

S. Tomás, considera o Senhor como o medianeiro e o *Chefe* da sua Igreja, chefe cheio de graça que contìnuamente faz correr aos seus membros. "Eis porque as obras de Cristo têm para seus membros (os cristãos) como para Êle, os mesmos efeitos que as ações de um homem em estado de graça, para êsse homem mesmos" (S. th. III, 48, 1). A seguir pergunta-se, se a Paixão de Cristo teve uma causalidade eficiente na salvação humana e responde de modo conciso e completo: "A Paixão de Cristo, considerada em relação à sua *divindade,* age à maneira de causa eficiente (per modum efficientiæ); considerada em relação com a *vontade* da sua alma, age à maneira de mérito; considerada, ao invés, na sua *carne,* isto é, no seu corpo, age à maneira de satisfação, enquanto nos liberta da pena devida ao pecado, à maneira de redenção enquanto nos livra da escravidão da culpa; à maneira de sacrifício, enquanto nos reconcilia com Deus (III, 48, 6 ad 3). Na questão sucessiva demonstra que somos libertados: 1) do pecado; 2) do poder do demônio; 3) das penas do pecado; 4) que somos reconciliados com Deus; 5) que a porta do Céu nos é aberta por Cristo; 6) que Cristo mereceu para si mesmo sua glorificação.

Cristo mereceu a glória também para os Anjos? Segundo os Escotistas, a Encarnação não depende do pecado; Deus a teria realizado independentemente dêle, por ser complemento da criação. Por isso, Cristo é a causa meritória, é a fonte de graça também para os Anjos, como o é pelo estado de justiça original dos nossos progenitores. Segundo os Tomistas, pelo contrário, a Encarnação é condicionada pela queda original e, portanto, tôdas as graças merecidas por Cristo são *graças de Redenção.* Por conseguinte, a graça dos Anjos e a dos nossos progenitores não derivaria de sua morte. Não obstante isso, também para S. Tomás, Cristo é o chefe dos Anjos, porque, enquanto Homem-Deus, está acima dêles, e é chefe de todos aquêles que foram criados para o mesmo fim da visão beatífica, e para êles, de modo indireto, mereceu um aumento do conhecimento divino e da glória acidental (S. th. III, 8, 4). Esta opinião merece preferência.

b) *Libertação do poder de Satã.* — O Concílio de Trento diz: depois da culpa original o homem caíra "em poder do demônio" (S. 5, c. 1). Cristo nos libertou dêsse poder (Denz. 371).

Desde o princípio Cristo considerou como seu dever principal instaurar o *Reino dos céus,* vencer por isso o demônio e destruir sua influência no mundo. Segundo os Sinóticos Êle expulsa os demônios e, segundo S. João, apresenta sua divindade como uma luta silenciosa contra Satã, chefe dos demônios e príncipe dêste mundo. Cristo *venceu* o demônio *pessoalmente,* durante as tentações no deserto e, *em favor dos homens,* mediante tôda a sua obra redentora. Poucos dias antes da morte diz: "Agora faz-se juízo dêste mundo, agora o príncipe dêste mundo será expulso dêle" (Jo 12,31). "Por isso apareceu o Filho de Deus: para destruir as obras do diabo" (I Jo 3,8). Cristo venceu o demônio *moralmente e em linha de princípio* revelando aos homens a verdadeira natureza do maligno, dando-lhes o meio de o combater e indicando-lhes o modo com seu exemplo. Cfr. § 71, *Leitura*: Satã o inimigo.

Em *S. Paulo* a demonologia tem muito menor importância, todavia, a libertação do demônio e de sua influência é tratada de modo suficiente; essa libertação, porém, aparece mais como um *esfôrço moral pessoal* e não como um fato já realizado (Ef 4,27; 6,11; Col 2,15; I Tim 3,6-7; II Tim 2,26; cfr. também Tg 4,7; I Pdr 5,8; I Jo 3,8; Apc 12,12; 20,7).

Os *Padres* muitas vêzes interpretaram de modo muito realístico a luta travada por Cristo com o demônio, para nos libertar do seu domínio; já o vimos, a propósito dos "direitos do diabo". Geralmente falando, acentuaram fortemente a demonologia. O *exorcismo* destinado a expulsar o demônio era praticado de modo geral para todo novo batizado; o catecúmeno era exorcizado *todos os dias* durante os três anos, mais ou menos, da sua preparação, porque proveniente do paganismo, que era particulamente dominado pelo demônio. Exorcizavam-se aquêles cristãos que, não obstante o batismo, não estavam completamente livres do demônio. Esta prática deu bem depressa origem à ordem pròpriamente dita dos Exorcistas (Cfr. S. Cipriano, Cart. 23).

Inùtilmente se procura nos Padres uma resposta satisfatória à questão de se saber em que medida somos libertados de Satã, pois que a deu sòmente a Escolástica. Segundo *S. Tomás,* somos libertados do demônio na medida em que somos libertados do *pecado* e reconciliados com Deus — que justamente pelo pecado nos havia abandonado à mercê de Satã — e além disso na medida em que, em Cristo, a justiça triunfou sôbre a injustiça. Como se vê, o demônio foi vencido em linha de princípio por Cristo, que agia como nosso chefe. A vitória deve ser renovada e revivida nos membros de Cristo, por meio da graça da Redenção, em tôda circunstância e situação da vida e segundo o exemplo do chefe. Sòmente assim a vitória será plena e a derrota de Satã completa.

c) *Supressão da morte.* A morte vem do pecado (Rom 5,12; 6,22; I Cor 15,56); suprimido o pecado, que lhe é a causa, evidentemente devia também ser suprimida a morte. Todavia, põe-se em relêvo a libertação da morte, como efeito *próprio* da Redenção, porque é justamente na morte que a essência do pecado se manifesta sôbre a terra em tôda sua espantosidade.

Cristo venceu a *sua* morte com a Ressurreição e, por conseguinte, por seu meio, também a *nossa* morte foi vencida em raiz. A vida que tem sua origem no Espírito de Cristo que habita em nós, não suprimiu, é certo, a morte *corporal,* mas tornou-a *inofensiva* e *ineficaz* obrigando-a a restituir um dia a sua prêsa (Rom 8,10-11). "Se morremos em Cristo, cremos que viveremos também com Êle" (Rom 6,8). A

http://www.obrascatolicas.com

morte dos remidos é apenas um *sono* (I Cor 15,20; I Tes 4,13). A morte é o *último inimigo,* o último resíduo da antiga condição, que será suprimido sòmente no último dia (I Cor 15,26). "Ó morte, onde está a tua vitória? Ó morte, onde está o teu aguilhão?" (I Cor 15,55). Não é tanto da morte mesma, que Deus entendia liberta-nos, quanto da sua *vitória,* do seu aguilhão, da sua duração, da desesperação e do horror a que ela atira o homem. A morte, como disse Cristo, é uma porta e uma passagem que leva à vida (Jo 5,24; 8,51; 11,25.26). Aceita em união com o ato de obediência e de amor com que Cristo ofereceu sua vida ao Pai e como que reproduzindo aquela oferta, a morte é para o cristão o meio mais poderoso de purificação para participar da glória do chefe. Os santos exultaram diante da morte.

Os *Padres gregos* insistiram particularmente sôbre êste aspecto radical da Redenção, isto é, da libertação radical da morte, sôbre o dom da vida eterna e sôbre a glorificação do corpo. O dogma da ressurreição da carne é enèrgicamente afirmado e defendido contra os pagãos por Clemente, Hermas, Barnabé, Justino.

Que significado tem a morte para os não remidos? Ela não é sòmente o castigo do pecado, mas também o meio pelo qual Satanás se apodera dos pecadores; por isso Satã exercita seu *domínio* mediante a morte (Hebr 2,14).

d) *Supressão do êrro.* O pecado não sòmente tornou os homens inimigos de Deus, mas fê-los também estultos, atirando-os à escura caverna do êrro. Eis porque a libertação da ignorância religiosa, mediante a comunicação da verdade divina, era um dever necessário do Redentor. Recorde-se o que dissemos, estudando o *magistério de Cristo*: "Veritas liberabit vos" (Jo 8,32).

CAPÍTULO TERCEIRO

A REALEZA DE CRISTO

§ 104. A realeza de Cristo em geral.

Cristo, Homem-Deus, é Rei em sentido eminente. -- (*De fé*)

Explicação. — Como o magistério se refere à inteligência, assim a soberania refere-se à vontade. O poder *legislativo* e o poder *judiciário* são suas funções principais. No Símbolo dos Apóstolos proclama a Igreja a sua fé na realeza de Cristo: "Sedet ad dexteram Patris omnipotentis", no Símbolo Niceno-Constantinopolitano: "Cujus regni non erit finis" (Denz. 86), no Símbolo de S. Atanásio (Denz. 40); e ainda nos seus *hinos* (Te Deum: "Tu Rex gloriæ, Christe"), nas suas *orações* (Antífona do Advento: "O Rex gloriæ veni") e muitas vêzes na celebração da Missa. Pio XI na Encíclica sôbre a Realeza de Cristo (1925) fala de um tríplice "poder" e diz que "onde não há êste tríplice poder, não se pode falar de soberania". A êste respeito o Papa faz notar que a realeza de Jesus Cristo é espiritual, "spirituale esse et ad spiritualia pertinere".

Prova. — O *Antigo Testamento* atribui ao futuro Messias a dignidade real: "Fui constituído rei sôbre Sião, sôbre o monte santo" (Sl 2,6; cfr. 44,7-8; 71,8-11; 109,1; Is 11,1-16; Dan 7,14; Miq 4,7; Zac 4, 9). Em o *Novo Testamento* a realeza de Cristo é profetizada por Gabriel (Lc 1,32) e confusamente intuída pelos Magos (Mt 2,2).

Pessoalmente *Jesus* mostrou-se muito reservado em usar o título de rei. Rejeita a interpretação política e terrena do seu Reino (Mt 4,8-10; Mc 9,33-36; Mt 20,20-28; Jo 6,15), reconhece a dignidade real dos outros (Jo 19,11; Mt 22,21) e recusa resolver as questões jurídicas, porque não são de sua competência (Lc 12,14). Assim, não obstante a passagem de Lucas (23,3.38), concebeu Êle sua soberania como puramente *religiosa,* que se desenvolve através de uma legislação e uma jurisdição não política, e sim moral, na interpretação do Decálogo, na remissão dos pecados, no juízo. Nesse sentido devemos entender a resposta de Jesus a Pilatos (Jo 18,37) e a inscrição sôbre a cruz: "Jesus Rei dos Judeus" (Mt 27,37).

Os *Apóstolos* consideram de preferência o Cristo *glorificado* e o chamam quase sempre de "Senhor" (κυριος), que equivale a rei e soberano. S. João vê Cristo no céu, vestido de um manto real "e tinha sôbre o manto, na coxa, uma frase: Rei dos Reis e Senhor dos Senhores" (Apc 19,16). Para S. Paulo a plenitude da soberania de Cristo brilhará no momento do juízo final (I Cor 15,25).

Os Padres. — Cristo, sob o aspecto de soberano "sedens ad dexteram Patris", era uma representação tão corrente no cristianismo primitivo, que Bousset faz derivar tôda a Cristologia do culto de Cristo-Kyrios. "Nenhum outro nome é atribuído a Cristo com tanta firmeza como ὁ κυριος" escreve *Harnack* (Storia del dogma, I p. 207). Êste nome indica, indubitàvelmente, mais que uma simples dignidade real, indica a soberania divina. Como para S. Paulo e para S. João, assim também para os Padres, Cristo participa do govêrno do mundo; segundo *S. Inácio* e especialmente segundo *S. Justino,* Cristo, estando no céu, reina sôbre o céu, sôbre a terra e sôbre o mundo infernal. Êle é legislador, rei e juiz. Primeiro, os Padres ligam esta realeza ao ato criador, e depois, com S. Justino, à cruz. A interpolação (Sl 95,10) "regnavit *a ligno* Deus" aparece já em Barnabé (8, 5) (η βασιλεια Ιησου επι ξυλω). O conflito entre Estado e Igreja deriva do demônio (S. Justino). Mui freqüentemente em *S. Irineu* encontra-se o título de rei aplicado a Cristo (Epideix.

http://www.obrascatolicas.com

1, 49; 2, 52, 56, 58, 61, 64, 65, etc.). É claro que a interpretação das *profecias messiânicas* podia, por si mesma, levar a êste título (*S. Cipriano*, Lett. 15,1; Orígenes, C. Cels. 8, 75). *S. Cirilo de Alexandria* trata da realeza de Cristo de modo sistemático (De Trin.).

Os precursores da concepção agostiniana da Cidade de Deus são *Platão* (mundo superior e mundo inferior); *Herma* (Simil. 1, 1); *Orígenes* (C. Cels. 8, 74 ss.); *S. Ambrósio*, que opõem entre si o reino do mundo e o Reino de Deus: "Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiæ" (Lett. 20, 19). "Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est" (Sermo c. Auxent. 36). "Regnum pacificum Christi toto orbe diffusum" (Enarr. in Ps. 40, 37). No que se refere à concepção *religiosa e moral* da soberania de Cristo em *S. Agostinho*, podem-se citar as seguintes passagens paralelas: civitas Dei: civitas diaboli (21, 1, 2); civ. Christi: civ. diaboli (17, 20, 2); civitas cœlestis: civitas terrena (11, 1, 1); civitas æterna; civitas temporalis (5, 18, 1); civitas immortalis: civitas mortalis (21, 11, 2); populus fidelium: populus infidelium (20, 9, 2); societas piorum: societas impiorum (14, 13, 2). Cfr. também Enarr. in Ps. 2 et in Ps. 44. "Alios regit, alios conterit; regit spirituales, conterit carnales" (In Ps. 44,8). Com referência à passagem de São João (6,15) onde Jesus foge diante da multidão que o quer proclamar rei, S. Agostinho escreve: "*Não era*, portanto, Êle rei, dado que fugia, para não o *ficar sendo*? Certamente Êle era Rei e não um dos costumeiros reis *feitos* pelos homens, mas um rei que devia dar um reino aos seus súditos. Então viera não para reinar como reinará naquele dia, que nós invocamos dizendo: venha o teu reino... *Naquele dia* o seu reino será completo, quando fôr visível a glória dos seus Santos, depois do juízo que êle mesmo há de pronunciar" (In Jo. 25, 2). Tôda a "Cidade de Deus" trata da realeza de Cristo.

A *Escolástica posterior* discutiu apaixonadamente sôbre a natureza do domínio real de Cristo. De acôrdo com a Escritura e a doutrina dos Padres, êsse domínio só pode ser, pelo menos *diretamente*, um domínio *espiritual* (dominium spirituale et non temporale). "Regnum illud non ordinatur ad *temporalia* sed ad *aeterna*" (Jo 18,37), escreve S. Tomás (In Hebr. 1, lect. 4). Cristo, como Logos eterno, e também como Homem-Deus, é o Senhor da criação e por meio da Redenção adquiriu ainda um domínio particular sôbre a humanidade; mas, segundo o que diz claramente a Escritura, *renunciou* voluntàriamente a exercitar sôbre a terra a uma soberania exterior. Êle distinguiu muito claramente o natural do sobrenatural, o religioso do humano, os *fins* e os *meios* das duas ordens. A controvérsia sôbre a autoridade da Igreja no campo temporal tem hoje uma importância puramente histórica. É preciso situá-la nas *circunstâncias históricas* e não confundi-la com o dogma. *Pio XI*, na encíclica sôbre a Realeza de Cristo, fala de modo claro e preciso de uma realeza espiritual, acrescentando, porém, imediatamente, que seria "êrro ultrajante" contrastar a Cristo, como Homem, o domínio sôbre a atividade civil. Do Pai celeste Êle recebeu jurisdição total e ilimitada sôbre a criação, em tal medida que

tôdas as coisas estão em seu poder. "Mas até hoje não exercitou ainda êsse domínio sôbre a terra, e deixa a outros êste poder sôbre o que é terreno: "Non eripit mortalia qui regna dat cœlestia". Reconheçam os chefes de Estado a Realeza de Cristo; ela será fonte de inúmeras bênçãos aos povos e aos Estados. * Veja-se *Maritain*, Primato dello spirituale, Roma, s. d. *

As principais funções da soberania real de Cristo consistem na sua *legislação* e no *julgar*. Partindo do seu ponto de vista da justificação, Lutero ensinava que Jesus Cristo tinha anunciado sòmente *promessas* e não promulgado leis, como Moisés. Contra êste êrro, o Concílio de Trento estabeleceu: "Se alguém disser que Cristo foi dado aos homens como Redentor, em quem confiar e não como *legislador* ao qual se obedecer, seja excomungado" (S. 6, c. 21; Denz. 831; cfr. 19).

A *Escritura* fala claramente da atividade legislativa de Cristo. Já os *Profetas* tinham-na anunciado (Is 2,3; 33,22; 42,4). *O sermão da montanha* apresenta o Senhor no exercício da atividade legislativa. Aqui, com uma autoridade que transcende o humano, Cristo decide sôbre o significado e alcance da Lei mosaica e além disso "promulga a nova Lei" a do amor (Jo 13,34 ss.; 14,15; 15,21). E como o Pai "pôs tudo nas suas mãos" (Jo 3,35), "todo poder no céu e na terra" assim Êle dá tal poder aos Apóstolos e à Igreja (Mt 28,18.20). Ao poder legislativo está unido o poder *judiciário* de que trataremos na Escatologia, falando do juízo universal.

§ 105. A descida aos infernos.

Depois da sua morte Jesus Cristo desceu ao limbo. — (*De fé*).

Explicação. — A proposição entrou nos *Símbolos* sòmente no século IV e pelo ano 800 encontramo-la em tôdas as redações do *Símbolo dos Apóstolos*. Também o *Símbolo de S. Atanásio* contém-na (Denz. 40); falta, porém, no de Nicéia. A importância *cristológica* da tese resultou evidente no tempo da controvérsia contra Apolinário, porque Cristo só podia descer ao limbo com a alma, cuja existência Apolinário negava. A importância *soteriológica* não foi reconhecida tão depressa. O *IV Concílio Lateranense* repete a antiga fé com uma fórmula nova: "Descendit in anima et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque" (Denz. 429). O têrmo "inferi" está indicando o mundo inferior (infernus). A Escolástica punha o reino dos justos antes do inferno, do qual deriva o nome de pré-inferno ou limbo. Demonstrava a existência do limbo, baseando-se no texto da Carta aos Hebreus, 9,8-9; 11,39-40. A tese afirma que a alma de Cristo, unida ao Logos, desceu, depois da morte, às almas dos justos que esperavam a libertação, na fé da Redenção. Os *reformadores* diziam, ao invés, que a alma de

http://www.obrascatolicas.com

Cristo tinha descido aos condenados, para sofrer tôdas as penas do inferno por nós.

Prova. — Do *Antigo Testamento* foi sempre citado Oséias, 13, 14: "Eu os libertarei da mão do sheol; arrebatá-los-ei à morte". O Messias triunfará da morte e para a alegria dos justos, abrirá as portas do mundo inferior. "Meu corpo repousa seguro, porque não abandonará a minha alma ao reino dos mortos, nem consentirás que teu devoto veja a corrupção" (Salmo 15,10).

Em o *Novo Testamento há duas passagens que atestam* a desci da ao limbo, passagens sôbre as quais se fundaram os Padres. S. Paulo escreve: "Que significa aquêle "subiu" se não que Êle desceu, antes, as regiões inferiores da terra?" (Ef 4,9). Estas partes inferiores da terra não são os túmulos, mas o mundo dos mortos, que se pensava existir nas profundezas da terra. A passagem de S. Pedro é difícil; falando do Senhor, o Apóstolo diz que "foi pôsto à morte quanto à carne, mas restituído à vida, quanto ao espírito. No qual espírito Êle foi também *pregar* aos espíritos no cárcere, os quais tinham sido outrora incrédulos, quando nos dias de Noé a paciência de Deus estava esperando" (I Pdr 3,18 ss.).

Esta passagem exprime claramente o *fato* da descida ao limbo e por isso os Padres a receberam como prova clássica do dogma. Mas já S. Agostinho encontrava difícil aquela pregação aos incrédulos, pregação cujo resultado, descrito por S. Pedro (4,6), é que êles agora "vivem segundo Deus quanto ao espírito". Êle procurou superar a dificuldade falando de um pregação do Logos aos contemporâneos de Noé durante sua vida; mas essa explicação é insustentável. Depois, os teólogos controversistas, como Belarmino, repetiram êsse texto como prova principal do dogma católico, na polêmica contra os Reformadores, os quais ou diziam, como Calvino, que Cristo foi ao inferno para sofrer as penas dos condenados, ou diziam, como Butzer e Beza, que a passagem de S. Pedro refere-se ao *sepulcro*. Aquela explicação, portanto, ficou até os nossos dias, não obstante suas dificuldades. Pode-se admitir que a "pregação do Evangelho" seja dirigida, pelo menos indiretamente, a *todos* e que seu *resultado* se aplica sòmente aos justos.

A "descida ao limbo, diz *Bousset* (Kyrios, p. 34) remonta aos primeiríssimos tempos do Novo Testamento", mas depois tenta explicá-la mitològicamente. O católico *Gschwind* não aceita I Pdr 3,19 e 4, 6, mas fundando-se em Mt 12,40; At 2,23-31; Rom 10,6 ss.; Ef 4,8-10; Mt 27,52 ss., faz derivar a descida de Cristo ao reino dos mortos da antiga concepção judaica, então em voga, segundo a qual "Cristo, à sua morte, não subiu aos céus, mas desceu ao mundo inferior" (Die Niedefahrt Christi, 1911, p. 181), no antigo Sheol ou Hade, às almas que aqui estavam reunidas; por isso "descendit ad inferos" aquivaleria a

"mortuus et sepultus est". Não negamos a influência de tal concepção judaica, mas não podemos abandonar a I Pdr 3,19 ss. e 4,6, textos que o mesmo Bousset admite. A *finalidade* da descida ao mundo dos mortos, segundo os Padres, é a seguinte: Cristo queria pôr um têrmo à lei da morte, ou vencer a morte, ou debelar o demônio, ou proclamar a Redenção dos justos.

Os Padres. — Retrocedendo, podemos seguir a tradição até *S. Justino* e talvez até mesmo *S. Inácio* (Magn. 9, 2). Aquêle, no seu diálogo com Trifon (99) fala, ainda que brevemente, da descida de Cristo ao Limbo. S. Irineu fala disso também várias vêzes e claramente (Cfr. Adv. h. 4, 27, 2; 5, 31, 1); e assim *Tertuliano* (De anima, 55). Se os Padres são unânimes sôbre a realidade da descida ao limbo, diferente é seu juízo sôbre os efeitos dessa descida. Os *gregos*, sob o influxo da primeira Carta de S. Pedro, pensavam numa verdadeira *pregação da salvação* feita quer a todos os mortos, quer, como geralmente dizem, depois de *S. João Damasceno*, a todos os que tinham vivido segundo a razão e a consciência; e a êste respeito pensavam de boa mente nos antigos filósofos, como Sócrates e Platão, etc. (Cfr. *S. Justino*, Apol. 1, 46). Cristo ter-lhes-ia oferecido sua salvação e aquêles que a aceitaram ter-se-iam salvado. Os *latinos*, ao invés, com S. Agostinho restringiram êstes efeitos a todos os que tinham morrido arrependidos dos pecados e aos justos do Antigo Testamento. Essa interpretação foi aceita universalmente pela Igreja. In *Petavius*, De Incarn. 13, 16 e 17, há numerosos testemunhos dos Padres.

A Escolástica, não obstante as opiniões particulares de Abelardo (Denz. 385) e de Durando, não sentiu mais a necessidade de provar a antiga fé na descida do Senhor ao limbo, mas sòmente de estabelecer-lhe a *importância teológica*.

S. Tomás explica-lhe o significado *soteriológico* dizendo que Cristo devia tomar sôbre si todos os estados provenientes do pecado (S. th. III, 52, 1). "Como Cristo morreu para nos libertar da morte, assim desceu ao limbo para nos preservar da nossa mesma descida àquele lugar". É difícil, porém, entender como esta permanência tenha sido dolorosa para a sua alma e como o Senhor tenha podido participar da espectativa dêsses mortos, que suspiravam pela libertação. Parece, antes, que S. Tomás mesmo, não admite êsse modo de pensar, quando escreve no seu "Compendium theologiæ": "Como o corpo de Cristo, mesmo estando localmente sôbre a terra, não conheceu a corrupção, que é a sorte comum de todo qualquer outro corpo, assim a alma de Cristo desceu localmente ao limbo, não para lhe sofrer a pena, mas para libertar as outras almas do castigo... para as quais, suportando a morte, já tinha dado plena satisfação. Por isso, depois da morte, não tinha mais nada que sofrer, e sem sofrimento algum desceu ao limbo, para se apresentar como *libertador* dos vivos e dos mortos". Mas, segundo Os 13,14, o Senhor deu apenas uma "mordida" no limbo, e não o devorou completamente, "porque libertou só uma parte, dei-

http://www.obrascatolicas.com

xando a outra no castigo" (Comp. theol. 235). A descida ao limbo, já não tem, portanto, do ponto de vista *soteriológico*, uma importância *causal*, mas é antes a *aplicação* da redenção, já realizada, àqueles que a podiam receber. Por isso diz-se, depois de S. Gregório Magno, que aquelas almas participaram imediatamente da visão beatífica, e para provar isso, se referem as palavras do Senhor, ao bom ladrão (Lc 23,43). Mas seu ingresso no Reino dos céus teria acontecido sòmente no mesmo tempo do ingresso de Cristo.

A importância *cristológica* da descida de Cristo ao limbo consiste na manifestação gloriosa e imponente, que Êle deu do seu poder e da sua majestade de Redentor ao mundo inferior. Manifestação que não se refere sòmente ao limbo, mas estende-se ao inferno pròpriamente dito, aos demônios e aos condenados. Cristo proclamou também diante dêles sua vitória sôbre a mentira e a perversidade e fê-los sentir-lhe os efeitos. Contra sua vontade, êles devem reconhecer-lhe o triunfo. Todavia, os teólogos não chegam a admitir que o Senhor tenha aparecido *pessoalmente* no inferno (S. th. III, 52,1).

A *história racionalista das religiões* diz que a descida ao limbo é um mito, "adaptado a Cristo". As explicações, porém, não concordam. Há quem pense nas viagens das divindades astrais babilônicas ao mundo inferior, de onde voltaram vitoriosas, depois de ter combatido (Marduk, Nergal, Tamuz, Istar), ou na viagem dos heróis gregos ao Hade (Ulisses, Hércules, Teseu, e sobretudo Orfeu, com seus mistérios), ou aos mitos hindus da descida aos infernos (Buda), ou ainda à descida dos heróis salvadores gnósticos, para combater os demônios e conquistar o mistério da fôrça vital (v. também as Odes de Salomão, 42). — Admitamos, também, que a baixa piedade popular se tenha deixado influenciar, na sua representação da descida ao limbo, por lendas dêsse gênero, tanto que deu um lugar também ao cão "Cérbero"; mas o mesmo *Bousset* (Kyrios, p. 32), deve reconhecer que ao lado desta concepção "popular" formou-se uma concepção "mais científica e mais dogmática", que eliminou o que aí havia de "fantástico e de mitológico". Essa concepção nós a consideramos como doutrina oficial da Igreja. Assim, recentemente, pensa também *Dölger*. O fundamento da doutrina da descida ao limbo, segundo êste autor, é a escatologia judaica, referente à sorte da alma depois da morte; mas em seguida, tendo em conta as "representações populares", êsse artigo de fé, — diz — "penetrando no mundo cultural greco-romano e encontrando aqui a narração do sol, que desce aos infernos, aceitou, involuntàriamente, essa imagem, para descrever a descida de Cristo ao reino dos mortos" (Sol salutis, p. 273).

§ 106. A Ressurreição de Cristo.

Jesus Cristo ressuscitou da morte com seu corpo glorificado para a vida eterna. — (*De fé*).

Explicação. — "Ao terceiro dia ressuscitou da morte", afirma a Igreja com a Escritura no *Símbolo dos Apóstolos*. Êste dogma, que é um artigo fundamental da fé, exprime o fato de que o Logos *reuniu* de novo em uma só natureza as duas partes essenciais da sua humanidade, corpo e alma, separadas pela morte, às quais tinha ficado unido durante a paz do túmulo e ao mesmo tempo *glorificou-as*.

A ressurreição é negada por todos os *Racionalistas*. Êles fazem, comumente, com *Harnack*, uma clara distinção entre a "tumba vazia" e a "aparição do ressuscitado", ou entre a "mensagem de Páscoa" e a "fé de Páscoa". — Aquela tese pertenceria ao domínio da história, esta, ao juízo da fé. A história para êles *nada sabe* da tumba vazia; a fé *experimenta interiormente* que "Jesus vive e está junto do Pai". São dois domínios separados. — Também o *modernismo* afirma que, sôbre a ressurreição, a fé primitiva tenha pensado só numa vida imortal do Senhor, junto de Deus (Denz. 2037) e que essa fé no seu início foi de natureza puramente subjetiva (Denz. 2084).

Devemos demonstrar que os discípulos possuíam um fundamento *histórico* para a sua fé pascoal, embora êsse fundamento fôsse sòmente a condição prévia, e não o *motivo da sua fé*. A fé pascoal, como tôda a fé, é uma graça e não um conhecimento humano. Ela refere-se a um fato *sobrenatural*, e não a um objeto de experiência natural.

Prova. — Jesus *predisse* sua ressurreição e não de modo genérico, mas falando do "terceiro dia": (Mt 12,40; 20,19; 27,63; Mc 8,31; 9,30; 10,34; 15,29; Lc 13,32; 18,33; Jo 2,19; cfr. 16,16,22). A realização dessas profecias evidencia-se do efeito prduzido pelo ressuscitado nos discípulos (aparições) e pelo fato, històricamente provado, do sepulcro vazio.

Que o sepulcro estivesse vazio, deduz-se claramente não só da narração das piedosas mulheres e da dos Apóstolos (Mt 28,5-8; Mc 16,1-8; Lc 14,1-9; Jo 20,1-2; cfr. Lc 24,12; Jo 20,2-10), mas também da surprêsa dos *judeus* que são obrigados a reconhecer o fato, mesmo procurando dissimilá-lo (Mt 28,11-15).

Uma segunda prova é dada pelas *aparições* de Cristo aos discípulos. Estabelecer sua sucessão e seu número é difícil, embora

http://www.obrascatolicas.com

seja coisa puramente acessória. Assim, não nos será possível fazer uma idéia precisa do *caráter* das aparições e do estado corporal de Cristo. Não obstante isso, *os discípulos tiveram uma experiência visível e palpável, freqüente do Senhor vivendo uma vida nova,* precisamente como a tiveram do mesmo homem, que antes da morte tinha com êles falado e vivido. Estas aparições não eram a experiência única e fugidia de um ou dois discípulos, comovidos ou exaltados, ou de uma mulher visionária, não; eram fatos exteriores repetidos várias vêzes, acontecidos perante homens que não esperavam absolutamente, a ressurreição, que nada tinham entendido das profecias feitas a êsse respeito, que, além disso tinham já abandonado a causa de Cristo, como uma causa perdida, que tinham voltado ao antigo gênero de vida e que o Pastor ressuscitado devia de novo, lenta e pedagògicamente, recolher, fortificar, unir. Encontramos, sim, nestas aparições, a *perturbação* dos espíritos, nunca, porém, a *precipitação* da fé. "Tomé, o incrédulo" é o tipo de todos os discípulos. E esta lentidão no crer é uma prova excelente para a realidade da ressurreição.

As *aparições* são as seguintes: a Maria Madalena (Mc 16,9-11; Jo 20,11-18); às outras piedosas mulheres (Mt 28,8-10); aos dois discípulos de Emaús (Mc 16,12-13; Lc 24,13-35); a Pedro (Lc 14,34; I Cor 15,5); a todos os Apóstolos, exceto Tomé (Lc 24,36-43; Jo 20,19-23); a todos os Apóstolos (Jo 20,24-29), a muitos discípulos no lago de Genezaré (Jo 21,1-14), aos Apóstolos no monte da Galiléia (Mt 18,18-20), a mais de quinhentos discípulos na Galiléia (I Cor 15,6), a Tiago, o Menor (I Cor 15,7), aos Apóstolos no momento da Ascensão (Mt 28,18-20; Mc 16,14-18; Lc 14,44-49; At 1,4-5).

A lentidão e a dificuldade em crer, as dúvidas dos discípulos e dos Apóstolos são muitas vêzes, e expressamente, postas em relêvo; nenhuma aparição foi reconhecida e narrada sem garantia completa (Cfr. Jo 20,25; Lc 24,11-12.25.38-43). S. Paulo apela para "muitas" testemunhas oculares ainda vivas no seu tempo (I Cor 15,6). Para julgar estas narrações "é preciso antes de tudo ter-se presente que os Evangelistas nada podiam narrar sôbre o *ato* da ressurreição". As representações feitas pela arte (quadros da ressurreição) não podem ser exatas: "a cena que se desenrolou quando o primeiro crepúsculo do terceiro dia entrava no sepulcro estava e está envôlta em trevas". Nenhum ôlho humano viu a transformação do corpo glorioso ressuscitado. Os discípulos viram o Cristo, mas já ressuscitado. Além disso, devemos ter presente o fim próprio de cada narração.

Quando se confrontam os textos supramencionados, é fácil ver que as aparições, segundo o lugar onde aconteceram, dividem-se em dois grupos: as de *Jerusalém* e as da *Galiléia.* Se se dividem segundo os Evangelhos, S. Mateus apresenta *duas* (28,8-10 em Jerusalém; 28, 16-20, na montanha, na Galiléia); S. Marcos, *três* ou *quatro* segundo

se conta ou não, a da Ascensão (16,9-11, a Maria Madalena; 16,12, aos dois discípulos de Emaús; 16-14 aos onze; 16,19 a da Ascensão); S. Lucas tem quatro e duas são-lhe particulares (24,34 a Pedro; 24, 13-35 aos discípulos de Emaús; 24,36-42 aos onze em Jerusalém; 24, 44-51 no dia da Ascensão em Betânia); S. João tem quatro e duas lhe são particulares (20,11-18 a Maria Madalena; 20,19-23 aos Apóstolos, sem Tomé, no dia da Páscoa; 20,24-29 aos Apóstolos, com Tomé; oito dias depois da Páscoa; 21,1 e ss. a sete discípulos na beira do lago de Tiberíades). A primeira narração da ressurreição é a de S. Paulo (I Cor 15 e ss.); êle não fala das mulheres, mas o faz por motivos apologéticos.

Que o Ressuscitado tenha "comido" está dito em Lc 24,43; em Jo 21,15; nos At 10,41. Pedro narra: "Comemos e bebemos com Êle depois da sua ressurreição dos mortos". A propósito do fato, Leão IX diz: "Credo resurrexisse a mortuis die tertia vera carnis resurrectione; propter quam confirmandam, cum discipulis, nulla indigentia cibi, sed sola voluntate et potestate comedisse" (Denz. 344).

Eis o que diz *S. Tomás* (S. th. III, 54, 1) sôbre o *corpo ressuscitado* do Senhor: "Corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit et ejusdem naturæ cujus fuerat prius. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum non fuisset vera resurrectio sed apparens". Além disso, III, 54, 3: "Corpus Christi in resurrectionem fuit *gloriosum.* Et hoc apparet triplice ratione: *primo* quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostræ resurrectionis, sicut habetur I Cor 15. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa. Unde cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum... *Secundo,* quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis... *Tertio* quia anima Christi a principio suæ conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative (isto é segundo os desígnios de Deus) factum ut ab anima gloria *non redundaret* in corpus; ad hoc quod misterium nostræ redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc misterio passionis et mortis Christi, *statim* anima in corpus in resurrectione resumptam suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum". "Mas Êle *não apareceu aos discípulos* (Mt 28,17) na sua forma gloriosa. Estava em seu poder tornar seu corpo visível ou invisível, "vel forma gloriosa vel non gloriosa, aut commixta vel qualitercumque se habere" segundo a forma que imprima "in oculis intuentium" (S. th. III, 54, 1 ad 3). E quando a Escritura diz: Desapareceu de seus olhos, significa: Cristo "não quis mais ser visto" por seus discípulos (III, 54, 1 ad 2).

Mas talvez, o que mais ainda que os dados da Escritura prova a realidade da ressurreição é o procedimento dos *Apóstolos.* Os fatos da Páscoa e de Pentecostes transformaram-nos de tal modo que ninguém mais os reconhece. A despeito das ameaças de morte e de tortura, êles pregam o Crucificado e o Ressuscitado, diante dos judeus e dos pagãos (Cfr. At 2,22-24; 3,15; 10,40-42; 13,30).

http://www.obrascatolicas.com

S. Paulo faz da ressurreição de Cristo o fundamento do cristianismo: "Se Cristo não ressuscitou é vã a vossa fé e estais ainda em vossos pecados" (I Cor 15,17). Pela Ressurreição Cristo está verdadeiramente vivo e nela completa-se a sua obra da Redenção.

A crítica liberal fêz todos os esforços para contestar a S. Paulo a fé em uma *verdadeira* ressurreição do Senhor; e apega-se, naturalmente, à diferença dos textos. Esta diferença impressionou também a S. Agostinho, mas êle não ficou menos impressionado pela unidade da "*summa* veritatis" (Serm. 240, 1).

Os Padres. — Depois dos testemunhos da Escritura, tão claros, outra coisa não podemos esperar de todos os Padres, que a simples transmissão desta verdade. *S. Agostinho* diz que na ressurreição há três coisas incríveis, que no entanto são fatos (tria incredibilia quæ tamen facta sunt): a primeira, é que o Cristo ressuscitou; a segunda, que persuadiu disso completamente a seus discípulos; a terceira, que os discípulos conquistaram o mundo a essa verdade. O segundo fato supõe a realidade do primeiro, o terceiro, a do segundo. Ora, o último, isto é, o terceiro, temo-lo sempre diante dos olhos: é a fé da cristandade (Civ. 22, 5).

Do ponto de vista da *história religiosa* notamos que a antiga piedade cristã popular gostava de representar o Ressuscitado como o sol, que se levanta do mundo inferior, depois de ter vencido as trevas. "Como se comparava a descida de Cristo ao limbo ao pôr do sol, assim, era natural ver-se no seu despontar a imagem da ressurreição. E, pois que o primeiro dia da semana era consagrado à recordação da Ressurreição, a comparação do sol introduziu-se espontâneamente na explicação litúrgica do domingo". Idéia que já se encontra em S. Justino, S. Inácio, Clemente Alexandrino. (Cfr. Dölger, Sol salutis, pp. 282 ss.).

Entre as *razões teológicas* da ressurreição, costumam-se dar, de modo particular, as três seguintes: 1) Uma razão *ontológica*: a união hipostática, que é indissolúvel, não podia deixar por muito tempo uma parte essencial da natureza humana separada da outra, sem destruir esta mesma natureza. 2) Uma razão *moral*: o mérito não podia permanecer sem recompensa e a justiça, sem coroa (Lc 24,26). 3) Uma razão *apologética*: Deus devia dar uma reabilitação exterior a seu Filho, exteriormente aniquilado (Jo 16,8). Por isso S. Pedro diz: "Era impossível que Êle permanecesse prisioneiro do limbo" (At 2,24); devia ressuscitar: mas o dia da ressurreição dependia da livre vontade de Deus.

Significado e valor. — Primeiro, o *cristológico*. Jesus Cristo, com a ressurreição, revelou-se ao mundo na sua grandeza; teve a mais alta glorificação e a completa reabilitação; ao mesmo tempo foi estabelecido, com seus plenos direitos, no céu, onde, como "Filho do Homem", na majestade do Pai, participa do govêrno do mundo e do julgamento dos povos. A Escritura fá-lo ressaltar freqüentemente (At 2,33; 13,33; Rom 1,3-4; Hebr 1,3-5; I Pdr 1,21; Jo 13,32).

Depois, o *soteriológico*. Que valor tem a ressurreição para a salvação do mundo? — A ressurreição ensina-nos que há também uma redenção do corpo. Finalmente, a morte será suprimida (I Cor 15,26). Em Cristo ressuscitado ela é, inicialmente, vencida e eliminada. *S. Tomás* (referindo-se a Rom 4,25: "Êle ressuscitou para nos salvar") concebe a Ressurreição como causa *exemplar* e *eficiente* da nossa regeneração, não, porém, como causa *meritória* (S. th. III, 56, 1 ad 3; Comp. theol. 236-238). Jesus enquanto "Ressuscitado" (I Cor 15,20; Col 1,18; At 26, 23) indica-nos no seu próprio corpo a essência da nossa redenção[1]; torna-se modêlo da nossa ressurreição e como espírito vivificante no seu novo estado de natureza humana glorificada, opera contìnuamente, como chefe místico da Igreja, a nossa justificação, vivificando interiormente seus membros mediante a plenitude da sua graça. Eis porque o Apóstolo nos exorta a trazer em nós o Cristo, sua imagem, seu espírito vivificante e a viver uma vida nova, como a do nosso chefe (Rom 6,8; I Cor 15,45.49; II Cor 3,17; Gál 2,20; 3,27; 4,6.19 etc.)

¡Como causa da Ressurreição, a Escritura recorda quase sempre o *Pai*. Por um interêsse cristológico a Igreja faz ressaltar que Cristo ressuscitou por *"fôrça própria"* (virtute propria sua, Denz. 286). Os dois pontos de vista justificam-se segundo se pense na humanidade ou na divindade. Como Homem, Cristo foi ressuscitado pelo Pai; como Deus, ressuscitou por virtude própria.

Cristo conservou as *chagas* no seu corpo glorificado (Jo 20,27). *S. Tomás* dá para isso três razões: são as insígnias resplendentes do seu triunfo; são as recordações diante de Deus e dos remidos, da sua morte redentora; serão a confirmação do seu justo juízo, no último dia (S. th. III, 54,4). As chagas servem a Cristo, Sumo Sacerdote "semper interpellans pro nobis", para fazer valer as orações de redenção, que Êle dirige ao Pai. "Abolere noluit (vulnera in cœlo) ut Deo Patri nostræ prætia libertatis redemptionis ostenderet" (S. Ambrósio, In Luc. 24, 39).

Tentativas de explicação dos racionalistas. — Indicamo-las, brevemente, sem as refutar, pois se condenam por si mesmas.

1. *Hipótese da fraude.* — Baseia-se na tentativa, já indicada pela Escritura e renovada pelos fragmentistas de Wolfenbüttel (Lessing), de

[1] "Plena clareza sôbre o conceito de redenção vem ùnicamente da ressurreição. Não sòmente no sentido, em que se nos faz manifesto, quem é Deus, quem somos nós, e que é o pecado; não sòmente no sentido em que é indicado o caminho ao novo operar dos filhos de Deus e dada a fôrça de começar e de levar a têrmo; e nem mesmo ùnicamente no sentido de que a culpa é expiada, e assim o perdão se prende em uma superabundância de caridade e de justiça — mas em um sentido mais vasto ou antes, mais concreto; redenção significa que a potência inovadora do amor de Deus investe o nosso ser vital. Realidade, portanto, não sòmente idéia, sentimentos, orientações da vida. A redenção é o segundo divino, início, depois do primeiro, da criação. E que início! Se alguém perguntasse: Que é redenção, ter remido, ter sido remido? — Nossa resposta deveria ser: É o Ressuscitado. Êle, na sua existência concreta, na sua humanidade gloriosa, — é o mundo remido. Êle, porque se chama *Primogênito de tôdas as criaturas, primeiro fruto, primícia* (Col 1,15.18; I Cor 15,20). Nêle, a criação foi transplantada à existência eterna de Deus. Ora, Êle está no mundo em função de imperturbável Princípio. Age à maneira de chama nova, que continua a arder, à maneira de porta, que convida a entrar, à maneira de caminho vital, que chama, para que o siga. (Lc 12,49; Jo 10,7; 14,6). Nêle, o Ressuscitado, tudo deve ser levado a condividir da sua glória. É o anúncio das cartas aos Efésios e aos Colossenses, de Paulo todo e de João todo". *Guardini*, Il Signore, pp. 435-436.

http://www.obrascatolicas.com

supor o *furto do cadáver* e de o fazer crer (Mt 28,13-15). Assim os Apóstolos ter-se-iam enganado a si mesmos, roubando o cadáver e depois teriam enganado aos outros e teriam morrido por essa mentira.

2. *Hipótese da morte aparente.* Excogitada pelo professor Paulus de Heidelberg, ela é o refúgio da maior parte dos Racionalistas. Como se, depois de tantos sofrimentos, depois do golpe da lança e depois do embalsamamento, um homem pudesse estar "aparentemente morto", sem se falar das narrações evangélicas, que são categóricas sôbre a realidade da morte. E como se tal ilusão pudesse explicar o proceder posterior dos Apóstolos.

3. *A hipótese da visão,* proposta por Strauss, Renan, Schenkel, encontra-se já em Celso. Os Apóstolos não se teriam enganado, mas teriam sido enganados: teriam sido vítimas da sua tendência visionária e de seu estado de alucinação. De fato, porém, a Escritura ignora completamente êstes estados de ânimo, antes, ao contrário, apresenta os Apóstolos como gente fria, reservada, inclinada à dúvida. De resto, ter-lhes-ia bastado a viagem ao sepulcro para se curarem de tôda alucinação; e não há dúvida de que êles teriam arriscado essa viagem.

4. *A experiência interna,* excogitada por Harnack, não ajuda mais que as outras hipóteses, aos Racionalistas, para saírem do embaraço porque a Escritura conhece sòmente uma experiência externa. A experiência puramente interna é uma alucinação interna; a hipótese da visão supõe uma alucinação externa. O dogma ensina a realidade externa e a fé interna.

§ 107. A Ascensão do Senhor

Jesus Cristo subiu ao céu, em corpo e alma, por virtude própria. — (*De fé*).

Explicação. — A tese está incluída em todos os Símbolos de fé. Jesus Cristo subiu ao céu por virtude própria, isto é, por seu poder divino e pelo seu poder humano, dimanante da alma unida ao corpo glorificado (S. th. III, 57, 3). Como para a Ressurreição, também aqui se pode dizer que Cristo "subiu ao céu" (Mc 16,19). Devemos pensar antes de tudo na altura *local* do céu. De resto, não se pode determinar de modo preciso o céu dos bem-aventurados com as expressões de *lugar*, "no alto", "em baixo". A êste respeito, a antiga concepção que se baseia no sistema geocêntrico não tem mais valor algum para nós.

Prova. — Cristo já tinha anunciado antecipadamente sua "entrada na glória" (Lc 24,26). Os Apóstolos foram testemunhas de uma elevação exterior no ar (Mc 16,19; Lc 24,51; At 1,9-11), com a qual foi simbolizada, não atuada, a passagem de Jesus à felicidade do além. A verdadeira causa desta passagem foi a *glorificação*

acontecida na Ressurreição e não a elevação exterior na atmosfera. S. Lucas diz que da Ressurreição à Ascensão passaram-se "quarenta dias" (At 1,3). S. Paulo recorda apenas de passagem o fato da Ascensão (Ef 4,10; Hebr 4,14), e assim S. Pedro. A Ascensão está estreitamente unida à Ressurreição; tem menor importância que ela, e por conseguinte, tem menor lugar na pregação apostólica, ou melhor, ela constitui um todo único com a Ressurreição.

Sôbre a ubiqüidade do céu, nada há de certo, mas relativamente à experiência exterior *dos Apóstolos,* Jesus elevou-se *ao alto.* Efetivamente, a Redenção teve a sua realização na Ressurreição, com a glorificação de Cristo no corpo e na alma; o que aconteceu durante os quarenta dias só tem importância para os discípulos: tratava-se de os habituar, lenta, progressiva e completamente ao fato de que Cristo, na sua humanidade glorificada, já vivia junto do Pai. *S. Tomás*: "Per hoc quod Christus ascendit in cœlum, nihil ei accrevit quantum ad ea, quæ sunt de essentia gloriæ, sive secundum *corpus* sive secundum animam" (S. th. III, 57, 1 ad 2). Que Êle estivesse "à direita de Deus" não podia ser exteriormente percebido, mas sòmente a fé o podia conhecer, baseando-se no Salmo 110, e nas palavras mesmas de Cristo (Mt 22,46 ss.; 26,64; Jo 6,62 etc.).

Os Padres. — A fé comum dos Padres na Ascensão já está garantida pelo Símbolo dos Apóstolos, que contém em tôdas as suas redações, êste dogma. De resto, a festa da Ascensão, como a da Páscoa e a de Pentecostes, é uma das mais antigas da cristandade.

Significado e valor. — Do ponto de vista *cristológico*, a Ascensão é a realização de tôda a atividade de Cristo-Salvador, e é a tomada de posse da sua glória imperecível, isto é, como diz a Escritura, "sentar-se à direita de Deus". Evidentemente a frase não deve ser entendida em sentido local, mas figurado (Dan 7,13 ss.) e exprime, segundo *S. Agostinho* e *S. Tomás,* a posse inalienável e eterna da sua glória, e a participação do domínio universal próprio do Pai. Sôbre êste trono, à direita do Pai, alcança seu mais alto esplendor a realeza de Cristo, à qual Êle se tinha elevado gradualmente, através da descida ao limbo, da Ressurreição e da Ascensão. Assim, não nos maravilhamos de que a Escritura, em diversas passagens, sòmente desde êste momento dê a Jesus Cristo o título de Filho de Deus e de *Messias;* de fato, finalmente, Êle é Filho de Deus não na humilhação, mas na glória (Rom 1,4; At 2,32-36; 13,33; Hebr 1,3-5; 5,5).

Daqui o valor *soteriológico.* Já na sua vida celeste, Cristo é verdadeiramente "Filho de Deus pelo esplendor da potência" (Rom 1,4), pois que, como espírito vivo e vivificante, do céu, com a potência do pensamento e da vontade, governa e vivifica os membros de que é a Cabeça, enche-os do seu espírito e de graça santificante e dá-lhes, na Eucaristia, mediante sua carne glorificada, a fôrça e o penhor da

http://www.obrascatolicas.com

vida e da imortalidade, a garantia da sua glória futura. Realiza-se assim sua palavra: "Quando fôr elevado da terra, atrairei tudo a mim" (Jo 12,32); e seu nome é pôsto acima de todo nome, para que todo joelho se dobre diante dêle e para que "tôda bôca confesse, para glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é o Senhor" (Flp 2,9-11).

No céu, o exercício da sua soberania, na verdade e na graça, na iluminação e na fôrça; na terra, o *reconhecimento* desta soberania, no espírito, na verdade, na adoração e no agradecimento; eis os dois aspectos principais do valor soteriológico da exaltação do Filho de Deus à destra do Pai. E esta exaltação não dá origem a um novo mérito, nem é um complemento da obra redentora, mas é uma aplicação dêste mérito da parte do Pontífice celeste, cuja permanência junto de Deus significa para nós uma intercessão perpétua (Hebr 7,24 ss.).

A missão do seu Espírito Santo, no dia de Pentecostes foi o primeiro *fruto* desta intercessão do Redentor junto de Deus e ao mesmo tempo o primeiro *ato* da sua soberania incipiente. Como chefe invisível dos discípulos e da Igreja, enviando o seu Espírito, Êle exercitará, até à consumação dos séculos, a atividade de Redentor (gratia capitis).

A volta e o juízo final serão os últimos atos da realeza de Cristo. Êle mesmo falou dêstes acontecimentos, com insistência e solenidade, pouco antes da sua morte (Mt 26,64). Deus confiou o juízo ao Filho. Êle é o Filho do Homem, a quem êste ofício tinha sido prometido (Dan 7,13-27) e conquistou para si o direito de julgar mediante a obra da Redenção. "Eis que Êle virá sôbre as nuvens, todos os olhos o verão e o verão aquêles mesmos que o crucificaram" (Apc 1,7). Para maiores esclarecimentos veja-se a Escatologia §§ 215 e 217.

Com o juízo final, a obra da Redenção, como Cristo a aceitou e realizou na sua tríplice função de Profeta, de Sacerdote e de Rei, do momento da Encarnação até o fim do mundo, terá sua definitiva conclusão, sua perfeita realização *objetiva e subjetiva*. Seu regresso nada acrescentará à Redenção mesma. Cristo volta como o rei que partiu para um país estrangeiro, depois de ter entregue aos seus a administração dos bens: Êle quer ver os frutos e certificar-se da fidelidade da administração. Depois dêste ato final da sua atividade redentora, Êle levará ao Pai, por cuja vontade tinha começado, continuado e aperfeiçoado a obra da Redenção, aquêles entre os seus, que tiverem sido dignos disso, a fim de que, no fim, como no princípio "Deus esteja todo em todos" (I Cor 15,28).

Conclusão geral: valor de vida do tratado.

1. Do ponto de vista *cristológico* o valor está na resposta que o dogma dá à questão sempre fundamental posta pelo Senhor: "Que vos parece do Cristo? De quem é Êle Filho? (Mt 22,42). Os judeus sentiram-se mal diante desta pergunta e "ninguém podia responder

algo". Êste embaraço, fora da fé, sempre existiu; jamais, porém, foi tão forte como hoje. De que tem origem? De uma divisão ilógica e inatural do Senhor, que já S. João tivera de combater: "Quem divide Jesus, não é de Deus" (I Jo 4,3). Hoje forja-se um *duplo* Cristo e um *duplo cristianismo*, um, para a razão e o outro, para a fé. É um velho êrro que traz um novo nome. E em nome de que princípios se magnifica essa separação? Não, em nome da *ciência*, mas em nome do *sentimento*. Não é necessário afirmar que os Evangelhos narram com ordem *histórica*, pode-se admitir sem dificuldade que seus textos são suscetíveis ainda de *melhoria*, quer em si mesmos, quer em suas relações; sobretudo as redações dos Sinóticos e de João contêm vários problemas árduos, cuja solução exige ainda duro trabalho. Mas o que é preciso rejeitar *do modo mais absoluto e categórico* é a pretenção de se construir sôbre cada Evangelho um próprio Cristo especial e particular, enquanto houve apenas um único Cristo; a pretenção ainda, de se ver no Cristo assim reduzido sòmente o *humano* e afirmar-se, desde que não se pode negar de todo, que a sua *divindade* escapa ao juízo dos homens e que, portanto, é inútil ocuparmo-nos disso, porque indefinível: devemos abandoná-la sòmente à fé.

É fácil compreender as conseqüências dêste modo de pensar. O que tem mais importância no Senhor torna-se o menos importante; o essencial é reduzido a coia insignificante e a humanidade que precisa de Redenção é privada do que lhe é absolutamente necessário. A base desta crítica é sempre a mesma: o *sentimento*, a *impressão* científica, o *juízo* mais maduro dos tempos modernos quereriam convencer-nos que os fatos não puderam desenvolver-se *como* até hoje acreditou a velha fé. Ao contrário, a Igreja católica tôda, professa a *unidade* do Senhor e a *unidade* do cristianismo. O Cristo da fé em nada difere do Cristo da história, o Cristo da história *apresentou-se* como o Cristo da fé e o *provou* para os homens de boa vontade. Estudando a cristologia vimos que as declarações e as provas do Senhor a seu respeito são insistentes.

2. Do ponto de vista *soteriológico* o valor de vida deduz-se dos seguintes pontos: O dogma da Encarnação põe em viva luz 1) o imenso amor sensível e concreto de Deus para com os homens. 2) O inefável espírito de sacrifício de Cristo, nosso Redentor. 3) O preciosíssimo valor da alma humana na avaliação do Céu (Lc 15,7). 4) A espantosa gravidade do pecado. 5) A justificação do pensamento do Juízo no cristianismo.

3. Para a *moral* e a *mística* as aplicações mais fecundas são tiradas de S. Paulo quando recorda com insistência que a morte de Cristo não deve ser para nós um mero fato objetivo e histórico; se queremos que não seja inútil devemos reproduzi-lo em nós com a nossa vida e nossos sofrimentos. Sepultados com Êle mediante o Batismo, estamos mortos para o mundo e crucificados, e devemos por isso, como membros de uma cabeça que não morre mais, caminhar constantemente em uma vida nova de ressurreição (Rom 6,3 ss.; 8,17; II Cor 4,10; Col 2,12; 3,1; Gál 2,20; II Tim 2,11 ss.).

http://www.obrascatolicas.com

Leitura. — *O encontro com Cristo.* "S. Paulo fala (Flp 3,8) de um eminente conhecimento de Jesus Cristo, no qual está a salvação. Êle entende falar não do conhecimento que vem das indagações históricas ou das intuições psicológicas, mas do que jorra da fé e do amor. Conhecimento que procede de um contato íntimo da alma do cristão com o íntimo de Cristo, e qual então se revela como é...

Não basta considerar como verdadeiro que Êle é o Salvador; isto é apenas o princípio de tudo. É necessário centralizar séria e vigorosamente tôda a própria vida em Cristo e no seu conhecimento. Tão séria, tão ativamente, quanto um homem procura progredir na sua profissão, quanto um estudioso se esforça por resolver seus problemas, quanto um outro trabalha para realizar a obra à qual dedica a vida, quanto um outro ainda se esforça por ganhar o coração da pessoa que ama, sôbre tôdas as coisas.

Devemos saber que por outro lado não há sòmente um fim, um dever, mas Êle, o Vivo, que deseja que eu o reconheça, que nossos dois amôres se unam, que vem ao meu encontro e quer que eu caminhe diante dêle. Com esta confiança eu devo pensar nêle, não sòmente com a razão, mas com tôda a ânsia do meu coração; que eu devo esperá-lo amorosamente: recolher-me pensando nêle, escutá-lo, quando Êle vem, invocá-lo, dispor-me à sua vinda.

Tudo isso não seria sòmente para os Santos? Não, absolutamente. É para o cristão. É para ti. Quanto tempo dura esta espectativa? Ninguém o sabe. Êle pode dar-te de hoje para amanhã, aquilo que desejas. Pode também fazer-te esperar vinte anos. Mas que são vinte anos, quando se trata de tal graça! Um dia virá. Um dia no silêncio de um profundo recolhimento tu saberás: — é Cristo! Não por meio de um livro ou da palavra de um outro, mas tu mesmo e por Êle mesmo. Tu saberás que êste interlocutor do teu eu mais profundo é Êle. É Êle que vivifica o teu interior, porque é o mesmo Amor criador. Por Êle, a verdade essencial passa ao teu espírito e tu possues a medida para tôdas as coisas. Eis o "conhecimento eminente". Certamente, êle solta-se como uma centelha, daquele fogo de que fala Cristo e deslisa como uma onda, daquele batismo que Êle recebeu.

Reconhecer o Cristo leva imediatamente à aceitação da sua vontade como norma. Jamais chegaremos ao princípio, que é Êle, se não fundindo nossa vontade com a sua. Apenas sentimos isso, retrocedemos interiormente, porque é a cruz. Então é preciso ser sicenro e dizer lealmente: "Eu não posso ainda", antes que se contentar com palavras. Sejamos discretos no usar as palavras "oblação e sacrifício". Reconheçamos antes a nossa impotência e roguemo-lhe nos ilumine.. Um dia conseguiremos pôr-nos à sua disposição e fazer coincidir a nossa vontade com a sua. Então estaremos plenamente no novo princípio, mas que coisa significa, não o sabemos. Poderá querer dizer padecimento ou uma grande vocação, ou o pêso da vida cotidiana. Pode ser simplesmente a conversão. Depende dêle.

Pode ser que depois de tal hora de iluminação interior volte a ser como antes, de modo que nos parecerá ser estranhos a nós mesmos, ou temeremos ter perdido seu amor. Êstes sentimentos não nos deverão deixar desanimados. Será preciso guardar preciosamente na alma o instante de graça vivido por nós e caminharmos à sua luz. Êle voltará, e pouco a pouco, êstes momentos multiplicativos tornar-se-ão em nós uma atitude permanente, que faz com que nos assemelhemos um pouco ao que descreve S. Paulo: "Pois que eu estou seguro de que nem a morte, nem a vida, nem os Anjos, nem os principados, nem coisas presentes nem coisas futuras, nem poder, nem altitude, nem profundidade, nem qualquer outra coisa criada nos poderá separar ao amor de Deus que se manifestou em Cristo Jesus, Nosso Senhor" (Rom 8,38-39)" *Guardini*, Le Seigneur, I, 345 e 349-350

A MÃE DO REDENTOR

Introdução. — Devemos absolutamente *distinguir* a Mãe do Redentor da pessoa do Redentor, mas não *separá-la.*

Assim é na Escritura e na doutrina dos Padres, onde quase sempre, quando se fala da Encarnação do Logos, se recorda também, a "Mulher" de quem tomou carne. O Verbo não tomou sua natureza humana mediante uma nova criação, e sim mediante uma geração humana. É preciso, portanto, pela íntima necessidade das coisas, que, quando se fala da Encarnação, se lembre a Mãe da qual o Verbo teve nascimento terreno. Por esta única razão e sòmente por esta, há a respeito de Maria uma doutrina teológica, um dogma, ao passo que não o há para os outros Santos. Maria tem *pessoalmente* uma posição objetiva no plano divino da salvação. Pedro, chefe dos Apóstolos, como todo outro Apóstolo, tem com a nossa salvação, não uma relação pessoal, mas uma pura relação de *função*. Maria, ao invés, pela sua relação pessoal com o Redentor, tem uma importância dogmática: por meio do Filho, a Mãe entra no Símbolo: "nasceu de Maria Virgem".

Em Cristo os privilégios e as perfeições da humanidade têm a sua razão e a sua fonte na união hipostática; também as grandezas de Maria encontram seu fundamento nesta união, e lhe foram concedidos graças a ela. Portanto, colocamos no vértice da Mariologia o privilégio que por primeiro se origina desta união: a *Maternidade divina;* trataremos depois, do que lhe está estritamente ligado, isto é, a virgindade perpétua, e por fim, dos *privilégios de graça,* da *glória* e das *honras* devidas à Mãe de Deus.

* "Os Protestantes fizeram da guerra a Maria um dos primeiros artigos do seu programa de reforma. A seu modo de ver, o culto católico da Virgem, seria uma superfluidade estranha à Escritura e representaria uma usurpação sacrílega daquela posição que, na economia da salvação, é reservada exclusivamente a Cristo. Sob a influência do mesmo preconceito, os historiadores incrédulos do dogma vão procurando as origens do culto mariano nas práticas e nas idéias religiosas pagãs. Para todos êstes êle seria apenas um produto de uma religiosidade inferior, e por conseguinte, fonte de inevitáveis superstições. Na medida em que o catolicismo moderno se abandona à *mariolatria,* renega o verdadeiro cristianismo.

Estas acusações nascem do espírito de polêmica e traem uma deplorável incompreensão. Antes de tudo, exageram, propositalmente, a posição relativa em que a Igreja católica coloca Maria. O número

http://www.obrascatolicas.com

das piedosas práticas de que ela é objeto, embora seja grande, só pode enganar aos espíritos prevenidos e superficiais. É preciso evitar, em tais coisas, confundir a extensão com a profundidade. Aquêles que conhecem a vida católica como é, e sobretudo aquêles que a vivem, sabem que a devoção mariana é uma corrente derivada, ao passo que Jesus, sòmente Jesus, é a fonte primeira e profunda da piedade católica com o ciclo litúrgico de que é o centro e com os Sacramentos dos quais é autor e têrmo. Uma tolice, como a de I. Taine sôbre a trindade moderna, Jesus-Maria-José, que teria suplantado a antiga, vem provar a que excessos a ignorância das coisas religiosas pode levar também as mentes superiores. Mas, além da importância material do culto mariano dever-se-ia também considerar seu valor formal. Enquanto Filho de Deus feito homem, Jesus ocupa o centro da fé e da vida cristã, ao passo que Maria nela entra sòmente por suas relações com o Verbo Encarnado. A subordinação de Maria a Jesus torna-se evidentíssima, em todos os dogmas marianos. Porque Jesus é Deus, e ùnicamente por êsse motivo, Maria é chamada Mãe de Deus; porque Jesus é o princípio de tôda graça e santidade, uma parte privilegiada é dada à sua Mãe; porque Jesus é Redentor e por aplicação dos seus méritos, Maria é preservada do pecado original; porque Jesus é o único Medianeiro entre Deus e os homens, Maria é associada à sua mediação; porque Jesus, como Filho de Deus, feito homem, tem direito ao nosso culto, Maria recebe-lhe, como reflexo, uma participação.

Assim podemos dizer que a Mariologia não tem uma consistência própria: é apenas um prolongamento da Cristologia. E a fé e a piedade cristã procuram e encontram em Maria apenas Jesus. Não é isso um paradoxo, mas a pura verdade". Rivière, Marie, Dict. des Conn. rél. prat. t. IV, coll. 749-750.*

Que significa o nome de Maria ou Miryam? — Para *Bardenhewer* significa "gorda, corpulenta", têrmos que no conceito dos orientais indicam "bela, formosa". *Pohle,* referindo-se aos antigos, interpreta-o no sentido de "forte", "grande", "esbelta". Outros comentaristas interpretam como "Senhora", "iluminadora", ou ainda "gôta do mar" (stilla maris) de que é derivado, por má interpretação "stella maris, estrêla do mar". Alguém propôs "amarga", "aflita" ou ainda "aquela que encontrou graça" (Lc 1,30). Ùltimamente *Grimme* propôs: "Meu pai é o Altíssimo". * Veja-se *Campana,* Maria nel dogma cattolico, ed. IV, pp. 960-966. *

§ 108. Maria Mãe de Deus.

Maria é Mãe de Deus em sentido verdadeiro e próprio. — (*De fé*).

Explicação. — O *Concílio de Éfeso* (431) defendeu esta verdade contra *Nestório* que reduzia Maria a mãe de um homem (ἀνθρωποτόκος Χριστοτόκος) e definiu Maria como "Mãe de Deus" (θεοτόκος. "Quem não crê que o Emanuel é verdadeiro Deus, e, por conseguinte, nega que Maria é Mãe de Deus... seja excomungado" (Denz. 113). O *Concílio de Calcedônia* (451) e o terceiro *Concílio de Constantinopla* (680-681), repetiram esta doutrina; o último, aliás, reforçou-a afirmando que Maria é "verdadeiramente (veraciter, κατα αληθειαν) e "pròpriamente" (proprie, κυριως aquela que gerou a Deus (Denz. 148-290). Êste dogma contém uma dupla verdade: Maria verdadeiramente gerou e por conseguinte é verdadeiramente mãe, como tôdas as mães, em fôrça da concepção e da geração; ela gerou, em sentido próprio, a Deus, o Logos, a segunda Pessoa da Divindade, e não, portanto, uma natureza humana sem subsistência ou muito menos uma natureza humana subsiste em si mesma.

Prova. — Para indicar as relações de Maria com Cristo, a Escritura recorre a expressões *naturais,* não à terminologia dogmática dos Concílios. Mas na sua *maternidade,* como é apresentada em diversas passagens da Escritura, está incluída a *maternidade divina;* pois que, aquilo pelo qual Maria foi Mãe, é precisamente aquilo pelo qual ela foi Mãe de Deus. Ora, sua maternidade é narrada pela Escritura de modo bem realista, longe de todo docetismo ou gnosticismo. *Isaías*: "Eis, uma Virgem *conceberá e dará à luz* um Filho, seu nome será Emanuel, isto é, Deus conosco" (7,14). *Gabriel*: "Tu conceberás em teu seio (συλλημψη εν γαστρι) e gerarás um Filho (τεξη υιον) e o chamarás Jesus" (Lc 1,13). O Ser santo que *nascerá de ti* será chamado "Filho de Deus" (Lc 1,35). Assim, portanto, Maria é Mãe, Mãe do Filho de Deus, Mãe de Deus. "Mãe do meu Senhor", chama-a Isabel (Lc 1,43). Se no Evangelho Maria é chamada ordinàriamente "Mãe de Jesus" (Mt 1,18; 13,55; Mc 3,31-32; 6,3; Lc 2,33.48; Jo 2,1; 19,26) ou simplesmente "sua Mãe", é preciso entender estas expressões no sentido comum e humano e histórico, e não em sentido estritamente dogmático.

O fato, de resto, surpreendente, de que Jesus jamais chame Maria como o nome de "Mãe", mas simplesmente "Mulher" (Jo 2,4; 19,26), não prova absolutamente que Êle lhe negue a qualidade de Mãe (Mt 12,48), como queriam os Docetas; significa sòmente que Êle não entendia, por profundas razões pedagógicas, debilitar sua sublime missão, com considerações de parentela.

Os *Apóstolos* deviam usar da mesma prudência pedagógica; mas já na narração da preparação da jovem Igreja à vinda do Espírito, transparece a importância de Maria, como Mãe de Deus (At 1,14). Segundo S. Paulo, Deus mandou para nossa Redenção,

http://www.obrascatolicas.com

seu Filho "nascido de mulher" (γενόμενον ἐκ γυναικός , Gál 4,4). Assim, portanto, o Filho de Deus nasceu de mulher e, por conseguinte, essa mulher é a Geratriz ou a Mãe do Filho de Deus. Êle é o Filho de Deus "nascido segundo a carne da progênie de Davi" (Rom 1,3).

Os Padres. — O têrmo «Mãe de Deus» (θεοτοκος) aparece em Alexandria nos tempos de Orígenes († 254), que talvez o usou por primeiro, mas a idéia encontra-se já no *Símbolo dos Apóstolos*: "Creio em Jesus Cristo, seu Filho único, nosso Senhor... *nascido de Maria* Virgem".

Os Padres antignósticos, *S. Inácio* (Smirn. 1, 1; Ef 7,2), *S. Irineu* (Adv. h. 3, 19, 3; 3, 16, 5; 3, 22, 1 ss.; 5, 1, 2), *Tertuliano* (De carne Christi), insistem sôbre o verdadeiro nascimento do Logos eterno, no seio de Maria Virgem, para combater o docetismo gnóstico, que falava de uma simples passagem irreal através da Mãe terrena. O têrmo θεοτοκος já está em germe em *S. Inácio*: "Nosso Senhor Jesus Cristo nasceu de Maria" (Ef. 18, 2). "Ao príncipe dêste mundo ficou oculta a Virgindade de Maria, seu parto (ο τοκετος αυτης) e a morte do Senhor: três mistérios estrepitosos, que Deus operou no silêncio" (Ef. 19, 1). *S. Justino* afirma que os Setenta tinham razão de traduzir *almāh* por παρθενος em Is 7, 14 e vê o parto virginal, em todos os textos possíveis do Antigo Testamento (Apc 1,22; Dial. 48, 50, 57, 66 ss., 75, 80, 84). O têrmo θεοτοκος encontra-se objetivamente na Apol. 2, 6: "O Logos foi gerado... como homem". *S. Irineu* prova com Is 7,14 "que Cristo, o qual, como Verbo estava junto do Pai, tomou um corpo e tornou-se homem, submetendo-se à lei do nascimento, foi dado à luz por uma Virgem" (Epideix. 53). "Antes de sentir as angústias ela deu à luz, e deu à luz um filho antes de sentir dor" (Is 56,7). Estas palavras significam seu nascimento de uma Virgem (Epideix. 54). *Clemente de Alexandria* escreve: "Uno é o Pai de todos, uno também o Verbo de todos, também o Espírito Santo é uno e o mesmo por tôda parte, e uma só virgem torna-se mãe (μητηρ αρθενος). Agrada-me chamá-la Igreja" (Ped. 1, 6). É claro que fala da Virgem Maria. Depois, segundo o seu método alegórico, vê nela uma figura da Igreja. *Tertuliano* afirma que o Cristo não nasceu, como pretendiam os Gnósticos, "*per* Virginem", ou *in* Virgine", mas "ex Virgine" (De Carne Christi, 20). *Hipólito*, contemporâneo de Tertuliano, expõe muitas vêzes, nos seus numerosos trabalhos exegéticos, autênticas verdades de mariologia. Em uma passagem escreve: "O Senhor foi formado, segundo a humanidade, sem pecado, de maneira incorruptível, isto é, por meio da Virgem e do Espírito Santo, e revestido exterior e interiormente do ouro mais puro do Logos divino". Encontramos aqui em germe a Imaculada Conceição. *Orígenes*: "Quem não admite o nascimento de Cristo da Virgem Maria e do Espírito Santo, mas afirma que nasceu de José e de Maria, não tem o que é mais necessário para a profissão da fé" (In Jo 32, 16; ctr. C. Cels. 6, 61). "É coisa evidente que a definição dos Concílios de

Nicéia e de Éfeso aumentou a importância de Maria, enquanto Mãe de Cristo, e que de ora em diante se insista muito sôbre a θεοτοκος. Quando S. Cirilo, contra Nestório, apelava à tradição, tinha objetivamente razão, embora o título *formal* de θεοτοκος apareça, de modo certo, sòmente depois de 250. Podemos encontrar numerosos testemunhos disso em Petávio (De Incarn. Verbi, 5, 15-19). Para *S. Atanásio* o Filho de Deus tornou-se homem, enquanto tomou carne de "Virgem Mãe de Deus" (εκ παρθενου της θεοτοκου, Orat. 3, c. Arian. 29). *S. Gregório Nazianzeno*, entre os Capadócios, é quem mais se interessa pela mariologia; escreve êle: "Quem não admite a Mãe de Deus (θεοτοκον) está separado de Deus" (Ep. 101 ad Cled., 1, Migne, 37, 178).

A *razão teológica* está no fato de que Maria não gerou uma natureza abstrata, sem substância, mas uma pessoa concreta, Jesus Cristo, o Homem-Deus. Certamente, não se pode dizer que *dela nasceu* a divindade, a divina natureza e a divina Pessoa; nem mesmo que ela seja a *causa* da união desta natureza divina com a natureza humana; mas a humanidade formada *por ela* e não do nada, estêve, desde o seu primeiro instante de vida, unida ao Logos, e o Logos enquanto possuidor de uma natureza humana nasceu de Maria. Já *S. João Damasceno* tinha explicado assim o dogma: "Nós dizemos que Deus nasceu de Maria, não no sentido de que a divindade do Verbo dependia de Maria, mas no sentido de que o Verbo, o qual fora e antes do tempo nasceu do Pai, e é eterno como o Pai e o Espírito, na plenitude dos tempos viveu no seu seio, para nossa salvação e sem mudança, tomou carne e nasceu dela. A Virgem não gerou simplesmente um homem, mas um verdadeiro Deus, Deus não sem carne, mas feito carne" (De fide orth. 3, 12).

Com estas determinações precisas, eram rejeitadas as insensatas objeções de Nestório que fazia remontar o título de Mãe de Deus à mitologia, como, de resto, se faz ainda hoje na polêmica antimariana. Êle gritava: "Deus, portanto, tem uma Mãe? Então, não condenemos a mitologia grega, que atribui uma mãe aos deuses! Como pôde gerar Aquêle que vivia antes dela? Nemo anteriorem se parit!" O título de Mãe de Deus é uma consequência da união hipostática e da comunicação dos idiomas que dela deriva. O dogma não tem nada em comum com a mitologia pagã sôbre o nascimento dos deuses, não obstante todos os esforços feitos pelos racionalistas para desacreditar a maternidade divina, fazendo-a derivar daquelas teogonias. *Bartmann*, Dogma und Religiongeschichte, pp. 56-68.

Conseqüências da Maternidade divina.

1. Maria verdadeiramente concebeu, trouxe em seu seio e deu à luz o Senhor; portanto, o desenvolvimento *embrional* do corpo de Jesus sucedeu de modo natural e humano. O corpo não foi perfeito em um instante, de modo milagroso, mas foi formado e modelado gradativamente pela alma espiritual.

2. Maria verdadeiramente gerou a Jesus: Êle tem, portanto, dois nascimentos e duas filiações, mas não é Filho duas vêzes. O Logos, se-

http://www.obrascatolicas.com

gundo a sua divindade nasceu da eternidade do Pai e é, portanto, Filho de Deus. Êste mesmo Filho nasceu de Maria, segundo a humanidade, e tem, portanto, também uma filiação humana. Mas nem por isso o Filho segundo a carne é distinto do Filho segundo a Divindade, pois temos um único Filho divino, que tomando a humanidade torna-se Filho de Maria. *S. Tomás* diz: "O Espírito Santo não deve ser chamado *Pai de Cristo,* enquanto Maria, com razão, é chamada sua Mãe. Da parte do Espírito Santo não há o que é necessário para constituir a paternidade. Para ser pai é necessário que se gere, segundo a natureza, um filho que seja consubstancial... Ora, o Espírito Santo é sim consubstancial a Cristo, segundo a natureza divina, mas, nesta natureza não é Pai de Cristo, antes, procede dêle; segundo a natureza humana, não é consubstancial a Cristo" (Comp. theol. 223).

3. No fato da Maternidade divina fundam-se todos os privilégios de Maria, quer de ordem física, quer de ordem moral. Pertencem àquela categoria a unidade substancial passageira com o divino Infante, a consangüinidade permanente, que se lhe seguiu e a íntima união com a Divindade resultante da consangüinidade. Nesta segunda categoria estão compreendidos todos os privilégios de graça com que foi enriquecida a Virgem Mãe. Dêles falaremos longamente no § 110.

4. A Virgem tomou *parte* na concepção do Logos, no sentido de que contribuiu para lhe formar a natureza humana, com as substâncias próprias da sua natureza de Mãe, como acontece a tôdas as *outras mães* que concebem de modo ordinário e não milagroso. Sua concepção pode ser vista tanto de um ponto *sobrenatural* como de um *natural.* É sobrenatural enquanto ela foi movida por milagre a cooperar na concepção e na formação da humanidade de Cristo, pondo naturalmente, de sua parte, o que põem tôdas as outras mães da terra. *S. Tomás*: "Ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod *activum principium* in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina; sed ad naturalem modum generationis Christi pertinet, quod materia, de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiæ, quam aliæ feminæ subministrant ad conceptionem prolis" (S. th. III, 31, 5). "Beata Virgo est *vera et naturalis Mater Christi*" (III, 35, 1). "Christus est de Virgine *materialiter,* de Spiritu Sacto vero *effective*" (III, 32, 2, ad 3; cfr. 3, 33, 4).

5. Devemos notar ainda que o fato do nascimento do Logos de *mulher* e de mulher *virgem,* foi um *ato livre* da divina sabedoria. Certamente, podem-se encontrar, como já os encontraram os Padres, motivos de conveniência (*S. Irineu,* Adv. h. 3, 22; *Tertuliano,* De Carne Christi, 17). Também os Escolásticos procuraram-nos (*S. Anselmo,* Cur Deus homo, 2, 8; *S. Tomás,* S. th. III, 4, 6). Mas motivos de estrita necessidade não existem. Não há jamais necessidade nas obras de Deus *ad extra; único limite* à atividade divina é o *pecado.* Por isso, o Filho de Deus não podia absolutamente tomar a natureza humana seguindo uma via não moralmente boa ou com alguma mediação culpável.

A idéia que apareceu no quarto século, segundo a qual Maria teria concebido mediante o ouvido, idéia que se difundiu muito depressa, por tôda parte, foi também tema de arte, explica-se, sem dúvida, partindo da noção do Logos, que quer dizer *verbum.* A palavra entra no homem pelo ouvido.

Concepção virginal e crítica racionalista.

É interessante observar o comportamento da crítica racionalista perante o dogma da concepção sobrenatural, dogma mais que qualquer outro claramente afirmado pela Escritura e pela Tradição. Na realidade, o *único motivo* sôbre o qual se baseiam para não aceitar o dogma, é um *outro dogma: o racionalista, da impossibilidade do milagre.* E, para manter êste dogma, recorrem de boa vontade e com ingenuidade às explicações mais grosseiras e insensatas. Como já outras vêzes, aqui também *Adolfo Harnack* cai em contradição. Êle pergunta: "Quando e de que modo a crença no nascimento de Jesus de uma Virgem conseguiu fazer-se aceitar pela cristandade?" E responde que êste é um dos pontos "mais obscuros que, com muita probabilidade, jamais serão esclarecidos" e depois diz: "A crença de que Jesus nasceu de uma Virgem deriva de Is 7,14". A mais tímida hesitação e a maior ousadia opõem-se aqui sem se conciliar. Diz ainda: "Não se pode provar que esta crença se encontra nos escritos de Paulo; as duas genealogias, em Mateus e em Lucas, excluem-na diretamente. E como o primeiro a narrar o nascimento virginal foi o Evangelho de Mateus, resulta daí que nêle já acreditava o cristianismo judaizante da Palestina; a crença, portanto, nasceu lá. A idéia penetrou depois no Evangelho de Lucas, através da antiga (!) interpolação de 1,34 e ss. O Evangelho de João refere-a se em 1,13 se lê ὃς ἐγεννήθη. Inácio, Aristides, Justino e o Símbolo romano o atestam" (Storia del dogma, I, pp. 152 e 116).

Eis alguns pontos esquemáticos para se resolverem as *objeções*:

1) O fato da concepção sobrenatural é completamente misterioso, porque *sòmente* Maria dêle teve conhecimento e pôde dar-lhe testemunho. Por conseguinte, *sòmente ela* é a fonte da Revelação desta verdade.

2) Devemos admitir que o fato é narrado pelos Evangelhos. A notícia dêste fato nasceu na Palestina, pois de lá saiu o cristianismo.

3) A afirmação de que os versículos de Lc 1,34 ss., são uma "antiga" interpolação, deve ser provada, dando-se o nome do autor dessa "antiga interpolação": a menos que ela não entre na categoria dos fatos históricos "obscuros".

4) É verdade que S. Paulo não falou do nascimento sobrenatural de Jesus, mas já foi dito (§ 101), que para o Apóstolo a importância de Cristo consiste tôda na sua Paixão e na sua morte. E que restaria da vida de Cristo, se se quisesse suprimir tudo o que S. Paulo não conta? Que não tenha conhecido o nascimento virginal é inverossímil, dadas as suas relações com S. Lucas. Lembre-se que êle chama uma

http://www.obrascatolicas.com

vez o Senhor de "nascido de mulher" (Gál 4,4). Pergunta-se por que nunca se utilizou do nascimento milagroso, como prova da divindade de Cristo. Não sòmente não se baseou na vida de Cristo, para provar a sua divindade, mas nem mesmo nos milagres. De resto, êste nascimento é objeto de fé e não se pode fazer valer como ato milagroso. S. Paulo apela mais de boa mente para a Ressurreição que podia ser confirmada por diversos espectadores oculares ainda vivos (I Cor 15,6).

5) A afirmação de que as duas genealogias "excluem claramente" o nascimento virginal, se fôsse verdade, provaria que S. Mateus e S. Lucas eram pessoas muito ignorantes; êles, de fato, nas páginas que seguem, referentes à Infância, narram coisas inconciliáveis com aquela afirmação, e demonstrariam considerar seus leitores com muito ingênuos para crer nêles. De resto, os exegetas católicos e protestantes ortodoxos ignoram estas contradições.

6) O postulado de que a crença no nascimento virginal "deriva" de Isaías (7,14), do ponto de vista histórico não sòmente é indemonstrável, mas falto de tôda indispensável base positiva. Isaías, de fato, não tem parte alguma na doutrina *judaica* sôbre o Messias; os judeus apenas consideravam esta passagem (7,14) como messiânica, e foram os cristãos os primeiros a pô-la em relação com o nascimento do Senhor, *depois* que a realização dessa profecia se tinha verificado em Maria. Harnack, pois, admite que a mitologia pagã não teve nenhuma influência na Palestina, porque os nascimentos virginais lá eram tão desconhecidos, como o são hoje entre nós.

Não é lógico, portanto, pensar-se que um dia Mateus, ou qualquer outro, tenha pensado em anunciar tal novidade e que os fiéis a tenham aceitado. Acrescentamos que êste fato não é objeto de um tratado especial na dogmática *apostólica* e que ela não insiste nêle de modo particular. Foi simplesmente aceito, com fé, sem ser desfrutado. Não é, portanto, o resultado de uma *necessidade* da comunidade primitiva.

7) Quanto ao que se refere às tentativas recordadas por Harnack, de explicar o nascimento virginal com a mitologia pagã (Usener), com o batismo (Seidel), com a religião egípcia (Bousset), babilônica (Günkel), frígia (Pfleiderer), persa (Schmiedel), grega (Butler), pela origem espontânea (Lobstein), como invenções dos parentes de Jesus (Renan) etc... Harnack mesmo demonstra-se com isso pouco satisfeito, tanto que conclui: "êstes trechos são mui pouco alegres". Êle recusa semelhantes explicações que em parte "são mais obscuras que as realidades a se explicarem". Eis a conseqüência do temor do milagre. A verdade é uma só; o êrro tem mil cabeças.

O "nascimento virginal", ou melhor, a concepção virginal e a *"história comparada das religiões"* foi mais bem tratada por *Alf. Steinmann*, 1919. Segundo o autor, a concepção virginal não se explica, nem com as idéias greco-orientais, nem com as idéias greco-romanas: é preciso aceitá-la como fato revelado. "O *judaísmo*, de fato, não estava de acôrdo sôbre a interpretação de Is 7,14, pelo menos

sôbre o nascimento do Messias de uma Virgem; o *paganismo* perdia-se em representações sensuais, em imagens mitológicas, em vagos conceitos sôbre a migração das almas, ou em expetativas de salvadores puramente políticos. Tudo isso não se mantém ante o confronto com a narração dos Evangelhos" (p. 41).

Eu me recuso, sem mais, a admitir que, do ponto de vista *dogmático*, as antigas religiões tenham exercido influência sôbre a religião cristã — não nego uma influência *litúrgica* sôbre as orações, os atos de culto, os usos religiosos, e citei razões particulares para cada dogma, no meu livro "Dogma und Religiongeschichte". Há, sem dúvida, analogias, paralelismos com os nossos dogmas, mas quando são examinados remontando-se às origens, às afirmações das religiões pagãs, convencemo-nos de que é necessária muita boa vontade para se notar uma parentela religiosa com nossos artigos de fé. Isso aplica-se sobretudo ao "nascimento virginal" de que as religiões antigas poderiam oferecer muitos testemunhos. É verdade que a antiguidade atribuiu um nascimento *divino* a homens de grande importância política ou religiosa; sua mãe era ainda uma "virgem", isto é, uma jovem donzela engravidada numa *prostituição sagrada* no templo, por obra de hieródulos, ou que, segundo a fábula, tinha recebido, durante um banho de mar, o *semen divinum* "caído do céu". Se S. Mateus e S. Lucas se tivessem deixado influenciar por essas narrações "paralelas", suas narrações teriam sido bem diversas. Concluo, citando as palavras do meu livro: "Enquanto na cena bíblica brilha uma luz pura e sobrenatural e a narração nos apresenta uma figura imaculada, como a neve, as antigas mitologias pululam de luxúria e de grosserias; é preciso ser depravado para comprazer-se com êsses símbolos nauseabundos de órgãos genitais e com estas narrações de natividade inatural e repugnante". (p. 67).

§ 109. Maria sempre Virgem.

Maria concebeu e deu à luz seu Filho sem prejuízo da sua virgindade e ficou virgem mesmo depois do parto. — (*De fé*).

Explicação. — Contra os repetidos ataques de *Cerinto* e dos *ebionitas*, particularmente do monge *Joviniano*, do leigo *Elvídio* e do Bispo *Bonoso* (em 400 mais ou menos), energicamente combatidos por *S. Jerônimo, S. Ambrósio e S. Agostinho*, como também contra os ataques da seita árabe dos *Antidicomarianitas*, contra os quais se bateu *S. Epifânio*, a Igreja definiu várias vêzes êste dogma, enquanto desde o princípio considerou-o sempre objeto de fé com o *Símbolo dos Apóstolos*: "Nasceu de Maria Virgem". Um Sínodo de Latrão, no tempo de Martinho I (649), fere de excomunhão todo aquêle que negar que Maria é verdadeira Mãe de Deus e ao mesmo tempo a Virgem Santa, perpétua e sem mancha (semper

http://www.obrascatolicas.com

virgo); isto é, quem negar que ela concebeu por obra do Espírito Santo, sem conhecer homem (absque semine concepisse), deu à luz sem perder sua integridade e também depois do parto (post partum) conservou inalterada sua virgindade (C. 3; Denz. 256). "Maria perstitit semper in *virginitatis integritate ante* partum, *in* partu, et perpetuo *post* partum" diz Paulo IV, contra os Socinianos (Denz. 993). A Igreja *grega* ensina uma doutrina idêntica à da romano-católica. Naturalmente o racionalismo moderno não aceita êste dogma pelo seu caráter milagroso. Lutero admitia o "*ante* partum" e a "Solida declaratio" contém ainda o têrmo θεοτοκος (*Loofs*, Dogmengeschichte, ed. IV, p. 921).

Prova. — A concepção virginal foi profetizada por Isaías (7,14): "Eis, a Virgem conceberá e dará à luz um Filho, cujo nome será Emanuel, isto é, Deus conosco". Aquela que dará à luz, é chamada nesta passagem com o têrmo hebraico *almãh*. Se o têrmo que exprime a noção própria da virgindade é *betulãh*, em outras passagens bíblicas *almãh* designa muitas vêzes uma virgem (Gên 24,43; Êx 2,8; Cânt 6,7; Sl 67,26). Além disso, sòmente um nascimento milagroso de uma virgem, e não um nascimento ordinário de uma mulher, pode ser um "sinal". Ademais, esta interpretação concorda com a interpretação autêntica do evangelista S. Mateus. Êle cita essa passagem (1,23) para confirmar sua narração sôbre o nascimento do Senhor, e por isso, atribui à passagem de Isaías um significado messiânico. Mateus nunca fala de homem, e o substitui pela ação do Espírito Santo. "E concebeu por obra do Espírito Santo" (Mt 1,18). "O que dela nasceu é por virtude do Espírito Santo" (Mt 1,20). Em S. Lucas, Maria declara, de modo formal, que não conheceu homem (as relações conjugais) e o anjo explica em têrmos precisos como ela conceberá sem o concurso de homem: "Spiritus Sanctus (πνευμα αγιον) superveniet in te, et virtus Altissimi (δυναμις υψιστου) obumbrabit tibi; ideoque et quod nascetur ex te sanctum (διο και το γεννωμενον αγιον) vocabitur Filius Dei" (Lc 1,35).

A exegese da passagem seguiu esta linha de desenvolvimento: 1) Até o ano de 350, as expressões πνευμα αγιον e δυναμις υψιστου eram referidas ao Logos, sôbre o qual, naquele tempo se discutia. 2) Mais tarde, entre os latinos e os gregos e, de modo particular na Escolástica, πνευμα αγιον era referido à *terceira Pessoa* e δυναμις υψιστου ao Logos, segundo I Cor 1,24 (veja-se, por ex., *S. João Damasceno*, De fide orth. 3, 2; *S. Tomás*, S. th. III, 32, 1 ad 1). 3) Hoje as duas expressões são referidas à *terceira Pessoa*. Assim *Bardenhewer* (Verkündigung, pp. 132 ss.) para quem πνευμα acompanhado de *αγιον*, mesmo sem artigo, designa a terceira Pessoa. Como quer que seja, tôda interpretação mantém o fator *divino* e a dogmática concilia a todos dizendo: "actiones Dei ad extra sunt *indivisae*". Sôbre o texto de Isaías, 7,14, veja-se *Knabenbauer*, Erklärung des Propheten Isaias, pp. 119 ss.; *Hoonacher*, Revue biblique, 1904, pp. 213 ss. Já os mais antigos Padres defendiam a interpretação de *almãh* no sentido de "virgem" contra os judeus que a interpretavam "donzela" (Cfr. S. Justino, Dial. 67; S. Irineu, Adv. h. 3, 21; Tertuliano, C. Marc. 3, 13; Orígenes, C. Cels. 1, 34-35). Sòmente uma concepção e um nascimento virginal podiam ser um sinal para Acaz.

Os Padres. — O Símbolo dos Apóstolos traz o testemunho da fé mais antiga, sôbre a concepção virginal. Os testemunhos dos Padres iniciam-se com *S. Inácio*. Êle escreve: "O Filho de Deus... verdadeiramente nasceu de uma Virgem" (*ex παρθενου* Smirn. 1, 1). *S. Justino* trata dêste argumento em diversas passagens, no seu *diálogo*, a começar do capítulo 43, e sobretudo, nos capítulos 76-78; fala disso também profundamente na sua primeira *Apologia* onde dá uma ampla explicação de Isaías, 7,14 (Apol. 1, 33). O mesmo se diga de *Irineu* (quer em *Epideix.* 32-38; 53-64; quer em *Adv. h.* 3, 21, 4; 4, 33) e de *Tertuliano* (Apol. 21; De Virg. vel. 6; De Carne Christi, 17; De monog. 8, etc.). O nascimento virginal é para êles um tema muito caro, e assim continua para todos os Padres, quer porque é testemunhado pelas profecias, quer porque está em oposição ao nosso nascimento, contaminado pelo pecado original, quer porque dêle deriva a superioridade, que os Padres fazem notar, da vida *virginal* de Cristo, nas comparações com a *conjugal*. "Ninguém ousou pronunciar o nome de Maria sem lhe acrescentar — se isso era exigido — o apelativo de "Virgem", diz *S. Epifânio* aos *antidicomarianitas* (Hær. 78, 6). Maria é, de fato, virgem e é inútil, sôbre êste ponto, continuarmos a Tradição, que é unânime.

A virgindade no parto.

Sòmente a virgindade *durante o parto* não foi muito aceita a algum Padre, pelo fato de que tinham sido os *Docetas* a propô-la por primeiro, a fim de apoiar suas idéias de um corpo aparente (*Orígenes*, In Luc. hom. 14, Migne, 13, 18, 34; *Tertuliano*, Adv. Marc. 3, 11; De Carne Christi, 23). Para provar a realidade do parto, Tertuliano refere-se ao Êx 13,2 e a Lc 2,23 onde se fala de "aperitio vulvæ". A *polêmica* naturalmente levou êstes Padres a um realismo exagerado; não sòmente não pensavam em contestar a virgindade, mas afirmavam-na claramente. Quando *Joviniano* adotou êste realismo e lhe deu um valor de princípio, *S. Ambrósio* rejeitou-o enèrgicamente, referindo-se a Is 7,14, onde a virgindade, diz êle, é afirmada não sòmente com relação à concepção, mas também ao parto. À fórmula de Joviniano: "Virgo concepit, non virgo peperit", S. Ambrósio opõe as palavras do Profeta que também outros Padres citam: "Virgo

http://www.obrascatolicas.com

concepit *et* (virgo) pariet Filium" (Cfr. *S. Agostinho,* Enchir. 34). Assim êle cita a "porta fechada" através da qual sòmente o Senhor passa (Ez 44,2; De inst. virg. 8, 52; Ep. 42, 5).

O ensinamento de S. Ambrósio é o mesmo de S. Jerônimo, de S. Agostinho, de S. Leão I, de S. Fulgêncio, de S. Gregório Nisseno, de S. Cirilo Alexandrino, de S. João Damasceno, embora nem todos se refiram aos mesmos textos (*Petavius,* De Incar. 14, 6). Como figuras do milagroso acontecimento do nascimento, êles usam freqüentemente o raio de sol, que atravessa o vidro, a saída de Cristo do sepulcro, sua passagem através das portas fechadas, a sarça que arde e não se consome, o nascimento do pensamento na inteligência etc. *S. Leão* I compara o nascimento virginal à nossa regeneração: "A água do Batismo é como o seio da Virgem: o mesmo Espírito, pois, que santificou a Virgem, santifica a água, para que nesta água o místico lavacro *suprima* o pecado, que do seio de Maria foi *afastado* mediante a concepção divina" (Sermo 24,3).

A polêmica sôbre o modo do nascimento de Cristo, reacendeu-se no início da Idade Média, sem alterar, porém, a êste respeito, o pensamento da Igreja. Única opinião conttrária é a de *Retramno,* sustentada na obra "De partu Virginis" e assim, mais tarde *Durando* * que dá a seguinte explicação da virgindade no parto: "Est alius modus possibilis scilicet quod *virtute divina* fuerit facta dilatatio membrorum et meatum naturalium sine interruptione vel aliqua fractione" (In 4 Sent. dist. 44, 9, 6). Veja-se *Dublanchy,* Marie, Dict. de théol. cath. t. IX, col. 2385. *

De qualquer modo, ao explicar êste fato devemos evitar tôda espécie de *docetismo.* O corpo de Cristo era um verdadeiro corpo material e não podemos absolutamente identificá-lo com seu corpo ressuscitado, o qual possuía propriedades essencialmente diferentes. Cumpre, em última análise apegarmo-nos à onipotência de Deus e reconhecer o caráter misterioso dêste nascimento.

Cristo, nascido de Maria e concebido por obra do Espírito Santo, não é *Filho do Espírito Santo,* mas Filho do Pai. A concepção ativa (incarnare) é atribuída ao Espírito Santo sòmente por apropriação; efetivamente é obra da Trindade (*S. Agostinho,* Enchir. 37-40); Cristo tem sòmente um Pai. Nasceu do Espírito Santo, não do mesmo modo que da Virgem. Diz-se que Cristo nasceu do Espírito Santo, escreve S. Agostinho, no sentido de que o Espírito Santo fê-lo nascer da Virgem.

Mas o Logos não estêve, como pensava Lutero, fechado e limitado no seio da Virgem, ou no seu próprio corpo; Êle estava "totus in Patre" e "totus in Virgine" porque infinito.

A importância *cristológica* do nascimento virginal segundo a teologia que segue S. Agostinho, consiste no fato de que por êste modo Cristo foi isento do pecado original: "Concebido e dado à luz sem nenhuma volúpia carnal, e por conseguinte isento de tôda mancha do pecado original" (Enchir. 41). Todavia, o modo como Cristo nasceu, não deve ser considerado como uma *necessidade* absoluta, pois Deus é livre nas suas ações. "Dicendum quod absque ulla dubitatione potuisset Deus concipi et generari ex muliere *opera viri,* diz Suárez (De Incarn. P. III, q. 32, a. 4, d.

10, sol. 3); e *Gutbérlet* a êste respeito observa que o "raciocínio de Suárez é irrefutável" (Dom. VII, 370). Notamos ainda o que diz *Stentrup* (Christologia, I, 230): "In quacumque re consistat essentia virginitatis *materialis*... investigare nec necessarium nec utile est". Assim pensa também Gutberlet. Os primeiros e os últimos Escolásticos foram às vêzes muito além neste sentido. E nessa matéria é louvável ser-se reservado, porque assim respeita-se o mistério. S. Ambrósio e S. Agostinho não pensavam diversamente; e a Igreja canta com S. Tomás: "Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine!"

A virgindade depois do parto.

Os Padres defenderam enèrgicamente também a virgindade perpétua de Maria *depois* do nascimento de Jesus, os latinos usando a fórmula "Virgo post partum" e os gregos "semper Virgo" (ἀειπαρθενος). A êste respeito a Escritura não tem testemunhos claros, mas sòmente alusões, dado que os traços históricos de Nossa Senhora perdem-se depressa em a narração evangélica. De histórico, é dado que Cristo, na Cruz, entrega sua Mãe ao discípulo predileto, João, do que se pode deduzir que, depois da morte de Cristo, Maria teria ficado *sòzinha,* sem filho, e que João lhe devia tomar o lugar. O pensamento da Igreja primitiva sôbre êste ponto surge claro do artigo dos Símbolos: "Nascido da *Virgem* Maria", palavras que, certamente, devemos entender no sentido absoluto de Virgem por excelência, e não no sentido de mulher que foi virgem um tempo, em determinada circunstância, sem mais o ser em seguida. E êste é também o sentido do elogio, muito difundido e antigo, de Maria Virgem e sempre Virgem (Virgo et semper Virgo, ἀειπαρθενος) que encontramos nas Liturgias, nos panegíricos em honra de Maria e nas decisões conciliares da época antiga.

Já *Orígenes* combatia os adversários do "post partum" (In Luc. hom. 7, Migne, 13, 1818), ao que se juntou, mais tarde, também algum ariano. Quando, no quarto século foi posta em dúvida e depois negada a virgindade depois do parto, por *Joviniano, Elvídio, Bonoso* e pela seita dos *Antidicomarianitas,* S. Jerônimo, S. Ambrósio e S. Agostinho, entre o júbilo de tôda a Igreja, defenderam com energia e não sem indignação e impetuosidade, a virgindade perpétua da Mãe de Deus: S. Jerônimo, na obra contra Elvídio (Contra Helvidium, de perpetua virginitate B. Mariæ) e S. Ambrósio na obra sôbre a instrução das virgens (De inst. virg. 5 ss.; cfr. também Ep. 42, 4 ss.). S. Agostinho fala disso mais ocasionalmente nos Sermões e nos Tratados.

Notável é o fato de que *S. Agostinho,* como outros Padres, interpreta as palavras: "Eu não conheço homem algum" como um *voto* de virgindade perpétua (De sancta virginitate, 4 ss.). Admite, porém, com êste voto, um *verdadeiro matrimônio com S. José.* Lembra que um voto de tal gênero era desconhecido entre os judeus, mas que Maria, voluntàriamente, tinha desposado um homem justo, para que protegesse a sua resolução e não a pusesse em perigo. Mas, a grande

http://www.obrascatolicas.com

dificuldade em se explicar como tenha podido Maria contrair matrimônio válido, não obstante seu voto, não é resolvida por S. Agostinho. O matrimônio de S. José tornou-se tema de discussão teológica para a Escolástica. P. Lombardo (Sent. 4, dit. 30) com outros excogita a hipótese de que antes do matrimônio, Maria e José se tivessem pôsto de acôrdo quanto à continência voluntária. O *direito matrimonial* introduziu, a seguir, a noção de um "matrimonium ratum sed no consummatum" (Cfr. *S. Tomás,* In 4, dist. 30, q. 2, a. 1 ad 2).

As dificuldades da Bíblia. — Foram desfrutadas pelos antigos adversários, mas especialmente pelos Reformadores, que não aceitam a *virgindade depois do parto.* Expomos primeiramente, as *menos importantes.* Está escrito: "Antes que tivessem estado juntos (*προν η συνελθειν αυτους*) ela concebeu por virtude do Espírito Santo" (Mt 1,18). "E José não a conheceu *até que* (donec, *εως ου*) ela deu à luz seu primogênito" (*τον υιον αυτης τον πρωτοτοκον* Mt 1,25). Não se poderia deduzir que José a conheceu *em seguida,* e a palavra Primogênito não poderia fazer supor outros filhos? A esta dificuldade já respondeu *S. Jerônimo* no comentário sôbre S. Mateus (1,18), escrevendo que a Escritura diz o que *não aconteceu* antes, e não o que aconteceu *depois* (quod autem dicitur *ante quam convenirent,* non sequitur ut postea convenerint, sed *Scriptura* quod factum *non sit* ostendit, Migne, 26, 25). De resto, o uso da conjunção, "até que" não significa que tenha acontecido depois, o que até então não tinha sucedido. Assim, Cristo pode ser chamado "primogênito" em sentido *absoluto* = unigênito. (Cfr. Êx 34,19,20; Núm 18,15), sem que outros filhos tenham nascido depois dêle.

Os irmãos de Jesus. — Mais séria, a dificuldade que se origina das afirmações da Escritura, onde se fala dos "irmãos" e das "irmãs" de Jesus (Mt 12,46; 13,55; Mc 6,3; Lc 8,19 ss.; Jo 2,12; At 1,14; I Cor 9,5; Gál 1,19). Naturalmente êstes irmãos e irmãs de Jesus são interpretados pelos protestantes em sentido antimariano. Os teólogos católicos interpretam "irmãos e irmãs" no sentido de *parentes* próximos de Jesus, e apóiam-se, para esta sua exegese, no modo de falar da *Escritura.* Assim, por exemplo, Abraão e Lot são chamados "irmãos", embora Lot fôsse filho do irmão de Abraão e, portanto, seu sobrinho (Gên 13,8; 14,12). No curso dos séculos procurou-se de *muitos modos* explicar o grau e o fundamento dêste parentesco. Uns (S. Jerônimo), pensaram nos filhos de uma irmã de Maria; outros (S. Epifânio) nos filhos que S. José teria tido de um matrimônio precedente; outros ainda, nos filhos de um irmão de José, Cléofas; alguns, nos filhos que José teria tido de um matrimônio levirático com Maria de Cléofas. A maior parte dos teólogos, porém, aceita a explicação de S. Jerônimo, excluindo as outras opiniões, como arbitrárias e pouco convenientes à dignidade do pai adotivo de Jesus. *S. Agostinho* mantém-se genérico: "Quem são os irmãos de Jesus? Os irmãos de Jesus são os parentes de Maria e parentes em todos os graus" (In Jo. 10, 2).

Os *argumentos dos Padres* contra a existência dos verdadeiros irmãos de Jesus podem-se reduzir a quatro: 1) A resposta de Maria ao Anjo, onde diz que não conhece homem algum, faz pensar num voto por Ela feito de permanecer virgem no matrimônio. Esta explicação ficou tradicional até os Reformadores, os quais, por primeiros, abandonaram-na, restringindo esta palavra (como faz Caetano) ao passado e ao presente de Maria. 2) Se Maria tivesse tido diversos filhos verdadeiramente seus, a êles teria sido entregue por Jesus moribundo, e não a Joâo. 3) Jesus no Evangelho é chamado com ênfase de "o filho de Maria" e parece, portanto, poder-se concluir que Êle é o Filho *único* (Cfr. Mt 12,47; Jo 2,12). 4) Parece que os "irmãos" de Jesus sejam *mais velhos* do que Êle; pois são ciosos de seu prestígio perante o povo (Jo 7,1 ss.) e entendem mantê-lo (Mc 3,21). Se são mais velhos, são certamente filhos de outra mãe, porque Maria quando deu à luz Jesus, era Virgem, como diz a Escritura. Veja-se o profundo estudo de *A. Durand,* L'Évangile de l'enfance, 1908, pp. 220-276. O autor trata abundantemente da questão da virgindade perpétua, mas insiste, como faz Suárez, no fato de que o nascimento virginal de Jesus é uma verdade *positiva* revelada e que os Padres não a *deduziram a priori,* por via especulativa, da divindade de Jesus Cristo, para lhe assegurar a origem sobrenatural e a impecabilidade.

Os *Gnósticos* procuravam conservar intato êste dogma, afirmando que o Logos tinha simplesmente passado através de Maria, com um corpo astral, como através de um canal.

§ 110. Maria cheia de graça.

* Maria foi concebida sem pecado original (I) e viveu sem pecados pessoais (II) uma vida de sublime intimidade com Deus que a tinha cumulado de graça (III). *

I. Maria isenta do pecado original.

Maria no primeiro instante da sua conceição, por uma graça especial, foi preservada pura de tôda mancha de pecado original — (*De fé*).

Explicação. — A Igreja disse: "Definimus doctrinam, quae tenet beatissimam Virginem Mariam *in primo instanti* suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei *gratia et privilegio,* intuito *meritorum* Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis *culpae* labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam" (Pio IX, Bula "Ineffabilis Deus", de 8 de dezembro de 1854, Denz. 1641). Devemos distinguir a concepção ou geração *ativa,* da concepção ou

http://www.obrascatolicas.com

geração *passiva*, isto é, o ato gerativo dos pais e o fato de ser gerado, próprio do filho. Sôbre a moralidade do ato gerador, a Igreja não se pronuncia; ela considera o sujeito gerado e ensina que Maria foi concebida sem pecado original. Maria, aliás, teve também uma concepção em sentido *ativo*, quando gerou, *ela mesma*, seu Filho. Esta concepção aconteceu não sòmente sem pecado, mas foi cheia de graça, no modo mais completo possível. Aqui, porém, isso não se discute.

Devemos notar ainda, que o pecado é próprio da *alma*, e não do *corpo;* a definição da Igreja, portanto, refere-se à pureza da alma de Maria. Sua alma não estava naquele estado de privação de Deus, de falta de graça santificante, próprio de todos os filhos dos homens que aparecem nesta vida; antes, ela possuia esta graça santificante e gozava da mais íntima união e amizade de Deus. A causa meritória dêste "privilégio de graça" foi a morte de Jesus, nosso Redentor. *Assim, portanto, também Maria foi remida por Cristo, como todos os outros homens, mas de modo diferente de todos os demais.* A graça da Redenção precedeu-a, antes mesmo que ela entrasse na vida (præveniendo, non postveniendo) de modo que não foi "purificada" do pecado, mas "preservada". Sua redenção consiste na preservação, e não na libertação do pecado (redemptio præservativa, non reparativa). Resulta daí, portanto, que o têrmo preservação não tem sòmente um significado negativo, mas tem também um positivo, enquanto inclui a santificação. Assim Maria deve ser considerada como verdadeiramente salva, embora não tenha havido para ela remissão alguma de pecado.

Os teólogos distinguem entre pecado real e lei do pecado (peccatum et debitum peccati). Maria não estêve sujeita ao pecado, mas à lei que deriva do pecado e pela qual todos o devem herdar (Rom 5,22). De acôrdo com esta lei, no momento de sua conceição, Maria teria devido, ela também, ser vítima do pecado, porque filha de Adão. Mas tal necessidade do pecado foi afastada pela intervenção plenamente gratuita de Deus (Maria *debuit* contrahere peccatum, sed non *contraxit*). Os teólogos discutem para estabelecer o tempo em que esta exceção puramente gratuita foi eficaz, isto é, se no Paraíso terrestre ou mais tarde, durante a concepção (debitum remotum ou debitum proximum).

Prova. — A prova bíblica não está em condições de se basear em textos que contenham o dogma explicitamente, mas quando muito, em textos que o exprimem implícita ou indiretamente. Refere-se, antes de tudo, ao que é chamado de "proto-evangelho" (Gên 3,15): "Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius, ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus". Depois, à saudação angélica: "Ave, gratia plena" (Lc 1,28).

a) Os exegetas não estão de acôrdo sôbre a interpretação. Já o texto em si mesmo, segundo a opinião concorde de todos os gregos e de grande parte dos latinos, apresenta um êrro, devido à transcrição do copista, que escreveu "ipsa" em vez de "ipse", como sujeito do verbo "conteret". O significado do texto é, portanto, o seguinte: o "semen", ou seja, a descendência da mulher e não, a mesma mulher, (ipsa), esmagará metafòricamente a cabeça da serpente e a vencerá completamente; por sua vez, a serpente armará ciladas a êste "semen", a descendência da mulher. Por duas vêzes é usado o mesmo verbo que pode significar quer "conterere" quer "observare" e que S. Jerônimo traduz, ambas as vêzes, de modo diferente. Ora, a serpente é o demônio; a descendência da mulher vencê-lo-á plenamente. Quem é a *mulher*, e quem é a sua *descendência?* Segundo alguns Padres (Procópio, S. Isidoro, Alcuíno, Rabano, etc.), são os bons ou a Igreja, que resistem ao demônio e às suas tentações; para S. Agostinho e S. Gregório Magno, êles triunfam sôbre o demônio mediante as boas obras. Com esta interpretação o significado messiânico fica muito reduzido; é implícito e deduz-se com dificuldade do paralelo entre Eva e Maria, cujo alcance não vai além, porém, da moralidade pessoal, como se pode ver em *S. Justino* (Dial. 100), em *S. Irineu* (Adv. h. 3, 22, 4; 23, 7; 5, 19, 1), e em *S. Cipriano* (Testim. 2, 9). Aquêle significado torna-se cada vez mais claro até *S. Leão I*, que escreve: "Denuntians serpenti futurum semen mulieris, quod noxii capitis elationem *sua virtute* conteret... natus ex virgine violatorem humanæ propaginis *incorrupta nativitate* damnaret" (por conseguinte, obteve vitória através do *nascimento* sem pecado, Sermo, 22, 1). S. Jerônimo no "semen" vê os homens bons e o Senhor "qui conteret satanam sub pedibus nostris" (Migne, 23, 943).

A exegese católica moderna, desenvolvendo estas primeiras tentativas e baseando-se sôbre o fato de que, quando a palavra "semen" na Escritura tem um sentido coletivo, o seu pronome põe-se no plural, e não no singular, como é em nosso caso, refere semen ao Messias (e à sua Mãe) que venceu o demônio com sua morte, embora tivesse sido por êle atacado e atormentado na Paixão. Assim Passaglia, Flunk, Hoberg, Hetzenauer etc. Outros, ao invés, como Cornélio a Lápide, Reinke, Corluy, Hummelauer, Engelkemper etc., preferem referir "semen" a Eva e à sua posteridade, na qual vêem a figura profética de Cristo e de sua Mãe. Unimo-nos a êste segundo grupo, com Magenot, do qual transcrevemos um artigo do Dict. de th. cath. IV, 1210 ss., e dizemos: As palavras referem-se antes de tudo a Eva, que era então a única mulher existente e significam o empenho moral, impôsto a ela e à sua descendência, de resistir ao demônio. Muitas vêzes no Antigo Testamento tal empenho foi mantido por homens ilustres, mas de modo perfeito fê-lo sòmente Cristo, "nascido de mulher" (Gál 4,4), "vindo para destruir as obras do demônio" (Jo 3,8), que combateu pessoal-

http://www.obrascatolicas.com

mente com êle no deserto (Mt 4,1-11) expulsando-o, por fim, da sua propriedade (Jo 12,31; Lc 10,18) seja embora com os tormentos da morte corporal (ataque no calcanhar). É, portanto, particularmente Cristo "aquêle que esmagará a serpente"; assim pensavam os Padres. Mas, entre Cristo e a "mulher" há uma solidariedade espiritual e moral; a vitória do filho é também a vitória da mãe. Ora, esta vitória não teria sido completa se a mãe tivesse sido sujeita, ainda mesmo por um instante sòmente, ao poder do demônio, com o pecado original, porque o que se conta, no domínio do maligno, não é a duração no tempo, mas a realidade, ainda que breve.

b) Na Anunciação o Anjo diz à Virgem: "Ave gratia plena" (κεχαριτωμενη, Lc 1,28). A saudação exprime "antes de tudo, a escolha da Virgem para Mãe de Deus" (Bardenhewer, Verkündigung, p. 95); designa, portanto, um carisma e não uma santidade, mas daí se pode deduzir a graça. A êste respeito devemos notar que κεχαριτωμενη aparece, de certo modo, como um nome característico que está pôsto no lugar de "nome próprio"; e por isso, não se pode admitir alguma semelhança com S. Estêvão (At 6,8), ou com outras personagens bíblicas de que também se fala em têrmos semelhantes.

Os Padres. — S. Agostinho foi o primeiro a tratar de modo formal e sistemático do pecado original; antes dêle, portanto, não se põe nem mesmo o quesito de uma exceção à universalidade de tal pecado (Cfr. § 77). Mas também *depois* do Hiponense, diz-se pouco ou nada a êsse respeito, pois as palavras de S. Paulo sôbre a necessidade universal de redenção, "Salvator *omnium* hominum" (I Tim 4,10), e sôbre Adão "in quo *omnes* peccaverunt" (Rom 4,12) tinham impressionado fortemente os Padres e os Escolásticos. Acrescente-se que a doutrina dos Padres gregos insiste pouco sôbre o pecado original e, portanto, não serve para elucidar a questão. Nem mesmo os numerosos textos que falam da total isenção do pecado de Maria, podem-se, sem mais, referir ao pecado original; é necessário que seja testemunhado *formalmente*, porque se trata de uma exceção (singulare privilegium). Enfim, quem pretende provar que o dogma da Imaculada Conceição é claramente afirmado pelos Padres, não está em condições de explicar a resistência de S. Bernardo e da Escolástica, inclusive S. Tomás. Se Agostinho tivesse ensinado esta verdade, como a Escolástica teria podido combatê-la? É certamente coisa boa e razoável recolher tôdos os magníficos louvores sôbre a pureza de Maria, mas o esclarecimento e a fórmula do dogma precisamos procurá-los onde verdadeiramente estão. E isso é justamente o que procuramos fazer.

Citamos antes do mais, o paralelo entre *Eva* e *Maria*, de S. Justino (Dial. 100), o de S. Irineu que por várias vêzes chama Maria de "causa salutis" por mérito de seu Filho (Adv. h. 3, 22,4); paralelo que é usado também por Tertuliano, Orígenes, S. Gregório, o Taumaturgo, S. Cirilo de Jerusalém, S. Gregório Nisseno, S. Efrém, S. Epifânio, S. Ambrósio, S. Jerônimo, S. Agostinho, S. João Crisóstomo etc.

O que sobretudo é pôsto em evidência é a disposição moral *livre* das duas mulheres, especialmente a virgindade e a obediência.

Assim, é também usado o *paralelo entre Cristo e Maria*. *S. Irineu* escreve que o "Puro abriu de modo puro o seio puro da Mãe" (Adv. h. 4, 3, 11). Hipólito compara o Senhor à madeira incorrutível da arca da aliança e diz: "O Senhor foi formado sem pecado da madeira incorrutível da humanidade, isto é, pela Virgem e pelo Espírito Santo, humanidade revestida interna e externamente como de puríssimo ouro do Logos de Deus" (Frag. in Ps. 22, 1, ed. de Berlim, I, 2, pp. 164 ss.). *S. Efrém* é devotamente entusiasta da Virgem: "Maria e Eva eram duas (almas) inocentes, duas almas simples, mas depois que Eva foi causa de morte, Maria foi causa da nossa vida" (*Assemani*, Op. Syr. II, p. 327). Além disso, referindo-se a Cristo êle diz: "Tu e tua Mãe sois verdadeiramente belos aos meus olhos; porque em ti, ó Senhor, não há mancha e em tua Mãe não há sombra" (Carmina Nisibina, n. 27, 8, ed. *Bickel*, 40).

A ausência de pecados pessoais em Maria é afirmada também por S. Gregório Nazianzeno e por S. Gregório Nisseno. Outros, ao invés, como Tertuliano, Orígenes, S. Ambrósio, S. Basílio, S. João Crisóstomo, S. Cirilo de Alexandria, deixam cair alguma sombra mais ou menos acentuada, sôbre a grandeza moral de Maria. *Ad. Eberle* acrescenta ainda S. Máximo de Turim, o Pseudo-Agostinho, S. Anselmo, Anfilódico, Proclo, Teofilato e Eutímio. S. Jerônimo é reservado. E aqui aparece ainda uma vez — recordemos as "teorias da Redenção" — como alguns Padres se tenham deixado influenciar por certas idéias estranhas dos grandes predecessores (Orígenes), mais do que o permite uma sã exegese: em Lc 2,35 não se encontra certamente tudo o que aí se quisera encontrar. Mas pode-se admitir sem mais, que tenha agido sôbre êles a antiga concepção da fôrça e da virtude feminina. As célebres palavras de *S. Agostinho* que excluem Maria da culpa universal, ditas contra os Pelagianos: "Excepta itaque sancta Virgine Maria de qua *propter honorem Domini nullam prorsus*, cum de peccatis agitur, haberi volo questionem" (De nat. et grat. 36, 42), receberam uma tríplice interpretação. Alguns vêem nelas uma prova completa; outros, pelo menos uma prova implícita; outros ainda, baseando-se no contexto, pensam que se trata sòmente do pecado atual. *Rotmanner* diz que S. Agostinho tinha chegado a um passo apenas da prova completa. "mas, efetivamente, êste último passo não o deu". Daqui e por causa de S. Paulo, originou-se a reserva dos Escolásticos.

A festa da Conceição de Maria. Segundo o que narra o antigo evangelho apócrifo de S. Tiago, esta festa foi instituída a pedido dos pais sem filhos, e foi celebrada, a princípio (VII século), conforme à de S. João Batista, como milagrosa "conceptio matris Annæ". Ainda hoje, os gregos celebram a festa neste sentido. No Ocidente, onde a festa foi primeiro recebida nos mosteiros, chegou-se bem depressa a uma controvérsia sôbre o significado da mesma festa. Na Irlanda e na Inglaterra pouco a pouco tomou o significado que em

http://www.obrascatolicas.com

seguida o dogma teria ratificado, isto é, o da pureza original de Maria. S. Anselmo tinha dito que "era conveniente" que Maria, na sua qualidade de Mãe de Cristo, brilhasse com a mais alta pureza, "puritate qua sub Deo maior nequit intelligi"; mas acrescentava que também ela fôra concebida no pecado original, sendo dêle libertada pelo Espírito Santo, em virtude da sua fé, no momento da Anunciação (Cur Deus homo, 17); e punha em relêvo, como também ela tinha sido remida por Cristo. Seu discípulo *Eadmero* avançou mais e encontramos nêle, pela primeira vez, o núcleo do axioma: "Decuit, potuit, ergo fecit". Êle pensa ser coisa desonrosa admitir no habitáculo da Sabedoria divina "algum pecado". Como teriam podido coexistir com o pecado e o perdão do pecado? "Insciane fuit aut impotens sapientia Dei et virtus *mundum sibi omni ex parte habitaculum* condere, remota *omni labe* conditionis humanæ" (De concept. S. Mariæ, c. 18, ed. Thurston-Slater, p. 16). *Osberto de Clara* afirma a mesma tese e fala de uma santificação original de Maria (ipso creationis et conceptionis exordio in matris utero, *Thurston*, p. 56); disso deriva que a festa já não se refere à geração corporal, mas ao início de nossa Redenção (Filii matris gratiæ non de actu peccati celebritatem faciunt sed de *primitiis redemptionis nostrae*, Thurston, p. 63). Essas explicações dos monges britânicos favoráveis à "Immaculata Conceptio Mariæ", e longe da "conceptio miraculosa Annæ", abriram o caminho ao esclarecimento do dogma, e causa admiração que a definição se tenha feito esperar ainda por tanto tempo. A oposição de S. Bernardo, grande servo de Maria, à introdução desta festa em Lião e à atitude pouco simpática dos Escolásticos foram os motivos que determinaram a demora.

S. Bernardo complicou a questão dizendo que Maria podia ser santificada *antes* de exitir, mas que o foi *depois*, "in utero matris", antes de nascer, como S. João Batista e Jeremias. Êste princípio passou aos Escolásticos, os quais, pôsto o problema, se Maria foi santificada "ante vel post animationem" respondem: "*post* animationem". Além disso êles ressentem-se da influência de Rom 5,12; II Cor 5,14; I Tim 4,10 etc. Comentando Jo 8,34, S. Agostinho tinha escrito que todos fomos "servi peccati" com exceção de Cristo: "*Solus* enim in hac carne venit sine peccato... quia de peccato solus liberare potest qui venit sine peccato" (In Jo. 41, 5; cfr. 7,5). E assim diz S. Anselmo. *S. Boaventura* (Sent. 3. d. 3, p. 1, q. 2) refere-se a êstes autores. Êle sente temor pela glória única de Cristo "salvator *omnium*" e decide-se a declarar "*nullatenus* ab hac generalitate (do pecado original) beata Virgo Maria excludenda est, ne, dum Matris excellentia ampliatur, Filii gloria minuatur". E *S. Tomás* afirma repetidamente: "quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato" (S. th. III, 14, 3 ad 1; III, 31, 7, etc.), e que "sanctificata fuit *post* animationem, B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo mundata fuit antequám ex utero nasceretur (III, 27, 2 ad 2).

Escoto tem a honra e o mérito, graças ao seu mestre Guilherme de Ware, de ter feito reviver a interpretação de Eadmero e de Osberto. Êle admite que também Maria precisava de Redenção, mas introduzindo na teologia o conceito de "redenção antecipada" (præredemptio), afirma que a redenção de Maria consiste numa preservação do pecado original e não em uma libertação (præservatio, non liberatio, redemptio anticipata ou præredemptio). A redenção de Maria, dada a sua relação particular com Cristo, devia ser uma redenção *completa*: "Sed hoc non esset, nisi meruisset eam præservari a peccato originali" (In 3, d. 3, q. 1, n. 4). Maria era filha de Adão, ùnicamente "in ordine naturæ", e não "secundum ordinem *temporis*"; sob êste segundo aspecto, ela foi *imediatamente*, desde o primeiro instante de sua existência, filha adotiva de Deus. São as mesmas velhas idéias de Eadmero e de Osberto etc., expostas em forma nova e mais clara. A *prova* é ùnicamente teológica, deduzida da relação de Maria com Cristo, isto é, de sua maternidade. Não é bíblica; o proto-evangelho foi utilizado sòmente mais tarde. A célebre fórmula proveniente de Eadmero e de Guilherme — "Decuit, potuit, ergo fecit" — foi considerada algumas vêzes como uma petição de princípio, porque no verbo "decuit" está já antecipada a conclusão; sòmente — "decet" encontra fundamento na maternidade divina (*Orotezos*) e também, em última análise, na cristologia. A pureza do Filho pede como conseqüência (conclusio theologica) a pureza da Mãe.

Escoto, como seus predecessores, apresenta a sua tese sòmente como provável. Mas aqui começam as polêmicas de escola. Os Dominicanos apegaram-se à tese de S. Tomás; mas bem depressa as outras ordens, Beneditinos, Cistercienses, Premonstratenses, Servitas, Capuchinhos, Barnabitas, Jesuítas, Redentoristas, uniram-se com os Franciscanos, fortes, com seu "doctor subtilis" pela tese da Imaculada; e assim fizeram a Sorbona e as outras Universidades.

O dominicano *Ambrósio Catarino* (Lancelloto Politi de Sena, † 1553), contra a tradição de sua Ordem, defendeu sempre a Imaculada e atraiu contra si numerosas inimizades; a razão desta sua posição deve ser procurada no fato da libertação de Sena de um assédio. As duas tendências apoiavam-se em revelações particulares, os Dominicanos, na de Catarina de Sena, e seus adversários, na de S. Brígida da Suécia, de onde resultou que as revelações particulares opunham-se entre si, violentamente. S. Bernardo jamais tinha aceitado, e com razão, como verdadeiras provas, estas revelações, "in quibus nec ratio suppeditare nec *certa auctoritas* invenitur". A polêmica tornou-se por vêzes turbulenta e nem sempre foi conduzida com argumentos ùnicamente teológicos. Hoje os Dominicanos fazem notar que seus adversários mui raramente tiveram em conta o "intuitu meritorum Christi".

O magistério eclesiástico conservou-se em uma sábia reserva, quer com relação à festa, quer com relação ao desenvolvimento doutrinal. Foi sòmente o Concílio de Basiléia (1439), que se orientou *para* uma definição, mas em uma sessão já cismática.

Sixto IV (1483) proibiu combater-se a festa e a doutrina e não tolerou que as partes adversas se tratassem reciprocamente como heréticas. "Embora tenha falado sòmente de "conceptio Immaculatæ" e não

http://www.obrascatolicas.com

de uma "conceptio Immaculata", o Papa Sixto serviu, êle também, à causa da Imaculada, concedendo indulgências para a festa que introduziu na sua diocese de Roma. Clemente XI estendeu-a à Igreja universal. *O Concílio de Trento* diante da forte corrente que lhe reclamava a definição, decidiu-se por uma fórmula negativa, declarando que não entendia incluir Maria na lei geral do pecado original (S. 5). Os Papas seguintes envidaram todos os esforços por levar a controvérsia a águas mais calmas. Alexandre VII reuniu em uma constituição as disposições precedentes dos Papas *favoráveis* à doutrina que êle definiu como uma "piedosa crença" e proibiu os escritos contrários mais recentes (1616). Pouco a pouco a Imaculada Conceição tornou-se "sententia communior" e depois, "communissima". Assim, estava pronta para uma definição e Pio IX fêz-lhe dela um dogma.

Esta demora explica-se justamente com o que estamos dizendo. A Escritura e os escritos dos Padres eram obscuros, os grandes Escolásticos, reservados; foi necessário, portanto, muito tempo, para se esclarecerem estas duas questões sôbre o modo da Redenção e o modo da santificação. Sòmente em seguida a Igreja pôde proceder à definição. As dificuldades dos Escolásticos já haviam sido resolvidas, Maria tinha sido remida como qualquer outra criatura humana, mas de modo diverso.

A *razão* teológica exige esta "redenção antecipada" (singulare privilegium) pois não se pode imaginar que o "habitaculum divinæ Sapientiæ", o "tabernaculum Trinitatis" tenha podido ser a habitação de Satanás. E o que importa, não é, como notamos, a duração dêste domínio profanador de Satã, mas o fato do domínio. Por isso em última análise é ainda S. Agostinho que traz a prova decisiva: "propter honorem Domini" não se pode falar de pecado em Maria. A honra do Filho pede a honra da Mãe e não está em conflito com êle, como pensavam os Escolásticos.

II. Maria isenta do pecado pessoal.

Mercê de um privilégio divino, Maria foi isenta durante tôda a sua vida do pecado pessoal. — (*Verdade próxima da fé*).

Explicação. — Não temos a êsse respeito nenhuma definição eclesiástica e nenhuma revelação explícita, mas quando o Concílio de Trento afirma que a isenção do pecado venial é um "privilégio especial de Deus, como a Santa Igreja o atribui a Maria" (Denz. 833), não faz senão expressar a crença universal da Igreja, formulada na nossa tese. Por conseguinte, deve também admitir uma revelação implícita desta verdade; revelação contida na geral da maternidade divina. Devemos notar que a Maria se atribui a isenção efetiva do pecado e não a impecabilidade, como, ao invés, se atribui a Cristo, em conseqüência da união hipostática. A razão da sua pureza do pecado exterior, é a graça, e não é algo de intrínseco e essencial como para o Senhor (§ 95).

Prova. — A Escritura insiste muito mais sôbre o fato de ser Maria pessoalmente agradável a Deus, do que sôbre o da sua isenção do pecado original. Sua piedade, seu abandono a Deus, sua humildade e sua fé brilham de modo particular na narração da infância de Jesus. Gabriel lhe diz, em nome de Deus, que ela é "cheia de graça" e bendita entre tôdas as mulheres (Lc 1,28). O Espírito Santo nela estabelece sua morada, santifica-a, de modo que aquêle que dela nasce deve ser santo (Lc 1,35). O "Magnificat" exprime o sentimento pessoal de uma consciência pura e sem mancha, de uma alma que na "baixeza" e na "fome" dos bens celestes, tende completamente para as promessas da salvação messiânica (Lc 1,46-55).

Os Padres. — O costume, que mui ràpidamente se desenvolveu entre os Padres, de comparar Eva a Maria (S. Justino, S. Irineu, Tertuliano), levou-os a ver em Maria o ideal da fé e da obediência para com Deus, e em Eva, o contrário. Um dos mais célebres louvadores de Maria é *S. Ambrósio* no seu livro sôbre as virgens (De inst. virg.). Não sòmente defende a virgindade perpétua de Maria contra Boncso, mas propõe a Virgem como modêlo de tôdas as virtudes e de tôda perfeição. São, êstes, testemunhos que se limitam a afirmar as virtudes de Maria, mas há também daqueles que excluem o pecado, como a célebre frase de *S. Agostinho* que diz, como "a honra do Senhor" exige a isenção de Maria de tôda culpa. O motivo principal da pureza de Maria é a honra de seu Filho. Uma culpa da Mãe lançaria sombra sôbre a honra do Filho, mesmo se êsse pecado tivesse manchado a vida de Maria mais tarde.

A imagem ideal de Maria foi um pouco ofuscada por alguns Padres, por ex. Tertuliano, Orígenes, S. Basílio, S. João Crisóstomo, pelo mesmo S. Ambrósio. Êsses Padres de fato, admitem que Maria tenha podido pecar; alguns interpretam a espada da dor de que Lucas fala (2,35) no sentido de dúvidas sôbre a fé que Ela teria tido, aos pés da cruz. Mas essa aberração logo terminou.

A primeira testemunha da nossa tese foi S. Hipólito; depois vieram S. Efrém, S. Gregório Nazianzeno, S. Epifânio. O primeiro entre os Ocidentais, que falou de modo claro e decidido foi, como dissemos, S. Agostinho. Os Padres tratam de preferência da virgindade de Maria e do seu comportamento exterior, e não muito da sua virtude interior, que é conhecida sòmente por Deus. A Escolástica está plenamente de acôrdo com S. Agostinho.

A imunidade à concupiscência está unida à perfeita imunidade do pecado em Maria. Se Deus, para a honra do seu Filho, queria preservar Maria do pecado, era necessário que extirpasse a raiz de onde

http://www.obrascatolicas.com

nascem os pecados, especialmente o pecado venial: a concupiscência. Os antigos Escolásticos, como Rolando, Hugo etc., pensavam que Maria tinha sido, sim, purificada do pecado, mas não do "estímulo". Os teológos posteriores falam de uma "ligação" (ligatio) ou ainda de uma "extinção" (extintio) das fontes do pecado. Como seus contemporâneos, S. Tomás admitia uma dupla santificação em Maria; a primeira no seio da mãe, a segunda, no momento da concepção do Filho; e destas duas, uma compreenderia a ligação da concupiscência e a outra, a extinção. Ao contrário, os teólogos modernos, em conseqüência da definição de 1854, são geralmente pela supressão imediata da concupiscência. Maria, não tendo sido manchada pelo pecado original, foi isenta também da concupiscência que dêle precisamente se origina.

III. A graça e as virtudes de Maria.

Essa imunidade do pecado e da concupiscência são privilégios negativos, fundados no privilégio positivo da Maternidade divina. Graças a essa Maternidade, Maria adquiriu tal dignidade e grandeza e entrou em relações tão íntimas com o Logos eterno e com as outras duas divinas Pessoas, que verdadeiramente podemos daqui deduzir todos os outros seus privilégios. O que Maria é, é-o *graças* a seu Filho e tudo o que Ela recebeu, recebeu-o por meio do Filho. E por isso "Mãe de Deus" é, dogmàticamente, seu título mais alto, que nenhuma outra criatura pode ambicionar. Mas a Maternidade divina, por si mesma e em si mesma, não tornava Maria santa e agradável a Deus; como qualquer outra criatura, Ela o era pela graça santificante. Graça, pela qual, a mesma alma do Homem-Deus era santa e justa (Cfr. § 95).

A graça da Maternidade divina foi *comparada* à graça de adoção filial (gr. santificante), indagando-se depois, qual das duas graças é maior. A comparação não é feliz, porque, cada uma destas graças pertence a uma *ordem* diferente e foi dada justamente para um fim diverso. Analisando as duas graças na sua natureza, as dificuldades desaparecem. O escopo da maternidade era fornecer ao Logos eterno a natureza humana e dar ao mundo o Salvador. Êste duplo escopo dá a Maria uma posição única e inacessível, no plano da salvação querido por Deus, e uma dignidade pessoal que nenhuma outra mulher jamais poderá ter. A graça santificante, ao contrário, é concedida ao homem com o fim de o penetrar interior e fisicamente, de o santificar, de fazer dêle um Filho adotivo de Deus. Da diversidade do fim origina-se a diversidade de essência entre estas duas graças. Com razão, portanto, a Maternidade divina é posta entre os carismas que são dados, não sòmente para a dignidade pessoal, mas

também para a salvação dos outros. * Cfr. *Roschini*, Comp. Mariologiæ, 1946, pp. 215-219. *

O grau de graça pode ser determinado de modo positivo e especulativo. Referindo-se a S. João (1,14), S. Tomás explica que, ser "cheio de graça" é antes de tudo privilégio do Homem-Deus. Mas o Anjo chama também a Maria de cheia de graça (Lc 1,28); sinal de que Ela também é completamente agradável a Deus. Ora, isso é possível sòmente em fôrça de dons e de virtudes espirituais.

Como razão da plenitude de graça em Maria, S. Tomás indica suas relações de *intimidade* particular e única com o Homem-Deus, princípio de graça. Mais se está perto dêste princípio que é causa da graça, maior é a graça que se recebe (S. th. III, 26, 5; Comp. theol. 214 e 224). Assim acontece para a luz e para o calor. Deus, porém, age *livremente*, e não como uma fôrça natural comum.

Diz-se que a plenitude de graça em Maria é uma plenitude "infinita". Para sermos mais precisos, a plenitude de graça de Maria é superior à de todos os Santos e de todos os Anjos, e inferior sòmente à do Homem-Deus. Os panegíricos dos Padres e a tradição da Igreja estão de acôrdo neste ponto. "Maria, cheia de graça" é um dos títulos marianos mais caros que a Igreja possui.

Entre as *virtudes de Maria*, virtudes que foram uma manifestação das graças por Ela recebidas, notamos sobretudo sua *fé*, particularmente louvada pela Escritura (Lc 1,45). Mediante essa fé, Maria, não obstante sua sublime grandeza, tende como nós, na comum e terrestre peregrinação, ao fim último, na luta e na necessidade, no sofrimento e na morte, caminhando naquela obscuridade que é própria da vida de fé.

Entre as outras virtudes, sobressaem a *obediência*, o abandono em Deus, o amor por Deus e pelo próximo, a humildade, a gratidão, a confiança em Deus, a fortaleza, o amor da solidão e da contemplação, o desejo ardente do Espírito Santo e do aumento da graça, para si mesma e para a Igreja. Naturalmente, houve em Maria um *progresso* constante no caminho destas virtudes; a fé exige a prova de todos os dias e a prova é progresso. O carisma, de per si, não salva seu possuidor, mas deve-se-lhe acrescentar a santidade interior da pessoa. Assim, em Maria: a bondade moral e a virtude, a graça e a santidade constituem antes de tudo, sua verdadeira e perfeita grandeza e a tornam digna de louvor. Por isso é fácil compreender como Jesus mesmo não admite que a maternidade, vista em si mesma e independentemente da pureza interior, seja considerada como objeto de louvor. Assim, quando a mulher do povo proclama bem-aventurada a Mãe, que o gerou, Êle afasta o pensamento do exterior, para o levar

http://www.obrascatolicas.com

ao interior, à obediência que crê e à fé que obedece, único motivo de bem-aventurança (Lc 11,27-28).

A perseverança de Maria. O fato de possuir Maria a plenitude de graça e estar *completamente* isenta de pecado é considerado pelos teólogos pós-tridentinos como confirmação na graça (confirmatio in gratia). Esta expressão será mais amplamente explicada no tratado da graça.

Leitura. — *A fé de Maria.* — "Se algo revela sua grandeza, é a exclamação de sua parenta. "Bem-aventurada és tu, que crêste!" (Lc 1,45). Ela encerra também estas outras palavras: "E êles não compreenderam o que lhes tinha dito". — "Mas sua Mãe conservava no coração tôdas estas coisas" (Lc 2,50-51). Maria creu. E devia alimentar sempre nova esta fé. Sempre mais forte, sempre mais tenaz. Sua fé foi maior que a que homem algum jamais teve. Abraão eleva-se pela formidável altura de sua fé, mas a ela era pedido muito mais que a Abraão. Pois o *Santo,* que dela tinha nascido, que crescendo, dela se afastava, subia muito acima dela e, afastado dela, vivia em uma distância infinita: tê-lo gerado, nutrido e visto no seu abandono, e não se deixar vilmente perder-se diante da sua majestade, mas também não hesitar no seu amor, quando sua proteção materna viu-se superada e, de tudo isso, crer que assim era justo e que se cumpria a vontade de Deus; jamais se cansar, jamais entediar-se, antes, conservar-se firme e percorrer ao mesmo tempo, passo a passo, por fôrça de fé, o caminho que a pessoa do Filho no seu caráter arcano seguia, — eis a sua grandeza.

Cada passo dado pelo Senhor no caminho do seu destino, Maria o percorreu com êle, mas pela fé. Sòmente o Pentecostes lho deu a compreender. Então, *entendeu* ela tudo quanto antes "tinha conservado no coração" crendo. Por esta fé está mais próxima de Cristo e mais no íntimo da obra da Redenção, que não por todos os milagres da lenda. A lenda pode alegrar-nos com suas graciosas imagens, mas de lenda não se vive, tanto menos quando ela não possui substância. De nós exige-se que lutemos em espírito de fé, com o mistério de Deus e contra a perversa resistência do mundo. Não uma fé cariciosamente poética nos é imposta mas uma fé rude — especialmente numa época em que se quebram os mórbidos encantos das coisas e por tôda parte há um suceder-se de contradições. Quanto mais límpida copiamos do Novo Testamento a figura da mãe do Senhor, tanto maiores coisas resultam, como é realmente, para a nossa vida cristã.

Foi Ela quem, na sua profundidade vital, guardou o Salvador: por tôda sua vida e ainda na morte. Devia experimentar constantemente como Êle, vivendo do mistério de Deus, distanciava-se, crescendo, dela. Sempre mais Êle elevava-se acima dela, de modo que ela sentia o gume da *espada* (Lc 2,35), mas por sua vez a mãe elevava-se sempre mais, na sua fé nas pegadas do Filho e o possuía de novo. Até que Êle, por último, quis não ser nem mesmo seu filho. *O outro,* aquêle que estava junto dela, devia sê-lo de ora em diante. Jesus estava sòzinho, no alto, sôbre o cimo mais descarnado da criação, na presença da justiça divina. Ela, porém, aceitando em um supremo gesto de piedade a separação, — encontrou-se, justamente por isso, na fé, novamente junto dêle.

Sim, verdadeiramente "bem-aventurada és tu, que crêste!" (*Guardini,* Il Signore, pp. 11-12).

§ 110 Bis. Maria no plano divino de salvação.

A posição de Maria, no plano divino de salvação, pode-se resumir, recapitulando, na seguinte tese:

É verdade manifesta da Revelação, transmitida pela Tradição, desde o início e ensinada pela teologia com precisão sempre maior, que Maria ocupa no plano divino da Redenção, uma posição tôda particular, porquanto, *no alto* Ela se distingue da do nosso único Medianeiro Cristo Senhor, e *em baixo* distingue-se da mediação secundária de todos os Santos.

É necessário que haja esta diferença *do alto,* porque o ensinamento muito claro da Escritura diz que "unus (est) mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus" (I Tim 2,5; cfr. § 102, VI). Para provar a unidade do medianeiro, S. Paulo apela para unidade de Deus. A Igreja chama a Cristo, justamente em conexão com o dogma da Imaculada, "Salvator humani generis" (Denz. 1641; cfr. § 110). Assim, em uma mariologia que assenta nestes princípios, não se corre perigo algum de confundir os valores, descuidando-se das diferenças entre Cristo e Maria. Ao mesmo tempo a posição de Maria é também estabelecida *de baixo*: é impossível fazer desaparecer a Virgem na grande massa dos Santos, como se fôsse um dêles. Ela distingue-se dêles porque é Mãe do "homo Jesus Christus". E não sòmente por isso, como veremos em seguida.

Revelação. — A posição particular, indicada a Maria no plano da salvação, deve estar, antes de tudo, na Revelação; depois examinar-se-ão as interpretações teológicas. É necessário que esta parte resulte da Revelação, para que tenha um caráter dogmático. O Concílio Vaticano exige-o (Denz. 1792) e Pio XI o repetiu na Encíclica "Mortalium animos" de 6 de janeiro de 1928. Segundo S. Paulo (Col 1,26) a Redenção, nos seus fatôres e nos seus efeitos, é o "*mistério* que estava escondido desde a origem dos séculos e das gerações, mas que Deus agora revelou aos seus santos (os cristãos)". Para S. Tomás a Redenção tem sua única razão de ser na vontade de Deus, e por conseguinte, pode ser conhecida sòmente mediante a Revelação. "Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur" (S. th. III, 1, 3); e a Escritura é "fidei fundamentum" (S.th. III, 55, 5) e "principia hujus doctrinæ per revelationem habentur" (S. th. I, 1, 8).

O exame das passagens mariológicas contidas na Escritura, feito à luz da teologia patrística, dá origem a duas séries de considerações:

1. Antes de tudo o lugar de Maria no plano da Redenção evidencia-se aos olhos de qualquer um, porque Ela deu a vida ao Redentor.

2. Origina-se também do fato de ter Maria tomado parte pessoal na obra redentora do Filho.

A primeira afirmação é de ordem escritural, a segunda mais de ordem tradicional. Aquela já foi examinada no estudo referente à maternidade divina (§ 103): "Concebido por obra do Espírito Santo, nasceu de Maria Virgem".

http://www.obrascatolicas.com

Quanto ao concernente à segunda citaremos antes de tudo o proto-evangelho (Gên 5,15). De um lado Satanás e o seu "semen" (seus partidários); de outro a "mulher" e seu "semen". Històricamente a posteridade da mulher pode ser sòmente Cristo: Êle lutou contra Satã, venceu-o completamente, esmagou-lhe a cabeça. "Vejo Satã cair do céu à maneira de um raio" (Lc 10,18). Nesta vitória do Filho tomou parte a "mulher", a Mãe. Tal é idéia da mariologia patrística que começa com S. Justino, e será sempre continuada. Esta mariologia desenvolver-se-á ainda mediante o paralelo entre Cristo e Adão, paralelo que os Padres começam a adotar depois do de Eva e Maria. Os Padres surpreendem-se pelo fato de que o pecado tem origem com Eva. A serpente, tentando-a, tinha-a impelido primeiro à *incredulidade*, depois à *desobediência*. Era lógico pôr Maria diante de Eva. E como um anjo mau tinha falado com Eva, assim um Anjo bom falou com Maria; aquêle, para nos arruinar, êste, para nos salvar. Como Eva, Maria é submetida a uma prova, a mesma prova da *fé* e da *obediência*. E a supera perfeitamente. Êste é o comentário dos Padres sôbre o proto-evangelho. Ei-lo em síntese: Maria adquiriu um grande mérito com relação à Redenção da humanidade, aceitando sem hesitação, como serva do Senhor e com fé, a missão que Deus lhe propunha e cumprindo-a com obediência. Segundo os Padres, sua participação pessoal e ativa na obra divina de salvação tem início no momento da Encarnação, na qual Maria creu e à qual pessoalmente serviu. "Beata quæ credidisti!"

Um segundo vínculo entre Maria e o Filho Redentor é estabelecido pelo Espírito Santo, na profecia de Simeão, no ato da Apresentação no Templo (Lc 2,22-36). Simeão agradece a Deus por ter visto a Salvação (*το σωτηριον σου*), e depois, sob a inspiração do Espírito, volta-se para Maria — e não para S. José — para lhe anunciar a parte que Ela terá na vida e na obra daquele que será sinal de contradição: "Et tuam ipsius animam pertransibit gladius". A sua participação será moral: as dores do seu espírito serão agudas, como as de um corpo atravessado por uma espada.

Essa dolorosa participação na sorte do Redentor começa nesse momento e continuará durante a vida pública do Filho. Como Abraão, assim Jesus, para seguir a vocação, abandonou sua casa, os parentes, a família e escolheu para sua "cidade" Cafarnaum (Mt 9,1). Rodeou-se de discípulos que lhe estão unidos ùnicamente pelo vínculo da fé na sua missão. E isso o faz por razões pedagógicas. Para Maria, ao invés, era necessário um sacrifício, cuja importância tôda se compreende, recordando às palavras ditas em seu louvor pela mulher do povo (Lc 11,27). Êste mesmo sacrifício Ela o faz em Caná, onde obtém do Filho o primeiro milagre. Jesus ouve seu pedido, que corresponde efetivamente às suas intenções messiânicas, mas faz notar a vontade de Deus, que lhe estabelece o tempo e a hora de tôdas as suas obras, à qual vontade está ligado, à maneira de tôdas as vontades criadas, como à sua norma suprema.

Na cena que representa Maria aos pés da cruz, S. João nos dá o comentário real da profecia de Simeão (Lc 2). Aquêle que foi levantado na cruz é um sinal, ao qual a incredulidade opõe a contradição. Tal contradição faz morrer o Filho e ao mesmo tempo parte a alma da Mãe. Visto que S. Paulo chama de "sacrifício" o sofrimento do Filho, a teologia tem o direito de falar, no que se refere a Maria, de um co-sacrifício subjetivo. E dado que a Epístola aos Hebreus insiste com fôrça, em oposição aos numerosos sacrifícios judaicos, sôbre a *unicidade* e a perfeição do sacrifício de Cristo (§ 101), a teologia deve encontrar uma expressão que permita caracterizar a atividade de Maria na sua participação à Paixão e ao sacrifício, como ação secundária e dependente. Porque aqui, como na apresentação no Templo, trata-se da oferta de seu Filho para a obra da Redenção, estabelecida pelo Pai, e não de uma simples compaixão ou simpatia (sofrer com), como é o caso de S. José no Templo ou de S. João aos pés da cruz.

Depois da Ascensão, a esta participação interior à obra da Redenção acrescenta-se uma participação externa, no sentido de que Maria foi, para a jovem Igreja, a única fonte do "Evangelho da infância", cujo conteúdo constitui uma das partes essenciais do ano litúrgico (Natal). Que a primeira redação dêste Evangelho seja devida a S. Lucas, a S. Mateus ou a outros, não tem muita importância, ao passo que é certo que o conteúdo é devido a Maria, também na redação de S. Mateus, onde a parte central é ocupada por S. José. Por isso S. Lucas diz e repete que "Maria" ou "sua Mãe" "conservava estas coisas" ou "conservava tôdas estas palavras no seu coração" (Lc 2,19,51).

Tradição. — Na Tradição a participação de Maria à obra da Redenção, como sua posição de medianeira de salvação que daí se origina, aparece mais vigorosa que na Escritura. A êsse respeito os Padres serviram-se do paralelo Eva-Maria, de que mais vêzes se fêz menção. Bastará citar agora os textos mais caraterísticos. Dêles resulta que os Padres pensavam realmente em uma efetiva participação pessoal e moral e não sòmente na situação carismática da Teotókos. Cfr. *Pesch*, Die selige Jungfrau Maria, 1926.

S. Irineu escreve: "Se uma foi desobediente a Deus, a outra seguiu de boa vontade suas ordens e assim a Virgem Maria tornou-se a advogada da virgem Eva. E como a humanidade foi posta à mercê da morte, por uma virgem, assim foi salva por uma Virgem" (Adv. h. 5, 19; cfr. 3, 21, 7; 3, 22, 4). Pela sua obediência Maria foi a salvação (causa salutis) de si mesma e do gênero humano (Ib. 3, 224). Na Encarnação "Maria cooperou com o plano (divino) de salvação" (Ib. 3, 21, 7). *S. Ambrósio* diz: "Sendo Virgem, ela gerou a salvação do mundo e a vida de todos. Quando o Senhor concebeu o desígnio de salvar o mundo, começou sua obra por Maria; pelo que esta Virgem, por obra da qual a salvação estava para ser dada à todos, foi a primeira a gozar dos frutos da salvação trazida por seu Filho" (In Lc 2,

http://www.obrascatolicas.com

17). "Ela operou a salvação do mundo (operata est mundi salutem) e deu origem a redenção de todos" (Ep. 49). "O Filho estava suspenso na cruz e a Mãe oferecia-se aos perseguidores". E teria morrido de boa vontade com Êle, mas Deus não o permitiu (Ib.) — *S. Jerônimo*: "A morte por causa de Eva, a vida por meio de Maria". — Assim *S. Agostinho*: "Por uma mulher a morte, por uma mulher a vida". E acentua a Maternidade de Maria. — Sôbre êste ponto os Padres Orientais estão plenamente de acôrdo com os Ocidentais. — *S. Efrém* diz de Maria: "Oceano inexaurível de graças e dons divinos, distribuidora de todo bem" (Cfr. *Assemani*, 524). — *S. Epifânio*: "Da Santa Virgem foi gerada a vida do mundo, assim Ela deu origem à Vida e tornou-se Mãe dos vivos" (Haer. 78, 18).

Um segundo *paralelo* usado pelos Padres é o entre *Maria* e a *Igreja*. O primeiro a usá-lo foi *Clemente de Alexandria*: "Maria gerou o Logos ao mundo uma vez: a Igreja gera-o contìnuamente" (Pæd. 1, 6). *S. Cirilo de Alexandria* chama à Igreja: "A Virgem perpétua". Para *S. Agostinho* Maria é o modêlo da Igreja. Maria gerou a cabeça que concebeu na fé e a Igreja gera seus membros, mediante a mesma fé em Cristo. "Ecclesia spiritualiter membra illis capitis parit". A Igreja é a Mãe espiritual dos crentes. Bastava um passo adiante para dar a Maria êste mesmo título. Tal idéia já está em germe em S. Agostinho, ainda não opera, porém, em tôda a sua clareza. Mas lê-se: "Ela é mãe espiritual com relação a nós, que somos membros (de Cristo), porque com seu amor cooperou para que os fiéis, que são membros dêste chefe, nasçam na Igreja". S. Agostinho atribui a maternidade espiritual à Igreja: mediante a fé e o amor todos os fiéis participam desta fecundidade espiritual. Ora, segundo o santo Doutor, Maria é o modêlo de todos os cristãos e poderia ser chamada de primeiro filho da Igreja, o "membro" por excelência, enquanto Cristo é a "cabeça". S. Agostinho fala, portanto, de uma influência mística de Maria sôbre a vida espiritual dos cristãos, influência, porém, que é ùnicamente *modêlo* e *exemplo* de fé, única que, nos faz membros do Corpo místico da Igreja. A Escolástica deve ter encontrado nestas palavras de S. Agostinho, pelo menos o ponto de partida exterior para a idéia da maternidade espiritual de Maria. A isso se acrescenta um segundo fator. Orígenes tinha deduzido a maternidade espiritual das palavras de Jesus a Maria e a S. João. Maria é a mãe de Cristo, portanto, o é também de todos aquêles que trazem (com a fé) a Cristo em seu coração (Migne, 14, 32; cfr. Gál 2,20 e Jo 19,26 ss.). "Não há dúvida, escreve Pesch, de que com estas palavras Jesus quis confiar ao discípulo o destino de sua Mãe como o Evangelho nota imediatamente; e acrescenta: "Todavia muitos intérpretes da Escritura quiseram dar a estas palavras um sentido mais amplo". E entende, dizendo isso, a maternidade espiritual geral de Maria. Mas sabe também que "estas idéias (de Orígenes) ficaram por diversos séculos escondidas e desconhecidas. Começaram a reviver só no século doze" (Op. cit. pp. 139-141). Cfr. *J. Brittremieux*, De mediatione universali (B. Mariæ Virginis, quoad gratias, 1926; * *Lennerz*, De B. Virgine, Sectio 3, Roma, 1948. *

O primeiro entre os *Escolásticos* que repete o pensamento de Orígenes é S. Anselmo († 1109). O Verbo fêz-se homem e "fêz de nós, dando-nos de novo a vida, filhos de sua Mãe. Êle mesmo exorta-nos a nos chamarmos de irmãos" (Orat. 51). Cita duas vêzes Jo 19,26, mas vê Maria sòmente como Advogada, enquanto Jesus, que é seu Filho, comporta-se com Ela como um "devedor que aceita suas orações com amor". S. Anselmo dirige-se depois ao Crucifixo: "Tu és a única verdadeira esperança minha; tôda minha esperança está em ti. Meu Deus vivo e verdadeiro" (Orat. 42). As relações de Maria com a nossa salvação são por êle expressas com os seguintes têrmos: "Salvatrix, Redemptrix, janua salutis, via reconciliationis, mater justificationis et justificatorum, mater salutis, genetrix vitæ".

Nesse mesmo tempo o alemão *Gerhoh* de Reichersberg repete com mais precisão o pensamento de Orígenes. O que foi dito a S. João é repetido a todos os que amam a Cristo: "Todos aquêles, a felicíssima Mãe, ereta ao lado da cruz, gerou-os quando, com o coração atravessado pela espada da dor, suportou as dores do parto, sabendo que seu Filho único sofria por sua libertação e para sua salvação" (Migne, 149, 1105). — *S. Bernardo* escreve: "Tôda a minha esperança depende do Homem-Deus, não porque homem, mas porque Deus" (Cant. 10, 8). Mas repete a antiga tradição mariológica Eva-Maria. Cristo repara o êrro de Adão, mas é juiz severo. E é justo, portanto, que Maria tenha um lugar ao lado dêle. "É necessário que haja uma medianeira ao lado dêsse medianeiro, e ninguém nos é mais útil que Maria". "Não há nada de severo nela, nada que cause espanto: tudo nela é doce". Maria é a "escada dos pecadores". "O Filho escutará a Mãe e o Pai dará ouvidos ao Filho". "Por isso, do profundo de nosso coração, com tôda nossa fôrça e nosso amor, honremos a Maria porque tal é a vontade daquele que quis que nós tivéssemos tudo por meio dela". "Deus quis que nada tivéssemos que não passasse pelas mãos de Maria" (quod per Mariæ manus non transisset) (Sermo de aquæductu, Migne, 183, 439 ss.). Dante traduzirá o pensamento de S. Bernardo assim: "Donna, sei tanto grande e tanto vali, — che qual vuol grazia e a te non ricorre — sua disianza vuol volar senz'ali". (Paradiso 33, 13-15).

S. Boaventura une-se estritamente a S. Anselmo e a S. Bernardo. Lembra o paralelo entre Eva e Maria e diz com S. Bernardo, que Maria com o seu "fiat" tornou possível a Encarnação e "deu seu único Filho para a salvação do mundo, para ser (aqui) como Mãe, em tudo semelhante ao Pai"; e acrescenta ainda, que "por seu meio foi difundida a graça". *S. Alberto*: Maria é nossa medianeira "pelo seu exemplo, sua intercessão, seu mérito". *S. Tomás*: Maria é cheia de graça "na prática do bem e na fuga do mal; depois, ainda, porque a graça difunde-se de sua alma ao corpo, e terceiro, pela efusão da graça sôbre todos os homens". *S. Bernardino de Sena*: "Em Cristo havia a plenitude de graça porque cabeça e fonte; em Maria, porque pescoço"; dela "as graças de Cristo Cabeça extravasam-se ao Corpo Místico".

http://www.obrascatolicas.com

Essa imagem desfrutará de muito favor logo em seguida, como a do aqueduto, já usada por S. Bernardo. * Os textos dos Padres e dos Escolásticos, aqui repetidos, são citados amplamente por *Lennerz* na obra citada. *

Recapitulação. Segundo a Escritura e segundo a Tradição, Maria toma parte de dois modos na Redenção. O primeiro, e é o principal, é dado por sua maternidade: "Mater Salvatoris". O segundo, pela cooperação à obra da Redenção: "Mater salvandorum". O primeiro modo já é objeto de dogma; o segundo ainda não foi definido.

Indagação teológica. — Depois de ter seguido a Revelação e a Tradição, passemos à indagação teológica. Ela versa, sôbre duas questões: de que modo Maria tomou parte na Redenção operada por Cristo; de que modo toma parte na distribuição da graça de redenção.

1. Scheeben, que mais de qualquer outro contribuiu, na Alemanha, para o desenvolvimento da mariologia, diz que "Maria não é um princípio coordenado no Cristo e independente dêle, chamado e elevado para completar sua fôrça e potência redentora". Maria foi resgatada por Cristo e "coopera à obra da Redenção sòmente enquanto remida por Êle e em virtude da fôrça que dêle recebeu". "Longe de completar a fôrça e a potência redentora de Cristo, Ela é antes, essencialmente amparada pela fôrça de Cristo e seu único escopo é que, esta fôrça redentora chegue de modo conveniente ao seu fim. Por isso, a influência de Maria na Redenção é uma pura cooperação (*mere* co-operatio) e tal cooperação, por sua vez, é puramente ministerial (cooperatio *ministerialis*) em relação ao ato redentivo de Cristo, que é em si, o ato de redenção pròpriamente dito e independente (operatio principalis redemptionis. Maria é uma colaboradora aceita pelo Redentor, isto é, chamada e feita capaz por Êle, colaboradora que ajuda de perto na realização da obra redentora, que, porém, realiza sòzinho, com sua fôrça e potência; para se usar uma frase latina, mais escolástica e mais concisa, Maria é *ministra Redemptoris in opere redemptionis*". (Dogmatik, III, p. 593).

Scheeben esforça-se, e justamente, para evitar a dificuldade contida na sílaba "com" da palavra "cooperação", dizendo que o ato redentor de Cristo é em si mesmo completo, perfeito, principal. E de fato, o ato do Cristo deve ser lógica e objetivamente colocado *primeiro*, porque sòmente por êle Maria é o que é: "Ministra Redemptoris in opere redemptionis". Que Ela tenha sido remida "intuitu meritorum Christi" já foi definido. A noção de Redenção é única, feita em si mesma. S. Paulo fala claramente da Redenção *δια της απολυτρωσεως της εν Χριστω Ιησου* (o singular com o artigo, Rom 3,24, etc.). Não é preciso expor-se ao risco de anular esta noção com uma expressão que implique uma coordenação. Porque se a obra de Maria é uma cooperação, também o é para Cristo, enquanto uma parte oferece a cooperação e a outra a recebe. Parece, portanto, que a fórmula de Scheeben deve ser corrigida. Mas Scheeben tem ainda outra fórmula. Êle, de fato, continua: "Nos tempos modernos (do século XVI) Maria foi chamada "cooperatrix in redemptione" e também "*corredemptrix*". Mas essa expressão, embora tenha um sentido exato e muito belo, que não pode ser dado por outra palavra, de modo tão conciso e tão claro, tomada sòzinha, para significar a subordinação e a dependência ministerial de Maria, tem muito da aparência de uma coordenação com Cristo, ou de um complemento à fôrça de Cristo. Portanto, só se deveria empregar com esta restrição: "Em certo sentido". Scheeben pensa que "adjutrix Redemptoris in redemptione" seria melhor, mas faz logo depois uma restrição: "Não devemos entender o têrmo *auxílio* no significado de amparo, isto é, de refôrço, a uma fôrça em si insuficiente, mas no sentido de um serviço que favorece a continuação de um escopo". Deixamos a outros a missão de julgar se Scheeben é mais claro nesta passagem que na precedente.

Também Diekamp (Dogmatik, quarta e quinta edição, V. II, p. 350) escreve: "Depois dos séculos XVII e XVIII não faltam teólogos, que se puseram a propugnar um novo título de honra para a santa Virgem, o de *co-redentora*. Certamente, êles dão-lhe um sentido incontestàvelmente bom, e dogmàticamente impugnável. Mas, para se evitarem as más interpretações a que fàcilmente se presta, viram-se obrigados a circundá-lo de tais reservas e restrições, que melhor seria deixar de o usar". Por essas razões, havia-me recusado até agora a usar dêsse têrmo, porque, sem as "reservas", não pode ser bem entendido "no seu exato significado". Aceitei-o em seguida, na terceira e na quarta edição do meu livro sôbre Nossa Senhora, porque foi usado pelos últimos Papas nas Encíclicas. Que, não obstante, continuam ainda dificuldades para uma dogmática científica, é admitido também pelo "Divus Thomas" de Frib., onde (1927, p. 368), apresentando a obra de Bittremieux está dito: "O título de Co-redentora a muitos (!) não soa bem; êles temem que seja mal entendido". Tais dificuldades nascem visìvelmente da sílaba "con" (= redentora). O tratado sôbre a graça oferece-nos um exemplo de cooperação entre inferior e superior, na noção de "gratia cooperans". A realidade, porém, é diferente, porque o efeito da graça e da vontade é "totus Dei et totus hominis", o que não se pode dizer de Cristo e de Maria, nem mesmo de modo analógico. Foi proposta e depois começou-se a usar uma fórmula segundo a qual Maria mereceu para nós *de congruo* quanto Cristo mereceu *de condigno*. Mas se queremos acolher tal ponto de vista e, com esta expressão escolástica nascida no século XIII explicar a participação de Maria na obra do Homem-Deus, devemos tornar aceitável teològicamente que a "satisfação superabundante" de Cristo ainda tenha podido receber um "complemento" e um "auxílio" da parte de Maria; e devemos ainda provar com a Escritura e a Tradição, que essa fórmula é pelo menos implìcitamente revelada; não sòmente, mas evitar o perigo de se falsear a noção da unicidade e da unidade absoluta da Redenção (*η απολυτρωσις*) que encontramos em tôda parte na Revelação.

Deveremos, portanto, explicar a fórmula dizendo que Cristo primeiro remiu Maria *de condigno*, para poder com a sua cooperação (cooperans) remir o mundo, Êle com mérito de *condigno*, Ela com

http://www.obrascatolicas.com

mérito *de congruo?* O mérito de Maria só pode se fundar no mérito de Jesus. Mas devemos estabelecer que tudo isso está compreendido no plano divino de salvação. Sôbre êste ponto o trabalho reunido dos teólogos deverá ainda pôr luz. * Para o estudo atual da questão, veja-se *Lennerz*, De B. Virgine, 1948, e *Bertetto*, Maria nel domma cattolico, 1950, pp. 392-450. *

2. A segunda questão que versa sôbre a mediação *universal de graça de Maria*, doutrina difundida sobretudo por *S. Luís Grignon de Montfort* († 1716), deve ser explicada segundo a analogia da cristologia. A mediação de graça de Cristo funda-se sôbre o mérito; por conseguinte, assim deve também estar fundada a de sua Mãe. Ora, a mediação de Cristo foi definida nos seus têrmos (Cfr. por ex. Rom 3,21 ss.) mas a de Maria, não. Deve ser considerada, portanto, sòmente como conclusão teológica e como tal formulada. Na *Révue thomiste* (1927), p. 423) o dominicano P. Lavaud trata da "causalidade instrumental de Maria, medianeira de tôdas as graças" e estabelece quanto segue: "Para S. Tomás, o ofício de chefe, o mérito *de condigno* para os outros, a causalidade instrumental da graça, estão estreitamente unidos entre si. Se faltar uma destas três causas as outras não ficam completas. Ora, é absolutamente certo que o mérito da justiça da salvação dos homens é rigorosamente próprio de Jesus. Maria não é, portanto, o nosso "chefe" secundário, nem é a segunda causa instrumental de "graça". Por isso só se lhe pode atribuir uma mediação moral, isto é, que Ela obtém as graças para os homens, com sua intercessão. Explicada assim a mediação de Maria, não apresenta nenhuma dificuldade; mas restam ainda dois pontos por esclarecer: 1) como Ela seja medianeira ou distribuidora de "tôdas" as graças; 2) se essa mediação está contida na Revelação.

Há quem fale também de mediação física, mas isso é difícil de explicar; para tal seria necessária a onipresença física de Maria.

Na sua Encíclica "Miserentissimus Redemptor" de 8 de maio de 1928, sôbre a reparação ao Coração de Jesus, Pio XI lembra aos fiéis a culpabilidade geral da humanidade e mostra-lhes a grande obra expiadora de Nosso Senhor e Salvador. Embora a "copiosa Christi redemptio abunde nobis omnia delicta donavit" (Col 2,13), a divina Sabedoria, com admirável disposição, estabeleceu que nós completássemos no sofrimento da nossa carne o que falta na Paixão de Cristo, para o bem de seu Corpo, que é a Igreja (Col 1,24). Estamos de fato unidos a Cristo de modo misterioso, como os membros do corpo à cabeça, e mediante a cabeça entre si, em uma grande "Comunhão dos Santos", de modo que nos devemos unir com Êle, para uma grande e única obra de expiação. Isso o Medianeiro entre Deus e os homens, Jesus Cristo, tinha pedido ao Pai, pouco antes da morte (Jo 17,23). Justamente nesse tornar-se "um" com Cristo consiste tanto o ato de consagração ao Coração de Jesus, como a expiação que cancela nossa culpa. Depois de ter traçado mais uma vez o quadro da deplorável situação moral da humanidade, no estado atual, o Papa invoca a misericórdia e a mediação do Coração de Jesus e volta-se depois para

Maria, "Digne-se a Virgem e Mãe de Deus olhar com benignidade os nossos desejos e os nossos esforços. Para nós Ela gerou a Jesus Redentor, nutriu-o e ofereceu-o como vítima sôbre a cruz. Pela sua misteriosa união com Cristo e pela sua graça singularíssima tornou-se também, e piamente é chamada, *Reparadora*. Cristo, único "medianeiro entre Deus e os homens", associou-se a Mãe, como advogada dos pecadores, dispenseira e medianeira de graças". Eis o texto latino: "Per arcanam cum Christo conjunctionem ejusdemque gratia omnino singularem *Reparatrix* idem extitit pieque appellatur. Cujus nos confisi apud Christum deprecatione, qui unus cum sit "mediator Dei et hominum" (I Tim 2,5) suam sibi Matrem adsciscere voluit *peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem*". Na oração de reparação ao Coração de Jesus, acrescentada pelo Papa à Encíclica e prescrita para tôda a Igreja, encontra-se a expressão "B. Virgo Maria Reparatrix". Nas traduções em línguas vivas publicadas pela *Acta Apostolicae Sedis* de 1º de julho de 1928, 179 e ss. a expressão latina é conservada simplesmente tal e qual para as línguas românicas, e é apresentada, ao invés, com expressões equivalentes, para as outras línguas.

Leitura. — *Maria, Mãe de Cristo total: Cabeça e membros.* — "A Virgem Mãe de Deus, cuja alma santíssima mais foi cheia do Espírito divino de Jesus Cristo, que tôdas as outras almas juntas, obtenha-nos, a todos, um verdadeiro amor da Igreja: Ela, que "representando tôda a natureza humana" deu o seu consentimento, a fim de que tivesse lugar "uma espécie de matrimônio espiritual, entre o Filho de Deus e a natureza humana" (S. th. III, 80, 1). Ela, com parto admirável, deu à luz a fonte de tôda vida celeste, Cristo Senhor, desde seu seio virginal, adornado com a dignidade de chefe da Igreja; Ela apresentou-o apenas nascido, como Profeta, Rei e Sacerdote, àqueles que entre os judeus e entre os gentios por primeiro correram para o adorar. Além disso, seu Unigênito, condescendendo ao seu materno pedido, em Caná da Galiléia, operou aquêle admirável prodígio, pelo qual creram nêle seus discípulos (Jo 2,11). Ela imune de tôda mancha, quer pessoal, quer hereditária, e sempre estreitíssimamente unida ao Filho, ofereceu-o ao eterno Pai, sôbre o Gólgota, fazendo holocausto de todo direito materno e do seu materno amor, como nova Eva, por todos os filhos de Adão, contaminados por sua mísera prevaricação. Dêsse modo, Aquela que quanto ao corpo era a mãe de nosso chefe, pôde tornar-se, quanto ao espírito, mãe de todos seus membros, com novo título de dor e de glória. Ela com as suas eficacíssimas preces, obteve que o Espírito do divino Redentor, já dado sôbre a cruz, fôsse difundido no dia de Pentecostes, com dons prodigiosos, na Igreja, havia pouco nascida. Ela, finalmente, suportando com ânimo forte e confiante suas imensas dores, mais que todos os fiéis cristãos, de verdadeira Rainha dos Mártires, "fêz o que falta aos padecimentos de Cristo... em prol do seu corpo, que é a Igreja (Col 1,24). Ela, pelo Corpo místico de Cristo, nascido do Coração despedaçado do nosso Salvador, teve aquela mesma materna solicitude e solícita caridade, com que no presépio alimentou e nutriu com seu leite o Menino Jesus.

A mesma santíssima Mãe de todos os membros de Cristo, a cujo coração imaculado temos com fé, consagrado todos homens e que agora no céu, reinando juntamente com o Filho, brilha na glória do corpo e da alma, empenhe-se com insistência em dêle obter que, da excelsa Cabeça desçam sem cessar sôbre todos os membros do Corpo místico, rios de abundantes graças" (Pio XII, Mystici Corporis, conclusão).

http://www.obrascatolicas.com

§ 111. A glória de Maria

1. **A morte gloriosa de Maria.** — Quanto ao que se refere à morte de Maria, não temos documentos históricos nem definições do magistério da Igreja. *S. Epifânio* († 403) fêz indagações sôbre circunstâncias da sua morte, mas não pôde encontrar nenhum dado certo, e não quis decidir se Ela morreu ou não (Hær. 78, 11). O ensinamento comum dos Padres e da Igreja na liturgia, é que Maria morreu. A festa da *Anapausis* (Dormitio) de Maria é antiqüíssima, e entre suas festas, é provàvelmente a mais antiga, remontando aos séculos V-VI.

Da isenção do pecado original, poder-se-ia deduzir fácilmente a isenção da morte. Mas é preciso recordar-se que a morte é uma condição do homem e que Adão tinha a imortalidade corporal sòmente como um dom todo especial; ora, na ordem histórica da salvação, Deus não quis unir êste dom com a santidade. Cristo mesmo, como diz S. Agostinho (De pecc. merit. et rem. 2, 29), se não tivesse morrido de morte violenta, teria morrido de modo natural. Ademais, sendo Maria a Mãe do Redentor, que salvou o mundo com sua morte, deve também seguir o Filho na morte; Ela não pode estar acima dêle. Etas são as razões teológicas que se podem aduzir, para a morte de Maria. Mas não faltam hoje teólogos que voltam a defender a opinão de que Maria não morreu. Essa sentença jamais foi repetida pela Igreja: todavia, é menos comum. A Constituição "Munificentissimus Deus" não toma posição a êsse respeito. Se Maria morreu verdadeiramente, sua morte não aconteceu em conseqüência *direta* do pecado original ou do pecado pessoal (Prop. 73 dam. Baii, Denz. 1073).

Os teólogos admitem que a morte de Maria não se deu por doença, nem por outras causas não convenientes à sua dignidade; sua morte foi *livre*, causada pela violência do seu amor pelo Filho e por Deus (amore langueo, Cant 2,5). A liturgia designa a morte de Maria como um "sono" (dormitio, κοιμησις, pausatio, αναπαυσις). Quanto ao que se refere ao lugar da morte, nada se sabe de certo: os pareceres estão divididos entre *Êfeso* e *Jerusalém*. * Cfr. Roschini, La vita di Maria, pp. 357 ss., Roma, 1946. *

2. **A Assunção de Maria.** — A glória de Maria brilha particularmente no privilégio singular da sua plena redenção também no corpo, isento, por disposição divina, da corrupção comum; de fato

Maria, terminado o curso da vida terrena, foi levada à glória celeste em corpo e alma. — (*De fé*).

Explicação. — A Constituição Apostólica "Munificentissimus Deus", promulgada solenemente a 1º de novembro de 1950, após

delinear o desenvolvimento histórico da crença na Assunção de Maria e resumido as razões que garantem a origem revelada da doutrina, formula a definição com os têrmos seguintes: "Auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitæ cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam" (A. A. S. 1950, p. 770). A verdade definida refere-se sòmente ao estado glorioso da Virgem; nada diz sôbre o modo com que Maria lá chegou, se passando através da morte e da ressurreição, ou não. A *glória celeste* é o *estado de bem-aventurança* no qual se encontra atualmente a Humanidade santíssima de Jesus Cristo e ao qual chegarão todos os eleitos, no fim do mundo. Aquêles que morrem depois do batismo e antes do uso da razão e os justos perfeitamente purificados de todo resto de pecado, participam desta bem-aventurança, quanto à alma, já antes do juízo final (Denz. 530), não, porém, quanto ao corpo. O privilégio da Assunção concedido a Maria consiste, portanto, no dom da glorificação antecipada integral do seu ser, alma e corpo, à semelhança de seu Filho.

A expressão "ad cœlestem gloriam assumptam" não designa, por si, uma transladação local do corpo da Virgem, da terra ao céu, mas a passagem da condição de existência terrena à condição de existência própria da bem-aventurança celeste. Os teólogos, porém, comumente admitem que "céu" não significa sòmente um estado, mas também um *lugar*: o lugar onde se encontra justamente o Cristo, ressuscitado e glorioso, em alma e corpo e onde se encontra Maria junto dêle. Determinar com precisão, ulteriormente, onde se encontra e em que ordem de relações com o nosso universo visível, é absolutamente impossível. Quanto às condições de existência da Virgem elevada aos Céus e de seu corpo glorioso, podem-se aplicar todos os conceitos que a teologia, fundando-se principalmente em S. Paulo (I Cor 15,35-52), elaborou para ilustrar as condições de existência, quer de Cristo ressuscitado, quer dos bem-aventurados depois da ressurreição final. Cfr. § 216, n. 3.

Sôbre a *vida* de Maria levada aos céus, a definição dogmática e a mesma Constituição "Munificentissimus Deus" nada contém. Podem-se recordar aqui, porém, duas doutrinas marianas, estreitamente unidas à da Assunção, as quais, embora não sejam ainda de fé aparecem profundamente arraigadas no ensinamento comum da Igreja e são explicitamente supostas pela Liturgia: a *realeza* de Maria e a sua *mediação universal* na distribuição das graças. Maria no céu tem aquêle grau de glória que lhe compete, como Mãe do Verbo Encarnado e como prêmio da sua vida de graça e a coloca

http://www.obrascatolicas.com

acima de todos os Anjos e Santos, como sua Rainha. E no céu Ela também, como o Filho, está sempre na presença de Deus, para interceder por nós (Hebr 9,14), como medianeira de tôdas as graças.

Prova. — A Constituição "Munificentissimus Deus" desenvolve a prova do dogma em três tempos: a) traz primeiro, como argumento fundamental e por si mesmo plenamente suficiente, o consentimento unânime do Episcopado; b) oferece depois um breve resumo histórico do modo com que a fé na Assunção de Maria se firmou desenvolveu, justificou e impôs na Igreja, até se tornar uma verdade universalmente acreditada; c) por último indica quais são os fundamentos revelados desta fé da Igreja: a íntima união de Maria com Cristo, como nos é ensinada pela Escritura e o Proto-Evangelho (Gên 3,15) ilustrado pela doutrina tradicional da Nova-Eva.

a) *O argumento tirado do consentimento universal do Episcopado* baseia-se numa doutrina fundamental da Igreja Católica: o Magistério ordinário da Igreja, sendo infalível no ensinamento da verdade revelada, não em virtude de indagações ou conhecimentos naturais, mas pela assistência do Espírito Santo, garante a origem revelada do que ensina de modo unânime, independentemente das provas positivas ou especulativas que pode tirar do seu ensinamento.

E, visto que os Bispos tinham respondido com uma unanimidade sem par, à consulta sôbre a definibilidade dogmática da Assunção, a Constituição conclui: "Por isso, do consentimento universal do Magistério ordinário da Igreja tira-se um argumento certo e seguro, para se afirmar que a Assunção corpórea da Bem-aventurada Virgem Maria ao céu — a qual, quanto à celeste glorificação do corpo virginal da augusta Mãe de Deus, não podia ser conhecido por nenhuma faculdade humana ùnicamente com suas fôrças naturais — é verdade por Deus revelada e por isso todos os filhos da Igreja devem crê-lo com firmeza e fidelidade" (Acta Apostolicæ Sedis, p. 757).

Êste argumento de caráter dogmático, não pode evidentemente valer para quem não aceita a infalibilidade do Magistério ordinário da Igreja; não pode valer, portanto, para todos os protestantes, que não admitem nenhum magistério infalível; os ortodoxos poderiam, ao invés, admitir uma definição dogmática, sòmente se fôsse emanada em um Concílio Ecumênico.

b) *O desenvolvimento histórico da doutrina da Assunção.* — O primeiro testemunho não genérico, relativo ao fim de Maria, é o de *Epifânio* († 403) que nasceu e viveu por muito tempo na Judéia e morreu como Bispo de Salamina. No seu "Panarion" propõe-se três vêzes o quesito sôbre o fim de Maria, e enuncia três hipóteses possíveis e sustentadas então por diversos: Maria não morreu, mas foi levada por Deus a um lugar melhor; Maria morreu mártir; Maria morreu de morte natural. Êle não sabe escolher entre as três hipóteses, com firmeza, porque "ninguém sabe de seu fim", mas pensa que, de qualquer modo, o fim de Maria deve ter sido um fim "glorioso", digno dela. Epifânio não conhece, portanto, a doutrina da Assunção. Seu testemunho, antes, — dado o conhecimento que êle demonstra das outras tradições da Igreja jerosolimitana — garante-nos que na Igreja, no fim do século IV, não existia nenhuma tradição precisa, nem de caráter histórico, nem de caráter dogmático, sôbre o fim de Maria. Cfr. *S. Epif.* Hær. ("Panarion") 78, 11 e 24. P. G. 42, 715-716, e 737.

Depois de Epifânio, as primeiras testemunhas são os *Apócrifos.* Os conhecidos são mais ou menos uns vinte; têm origem diferente e pertencem a famílias diversas; os mais antigos parecem aos sírios e egípcios e uma família grega. Nada de certo dêles se pode esperar, do ponto de vista histórico; representam, ao invés, claramente a reação da fé popular, no século V-VI, à pergunta sôbre o fim de Maria. Pensamento comum a todos os apócrifos é que o corpo de Maria não pode ter estado sujeito à corrupção do sepulcro; sôbre sua condição atual não estão, ao invés, de acôrdo; para alguns êle estaria incorruto no paraíso terrestre na espetativa da ressurreição final; para outros, e parecem ser os apócrifos mais recentes, Maria já ressuscitou e foi levada à gloria celeste, para junto do seu Filho.

A mesma evolução de doutrina apresentam os *documentos litúrgicos.* As origens da festa da Assunção não estão ainda completamente esclarecidas, mas segundo os resultados mais prováveis dos estudos recentes, parece derivar de uma festa mariana genérica em honra da "Teotókos" que se celebrava em Jerusalém no séc. V. Os primeiros indícios de uma festa do trânsito de Maria (κοίμησις, dormitio) encontramo-los um século depois, entre 540 e 570, como resulta das narrações dos peregrinos que visitaram Jerusalém naqueles anos. Em 613, um edito do imperador Maurício estende a festa a tôdas as regiões do império, fixando-a para 15 de agôsto. No Ocidente aparecem os primeiros sinais de uma festa "in memoria" da Virgem no séc. VI, precisamente na Gália, onde se celebra a 18 de janeiro. A data e a origem são provàvelmente devidos à influência dos apócrifos orientais, talvez egípcios, porque no Egito, nos séc. VI-VII, encontramos duas festas: uma, que comemora a morte, em janeiro; a outra que, ao invés, festeja a ressurreição, a 15 (às vêzes a 9 ou a 13) de agôsto. A primeira parece a mais antiga; enquanto a instituição posterior da segunda explica porque vários apócrifos dizem que o corpo da Virgem ficou no sepulcro, incorruto, por 206 dias: o tempo entre uma e outra festa. Em Roma a festa foi introduzida no séc. VIII parece, por Sixto I (687-701), de origem grega, juntamente com as festas marianas da Purificação, da Anunciação e da Natividade; tornou-se logo a mais importante de tôdas e tem, desde a origem, o significado atual. De Roma estendeu-se ràpidamente, durante os séculos VIII-IX, a todo o Ocidente, também à Gália, determinando o conteúdo e modificando a data da festa precedente. As origens e o desenvolvimento da festa, como também o exame cuidadoso dos testemunhos litúrgicos, manifestam o desenvol-

http://www.obrascatolicas.com

vimento da doutrina: a princípio, objeto de culto era o "transitus", a passagem de Maria à vida celeste; mais tarde é a Assunção.

Êste desenvolvimento aparece já feito, no fim do séc. VII e no princípio do VIII, no Oriente; mas apresenta sinais evidentes do seu caráter recente nas quatro maiores testemunhas do tempo: Germano de Constantinopla († 713), André de Gaeta († 740), João Damasceno († 740) e o autor desconhecido de um panegírico sôbre a festa da Assunção, atribuído ao Bispo de Jerusalém, Modesto († 634), mas certamente posterior. Êstes autores, ao explicar e justificar a festa da Assunção justamente com o nosso significado, apelam para os apócrifos, ou para a tradição, mas mais freqüentemente justificam a crença comum com razões tiradas da mariologia geral: a consagração do corpo de Maria mediante a maternidade divina, a honra devida pelo Filho à Mãe, a união efetiva entre Mãe e Filho, a concepção e o nascimento virginal do Filho, a honra de Maria como Nova-Eva (Damasceno). Estas razões não adquiriram logo o consentimento unânime à doutrina da Assunção; encontramos ainda posições interrogativas ou duvidosas até o sec. X; mas o esclarecimento da liturgia fêz depressa triunfar a sentença afirmativa. Pode-se afirmar que o pensamento da Igreja bizantina foi definitivamente fixado a partir do século X.

O mesmo se deve dizer para as igrejas nestorianas e monofisitas, nas quais, porém, restam ainda vestígios da posição mais arcaica: significado genérico da festa do "transitus" ou distinção de duas festas. Além disso, parece que estas duas Igrejas tiraram a celebração da festa da Igreja bizantina.

No Ocidente o desenvolvimento doutrinal foi mais lento do que no Oriente. Não obstante a indicação clara da liturgia (oração *Veneranda* do Sacramentário gregoriano, que se deve entender, certamente, em sentido assuncionista), muitos autores, do século VII ao IX, exprimem-se de modo duvidoso sôbre a Assunção corpórea. Um escrito célebre, conhecido com o nome de Pseudo-Jerônimo, exprime seu pensamento dizendo "ser melhor deixar tudo a Deus, ao qual nada é impossível, que definir temeràriamente por nossa autoridade o que não podemos provar" (P. L. 30, 128). De data discutida (alguns o querem atribuir ao século XII, mas, talvez remonta ao séc. X) é um escrito divulgado sob o nome de Agostinho e conhecido como o Pseudo-Agostinho. No conteúdo, se não na intenção, está uma resposta ao escrito precedente: afirma que, não havendo uma tradição certa sôbre a Assunção de Maria, é preciso examinar com a razão qual é a verdade, de modo que "a verdade faça de autoridade". A razão fundamental é a graça e a dignidade singular com que Deus honrou a Maria: isso exclui de modo absoluto a corrupção do seu corpo virginal e prova que Deus lhe deve ter concedido essa honra. Além disso, "Jesus Cristo que é onipotente e a sabedoria de Deus, que tem tudo em comum com o Pai, e por isso pode tudo o que quer e quer tudo o que é justo e digno", deve ter querido a plena glorificação da Mãe (P. L. 40, 1148). É o princípio de Escoto, antecipado dois ou três séculos. Os teólogos

continuam, porém, a manter-se divididos por alguns séculos, entre favoráveis, duvidosos e incertos; e é notável o fato de que também alguns entre os mariologistas mais insignes, como S. Bernardo, S. Alberto Magno, Duns Escoto, não sublinhem de modo particular a doutrina da Assunção. Pouco a pouco vai-se formando a opinião comum, apoiada em citações da Escritura (Sl 44, 10.14-16; Sl 131,8; Cânt 3,6; Apc 12,1 ss.; etc.) e em conhecidas razões teológicas, que a Assunção *pie creditur*: é uma doutrina sèriamente fundada e aceita com respeito e amor na Igreja, não, porém, obrigatória. — A partir da segunda metade do séc. XV, muda-se a atitude de alguns teólogos: a doutrina da Assunção, claramente contida na festa litúrgica e universalmente pregada, aparece como tão certa que seria imprudente e escandaloso não a admitir. Começa-se a dizê-la *de fé*, porque universalmente crida na Igreja; alguns, como Suárez, colocam-na no mesmo plano da doutrina da Imaculada e dizem que um dia a Igreja poderá chegar a defini-la. E assim ficam as posições até 1854. Ao pedir a definição da Imaculada, alguns bispos exprimem o desejo de que seja também definida a Assunção; desejo e proposta feitos também por muitos Padres do Concílio Vaticano. Origina-se dêste modo o chamado "movimento assuncionista", que se foi estendendo até à publicação dos atos relativos em 1944, e à carta "Deiparæ" de 1º de maio de 1946, na qual Pio XII perguntava aos Bispos se consideravam possível e oportuno que se procedesse à definição da Assunção como verdade de fé. Os teólogos, entretanto, discutiam sôbre a possibilidade e sôbre os fundamentos de uma eventual definição dogmática; e as discussões terminaram sòmente com o anúncio da próxima definição, publicado em 14 de agôsto de 1950.

c) *O fundamento na Revelação.* Da história, que brevemente transcrevemos, da doutrina da Assunção, resultam claramente duas coisas: que não existia na Igreja primitiva uma tradição *explícita*, nem escrita, nem oral, de origem apostólica, sôbre a Assunção de Maria; que a doutrina formou-se pouco a pouco como fruto de uma reflexão amorosa da fé cristã, em tôrno da dignidade da Mãe de Deus, de sua íntima união espiritual e física com o Filho, de sua paixão de todo singular, na economia divina da Redenção.

Esta é a origem que à doutrina indica também a Constituição "Munificientissimus Deus", quando diz que "os fiéis, guiados ou instruídos por seus Pastôres... não encontraram dificuldade em admitir que Maria morreu, como seu Unigênito Filho. Mas isso lhes não impediu de crer ou professar abertamente que seu sagrado corpo não estêve sujeito à corrupção do sepulcro e que não foi reduzido à podridão e cinzas o augusto tabernáculo do Verbo divino. Antes, iluminados pela divina graça e levados pelo amor para com Aquela que é Mãe de Deus e Mãe nossa dulcíssima, contemplaram em luz sempre mais clara a harmonia dos privilégios que o providentíssimo Deus concedeu à alma Associada de nosso Redentor e que alcançaram tão altíssimo vértice, que por nenhum ser criado, exceto a natureza humana de Cristo, jamais foi conseguido" (A. A. S., pp. 757-758).

http://www.obrascatolicas.com

Por outro lado, visto a Igreja não poder ensinar como revelada uma doutrina não realmente tal, surge o problema: como e onde foi revelada a doutrina da Assunção? E como a Igreja, na falta de asserções explícitas da Escritura e da Tradição, pode chegar a ter a certeza da origem revelada de uma doutrina que tem sua causa próxima na reflexão humana?

A história esclarece bem um fato: a doutrina da Assunção não se apresenta como uma doutrina isolada no séc. V: ela faz parte de um movimento doutrinário inteiro, o qual pouco a pouco determina a posição e os privilégios da Mãe de Deus, na economia da Redenção, sua santidade perfeita, sua posição única junto do Filho. Em sua base estão a doutrina da Nova-Eva, que remonta seguramente ao séc. II (Justino, Irineu, Tertuliano) e que pela sua difusão e seus caracteres parece de origem apostólica; depois, a virgindade e a maternidade divina. Maria certamente também foi remida por Cristo, mas também está "ao lado de Cristo", de um modo de todo singular; e para Ela as leis ordinárias da Providência, no campo físico (como a geração) e na ordem moral (a possibilidade de pecar), não valem. Unindo as duas idéias fundamentais supra-expostas, a reflexão cristã podia obter duas conseqüências ulteriores, que lhe aparecem como um desenvolvimento lógico: para Maria, que estêve "junto de Cristo" de modo singular, não valem tampouco as leis ordinárias da transmissão do pecado original e da retardada beatificação integral, em alma e corpo. Como imagem perfeita do Filho, Ela também deve ter sido "imaculada" e deve ter gozado de uma plena glorificação antecipada.

A fé dos cristãos realizou esta passagem: primeiro em forma espontânea e intuitiva; depois, guiada pelo Magistério e com o amparo da reflexão teológica, de um modo sempre mais claro e seguro. Para julgar êste desenvolvimento de modo exato, devemos considerar bem que êle é o desenvolvimento de uma *fé sobrenatural*, não o desenvolvimento de um conhecimento lógico; a fé, como conhecimento intuitivo superior, é normalmente mais rica de conteúdo do que parece à consciência explícita do crente; e êste conteúdo implícito cria uma mentalidade, um *espírito* de fé, capaz de distinguir com juízo seguro, — análogo aos juízos estéticos — o que está em harmonia, em conexão lógica, com as verdades explìcitamente cridas, do que não o é (cfr. *S. Tomás*, S. th. II-II, 1, 4, ad 3; 2, 3 ad 2; 9, 1 c.). Enfim, devemos recordar que a causa real última do desenvolvimento dogmático é a ação do Espírito Santo, que *ilumina* a inteligência da Igreja, nos fiéis e nos Pastôres, para compreenderem o conteúdo total da Revelação; o desenvolvimento de um dogma pertence à "epignosis" que Deus dá à Igreja, como e quando quer (cfr. Ef. 1, 17-18).

À luz destas considerações, entende-se também como a Constituição pode falar de um "fundamento bíblico" da doutrina da Assunção. Êle é duplo: compreende, em primeiro lugar, tôdas as afirmações que sublinham as relações particulares de Maria com o Filho, na concepção e na geração (Lc 1,26-38; Mt 1,18-25; Lc 1,39-50), nos mistérios da infância (Lc 2,1-21; Mt 2,1-23; Lc 2,22-52), durante a vida pública (Jo 2,1-11; Mt 12,46-50) e sôbre o Calvário (Jo 19,25-27); elas constituem o

clima no qual são concebidas as relações entre a Mãe e o Filho. Em segundo lugar é dado pelo Proto-Evangelho (Gên 3,15) entendido à luz da Revelação posterior e particularmente da doutrina da Nova-Eva. A exegese do Proto-Evangelho foi objeto de muitos estudos nestes últimos tempos, em relação justamente com a definição da Assunção. Um resumo das posições católicas até 1948, pode-se ver em *Ceuppens*, Mariologia bíblica, pp. 1-23. Distingue êle quatro opiniões: a) a mulher em sentido literal é Maria sòmente; b) a mulher em sentido literal imediato, entendido pelo autor humano, é Eva; em sentido literal "pleno", entendido por Deus, é Maria; c) a mulher e Eva em sentido literal, Maria em sentido "típico"; d) a mulher é sòmente Eva como mãe da humanidade, que um dia esmagará a cabeça da serpente. O pensamento comum dos exegetas e dos teólogos vai, porém, sempre mais orientando-se para a segunda ou terceira opinião, e com preferência, para a segunda. A primeira deve ser abandonada porque sem fundamento algum no texto e contrária às normas de uma sã hermenêutica; assim, é abandonada também a quarta, por não considerar suficientemente a natureza profética da passagem e, por isso, dos seus significados profundos, conhecidos e entendidos por Deus e manifestados pela revelação ulterior. A passagem ensina evidentemente uma luta entre o princípio do mal, que é o diabo (cfr. Jo 8,44; Apc 20,2) e a humanidade representada pela mulher (o sexo feminino?) e pela sua descendência; seguida pela vitória da humanidade, não obstante os esforços e os resultados parciais do princípio do mal. O significado da luta e da vitória e o verdadeiro vencedor são-nos manifestados no N. T.: Cristo Redentor, o qual venceu todos os inimigos da humanidade, o demônio, o pecado e a morte (cfr. Jo 12,31; 14,30; 15,12; 16,33; Rom 5,6; I Cor 15, 21-26; 54,57). Nesta luta e vitória que Deus profetizava através da palavra do Proto-Evangelho, Jesus Cristo foi, sem dúvida, a causa última e fundamental de tôda vitória da humanidade, mas a tradição que se expressa na doutrina da Nova-Eva, indica um lugar todo singular e *único* "junto de Cristo" à sua Mãe: Êles são, portanto, previstos e simbolizados como unidos, na mulher e no sêmen da mulher do Proto-Evangelho, e o significado e o conteúdo da luta e da vitória de Cristo, explìcitamente ensinados no N. T., deverão ser entendidos também a Maria. A interpretação teológica do Proto-Evangelho não se pode fundar sôbre dados puramente históricos e filológicos; mas deve-se ter em conta o princípio fundamental de que a Revelação posterior interpreta a Revelação anterior e sobretudo que a realização interpreta as profecias. Como o N. T. interpretou o "sêmen", assim a mariologia, desenvolvendo a doutrina da Nova-Eva, interpretou a "mulher".

Com os acatólicos, que não admitem a infalibilidade do Magistério, não é possível usarmos argumentos apodíticos da origem revelada da doutrina da Assunção. É possível, porém: a) mostrar que ela se apresenta como um desenvolvimento normal dos princípios fundamentais da mariologia apostólica; b) que êste desenvolvimento aconteceu não em uma ou em outra comunidade cristã, mas em tôda a Igreja, oriental e ocidental, e foi fecundo de vida cristã; c) que o Espírito Santo foi

http://www.obrascatolicas.com

prometido por Jesus à Igreja não sòmente para que ela tenha que repetir o que está explìcitamente contido no N. T., mas para que tenha de compreender todo o significado da Revelação (Jo 16,12-15). A demonstração verdadeira diante dos acatólicos só pode consistir na demonstração da infalibilidade da Igreja e mais especìficamente, dos órgãos do Magistério (cfr. §§ 141-142).

Valor de vida do dogma. — O valor espiritual do dogma da Assunção poderá ser plenamente conhecido sòmente quando fôrem desenvolvidos todos seus frutos através da meditação amorosa da Igreja. Pode-se, porém, citar em primeiro lugar, a mais profunda compreensão das relações entre a Mãe e o Filho; Maria foi levada aos céus, não por virtude própria, mas por graça a Ela obtida pelo Filho, que a amou com um amor único. Em segundo lugar, êsse dogma ilumina as relações entre a graça de Cristo e a ressurreição gloriosa; a graça de Cristo no seu estado perfeito, como era em Maria, exige como complemento natural a plena participação à vida da Cabeça do Corpo místico: os corpos dos justos ressurgem porque são "membros de Cristo" (I Cor 6,15). E isso ilumina também tôda a extensão a se dar à doutrina do Corpo místico e à "recapitulação de tôdas as coisas nêle" (Ef 1,10). Por último, a Assunção de Maria constitui um sustentáculo valiosíssimo à nossa fé na sua mediação materna, junto do Filho e da Trindade augusta: Maria foi levada ao céu também para que lá houvesse um coração de mãe, que reza por tôda a humanidade e particularmente pela Igreja.

(Estas considerações sôbre o dogma da Assunção são devidas a *D. Carlos Colombo,* Professor de Dogmática na Faculdade Teológica milanesa de Venegono).

Leitura. — *Oportunidade e significado da definição dogmática da Assunção.* — "Talvez entre os que estão fora ou à margem da Igreja Católica, talvez também entre os católicos houvesse alguma perplexidade a propósito da definição. Pareceu talvez estranho a alguém, que em momentos de tão grande dificuldade social e cultural, a Igreja quase se descuide da situação histórica, para se ocupar, com um ato entre os mais importantes da sua vida, de coisas afastadas da sensibilidade dos nossos contemporâneos.

Mas esquece-se, assim pensando, de que a vida e o sentido da Igreja não estão sòmente na sua possibilidade de contactos e de influências sôbre a realidade social e cultural; esquece-se de que ela tem uma vitalidade própria interior, com contínuas existências de ulteriores desenvolvimentos e maturações que devem ser atenta e amorosamente seguidas, por quem tem a responsabilidade do Magistério e do govêrno da Igreja; que, antes, o desenvolvimento desta vitalidade própria e inconfundível é a condição para as influências benéficas da mesma Igreja sôbre a realidade humana.

Ora, a proclamação do dogma da Assunção deve ser visto precisamente enquadrada na vitalidade interior, de pensamento e de religiosidade da Igreja. A história e a figura de Maria estão intimamente ligadas ao mistério, que não é o maior e o mais importante, mas que, pela natureza das coisas, mais está em relêvo entre os mistérios cristãos, ao mistério da Redenção. Na sua Assunção corpórea à glória, imediatamente depois da morte, a Mãe de Cristo apresenta-se sempre melhor, como o fruto mais pleno e mais expressivo da obra redentora. A totalidade da sua pessoa é investida e como que impregnada da Redenção; a plenitude de graça que lhe encheu a alma desde o primeiro instante da existência, transbordou, passando por assim dizer ao corpo em que aquela alma vivia, fazendo-a extremamente dócil à ação da vitalidade interior e à atração para com as coisas de Deus, para Deus, além da morte, além do tempo, para a eternidade. A Assunção tornou mais completa a semelhança de Maria com seu Filho, que morreu, ressuscitou e depois subiu ao céu, desde que nela não havia condenação ou pecado que obstaculasse o caminho dessa semelhança. E assim o fruto mais belo da Redenção era oferecido à glória de Deus, que é o têrmo último ao qual tende a obra de Cristo.

Em conseqüência, a Assunção revela melhor o que é a Redenção para cada homem, mesmo se não na medida que foi única para Maria; para todos, a Redenção é libertação da alma, mas também renovação, e depois, ressurreição e depois subida do corpo; libertação e subida do homem na sua totalidade e unidade; para todos ela é íntimo liame com Cristo; para todos ela é sublimação do homem à glória — na glória de Deus e para a glória de Deus.

Mas, refletindo mais pacatamente sôbre êste mistério e sôbre seu sentido na doutrina e na vida cristã, perceber-se-á que êle toca, desperta, põe em evidência alguns dos temas que mais merecem ser meditados no trabalho social e cultural de hoje: o homem na sua unidade psicosomática e o corpo do homem como impregnado de espiritualidade; a mulher e sua glória; a superação da morte e o além; o sentido do que transcende à experiência cotidiana; Deus e seu mistério. E perceber-se-á que a meditação sôbre o mistério — da Assunção da Mãe, — é apropriada para evocar mais profundamente um tom e um sentido de família nas relações humanas, e por outro lado, para exaltar em nós, deprimidos e aburguesados (perdoe-se-me a palavra), o sentido da vida como elevação, poder-se-ia dizer, o sentido da glória na humildade.

Alguns dos irmãos separados da comunhão com Roma ficarão talvez desfavoràvelmente impressionados com a proclamação: aparecer-lhes-á como outra indevida acentuação da figura de Maria; recriminarão à Igreja Romana canonizar doutrinas não contidas na Sagrada Escritura. A impressão desfavorável derivar-se-á, sobretudo de sua repugnância ao magistério infalível do Sumo Pontífice. Evidentemente, nossa posição de católicos romanos é bem diferente: para nós o Sumo Pontífice tem, entre seus deveres, o de expressar solene e infalìvelmente, no momento oportuno, o pensamento da Igreja; para nós, Deus não confiou sua revelação sòmente ao livro Sagrado, que Êle mesmo inspirou, mas confiou-a também à palavra e à obra da Igreja, que transmite a Revelação através dos séculos, com o ensinamento ordinário e com todo o seu modo de pregar e de viver; para nós a Mãe de Cristo e nossa tem uma posição absolutamente excepcional: e não podemos deixar de nos alegrar com tudo o que, sem exagêro focaliza mais objetivamente esta posição.

Poderá acontecer que a definição dogmática torne mais difícil e penoso o diálogo entre católicos e acatólicos, pelo menos no primeiro momento. Para quem reconhece o magistério infalível do Sumo Pontífice, é evidente que a Êle compete julgar se, quando e como, deve emitir uma definição dogmática Por outro lado, condições de todo encontro, que queira evitar subentendidos e que vise uma unidade real e não simplesmente de superfície, é a clareza das recíprocas posições na caridade recíproca. E a verdade, dita a tempo e modo, tem uma eficácia que ilumina e se impõe. Nós auguramos e esperamos que a proclamação da Assunção, renovando na Igreja, entre os cristãos, uma veneração mais filial para com Maria, renove o sentido de Cristo e portanto, uma mais profunda vitalidade interior e mais intensa caridade: daqui deverá renascer mais eficaz, embora sempre difícil, o diálogo entre os irmãos e o caminho para a unidade na verdade e na caridade. Com a graça de Deus, com o auxílio materno e discreto de Maria, que de todos é a Mãe" (*Emilio Guano*).

3. O culto de Maria. — A história da infância de Jesus é a "magna charta" da doutrina mariana católica e o é também do culto de Maria. Já na casa do sacerdote Zacarias houve um elogio e uma veneração por Maria, Mãe do Senhor, e de tal homenagem

http://www.obrascatolicas.com

é também dado o motivo (Lc 1,42-43). Maria não é considerada sòzinha, mas em união com o Filho. *Ela* é "bendita entre tôdas as mulheres" e com Ela é bendito o "fruto do seu ventre". E é assim que, depois, a piedade e a arte cristã gostarão de a representar: a Mãe com o Menino nos braços; do Menino, o esplendor difunde-se sôbre a Mãe que é o trono da sua glória. Isabel "cheia do Espírito Santo" (Lc 1,41) foi a primeira a pronunciar êste louvor humano, depois de ter falado o Anjo suas palavras celestes (Lc 1,28). No mesmo Espírito, aceita Maria esta bênção, confirma-a e profetiza como uma lei do culto cristão a seu respeito: "E eis que de ora em diante tôdas as gerações chamar-me-ão bem-aventurada" (Lc 1,48). Essa predição não podia frustrar-se. Pelo resto da vida, não recebeu mais nenhuma honra exterior, tal como seu humilde Filho, ao qual devia ser semelhante no aviltamento e na humildade.

Já dissemos que o *culto* de Maria desenvolveu-se tarde. É preciso recordar que nos primeiros três séculos as perseguições não permitiam um pleno desenvolvimento do culto, alcançado sòmente com a paz outorgada por Constantino à Igreja. Ocuparam-se primeiro do culto dos Apóstolos e dos Mártires, das suas tumbas e das suas relíquias. Parece que se tinha perdido todo vestígio do túmulo de Maria e que fôra esquecido o dia de sua morte. Jamais pretendeu a Igreja possuir relíquias suas. Isso seria inconciliável com a Assunção. Assim, o culto de Maria demorou a nascer. Os Protestantes, como *Lucius Anrich,* interpretam êste fato segundo seus preconceitos e também alguns católicos, como *Kellner,* dizem que a primeira festa certa de Maria, data apenas do ano 500, mais ou menos. S. Jerônimo não conhece nenhuma festa marial, nem uma igreja a Ela dedicada, enquanto já havia naquele tempo muitas igrejas dedicadas aos Anjos e aos Santos. A primeira *aparição* de Maria é narrada por *S. Gregório Nazianzeno,* como acontecida a seu mestre, S. Gregório, o Taumaturgo, ao qual a Virgem teria entregue o Símbolo da fé, próprio dêsse santo (Migne, 46, 409 ss.). O mesmo Gregório refere também a primeira *invocação* feita a Maria pela virgem cristã Justina, ameaçada na castidade, "para que a ajude" (Orat. 24, 10 ss.). *S. Epifânio* teve de freiar no Oriente o culto exagerado dos coliridianos que ofereciam a Maria uma torta, (κολλυρις): "Maria não deve ser adorada e embora seja gloriosa e santa e por isso digna de veneração, não deve ser honrada até à adoração" (*ουκ εις το προσκυνεισθαι* Haer. 79, 7). "Certamente, o corpo de Maria era santo, mas não era divino; puríssima e honorabilíssima era a Virgem, mas não nos foi dada para que a adoremos, mas como uma mulher que adora Àquele que nasceu de sua carne" (Ib. 79, 4). Naturalmente o culto de Maria cresceu depois que foi proclamada e definida Teotókos pelo Concílio de Êfeso (431). Mas o culto já existia antes, ainda que fôsse diferente de lugar para lugar. Se S. Epifânio pode ser chamado o mariólogo do Oriente, S. Efrém Sírio é louvado pelos próprios Protestantes, como *Lucius Anrich,* nestes têrmos: "O culto em honra de Maria não surgiu gradativamente na época constantiniana, mas já existia em forma muito desenvolvida e quase medieval no IV século, com Efrém Sírio e seus monges, para os quais tinham sido escritas estas orações (de Efrém a Maria)" (Anfänge des Heiligenkultes, p. 517).

Se o culto de Maria, no início, era pouco vivo no Ocidente, desenvolveu-se, porém, muito ràpidamente na *Idade Média.* Basta recordarmos S. Anselmo, Eadmero e S. Bernardo, êste, sobretudo. De qualquer modo, êles tinham o sentido dos seus *limites,* limites que se encontram sobretudo entre os homens ponderados da alta Escolástica. Mas não se pode dizer o mesmo da piedade popular mariana e da literatura de segunda ordem. Disto os Protestantes tiram suas censuras sôbre a "adoração" de Maria. *Finke,* ao contrário, no seu pequeno escrito "La donna nel Medio Evo" demonstra como se tenha podido, com facilidade, aplicar a Maria os títulos das Imperatrizes (Regina, imperatrix, coimperatrix, mater regnorum), sua intercessão perante o imperador, seu dever medianeiro na repartição dos cargos; de resto, a etiquêta da côrte de Bizâncio exerceu grande influência sôbre as cerimônias da Igreja. Mas muitas vêzes passou-se além. Maria não foi chamada sòmente de Espôsa do Espírito Santo, Filha do Pai, mas ainda "Dea", "Dea dearum" etc. Naturalmente êsses títulos não eram entendidos no sentido de "deusa" ou "mãe dos deuses" pagãos, mas no sentido de "santo" mudado depois pelos humanistas no clássico "*divus*". Em seguida, diz *Beissell,* êles foram seguidos pelos teólogos e pelos escritores eclesiásticos "sem que se tenha pensado numa apoteose". As imagens de Maria que choram, que suam sangue, que fazem correr óleo que falam, que se movem, aparecem sòmente na Idade Média (*Beissell,* Geschichte der Verehrung, 1909, passim). O mesmo autor lembra como *relíquias*: o cinto, cabelos, vestes, calçados, um véu, leite, óleo, o anel do casamento. S. Bernardino de Sena combate com extremo rigor tais excessos. A reação eclesiástica a êstes exageros veio com o Concílio de Trento.

De resto, a autêntica teologia escolástica mantém-se sempre nos justos limites. A propósito de S. Bernardo, o mais ardente dos devotos de Maria, na Idade Média, Haensler escreve: "Seria exagerado dizer ou afirmar que a doutrina mariana de S. Bernardo circula como um fio vermelho através de todos os seus escritos"; e acrescenta que é inútil procurar nêle algo de novo com relação à Mãe de Deus. Conforme ao seu grande amor pela verdade, S. Bernardo escreve a respeito de si: "Permiti-me, depois dos Padres, que trataram a fundo desta questão, trazer eu também o meu contributo". O espírito teológico profundamente tradicional do célebre mariólogo, no qual o "amor pela verdade" une-se à mais terna devoção, possa constituir sempre a regra dos nossos tratados científicos, dos nossos escritos e dos nossos discursos pastorais, com relação à Santíssima Virgem.

Baseado como está na dignidade e grandeza de Maria, na sua eminente posição no plano divino de salvação, o culto católico para com

http://www.obrascatolicas.com

ela não é uma contaminação pagã do antigo cristianismo, nem uma sublimação do amor cortesão, nem um *transfert* da sensualidade dos castos, nem um análogo do eterno-feminismo, nem a justificação de alguns êxtases, nem meio usado pelo Papado para dominar as multidões. Estas explicações, à base de naturalismo, não arranham nem de leve o verdadeiro fenômeno do culto de Maria, que é de origem e essência sobrenatural. Os desvios, as morbosidades psicológicas, os abusos que às vêzes podem acompanhá-lo, como, aliás, a tôdas coisas nobres, são parasitários, condenados pela doutrina da Igreja e pela praxe dos seus Pastôres vigilantes.

Maria na Igreja grega. — Sabendo que a expressão "Teotókos" é, na sua forma, de origem grega (Êfeso), não mais podemos ter dúvidas sôbre o culto de Maria na Igreja do Oriente, porque o culto segue a fé. Na revista "Una Sancta" (Número especial de 1927), o teólogo russo *Sérgio Bulgakov,* escreve: "Não há palavras suficientes para exprimir, como seria necessário, a veneração de que a Mãe de Deus é objeto na Igreja. Os críticos hostis à Igreja dizem que esta não é a religião de Cristo, mas a da Virgem. Essa oposição já é por si mesma cega e obtusa. Pelo simples fato de que há fé em Cristo na Igreja, há também homenagem à sua Mãe, inseparàvelmente, como são inseparáveis Cristo e a Virgem na Encarnação, como são inseparáveis nas imagens da Mãe de Deus. A Igreja honra a Santa Virgem quer na sua figura super-celeste, como Mãe de Deus, rainha do céu, louvada e posta acima de tôda criatura, quer como mãe do gênero humano, como santa protetora nas nossas penas, necessidades e calamidades... A Mãe de Deus vive na Igreja, mostra-se, nas suas imagens milagrosas, atenta às orações que a Ela se elevam. Pode-se afirmar, sem exagêro, que nas orações da Igreja o nome da Virgem é invocado tão freqüentemente como o de Cristo ou o da SS. Trindade".

Não obstante isso, a Igreja oriental não concorda conosco em *todos* os dogmas e em tôdas as questões mariológicas. Embora proclame a santidade de Maria e sua isenção do pecado, o dogma da Imaculada Conceição, como testemunham autores gregos e russos, separa-nos dêles, como o "Filioque" e a primado do Papa (Cfr. Die Ostkirche, número especial, de "Una Sancta", 1927, p. 116). Quando os teólogos católicos recordam que os gregos celebraram muito antes de nós a festa da Imaculada Conceição, não deveriam esquecer de que tal festa, para aquêles, não tem o mesmo significado, como já foi dito no § 110. A Igreja grega, segundo Jorge Florowski, afirma êste princípio: "*Não pode haver aí evolução dogmática,* porque os dogmas não são axiomas teóricos, que se podem, por assim dizer, destacar gradativa e sucessivamente em teoremas de fé (ib. 35). Veja-se, pelo contrário, o que já foi dito (§ 12) sôbre a doutrina católica acêrca da evolução dos dogmas.

Com relação a Maria na arte, escreve *Kaufmann* (Handbuch d. Christl. Archäologie): "A arte antiga não tem representações particulares de Nossa Senhora. Quando representa a Virgem, fá-lo no quadro do ciclo cristológico", representa, isto é, Maria e o Menino. Sem a Teotókos, teria sido impossível falar da infância de Cristo. "As imagens (de Maria) puramente cultuais aparecem sòmente na época de Constantino, primeiro, em pequeno número, e depois, no tempo da controvérsia da Teotókos, no V século, como elementos integrantes no ciclo da arte cristã" (p. 387). Ao lado do "orante" aparece ordinàriamente a representação bíblica e histórica de Maria com o Menino. Eis um outro juízo, tirado da monumental obra de Wilpert: "Os mosaicos e as pinturas romanas da arquitetura religiosa do IV ao XII séculos" (4 vol. 1916). Escreve êle (2, 291 ss.): "Na arte funerária (das catacumbas), a começar do II século, encontra-se representada a Mãe de Deus nas cenas da adoração dos Magos, da profecia de Isaías, da Anunciação e como modêlo das Virgens consagradas; depois da paz de Constantino, Maria é representada nas cenas do nascimento de Cristo e uma vez, como advogada do gênero humano. Na arte, fora dos cemitérios, o ciclo de representações desenvolve-se em todos os sentidos... Gosta-se de representá-la com o Menino nos braços, rodeada de anjinhos, sentada no trono. Seu privilégio essencial consistirá na Maternidade divina e sob êste título o Papa Sixto III (†440) dedicou-lhe uma igreja, que foi a igreja oficial de Maria. Pelo que consta, foi êste Papa o primeiro a manifestar sua devoção à Virgem, erigindo-lhe uma igreja. Criou para a ábside de S. Maria Maior, a imagem da coroação, da qual parece tenham derivado as representações da Virgem Rainha". Os Protestantes procuram reduzir êsses testemunhos e vêem de boa mente nas antigas imagens de Maria, a imagem da "Mater ecclesia". Contra esta interpretação veja *A. Munoz,* Iconografia della Madonna, Firenze, 1905. As "imagens de S. Lucas" são de uma época posterior; a mais antiga, em S. Maria Maior, é do século IX; a de Loreto, do séc. XII. * Veja-se *Duhr,* Le visage de Marie à travers les siècles dans l'art chrétienne, Nouv. Révue théol. 1948, pp. 282-304; *A. Venturi,* La Madonna, Svolgimento artistico delle rappresentazioni della Vergine, Milano, 1900. *

A Salve Rainha, que encontramos nos manuscritos a partir do fim do século XI, é atribuída ao monge Ermano Contracto (†1054) de Reichenau. Há ainda quem a atribui a Anselmo de Lucca (†1086) ou a Ademaro de Luy (†1198). A atribuição a S. Bernardo de Claraval não foi aceita. *O toque do Angelus* desenvolveu-se gradativamente na Idade Média: pelo ano de 1300 o toque dos sinos da tarde, isto é, o apaga-fogo, era acompanhado da recitação do Angelus em recordação da Anunciação; a êle se acrescentou bem depressa um segundo toque de sinos, pela manhã, acompanhado também da mesma oração, em memória de Maria, aos pés da cruz; depois, pelo ano 1400, foi introduzido um terceiro toque de sinos, na sexta-feira, ao meio-dia em honra da morte do Senhor; no século XVI, o Angelus tomou a forma atual. A Igreja recomendou-o e o enriqueceu de indulgências. * Veja-se *Campana,* Maria nel culto, 1933, vol. I, pp. 565-588. *

http://www.obrascatolicas.com

Valor de vida. — Maria era a "cheia de graça"; mas o caminho do Céu não lhe foi mais fácil que a seu divino Filho. Jesus disse: "A quem muito foi dado, muito será pedido e mais será exigido daquele ao qual muito foi confiado" (Lc 12,48). Isso aplica-se plenamente a Maria. Ela caminhou na *fé* e devemos reconhecer-lhe, com sinceridade e em tôda sua plenitude, esta virtude tão louvada da qual lhe advinha a bem-aventurança (Lc 1,45). Por isso, Maria é digna de ser por nós imitada e louvada. Deus dá suas graças aos mortais na sua peregrinação terrestre, não como tesouros inertes, mas para que sirvam à vida e à ação. Quando descrevemos o *estado* de graça em Maria, não nos deveríamos esquecer em nossas pregações e instruções catequéticas, de falar da sua cooperação, da sua vida plena de virtudes, para que esta sua virtude não seja sòmente forma brilhante, mas sim fôrça atraente. Não é assim que desde o início os Padres nos apresentam a imagem viva de Maria? Sua tradicional comparação entre Eva e Maria fôra traçada do ponto de vista moral e religioso; em Maria, a fé, a obediência, a vida; em Eva, a incredulidade, a desobediência, a morte.

Recordando o que Deus fêz em Maria (Lc 1,49), não devemos esquecer o que *Maria* fêz com a graça de Deus. O próprio *S. Agostinho* que insiste mais do que qualquer outro, e especialmente com relação a Maria, sôbre o primado da graça na vida humana, diz, que Maria concebeu o Filho no seu coração, cheio de fé, antes de o conceber no ventre. "Quæ cum dixisset Angelus, illa fide plena, et *Christum prius mente quam ventre concipiens*, Ecce, inquit, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum" (Sermo 115,4). Não foi no prazer da concupiscência da carne que Maria concebeu seu Filho, mas no puro fervor da fé e do amor (non concupiscentia carnis urente, sed fidei caritate fervente, Sermo 113, 6). Neste sentido devemos interpretar a afirmação, que apareceu pela primeira vez em *S. Efrém* e que será transmitida à Idade Média, segundo a qual Maria concebeu com o *ouvido*. Eis um pensamento profundo: Maria *escuta* primeiro a mensagem do Anjo, depois *crê*, e por esta fé, de certo modo, merece dar a vida ao Logos divino, na sua Encarnação.

Dupla é a importância da S. Virgem para nós: *Objetiva*, por ter Ela gerado o Salvador do mundo e, *por isso*, "universo generi humano causa facta est salutis" (*S. Irineu*, Adv. h. 3, 22, 4). *Subjetiva*, porque Maria foi para nós o mais luminoso exemplo de virtude cristã, silenciosa e escondida. E o que diz *S. Ambrósio*, que "a concepção e o nascimento de um santo não é sòmente uma graça para os pais, mas é a salvação para milhares de outras pessoas (Comentário a S. Lc 1,29), é duplamente verdadeiro quando referido à SS. Virgem Maria.

LIVRO QUARTO

A GRAÇA

Sumário

Mediante a ação redentora de Cristo, restituiu Deus à humanidade decaída o primitivo destino sobrenatural e transformou o estado de inimizade em um estado de amizade e de graça.

Mas essa transformação, mediante a obra redentora de Cristo, foi feita em *linha de princípio e objetivamente;* ela ainda não se realizou *de fato e subjetivamente,* em cada homem. Depois da morte de Cristo a Redenção subsiste, como ordem objetiva de salvação, mas está ainda fora da humanidade e, sobretudo, de cada homem. "Nós não participamos dos benefícios da Paixão de Cristo, se não nos forem comunicados" (Trid. s. 6, c. 3. Denz. 795).

A aplicação a cada homem se realiza com um ato divino de graça, ato que na Escritura tem o nome de *justificação* (*δικαιωσις*, justificatio), ou de *santificação* (*αγιασμος* sanctificatio). Êste ato divino está condicionado pela *preparação* da parte do homem, de modo que a redenção subjetiva se faz com a ação divina e a cooperação humana. Consideraremos nesta quarta parte da dogmática, como acontece tal cooperação, qual é seu desenvolvimento e quais seus efeitos, a doutrina, portanto, da justificação e da santificação do pecador. Dado que a atuação da Redenção, no homem, a parte principal pertence a Deus, à sua bondade e à sua livre graça, costuma-se intitular esta parte da dogmática de: *tratado da graça.*

A importância do tratado ressalta: nós nos apropriamos da redenção objetiva sòmente mediante a redenção subjetiva; sem esta, ela seria inútil para nós. Existe diferença fundamental entre a doutrina da justificação dos protestantes e a dos católicos, e as controvérsias a êste respeito foram muito acirrados de ambos os lados. Daqui a abundância de obras católicas sôbre a graça, na época pós-tridentina, ao contrário da Escolástica, que sôbre êste ponto, trata ainda de várias questões, de modo breve e sumário.

Além disso, no seio mesmo da Igreja católica, houve, após o Concílio de Trento, violentas batalhas sôbre a graça. Entre as tendências que se defrontaram, umas eram totalmente de índole herética (protestante) e levaram à separação da Igreja (jansenismo: Baio, Jansênio, Quesnel). Outras visavam, não tanto a graça em si, como o seu modo de agir e subsistem ainda em nossos dias (tomismo e molinismo).

http://www.obrascatolicas.com

As lutas violentas que a Igreja empreendeu por causa e a favor da graça, demonstram claramente o *valor* que a ela se atribui. Deus, a Redenção, o Cristianismo, a doutrina cristã e a Igreja, tudo isso nada vale para o homem se lhe faltar a graça; ao contrário, tudo isso adquire um valor sòmente no caso em que êle possua a graça. Mediante a graça, o reino de Deus entra no homem (Lc 17,21), eleva-o e o sublima até torná-lo participante da vida mesma de Deus.

Os *gregos* não têm tratado algum sôbre a graça; êles nem mesmo fazem distinção alguma entre graça habitual e graça atual; mas dissertaram sôbre a divinização (Cfr. S. Atanásio, De Incarnatione Verbi, 54; "Deus se fêz homem, *να ημεις θεοποιηθωμεν*") e seus catecismos ensinam que nós recebemos a santificação mediante o Espírito Santo nos sacramentos.[1] Êles dizem que o Espírito Santo se chama "*Vivificador*" "não sòmente porque comunica a vida elementar aos sêres irracionais, mas também a vida espiritual aos homens, racionais. A esta pergunta: "De que modo a Igreja opera a nossa santificação?" os gregos respondem: "Por meio da palavra de Deus (a pregação) e dos santos Sacramentos" (Galínicos, Catecismo, 38). Sôbre a doutrina da divinização, *Zankov* (Das orth. Christentum des Ostens, Berlim, 1928, pp. 57 e ss.) escreve: A maior parte dos teólogos compreendem-na assim: "A natureza humana, mediante a graça de Deus, no Cristo, alcança tal grau de santidade e de perfeição e sua união real e mística com Deus no Cristo é tão íntima, tão indestrutível e penetrada por Deus, que esta natureza se torna semelhante a Deus e seu estado e seu modo de união com Deus serão de todo semelhantes à natureza humana divinizada do Homem-Deus e à união das duas naturezas no Cristo Homem-Deus". Todavia, precavêem-se quanto ao panteísmo e ao monofisismo, e admitem a possibilidade de rompimento desta união com Deus, pelo pecado.

"Sob o nome de graça — diz ainda Zankov apoiando-se na literatura teológica ortodoxa — entende-se o amor gratuito, a misericórdia de Deus pelo homem pecador, em lugar da estrita justiça e não obstante a nossa culpa e, portanto, um atributo de Deus; mas entende-se especialmente um *dom,* uma fôrça ativa de Deus, que é oferecida ao homem e deve ser por êle aceita para ser eficaz". É quase o ponto de vista dos semipelagianos. "A salvação não é conquistada pelo homem de maneira autônoma, nem é-lhe imposta, mas é, antes, uma salvação oferecida e aceita. À solicitação (?) divina, corresponde, da parte do homem, um ato independente de apropriação" (Zankov, 53). Todavia, a propósito da graça e da liberdade êle diz: "A parte dominante é sempre a da graça" (I Cor 15,10). Na Igreja grega não houve controvérsias sôbre a graça.

A conexão dêste tratado com os que se seguem é simplicíssima: Deus *justifica* o homem na instituição de salvação, que é a *Igreja,* por meio dos *sacramentos* e o leva assim à *vida eterna.*

A *matéria* divide-se em duas seções, a primeira das quais trata da graça *atual* e a segunda, da graça *habitual.* Primeiro trataremos, em uma introdução, da graça em geral.

[1] "A teologia antiga e a teologia oriental não apresentam tratado da graça separado do dos Sacramentos; versam a doutrina da graça ao explicar a dos Sacramentos, pois nêles está contida. Sòmente por motivo de discussão sistemática das questões referentes à graça e à custa de repetições, permanece ainda no Ocidente o uso introduzido por S. Agostinho, de se tratar separadamente a Graça dos Sacramentos. Não devemos, porém, perder de vista sua íntima conexão. A graça, normalmente, é graça sacramental. A autonomia da graça, em confronto com os Sacramentos, levaria a um esvaziamento e a um afastamento dos mesmos Sacramentos. Isso seria contra a vontade de Deus e não se compreenderia mais a verdadeira razão da obrigação de se receberem os Sacramentos, para se ser participante da vida de Cristo". *Schmaus,* Katholische Dogmatik, 1940, vol. III, 1. p. 184.

INTRODUÇÃO

A GRAÇA EM GERAL

§ 112. Noção da graça.

I. Definição. — A graça é um dom sobrenatural a nós concedido por Deus para a vida eterna, em visto dos méritos de Jesus Cristo. A *Escolástica* define-a: "gratia est donum supernaturale gratis a Deo per merita Christi homini lapso concessum ad redemptionem in nobis perficiendam sive ad vitam æternam assequendam". Essa definição baseia-se em passagens da Escritura: Rom 3,24-28; 5,20-21; Ef 1,5.

Na Escritura, as expressões que designam a graça (em hebraico hen, em grego, *χαρις* de *χαιρω, χαρα,* e em latim "gratia" de gratis), significam, primeiro, um *favor,* uma *benevolência* subjetiva, depois, também o *testemunho* objetivo do favor; êste testemunho opera, naquele que lhe é o objeto, a *graciosidade,* a amabilidade que é também designada pelo nome de graça. Enfim, na Escritura é chama graça também a *gratidão* de quem recebeu um favor. O primeiro sentido, o de benevolência, é provado por Lc 1,30: "invenisti enim gratiam apud Deum"; o sentido de dom gracioso derivante da benevolência, por Rom 11,6: "Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia"; o de graciosidade e de amabilidade, que deriva da graça, por Lc 2,52: "Jesus proficiebat... gratia apud Deum et homines"; o de gratidão pela graça recebida, por I Cor 10,30: "Si ergo cum gratia participo, quid blasphemor pro eo quod gratias ago?" Cfr. Ef 1,16.

Nos exemplos bíblicos citados encontra-se um duplo elemento constitutivo da noção de graça: um elemento *material,* enquanto se considera a benevolência eficaz de Deus em si mesma (gratia affectiva vel immanens; gratia effectiva vel transiens), e um elemento *formal,* equanto tal benevolência funda-se na bondade completamente livre de Deus e o homem não tem a isso nenhum direito (gratia est donum *gratis* a Deo collatum).

http://www.obrascatolicas.com

Mas, se a graça é, em sentido objetivo, um livre dom da bondade de Deus, é preciso excluir aqui os numerosos dons *naturais*, aos quais temos certo direito, em fôrça da nossa condição de criaturas e que, de fato, por via da criação, são concedidos a *todos* os homens. Certamente não falta a êstes dons a razão de bondade e de liberdade divina, mas falta-lhes o caráter de ser particularmente gratuitos e totalmente indevidos. É verdade que Deus criou na sua bondade absolutamente livre; mas *em um segundo momento*, depois da criação, Êle deve fazer suas criaturas participar, de modo permanente e geral, dos bens naturais em fôrça da ordem por Êle estabelecida. Justamente por isso a noção teológica da graça realiza-se no seu sentido estrito sòmente na concessão dos bens *sobrenaturais*. Visto que os *Pelagianos* entendiam a graça sòmente no sentido de um "donum naturæ", os dons naturais foram, depois de S. Agostinho, excluídos do conceito de graça. A noção de bens sobrenaturais já foi examinada no § 74.

É sobrenatural para o homem (como para o anjo) o destino eterno de *participar* da *vida divina* (visão beatífica) juntamente com todos aquêles dons, que o preparam, sôbre esta terra, para a *alcançar*. Êstes constituem precisamente a graça, a qual, justamente por isso, é sobrenatural como a mesma visão beatífica (§ 21).

Quando o *deísmo* e o *naturalismo* impugnam a graça (sobrenatural) sob pretexto de existirem sòmente as duas naturezas, a de Deus e a da criatura, não se podendo, por isso, imaginar uma terceira, o sobrenatural, esquecendo-se de que à sabedoria e à potência de Deus é possível *elevar* a natureza do homem à participação da sua própria natureza: e é a isso que nós chamamos graça. E esta participação é sem dúvida algo de real, certamente não existente em si, mas na criatura que por ela é renovada (nova criatura).

Pois que o homem, na ordem histórica da salvação, recebe a graça no estado de natureza *decaída* e a recebe em virtude dos méritos de Cristo, fazem-se geralmente entrar êsses dois elementos no conceito de graça. A divisão da graça nos mostrará se êsses elementos são essenciais. Para o *conceito* de graça não são essenciais: de fato, os Anjos não receberam a graça no estado de natureza decaída, nem a receberam em virtude da morte de Cristo. Os dois elementos são essenciais para a *ordem histórica* de salvação, própria dos homens; pois êstes pelo menos depois da queda de Adão, só recebem a graça merecida por Cristo. Deixando de lado êstes dois elementos, os quais pertencem mais à ordem concreta da salvação, do que à graça em si mesma, a definição torna-se um pouco mais geral: "Gratia est donum supernaturale creaturæ rationali gratis a Deo concessum et pertinens aliquo modo ad vitam æternam".

II. Evolução histórica do conceito. — Essa evolução ensina-nos como sòmente pouco a pouco se chegou à definição de graça, que acabamos de expor.

1. A graça no Antigo Testamento. Desde o princípio encontra-se na humanidade a persuasão de que, sem o auxílio de Deus, não se pode alcançar o próprio destino e cumprir o próprio dever religioso. Por outro lado, vemos logo, no Antigo Testamento, que a esta aspiração do homem para um auxílio superior, corresponde da parte de Deus, o oferecimento dêsse auxílio. Isso manifesta-se na idéia da *aliança* que Deus conclui com os patriarcas, com Noé, Gên 9,9; com Abraão, Gên 15,18; 22,16-18; com Isaac, Gên 26,24; com Jacó, Gên 28,13-15; como mais tarde, com todo o povo de Israel, Êx 19,5. Todos êstes pactos de aliança fundam-se na benevolência divina e na confiança do homem para com Deus.

É difícil provar que no Antigo Testamento se tenha visto no que chamamos "gratia", algo mais que "um favor exterior de Deus". O Precursor afirma batizar sòmente na água e que Jesus batizará no Espírito Santo (Lc 3,16). O quarto evangelista escreve: "A lei foi dada por meio de Moisés, a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo" (Jo 1,17). A Lei, enquanto "prima gratia, non sufficiebat... ideo necesse erat quod alia gratia peccata auferens, et reconcilians Deo veniret", diz S. Tomás. Por isso, *S. Paulo* nega o valor justificante da Lei e a substitui pela ordem da salvação da "fé". Abraão, que vive *antes da Lei*, é, portanto, para êle o modêlo do homem justificado pela fé (Rom 4). Por isso, todo aquêle que no Antigo Testamento, a exemplo de Abraão, cria no Messias e na sua salvação, recebia por êsse modo, antecipadamente, a justiça que Deus nos concede por causa de Cristo. Êste é também o pensamento de S. Agostinho.

Devemos, todavia, reconhecer que o mesmo judaísmo não sòmente ignora esta explicação paulina, mas a rejeita positivamente, como de resto, rejeita tôda a doutrina cristã da graça. O judaísmo é completamente "pelagiano". Para se aprofundar êste argumento leia-se a obra publicada pelo Dr. Bernfeld, com a colaboração de cinco doutos hebreus; Die Lehren des Judentums (1920). Aí se lê, por exemplo, que a essência da religião hebraica consiste na *moralidade*. "E êste bem, esta moralidade, o homem pode criá-los, realizá-los. Assim fazendo, êle constrói sua vida, é um criador do bem, uma imagem do Deus *único*... No ato moral, o homem toma conhecimento do poder que nêle existe; neste ato êle pode e deve decidir-se; nêle experimenta a sua liberdade... Êle pode reconciliar-se, purificar-se. É o seu ato, o seu ato moral que cria a reconciliação. Não é um milagre, nem um sacramento que lhe traz, mas a liberdade" (I, pp. 12-13). "A *Santificação do homem é obra própria*, êle mesmo deve conquistar a paz consigo mesmo, a harmonia da sua vida interior, que garante a paz com Deus, a reconciliação. Guiado por esta concepção, o hebreu festeja o seu dia de reconciliação na indestrutível certeza de que o Deus misericordioso inclina-se para todo pecador que se arrepende, e na certeza de que o homem traz em si a fonte da sua renovação

http://www.obrascatolicas.com

moral" (p. 73). "Todos os filhos da terra são ao mesmo tempo filhos de Deus, aptos e chamados à realização do bem" (p. 96).

"A doutrina do destino sobrenatural do homem — diz Scheeben — não se deve procurar no Antigo Testamento, mas no Novo. Certamente êsse destino existia desde o princípio, mas no Antigo Testamento o homem é considerado como um "servo", e não como "filho de Deus" (Gál 4,1). Todavia, as relações particulares entre o povo eleito e Deus, que o Apóstolo designa como uma "adoptio filiorum" (Rom 9,4) eram precisamente uma *figura* da filiação divina espiritual que o Cristo nos devia obter" (*Scheeben,* Dogmatique, ed. fr. vol. III, p. 462). *Belamy,* Dict. de théol. cath. t. I, col. 431, assim explica o fato de S. Paulo atribuir aos "Israelitas" a "adoção dos filhos" (*υἱοθεσία*): "O Apóstolo não fala da adoção *individual* dos hebreus, mediante a graça santificante, mas da sua adoção social, coletiva, como povo de Deus. No mesmo sentido o *povo hebreu* é chamado de "filho de Deus" (Os 1,1) e também "filho primogênito de Deus" (Êx 4,22-23). E acrescenta, seguindo Scheeben: "O Antigo Testamento não fala da adoção sobrenatural, da qual a graça santificante é o princípio na alma justa". Nem basta, segundo *Schanz,* uma diferença de grau para explicar "a distinção capital entre a Lei e a graça, estabelecida por S. Paulo, e as afirmações explícitas do Senhor sôbre o Espírito, que Êle deve mandar. A qualidade de filho de Deus é considerada pela Escritura e pelos *Padres* como um dom especìficamente cristão do amor de Deus" (*Schanz,* Sacramentenlehre, pp. 64-65). Depende disso o caráter incompleto da doutrina sôbre a bem-aventurança no Antigo Testamento. O pensamento: "gratia semen gloriæ" ainda não aparece aí.

Do ponto de vista da exegese, *Dürr* escreve: "Devemos reconhecer que a religião do Antigo Testamento, não obstante as peculiaridades que a distinguem de tôdas as religiões orientais antigas, é, como tais religiões e até o fim do último século antes de Jesus Cristo, *essencialmente* orientada para os bens desta terra" (Die Wertung des Lebens im A. T. 1926-1927, p. 2). S. Tomás, no seu comentário a S. João, nota a respeito do texto 2,3, "vinum non habent": "Sciendum est quod *ante incarnationem Christi, triplex vinum deficiebat, scilicet justitiae, sapientiae et caritatis seu gratiae*". S. Agostinho em uma longa carta (Ep. 140) trata da questão: "Quæ sit gratia *Novi Testamenti*".

* *G. Philips* (La grâce des Justes de l'A. T., in Eph. théol. Lov. 1947-1948, estudo histórico-dogmático), pergunta-se: "Pode-se falar de uma graça santificante para a época anterior a Cristo?" E responde: "Se por graça santificante entendemos um dom interior sobrenatural que justifica as almas, respondemos afirmativamente. Mas esta santidade infusa e permanente não alcança o grau de perfeição da graça cristã. Não sòmente porque menos intensa e menos difusa, mas também porque de qualidade relativamente inferior. Ela não é a plenitude, mas a preparação. Terá necessidade de um enriquecimento essencial ou, para usarmos de uma expressão escolástica, de uma atuação mais radical. Sendo graça da promessa, deverá terminar na época do novo testamento, na graça de filiação. Será então "consumada" pela infusão do Espírito, e porá os homens em relação imediata com as pessoas divinas, que virão habitar na alma" (ib. 1948, pp. 43-44). *

2. A graça no Novo Testamento. — Jesus é o primeiro a lançar luz plena sôbre a graça. Sòmente Êle dá a possibilidade de alguém tornar-se verdadeiramente filho de Deus (Jo 1,12). Por meio dêle a graça e a verdade tornaram-se uma nova ordem de salvação (Jo 1,17).

O racionalismo afirma ter sido S. Paulo o primeiro a fazer do Cristianismo uma religião de graça, inventando a união mística com Cristo como centro vital para o fiel. A genuína religião de Jesus teria sido ainda inteiramente uma religião do Antigo Testamento, uma religião profética, isto é, *apocalíptica*: o reino de Deus devia ser estabelecido sôbre a terra por um ato de poder divino na ordem política e terrestre. Assim, nos Sinóticos, a doutrina de Jesus não conheceria absolutamente uma mística da graça, enquanto essa mística surge tão clara e rica em João e Paulo.

É verdade que com êstes últimos avultam os testemunhos, os quais, todavia, se encontram também nos Sinóticos, como demonstraremos.

Jesus, cheio do Espírito Santo (Lc 4,1), deve batizar a humanidade no mesmo Espírito Santo (Mt 3,11; Lc 3,16). Por meio dêle abrir-se-á "o ano de graça do Senhor" (Lc 4,19). No centro de sua *pregação sinótica* encontra-se a doutrina do *Reino dos Céus* que Êle explica com várias parábolas. Êste reino dos céus é o dom nôvo e misterioso de Deus oferecido por meio de Jesus Cristo aos homens. Deus não realiza êste reino do alto, do exterior, em forma apocalítica, com uma revelação improvisa e fulgurante, mas em forma graduada e progressiva, pouco a pouco, à medida que os corações a ela aderem e preparam-se para sua parusia interior no modo indicado pelo Sermão da montanha.

Nos Sinóticos a mística da graça não se prende, num primeiro tempo, à pessoa de Jesus ou a Deus, mas à noção de reino dos céus; todavia, quando dizemos: "Venha o teu reino" entendemos com isso o complexo das graças da Redenção e de maneira intensiva, a completa "dominação de Deus *em nós.* "O Reino de Deus está em vós". Essa dominação de Deus em nós significa, num sentido verdadeiramente místico, uma unidade íntima com a vontade de Deus e, por conseguinte, com Deus mesmo. Jesus faz compreender como esta conformidade com a vontade de Deus só é possível com a condição de que Deus tenha precedentemente concedido as fôrças para isso necessárias: parábola dos talentos (Mt 25,14-30; Lc 19,12-26). E é justamente por isso que o reino dos céus, ainda que dependa também da prova humana e sofra violências (Mt 11,12), todavia,

http://www.obrascatolicas.com

aparece essencialmente como uma graça de Deus: "Não temais, pequeno rebanho, pois aprouve ao Pai *dar-vos* o reino" (Lc 12,32). Êle "revela-o" interiormente aos pequenos e aos humildes (Mt 11,25 ss.); concede-lhes o "espírito bom" (Lc 11,13), como de resto o Espírito Santo deve ser a graça (batismal) do tempo messiânico (Mc 1,8).

A graça é ainda mais evidente no *Evangelho de S. João*. Aqui os *dois* grandes dons, que são dados ao "mundo" mediante o Cristo, são a "verdade" e a "graça" (Jo 1,14). Por meio dêsses dons deve ter lugar para cada um em particular, um *renascimento* ou uma *"regeneração"* se se quer participar dos bens da Redenção. Deve-se "nascer de Deus" (Jo 1,13), "nascer do Espírito Santo" (Jo 3,5-6); deve-se "ser de Deus" (Jo 8,47). O *Batismo* é o meio para se fundar esta nova vida interior (Jo 3,5). Também aquêle que já foi regenerado continua a viver da graça, como o ramo vive do tronco (Jo 15,4-5). Todo êste processo da salvação não pode ser começado e levado a têrmo sem o auxílio da graça divina: "Ninguém pode vir a mim — diz Jesus — se meu Pai, que me mandou, não o *atrair*" (Jo 6,44).

S. Paulo é o apóstolo, o arauto, o campeão da graça. Para êle a palavra graça (χαρις), que já tinha sido adotada pelos Setenta, é uma noção bem definida. Êle designa pelo nome de *"adoção dos filhos"* o que S. João chama de "novo nascimento". A palavra adoção (υιοθεσια) acentua o fato de que não somos filhos de Deus por natureza (φυσει), mas o somos sòmente por uma *disposição* (θεσει) livre e graciosa de Deus. Pela sua bondade, Deus nos acolheu como filhos. Êle "justifica-nos" perdoando nossos pecados e nos "renova" interiormente com sua graça. *O princípio* desta adoção exterior e do renovamento íntimo é o *Espírito Santo* ou, de modo geral, *Deus* (Rom 1,4; 8,9-10; I Cor 6,11; II Cor 3,18; Ef 5,26; Tit 3,5; II Tes 2,13 etc.). O Apóstolo chama muitas vêzes de "graça" todo o complexo da ação divina redentora. Ela é antes de tudo uma decisão da bondade de Deus que se opõe ao poder do pecado (Rom 5,20-21; Ef 1,4; I Tim 2,3-4). S. Paulo acentua fortemente a vontade divina de graça: nela, de fato, encontra-se a razão última da nossa filiação divina. Esta vontade divina de graça quer penetrar também no *homem* e criar nêle algo de novo. Isso acontece com a comunicação de *fôrças* sobrenaturais concedidas do alto.

A graça tem, de fato, para S. Paulo um "caráter real". Para nos limitarmos a algum exemplo, nela nos é conferida a fé (Flp 1,29) e a *caridade* (Rom 5,5). O têrmo e o escopo destas fôrças dadas por Deus é a vida deiforme. Em S Paulo a graça é sempre levada a êste escopo; tem sempre um destino *moral*. Êle conhece certamente também os *carismas*, mas êstes foram conferidos para a salvação de *outros*; são podêres inerentes à função (I Cor 14,12). Os olhos do Apóstolo fixam-se sôbre a graça de santificação. Uma espécie de definição está contida nas palavras muitas vêzes citadas: "Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin, gratia jam non est gratia" (Rom 11,6). Pode-se dizer que a graça e πνευμα αγιον são os dois têrmos fixos que designam a graça; todavia, "gratia" designa antes a vontade divina de graça universal e a nova ordem de salvação, enquanto πνευμα αγιον designa principalmente o dom concreto de graça que cria a vida nova no homem, o Pneuma que é recebido (I Cor 2,12; Gál 3,2.14; II Cor 11,4; Rom 8,15), que é dado (II Cor 1,22; 5,5; Rom 5,5; I Tes 4,8; Gál 3,5), que habita em nós (I Cor 6,19).

3. Os Padres latinos. — Acontece com a Graça, como com quase todos os dogmas: são revelados de modo simples e assim recebidos pelo espírito religioso, e de início ensinados com a mesma simplicidade; mas, mui depressa chocam-se com malentendidos e alterações e exigem por isso ser esclarecidos.

Não se trata de saber se *os Padres pré-agostinianos* tiveram uma noção exata da graça; já no-lo garante sòzinha a antiga doutrina do Batismo. No Batismo, segundo o ensino da Escritura e dos Padres, não sòmente são perdoados os pecados — o que se poderia também considerar como um favor puramente *exterior* — mas além disso, como nos ensina S. Paulo, é "difundido" *interiormente* o Espírito Santo (Tit 3,6; Rom 5,5). Isso deduz-se claramente da doutrina dos Sacramentos. O Espírito Santo não é aqui entendido em sentido carismático, mas de modo moral, como princípio de uma vida nova. A distinção entre *natureza e graça*, a fórmula mais importante do tratado da graça, encontra-se já em Tertuliano: "Hæ erit *vis divinae gratiae*, potentior utique *natura*, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii voluntatem" (De anima, 21). "Tôda alma enquanto não tenha passado a viver em Cristo, é considerada como existente em Adão, e portanto, é impura" (ib. 40). "Mas quando chega à fé, renovada pelo segundo nascimento na água e no poder superior, removido o véu da corrupção interior, ela vê a própria luz na sua perfeição" (ib. 41). A virtude é difícil "e é sòmente a graça da inspiração divina (sola gratia divinæ inspirationis) que faz com que o homem a compreenda e a pratique. Pois o bem em sentido absoluto encontra-se, absolutamente falando, sòmente em Deus e dêle participa só aquêle que o possui e Êle o comunica a quem quer (De patientia, 1). Isso é agostiniano antes de Agostinho. Pode-se dizer o mesmo de Ambrósio. Limitamo-nos a citar algumas frases: "nemo salvus esse potest quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxiæ conditionis hereditas astrinxit ad culpam" (In Ps. 38,29). "A *Deo* enim præparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, gratia Dei est" (In Luc. 1, 10).

Pelágio afirma que sòmente a *natureza* é a única fonte da fôrça moral; Deus ensinou aos pagãos, aos hebreus e aos cristãos, através das épocas da natureza, da Lei e do Evangelho, com clareza cada vez maior, o caminho da moralidade, de modo que os homens podem percorrê-lo com suas próprias fôrças com perfeição sempre maior. Adão tinha pre-

http://www.obrascatolicas.com

judicado a humanidade com seu mau exemplo; mas ninguém é obrigado a imitá-lo. Ao contrário, Pelágio chama a doutrina e o exemplo de Cristo de "Christi gratia"; para êle a importância do Cristo consiste sobretudo nisso. Maiores explicações no § 116.

S. Agostinho é o advogado da graça diante dêste naturalismo. Êle chama a Pelágio e aos seus sequazes de "inimici gratiæ Christi". A distinção entre natureza e graça sempre fôra feita, na realidade, na Igreja, mas a polêmica levou a estabelecê-la de modo formal. Natureza e graça serão de ora em diante as duas *palavras* de ordem das duas correntes em luta. As idéias de Agostinho podem-se resumir assim: "Deus criou o homem justo, como está escrito (Ecl 7,30), e dotado portanto de boa vontade, pois sem boa vontade êle não teria podido ser verdadeiramente justo" (Civ. 14, 11, 1). Adão caiu e tornou-se com tôda a humanidade uma "massa condenada" ou uma "massa peccati" (De div. quæst. 1, 2. 16). Deus nos seus desígnios previu e compreendeu tudo, a queda e a Redenção (Civ. 14, 11, 1). Cada qual salva-se por meio da fé; mas "fides in te donum Dei est... Quæ est fides plena et perfecta? Quæ credit ex Deo esse omnia nostra bona et ipsam fidem" (Serm. 168, 1, e 3). "Ipsum velle credere Deus operatur in homine" (De spir. et litt. 34, 60). S. Agostinho cria o têrmo graça preveniente, de que se serviu particularmente na polêmica contra os semi-pelagianos: "(Deus) prævenit ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sancti vegetemur; prævenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur; prævenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum ipso semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere" (De nat. et grat. 31, 35). Na última frase está contida tôda a doutrina de S. Agostinho sôbre a graça. Falaremos dela mais longamente nas teses seguintes sôbre a necessidade da graça. Os exemplos que se lhe objetam das virtudes civis dos pagãos, não provam o que Pelágio os quer fazer provar. "Ad salutem æternam *nihil prosunt* impio aliqua bona opere, sine quibus difficillime vita *cujuslibet pessimi* hominis invenitur" (De spir. et litt. 28, 48, Migne, 44, 230). "Virtutes quæ (mens) sibi habere videtur... nisi ad Deum retulerit, etiam ipsæ vitia sunt potius dicenda quam virtutes" (Civ. 20, 25). S. Paulo não disse talvez: "omne quod non est ex fide peccatum est"? (Rom 14,23). Mas S. Agostinho compreendia mal êste texto, pois S. Paulo aqui entende *πιστις* no sentido de consciência e não, no de fé.

Já se indagou, a respeito, *qual* graça entende S. Agostinho. A que Pelágio negava, a *graça* em bloco[1]. A graça, que mais tarde se chamou

[1] "Se parece, diz Rondet, insistir S. Agostinho menos que outros sôbre a doutrina da divinização, depende isso do fato de ter sido levado, quer pela polêmica pelagiana, quer por sua experiência, a desenvolver indefinidamente outro tema, o da graça *liberadora*. A graça, de fato, está em nós, como princípio de vida superior, uma participação da natureza divina, mas cura-nos também de nossa miséria original. No homem, ferido pelo pecado, a graça de Cristo manifesta-se como um princípio de libertação, um resgate da escravidão das paixões nascentes ou inveteradas. S. Agostinho, mais que qualquer outro, era predestinado a compreender S. Paulo. Já atraído pela luz de Cristo, mas retido pelas velhas influências (antiquas amicae meae), que puxavam pelas vestes de carne, penou, não pouco, para se dar plenamente a Cristo. Assim estava mais bem preparado para compreender S. Paulo, do que um Orígenes, um Crisóstomo ou os Capadócios. "Jovens valentes, diz Rousselot, que jamais tinham conhecido outros caminhos que o da escola

atual (gratia elevans. — S. Agostinho diz "adjutorium" e "Dei auxilium") foi, pelo menos no princípio, o ponto de partida da controvérsia. Veremos mais adiante, que S. Agostinho conhece também a graça *habitual*. A graça que êle entende, deve preparar a vida nova do cristão (fides), acompanhá-la, realizá-la ou levá-la a têrmo. Justamente a graça de realização ou de perseverança é o último ponto defendido por S. Agostinho na sua polêmica sôbre a graça contra o semi-pelagianismo.

Que é, em si, a graça defendida por S. Agostinho? Harnack responde, dizendo que sua doutrina é católica e não protestante; a graça, para S. Agostinho, tem um "caráter real"; não é pura modificação exterior das relações com Deus. Ela age interna e fisicamente, como uma verdadeira realidade espiritual, como uma fonte nova e sobrenatural de fôrça, e não, como algo de puramente exterior e moral, como seria uma pregação ou uma promessa da remissão dos pecados.

4. Os Padres gregos não possuíam a *fórmula* ocidental criada pela polêmica, mas tinham uma equivalente real. Segundo S. Inácio todos os cristãos são *θεοφοροι, χριστοφοροι, αγιοφοροι* (Ef. 9, 2). *Clemente Alexandrino* insiste muito sôbre o exemplo de Cristo e sua doutrina (*γνωσις* mas afirma que nos tornamos santos sòmente mediante a fé e as obras, em virtude do Espírito Santo, que foi recebido (*τω πνευματι τω αγιω*, Strom, 7, 15). "Aquêle que criou o homem do pó e o regenerou na água, enriqueceu-o com a inspiração do Espírito Santo", de modo que todos devemos imprimir em nós a imagem do Cristo (Pdr 1,2; cfr. Quis dives, 1). *Orígenes*: Deus e o homem devem concorrer para a salvação, "ut neque quæ in *nostro arbitrio* sunt, putemus sine *adjutorio Dei* effici posse" (De princ., 3, 1, 22). "(Nostra) industria divino vel iuvetur vel minuatur auxilio... Deus est *prima* et *praecipua causa* operis" (3, 1, 18). Podemos resumir assim o ponto de vista dos *Capadócios*: êles combatem a favor do Espírito Santo e provam-lhe a divindade pelo fato de que Êle nos santifica, o que não poderia fazer se êle também não fôsse santo. Estudaremos mais tarde os outros gregos. Indubitàvelmente há alguma diferença entre êles e os latinos: êles insistem menos do que Tertuliano, Ambrósio e Agostinho sôbre o pecado original e dão de boa vontade grande importância à liberdade; isso porque Pelágio pouco lhes interessava e pouco os perturbava. Mas nenhum dêles atribui a salvação sòmente à natureza; todos declaram que o princípio espiritual e interior de vida é absolutamente necessário para a salvação, ainda que o problema da graça e da liberdade não se lhes impusesse. Um grego "autêntico" na doutrina da graça é *S. João Damasceno*: "Devemos saber que a virtude foi posta na natureza *por Deus;* que Êle mesmo é o princípio e o fundamento de todo bem e que nos é impossível querer ou fazer alguma coisa de bem, sem sua coope-

e o da Igreja". Com certa predileção, Agostinho dedicar-se-á a descrever a maneira com que a graça nos atrai, nos deleita e age sôbre as diversas faculdades da alma, fazendo à nossa vontade, uma doce violência para levar a querer o que antes se recusava a fazer (Gratia Christi, 1948, pp. 103-104).

http://www.obrascatolicas.com

ração e seu auxílio. Mas depende *de nos* perseverar na virtude e seguir a Deus que nos chama para ela ou trair a virtude (De fide orth. 2,30). Atualmente no catecismo *grego* não há um capítulo especial sôbre a graça.

Os teólogos da época *carolíngia* ocuparam-se da graça por ocasião da controvérsia sôbre a predestinação. O Cristo morreu realmente por todos os homens, ou sòmente pelos eleitos? Problema êste, suscitado no Ocidente por S. Agostinho. A controvérsia foi provocada por Gotescalco a quem, de algum modo, se uniram Prudêncio, Ratramno, Servato Lupo, Remígio; enfileiraram-se contra êles, ao invés, Incmaro, Rabano, etc. O problema foi retomado mais tarde e dêle falaremos na doutrina da predestinação, § 121.

Concluindo: os Padres latinos sob o nome de graça entendem sobretudo o "auxilium" e o "adjutorium Dei", a graça atual; enquanto os Padres gregos aí vêem antes o Espírito Santo, enquanto "Donum Dei" aos homens, enquanto qualidade permanente ou divinização estável θεἰωσις .

5. A Escolástica depois de S. Anselmo, ocupa-se sobretudo da graça *habitual,* daquele princípio que opera em nós o estado permanente de graça, e pergunta-se o que pròpriamente seja em si êste dom de Deus. Será o Espírito Santo mesmo (Pedro Lombardo) ou um *Pneuma criado?* Será a *caridade* ou uma outra *forma criada,* um *hábitus* (Alexandre de Hales) pelo qual a nossa alma é formalmente santa diante de Deus? As opiniões a êste respeito são, muitas vêzes divergentes. Naturalmente tem-se em conta a distinção agostiniana entre "gratia operans et cooperans" (Ugo).

A Escolástica primitiva, seguindo a Escritura, chama "caritas" à graça habitual. A "gratia prævenicns" é entendida como um temor salutar (timor gehennæ: Ricardo). Esta graça é, em seguida, considerada como uma graça de conversão (gratia conversionis), seguida pela "gratia justificationis" ou "caritas".

Abelardo parece interpretar a graça em sentido pelagiano, como livre vontade. Quanto ao resto, a Escolástica primitiva geralmente está de acôrdo com S. Agostinho: "Velle est hominis, bene velle est gratiæ"; a "bona voluntas" ou a "rectitudo voluntatis" é a graça santificante.

S. Tomás acentua de modo particular a *graça habitual.* Para êle, como para S. Agostinho, a graça é essencialmente uma participação à natureza divina e por isso sòmente Deus pode ser dela o autor: "A graça sobrepuja todo poder da natureza criada, pois ela outra coisa não é que uma participação da natureza divina, a qual transcende a tôda criatura" (S. th. I-II, 112, 1). Mas é necessário que o homem a ela se prepare, no pleno sentido da palavra. E esta "Præparatio ad gratiam" atua-se com o "auxilium gratiæ" que Deus concede, sem mérito da nossa parte e que o Concílio de Trento chama de *"gratia actualis".* "Dicendum quod hominis est præparare animum (scilicet ad grat. habit.), quia hoc facit per liberum arbitrium; *sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis* (109, 6 ad 4).

Sòmente na teologia pós-tridentina separou-se a graça chamada hoje "atual" da graça habitual. No mesmo Concílio considera-se ainda a graça de justificação. Para exprimir a graça atual encontra-se em S. Tomás e na Escolástica uma série completa de expressões, como "gratia gratuita, auxilium gratuitum, gr. gratis data; donum gratis datum, motio gratuita, motio, influxus, influentia specialis (em oposição à influência ou ao concursus generalis), gratia superaddita naturalibus". No Concílio de Trento êstes têrmos voltam juntamente com outros, como "motio Dei. bonus motus interior, vocatio, vocatio divina, auxilium speciale, adjutorium speciale, favor specialis".

§ 113. Divisão ou vários aspectos da graça.

A graça, enquanto fundada sôbre a vontade salvadora eficaz de Deus, é *única.* Todavia, podemos distingui-la segundo seus diversos efeitos, como faz S. Tomás (De verit. q. 27, a. 5).

Sumário. — Os Protestantes criticam a nossa «divisão» da graça. Segundo êles haveria sòmente um graça (η χαρις). Isso é muito inexato. Certamente em Deus há sòmente uma vontade de graça, mas nos homens, tal vontade tem efeitos *disparatíssimos.* É o pensamento de S. Paulo, I Cor 12,1, ss.

S. Agostinho fala, sim, da graça, mas também dos diversos "beneficia" ou "dona gratiæ"; assim, fala de electio, prædestinatio, fides, caritas, vita æterna. adjutorium quo non, e adjutorium quo, da perseverantia, como de dons especiais da graça. Êle conhece além disso a "gratia operans et cooperans, prævenicns et subsequens" (por ex. Serm. 56, 7). Segundo êle, poder-se-ia igualmente chamar de graça, ainda que de modo impróprio, os dons da criação; pois *"communis* est omnibus natura, non gratia; natura non putetur gratia", no máximo, poder-se-ia assim chamá-la, "quia et ipsa gratis concessa est" (Serm. 26,4).

S. Tomás antes de tudo, faz distinção entre a graça santificante e os carismas; depois, divide a graça em duas classes: em graça operante e cooperante (gr. operans et gr. cooperans) e tal distinção aplica-se tanto à graça *habitual* como à *atual.* Na graça atual é fácil compreender o *impulso* divino como fôrça operante e além disso a cooperação humana à graça. S. Tomás divide ainda, dêste modo, a graça santificante e a chama operante, enquanto dá o *ser* sobrenatural, e cooperante enquanto é considerada como princípio da atividade meritória.. Além disso, divide ainda cada uma destas duas espécies de graça, em graça *antecedente* e *conseqüente* (S.th. I-II, 111). A divisão escolástica da graça pode ser vista em S. Boaventura, ed. Quaracchi, II, 632, scholion. Os teólogos *pós-tridentinos* afastaram-se um pouco daquela divisão. Damos agora a divisão posterior que será a base de todo o tratado.

http://www.obrascatolicas.com

1. A graça incriada e a graça criada (gratia increata et gratia creata).

A graça incriada é Deus mesmo, ou mais precisamente, a *vontade divina de amor*, que é a razão de tôdas as graças. "Voluntas Dei quæ in nomine *gratiae* intelligitur, est causa omnis boni creati" (S. th. III, 86, 2, c.; cfr. S. th. I-II, 110, 1; Ef. 1, 4). Também o *efeito* desta vontade eterna de graça traz às vêzes o nome de graça incriada, quando implica uma união particular da essência mesma de Deus, com a natureza humana, mediante a graça. É o caso, de modo intensivo, da *união hipostática*, e de modo menos intenso da *habitação* pessoal *de Deus* na alma do justo, como se verá mais adiante (§ 130). A graça criada é o *têrmo temporal* da eterna vontade de amor de Deus, seu produto finito, um dom criado, enquanto distinto essencialmente de Deus mesmo. Cfr. S. Agostinho, De præd. sanct. 15, 31.

2. A graça natural e a graça sobrenatural (gratia naturalis et gratia supernaturaiis).

Os efeitos da vontade divina de amor podem chegar até nós por meio da criação, da *natureza* (gratia naturalis) ou por meio da Redenção, da *supernatureza* (gratia supernaturalis). Não sòmente a natureza pode ser considerada dom de Deus, mas também os *bens particulares* como a razão, a vida, a saúde, as riquezas temporais. A graça medicinal, que ilustraremos mais adiante, desenvolve seus efeitos no âmbito da natureza.

A graça *sobrenatural* é designada de preferência e quase exclusivamente sob o nome de "graça". Ela é assim chamada, justamente em oposição à natureza e na sua distinção essencial da natureza reconhecemos antes de tudo seu ser específico. Certamente as duas graças jorram de *uma só* fonte, mas os dons naturais servem antes de tudo para a vida natural, para sua existência mutável e efêmera; a graça sobrenatural, ao invés, que por sua vez, supõe a natureza, cria, constrói e realiza a vida eterna. "Bonum gratiæ unius (hominis) majus est quam bonum naturæ totius universi" (S. th. I-II, 113, 9, ad 2; cfr. Mc 9,42-46). Os dons naturais são até certo ponto *devidos;* os dons sobrenaturais são gratuitos. Cfr. o tratado da criação, § 74 ss. O tratado da graça ocupa-se sòmente da sobrenatural.

3. A graça exterior e a graça interior (gratia externa et gratia interna).

A graça sobrenatural que tem com a nossa vida eterna uma relação de certo modo de meio a fim, chama-se *graça exterior* quando não adere à alma como uma forma interior, mas age do exterior, como *ensinamento* ou como *exemplo*. Entram nesta categoria a vida e a morte de Cristo, o Evangelho, seus milagres, a Providência, como também as experiências pessoais, a ação eficaz da Igreja, a vida exemplar dos santos. A influência desta graça é uma influência *moral*.

A *graça interior* toca-nos na alma e nas suas potências profundas; leva estas potências acima de si mesmas a uma ordem de existência mais elevada. Sua influência é *física*. Não obstante a diferença de seus efeitos, as duas graças estão unidas intimamente, pois a graça exterior em última análise visa efeitos interiores; com a diferença que não produz por si mesma, mas limita-se a prepará-los e a tornar-lhes a alma capaz. Cfr. Rom 10,14: antes a pregação e depois, a fé; S. Agostinho, De vocat. gent. 1, 8, Migne, 55, 165 ss.

4. A graça de santificação e os carismas (gratia gratum faciens et gratia gratis data).

A graça interior pode ser concedida como graça *pessoal* de santificação (gratia gratum faciens) e como graça de *ministério* para a salvação dos outros (gr. gratis data). Esta última recebe o nome das palavras do Senhor: "gratis accepistis, gratis date" (Mt 10,8). S. Paulo chama carismas as graças de ministério (I Cor 12,4.30-31), mas dá, contudo, tal nome a tôdas as outras graças, por ex.: Rom 5,15 ss.; 6,23; 11,29; 1,11. O têrmo firmou-se em teologia, ainda que na Escritura tenha um sentido levemente diferente daquele que lhe damos. A graça de ministério pròpriamente dita, é ordinàriamente inerente ao poder sacerdotal e manifesta-se no poder de Ordem do sacerdote. Mas há ainda hoje uma ação *livre* do Espírito Santo, "que inspira onde quer" (Jo 3,8). Pelo menos os carismas dos *milagres* são de todo independentes da Ordem.

Tôda graça é, por definição, gratuita; mas tal gratuidade revela-se mais claramente nos carismas. Êles são concedidos de maneira de todo independente do valor pessoal e moral, até mesmo a indignos, como a Judas, a Caifás (Jo 11,49-52), aos discípulos infiéis (Mt 7,22-23). S. Paulo (I Cor 12,1-11) enumera *nove* espécies de carismas, que S. Tomás agrupa em três classes, de acôrdo com os serviços que prestam àquele que dêles se beneficia no exercício do *ministério de ensinamento*: plena cognitio, sclida probatio et conveniens locutio veritatum fidei. Na primeira classe coloca o dom do conhecimento mediante a fé, a sabedoria e a ciência; na segunda, o dom de persuasão mediante as curas, os sinais, as profecias e o discernimento dos espíritos; na terceira, o dom das línguas e o da interpretação (S. th. I-II, 111, 4).

Normalmente a graça de ministério, por ex. a do sacerdote, deve unir-se em harmonia com a graça pessoal de santificação. Desnecessário dizer que a graça de santificação é a mais preciosa, pois sòmente por meio dela chegamos à bem-aventurança (Lc 10,20). S. Tomás: "Gratia gratum faciens est multum excellentior quam gratia gratis data" (S. th. I-II, 111,5). S. Paulo: "Mas se não tiver a caridade, nada sou" (I Cor 13,2). Por isso a graça de santificação é concedida a *todos*

http://www.obrascatolicas.com

os homens, a outra, ao invés, sòmente a *alguns*. Encontra-se uma exposição particularizada dos carismas nas Const. apostol. 8, 1-5.

5. A graça atual e a graça habitual (gratia actualis et gratia habitualis).

São subdivisões da graça de santificação e tomam o nome da sua *duração* e *eficácia*. Quando a graça é concedida sòmente de modo passageiro, para a realização de um ou mais *atos*, chama-se graça atual ou também graça operante, ou ainda graça de assistência; os Padres chamam-na "auxilium", "adjutorium Dei"; os Escolásticos chamam-na também "motio divina" (I Cor 15,10). Quando a graça permanece no homem e cria nêle um estado de graça (habitus) chama-se *habitual*. Pertencem à graça habitual a graça santificante como também todos os hábitos das virtudes e os dons do Espírito Santo que estão ligados à graça santificante (Trid. s. 6, c. 7). A graça atual tem com a graça habitual uma dupla relação: visa preparar o homem para recebê-la e uma vez possuída, conservá-la, aumentá-la e torná-la fecunda. Encontramos em S. Tomás uma concepção um tanto diferente (S. th. I-II, 110, 2). Na Escolástica a graça atual chama-se: "divina motio gratuita, gratia gratuita, auxilium gratuitum Dei, influxus, influentia specialis, gratia superaddita naturalibus" etc.

S. Tomás, sob o nome de "gratia" entende, sem outra explicação, a *graça santificante*. Todavia, conhece, e quando necessário distingue, a graça atual da graça santificante. Assim, S. th. I-II, 111, 2: "Gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium quod nos *movet* ad bene volendum et agendum; alio modo *habituale donum* nobis divinitus inditum". Depois, I-II, 110, 2: "Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur: uno modo in quantum anima hominis *movetur* a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas sed *motus* quidam animæ; actus enim moventis in moto est motus.. Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod *habituale donum* a Deo animæ infunditur". Cfr. também a terminologia de S. Tomás, De verit. q. 24, a. 14.

6. A graça medicinal e a graça elevante (gratia medicinalis et gratia elevans).

Pelos seus *efeitos* a graça atual é ou uma graça puramente *medicinal* ou graça *elevante*. A graça *medicinal* ainda não torna aptos para a vida sobrenatural, mas prepara para ela, removendo os obstáculos naturais, a ignorância e a concupiscência e curando as feridas do pecado original. Ela é sobrenatural apenas sob um certo aspecto (quoad modum). A graça *elevante*, ao invés, faz passar as potências da alma a outro plano e as torna capazes de realizar atos puramente sobrenaturais. Ela é sobrenatural por essência (quoad substantiam), e, portanto,

de importância capital para a nova vida, pois os atos dessa vida tornam-se possíveis sòmente mediante esta graça. As duas graças, na ordem concreta da salvação, estão ordinàriamente unidas, mas podem também estar separadas. Adão no paraíso terrestre possuía sòmente a graça elevante, estando ainda isento do pecado.

No fiel, a graça elevante tem antes de tudo efeitos medicinais. O pagão pode receber sòmente graças medicinais para a realização de obras naturalmente boas. Segundo a sentença comum, a graça atual é sempre ao mesmo tempo medicinal e elevante. Todavia, a graça medicinal distingue-se sempre da graça elevante, quer com relação ao objetivo e à necessidade (é necessária moral e não fisicamente), quer em relação à fôrça e à linha de ser (encontra-se "in linea naturæ").

7. A graça preveniente e a graça concomitante (gratia praeveniens et gratia concomitans).

A razão da divisão deriva das relações da graça com a *livre vontade*. A graça elevante condiciona a ação boa em todos os seus momentos: no seu princípio (gr. præveniens), enquanto antecede a livre decisão e excita a vontade (gr. excitans); no seu desenvolvimento (gr. concomitans), enquanto acompanha eficazmente a ação e sustenta o homem que age livremente (gr. adjuvans): na sua realização (gr. subsequens), enquanto dá ao homem a fôrça de perseverar na obra boa (gr. perseverantiæ). Não se distingue essencialmente desta, a divisão seguinte:

8. A graça operante e a graça cooperante (gratia operans et gratia cooperans).

A graça *operante* é a que opera em nós, sem que operemos com ela (in nobis, sine nobis). A graça *cooperante*, ao invés, opera em nós com o concurso da livre vontade (in nobis, cum nobis). A graça operante prepara sòmente a boa ação, excitando, elevando e dispondo para o bem as faculdades da alma, especialmente a livre vontade. Ela suscita em nós pensamentos piedosos e boas atitudes da vontade, que precedem sempre a decisão livre.

A divisão operante, cooperante confunde-se, por isso, objetivamente com a preveniente, concomitante embora seja explicada um pouco diversamente segundo os vários autores. *S. Tomás* diz a êste respeito: "Como para os *efeitos* diversos divide-se a graça em operante e cooperante (in operantem et cooperantem), assim ela divide-se ainda em preveniente e subseqüente (ita etiam in prævenientem et subsequentem). Podem-se por isso enumerar cinco efeitos da graça: 1) a cura da alma; 2) a vontade de fazer o bem; 3) a eficaz realização do bem querido; 4) a perseverança no bem; 5) a consecução da glória. Com relação ao efeito que se segue, a graça, que lhe é a causa, chama-se graça preveniente. E, dado que um mesmo efeito é precedente em relação ao que o segue, e subseqüente em relação ao que o precede, assim uma

http://www.obrascatolicas.com

só e mesma graça, em relação a um só e mesmo efeito, pode ser respetivamente preveniente e subseqüente: como diz S. Agostinho (De nat. et grat. 31): Ela antecede a fim de que sejamos curados; segue, a fim de que uma vez curados possamos exercer a atividade vital. Antecede, a fim de que sejamos chamados, segue a fim de que sejamos glorificados" (S. th. I-II, 111, 3). O nome de graça preveniente e subseqüente assume uma particular graduação segundo o que ela precede ou segue, é entendido como graça ou obra boa. A graça operante, na Escritura e na doutrina dos Padres é chamada "vocatio, illuminatio, illustratio, (graça de inteligência); inspiratio, excitatio, tactus cordis (graça da vontade)". Qualquer influência divina *começa* com a iluminação da inteligência (*S. Agostinho,* De præd. sanct. 2; *Suárez,* De grat. proleg. III, 4, n. 12).

Muito célebre, devido às controvérsias das escolas pós-tridentinas, é a distinção seguinte:

9. A graça suficiente e a graça eficaz (gr. sufficiens et gratia efficax).

O *nome* tornou-se célebre depois da famosa discussão sôbre a graça, na Congregação de auxiliis (em 1600); todavia, Henrique de Gorkum († 1431) já o supõe conhecido. Os *Tomistas* fazem derivar a eficácia da graça de uma *nova* graça, mais forte, que se acrescenta à graça suficiente. Explicaremos isto mais adiante. Os *Molinistas,* ao invés, negam esta graça eficaz em si e dizem que a graça suficiente torna-se eficaz única e simplesmente pela adesão livre da vontade. Basta saber por agora que a graça suficiente não produz efeito algum (gratia inefficax) e que sòmente a graça eficaz produz o seu efeito. Distingue-se ainda a graça suficiente, em graça imediata e remotamente suficiente (gratia proxime et remote sufficiens), segundo nos confere por si mesma a fôrça de fazer o bem ou só inicialmente o gôsto da oração para se obter de Deus um novo socorro (gratia operis et gr. orationis).

10. A graça de Cristo e a graça de Deus (gr. Christi et gratia Dei).

Pôsto que tôdas as graças até agora enumeradas nos são concedidas pelos méritos de Cristo, chamam-se de modo geral, graça de Cristo (gratia Christi, gr. Redemptoris). Diferentes desta graça, os bens concedidos ao homem no paraíso terrestre chamam-se simplesmente graça de Deus (gr. Dei, gr. Creatoris). E conquanto o homem do paraíso terrestre, mesmo não tendo nenhum direito a ela, não era positivamente indigno dela, aquela graça chama-se graça de salvação (gr. sanitatis). A graça, ao invés, concedida ao homem que caiu, é essencialmente uma graça de renovação, de cura, e por isso chama-se medicinal (gr. medicinalis). *Neste* sentido tôdas as graças da Redenção são medicinais. Não devemos, porém, confundir esta distinção com a exposta no n. 6.

Todavia, há teólogos que com Escoto e Suárez, afirmam que a Encarnação teria acontecido igualmente, mesmo sem a queda original e que, por conseguinte, *tôda* graça é uma graça de Cristo, também a do paraíso terrestre. No entanto, esta graça não tem a característica da Redenção; não é uma graça de Cristo enquanto Redentor (gr. Christi Redemptoris), mas uma graça de Cristo, enquanto chefe dos Anjos e dos homens (gr. Christi ut capitis angelorum et hominum).

Nota. - Causa, sujeito, meios da graça.

1. *É de fé que sòmente Deus é a causa da graça. O Concílio de Trento* diz: "causa efficiens (gratiæ) misericors Deus est, qui gratuito abluit et santificat" (Denz. 799). A verdade desta tese resulta de tudo o que foi dito até aqui sôbre a graça.

Sòmente Jesus Cristo Homem-Deus é "causa meritoria gratiæ", o sacramento é "causa instrumentalis". Os Anjos podem sòmente instruir os homens externamente, não os podem iluminar interiormente (S. Tomás, De verit. q. 27, a. 3). As criaturas nas mãos de Deus podem ser *meios* de graça, mas não são *causas* pròpriamente ditas. "Homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo" (S. th. III, 8, 6). Todavia "instrumentaliter sive ministerialiter etiam alii sancti (além de Cristo) dicuntur dare Spiritum Sanctum" (S. th. III, 8, 1).

2. *Sòmente uma natureza espiritual (anjo, alma espiritual) pode receber a graça.* — A Revelação menciona sòmente as criaturas espirituais como beneficiárias da graça; assim também os Padres. S. Agostinho diz que os animais e as pedras não podem receber a graça (C. Jul. 4,3) e êsse é também o ponto de vista de S. Tomás (Cfr. Comp. theol. 104). Sòmente a alma *superior* espiritual (mens), pode pecar e receber a graça santificante. "Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ justificantis, nisi per mentem" (S. th. III, 6, 4).

Os teólogos falam da graça (gr. santificans) como de uma *"perfectio sive complementum naturae"*. O que não se deve entender em sentido literal, no sentido de que a natureza em si, sem a graça, seja incompleta, *mas neste sentido,* de que a natureza, enquanto imagem de Deus, tem em si mesma uma *disposição* ao sobrenatural. Além disso, os teólogos, comparando-a à natureza, chamam a graça "altior natura" para lhe fazer ressaltar a sobrenaturalidade e seu caráter de princípio de ação superior; pois que "natura est principium proximum agendi".

A graça é produzida por *criação* (creatio ex nihilo), ou por uma espécie de *geração?* — Coerente com suas tendências teológicas, *o tomismo* pronuncia-se pela primeira opinião e o *molinismo* (Suárez) pela segunda. Dada a dificuldade de conceber uma criatura como uma matéria de que seria *extraída* a supernatureza, é melhor ater-se à "creatio e nihilo" dos Tomistas (Cfr. S. th. I-II, 110, e ad 3).

3. *Os sacramentos servem como meios no conferimento da graça.* — Todavia, isto não se deve entender de modo absoluto e exclusivo; em caso de necessidade, Deus dá sua graça também sem sacramentos, em

http://www.obrascatolicas.com

virtude da contrição e da caridade, como por ex. no Batismo de desejo. Pedro Lombardo e depois dêle S. Tomás, põem esta tese: "Deus suam potentiam sacramentis non alligavit". Sent. 4, 4, 5; S. th. III, 64, 7.

Leitura. — *Descrição da vida de graça.* — "A graça, considerada de modo concreto, é Deus na sua vida íntima, isto é, na sua vida trinitária, *enquanto se dá à sua criatura.* Ela compreende mais especialmente o Filho que se encarnou para nos remir, compreende mais especialmente ainda o Espírito Santo, que nos foi revelado como o têrmo da vida divina, portanto como aquêle, mediante o qual, o Filho, que é gerado pelo Pai, nos santifica.

O Espírito Santo realiza a obra da santificação vindo habitar nas almas, juntamente com o Pai e o Filho, criando nelas disposições semelhantes às que existiam e que existem na alma de Cristo. Por isso, a alma do justo vive verdadeiramente como Jesus Cristo e, pois que tais disposições são criadas e desenvolvidas nela, pelo Espírito que vivifica a alma santíssima de Cristo, o justo vive da mesma vida de Jesus Cristo, vive em Cristo, isto é, mediante Cristo, como dizem as Sagradas Escrituras.

Tal é a graça considerada em concreto. Mas todos vêem que ela contém um duplo dom. Antes de tudo, Deus, ou mais explìcitamente, o *Espírito Santo proveniente do Pai mediante o Filho;* depois a *realidade* que o Espírito Santo cria e desenvolve na nossa alma, tornando-a conforme à alma santíssima de Jesus. O primeiro dom é *incriado* sendo a divindade mesma; o segundo é dom *criado* sendo o efeito da ação de Deus na alma. Se, portanto, consideramos a graça de modo abstrato, devemos distinguir um dom incriado e um dom criado; mas, na realidade, o dom criado só existe em função do dom incriado: a graça em concreto é Deus que transforma o coração do homem, é Deus que adapta o coração do homem às exigências da sua divindade, e tudo isso para habitar no homem e para viver com êle como um amigo vive com o amigo.

Mas, como se desenvolve a vida de graça em nós? — Servir-nos-emos de um exemplo. Um homem de grande caráter confia a educação do próprio filho a um preceptor de talento, dizendo-lhe: "Fazei de modo que êste meu filho viva segundo as tradições de minha família". Que caminho seguirá o preceptor? Tomará o filho como é, com seus defeitos e com suas possibilidades, empenhar-se-á em fazer dêle o que deve ser. Começará a suscitar nêle todos os sentimentos que lhe inspirarão o amor das virtudes paternas, o amor levá-lo-á à ação; a ação fará nascer os hábitos, os quais gradativamente farão dêsse menino um fiel imitador do pai. Ora, no exemplo, o pai representa Cristo; o filho, o cristão; o preceptor, o Espírito de Cristo, isto é, o Espírito Santo. Cristo manda-nos o Espírito Santo, para que faça surgir em nós disposições semelhantes às que existem nêle, para que faça de cada um de nós um retrato cada vez mais fiel de si mesmo.

O Espírito Santo age, antes de tudo, de certo modo, do exterior, determinando em nós algumas intenções de imitar a Jesus Cristo. Se respondemos a estas primeiras solicitações do Espírito de Deus e fazemos os atos de fé, esperança, amor e penitência que Êle nos inspira, Êle tomará verdadeiramente posse da nossa alma, isto é, virá habitar pessoalmente em nós. Entretanto, procurará transformar-nos cada vez mais em Jesus Cristo, respeitando sempre a nossa personalidade moral: por isso, produzirá em nós as disposições que existiam e existem na alma de Cristo, e operando agora em certo modo de dentro da alma, porá em movimento estas disposições, a fim de que se exercitem e, exercitando-se, desenvolvam-se.

O Espírito Santo, presente habitualmente em nossa alma, unido ao Pai e ao Filho, *para produzir em nós as disposições semelhantes às da alma de Cristo,* é justamente o que nós chamamos *graça habitual* ou *santificante* ou *justificante.* Chamamos, ao invés, *graça atual a intervenção transitória do Espírito Santo, quer do exterior,* para preparar a alma a recebê-lo, *quer do interior* para cooperar com ela em tôdas aquelas ações, que faz para desenvolver a vida nova, que Êle aí criou". (*Labauche,* Leçons de théologie dogmatique, II, pp. 146-148).

PRIMEIRA SEÇÃO

A Graça atual

Nesta seção estudaremos no 1º capítulo a graça atual em si, quer na sua existência (§ 114), quer na sua natureza íntima (§ 115); no 2º capítulo, suas propriedades, que são: a necessidade (§§ 116-118), a gratuidade (§ 119), a universalidade (§§ 120-122); no 3º capítulo o seu modo de agir ou as relações entre a graça e a liberdade (§§ 123-124).

CAPÍTULO PRIMEIRO

EXISTÊNCIA E ESSÊNCIA DA GRAÇA ATUAL

§ 114. — Existência da graça atual.

Definição. — "Gratia actualis est internum auxilium supernaturale, quod Deus propter Christi merita, homini lapso largitur per modum *motionis transeuntis* ad operandum in ordine ad ejus santificationem". A diferença específica está contida na "motio transiens" presente na alma enquanto Deus a produz nela; e se os Tomistas a concebem mais como uma qualidade, todavia dizem que essa "qualitas" é *"fluens"*. Fim desta "motio divina" é o *estado* duradouro da graça habitual.

A *existência* da graça atual é de fé comum. É dogma que uma assistência ao intelecto e à vontade intervém na realização das obras boas, prescritas na ordem cristã da salvação. O *II Concílio de Orange* define, que nenhum homem "pode com as fôrças da natureza *pensar e escolher* convenientemente algo de bom, pertencente à salvação, sem uma iluminação e uma inspiração do Espírito Santo" (absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti) c. 7, Denz. 180. O *Concílio de Trento* repete esta definição, afirmando começar a justificação com a graça preveniente (gratia prævenies, s. 6, c. 5). Mediante esta graça o pecador faz diversos atos que o dispõem à justificação (Denz. 797-798).

Pode-se entender a *illustratio intellectus* como uma iluminação interior direta e imediata, ou como um impulso exterior, recebido por ex., através de um livro, uma prédica. Cfr. a êste respeito I Cor 3,6 ss. Assim também, pode-se entender a *inspiratio voluntatis* como uma ação direta e interna de Deus sôbre a vontade, ou como uma ação mediata enquanto Deus age sôbre a vontade por meio da inteligência. Há, portanto, uma graça da inteligência imediata e uma graça da

http://www.obrascatolicas.com

vontade imediata. — A Igreja na sua liturgia chama a graça de *inteligência*: "illustratio", "scientia", "illuminatio", "pia cogitatio", "aparitio veritatis", "locutio", "suasio", "revelatio"; chama a *graça de vontade*: "inspiratio", "dilectio", "delectatio cœlestis", "bona voluntas", "jucunditas", "suavitas", "caritas", "cupiditas boni", "sanctum desiderium". Estas são, na maior parte, expressões agostinianas.

Prova da graça de inteligência (gratia illuminationis, illustrationis). — "Está escrito nos Profetas: serão todos ensinados por Deus. Todo aquêle que *ouviu o Pai e deixou-se ensinar por Êle* vem a mim (Jo 6,44-45). *S. Paulo* refere a Deus o conhecimento religioso. "Não que sejamos capazes por nós mesmos de pensar alguma coisa (de salutar), mas nossa capacidade vem de Deus (II Cor 3,5; cfr. 4,6). "O Deus de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai da glória, vos dê um espírito de sabedoria e de revelação, para o conhecerdes mais a fundo e iluminação aos olhos do vosso coração, a fim de que saibais qual é a esperança à qual fôstes chamados" (Ef 1,17-18). *S. João* escreve: "A unção que recebestes dêle (Deus) fica em vós e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, conforme a sua unção vos instrui sôbre tôdas as coisas, e ela é verdade e não, uma mentira" (I Jo 2,27; cfr. At 26,17 ss.). *S. Agostinho* diz a respeito de Jo 6,44-45: "Todos os homens dêste reino receberão o ensinamento de Deus e não dos homens. E se também escutam as palavras dos homens, o que dêles compreendem-lhes é dado do interior, brilha aos seus olhos interiores, revela-se-lhes interiormente" (In Jo. 26,7).

A *razão teológica* da necessidade da graça de inteligência está no obscurecimento da inteligência pela culpa original, obscurecimento que deve ser sanado. Outra razão reside no caráter sobrenatural das verdades reveladas que para serem apreendidas e compreendidas exigem um poder cognoscitivo sobrenatural. "Indiget homo *supernaturali lumine* ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen *naturale* cognoscere non valet; et illud donum supernaturale homini datum vocatur donum intellectus" (S. th. II-II, 8,1).

2. Prova da graça de vontade (gr. inspirationis, motionis). — *Jesus*: "Ninguém pode vir a mim se o Pai que me mandou não o trouxer" (Jo 6,44 ss.). *S. Paulo*: "É Deus que opera em vós o *querer* e o agir" (Flp 2,13).

Defendeu-a *S. Agostinho* contra os Pelagianos. Aceitavam êstes a graça de inteligência, pelo menos como instrução exterior (doctrina, lex), mas recusavam-se a admitir a graça de vontade, como de resto qualquer graça interior. S. Agostinho explica a "atração" de Deus (Jo 6,44) aplicando-a não sòmente à inteligência, mas também à vontade. "Tu não deves pensar em ser atraído *contra a tua vontade;* mas o coração é atraído mediante o amor... Perguntar-me-ás: Como posso crer de vontade (livre) se sou levado? Respondo: Não é suficiente dizer com vontade, tu és levado também pelo prazer" (In Jo. 26, 4; cfr. De grat. Christi, 24; *S. Fulgêncio*, Ep. 17: De Incarn. et grat. 67; *S. Próspero*, C. Collat. 7, 2: "Trahit timor... trahit lætitia... trahunt delectationes"). S. Agostinho para designar esta graça de vontade serve-se das expressões mais diversas: "Bona voluntas", "voluptas", "delectatio cœlestis", "caritas", "boni cupiditas", "inspiratio suavitatis", "dulcedo".

Tanto a graça de vontade como a de inteligência são também objeto da oração litúrgica. Assim no 2º Domingo do Advento: "Excita, Domine, corda nostra ad præparandas Unigeniti tui vias". Veja-se o 24º Domingo depois de Pentecostes e a oração do dia da Páscoa: "Vota nostra quæ præveniendo aspiras, etiam adjuvando prosequere".

A *Escolástica*, na realidade, trata sobretudo da graça santificante, mas não perde completamente de vista a graça atual. *S. Tomás* diz: a graça pode ser concebida de um duplo modo, primeiro como um impulso divino para querer o bem e fazê-lo, e portanto, também como um *estado* interior permanente (S. th. I-II, 111, 2; cfr. 112, 2). Êle compreende a graça de inteligência e a graça de vontade quando escreve: "*Voluntas* autem non potest recte ordinari in bonum nisi præexistente aliqua *cognitione* veritatis, quia objectum voluntatis est bonum intellectum. Sicut autem per donum *caritatis* Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum *intellectus* illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem in quam oportet tendere voluntatem rectam" (S. th. II-II, 8, 4).

S. Tomás, além disso, distingue em a natureza humana uma *tríplice* necessidade da graça atual, considerando o homem 1) na sua natureza geral; 2) nas suas deficiências derivadas do pecado; 3) com relação ao seu dever sobrenatural. Já para exercer a atividade que lhe é própria, *tôda* natureza, espiritual como a corporal, tem necessidade da moção divina (concursus generalis), ainda que tal moção de ordinário não seja ainda chamada graça. No estado de natureza *decaída*, o homem, por causa dos obstáculos que são a conseqüência do pecado, tem necessidade de uma assistência especial (gr. medicinalis) para fazer todo e perfeitamente o bem *natural*. Essa assistência é *moralmente* necessária. Ao invés, para fazer o bem *sobrenatural* êle tem necessidade *absoluta* da graça elevante, tanto para a inteligência como para a vontade. Como a água não pode aquecer, se antes não fôr aquecida pelo fogo, assim a natureza humana não pode fazer o que lhe é superior, se não receber uma forma adequada para êsse fim (S. th. I-II, 109).

Destas duas faculdades espirituais, inteligência e vontade é a vontade que mais necessidade tem do auxílio da graça, pois que foi mais enfraquecida pelo pecado (*Salmant.* De Grat. d. l, c. 4, n. 161). Veja-se o que dissemos nos §§ 9 e 10 sôbre a fé e a vontade.

Lutero não admitia nenhuma graça atual, pois que segundo êle e os Reformadores, sòmente Deus provê a tudo (*Denifle*, Luther, 586 ss.).

http://www.obrascatolicas.com

§ 115. Indagação teológica sôbre a natureza da graça atual.

Que haja uma graça atual e que ela com sua íntima virtude age sôbre o dinamismo da inteligência e da vontade, é em geral um dogma. Mas a Igreja nada determinou sôbre a natureza dessa graça. A êsse respeito há apenas as asserções dos teólogos.

Devemos *rejeitar* duas concepções jansenistas. — 1) Segundo *Quesnel* a graça atual identifica-se com a vontade onipotente de Deus (Prop. damn. 10, 11, Denz. 1350, 1361). Ao contrário, deve-se dizer que a vontade divina é a causa da graça e não a mesma graça, que é o efeito dela no homem. 2) Para o jansenista *Arnauld*, ao contrário, a graça é a atividade consciente do homem ou o "ato reflexo da criatura". Mas êsse ato reflexo é o produto comum da graça e da liberdade e não a graça em si.

A *concepção católica* põe a essência da graça numa realidade *intermediária* entre a vontade divina e a do homem. Ela vem de Deus e se refere ao homem. Na obra da nossa salvação é necessário que o primeiro passo venha de Deus. Nossa atividade é sempre sòmente uma *cooperação*: Deus age por primeiro e *sòzinho*. Pois que a graça deve preceder os nossos atos sobrenaturais, sua natureza deve consistir na moção divina, antecedente à nossa inteligência e à nossa vontade, moção que introduz êstes atos. Ora, isso acontece com os atos vitais indeliberados (actus vitales indeliberati) que precedem os atos livres reflexos (a. deliberati) e que surgem *em nós* por obra da graça, mas não ainda *conosco*: "in nobis, sine nobis".

Na indagação sôbre a essência da graça atual, devemos partir da graça *primeira*. Pois que a vontade não pode tender ao bem se a inteligência não lho apresentar, a graça deve dirigir-se primeiro à inteligência, como iluminação. Ora, examinando o processo psicológico do ato da inteligência, pode-se distinguir *dupla* atividade inteletual: uma atividade *deliberada* e uma atividade *indeliberada*, isto é, uma atividade livre e uma espontânea. Pois bem: como esta atividade intelectual deliberada, enquanto é *salutar*, implica uma *cooperação* de nossa parte e depende da livre vontade, na nossa indagação devemos remontar aos atos indeliberados ou espontâneos. Sòmente nestes atos manifesta-se a natureza da graça atual. Êles podem apresentar-se como idéias, juízos e conclusões, que surgem de improviso, sem reflexão, sem o concurso da vontade livre e talvez também contra ela. Indubitàvelmente êles podem ter, às vêzes, seu ponto de partida exterior da experiência natural; todavia, para estar em relação imediata com a nossa eterna salvação, devem ser operados internamente pela graça: devem ser sobrenaturais em si. Sobretudo é necessário que o *juízo* do qual deriva a ação, seja feito de modo sobrenatural.

Também a *graça de vontade* pode produzir em nós tais atos indeliberados, espontâneos e isso não é nada contrário à essência dos atos voluntários. Certamente, por sua natureza, o ato formal de vontade só pode ser consciente. Mas há também movimentos de vontade indeliberados (motus indeliberati), desejos, afetos, inclinações, disposições da nossa vontade, sem nenhuma intervenção de nossa parte, sem a nossa liberdade; encontram-se em nós, são ordenados a um fim e a êle tendem. Dêstes atos da vontade, como dos análogos da inteligência, diz-se que estão *em nós*, mas *sem nós* (in nobis, sine nobis). As nossas faculdades espirituais são-lhes a sede, não lhes são, porém, o princípio. Êles são mais produzidos por Deus, enquanto nós permanecemos passivos.

Os teólogos de tôdas as escolas estão de acôrdo em afirmar que se dão tais atos indeliberados, os quais precedem atos deliberados e livres. Além disso, todos admitem serem êstes atos efeito da graça que, em razão justamente das suas relações com a nossa cooperação, chamam de graça preveniente (gr. præveniens) ou graça de vocação (gr. vocans), ou excitante (gr. excitans) ou operante (gr. operans). Mas na teologia *pós-tridentina* surge uma douta controvérsia para se saber se a essência da primeira graça atual consiste nos atos indeliberados mesmos, que expusemos, ou se não é o caso de se pôr antes dêstes atos alguma coisa, da qual se originariam, como de um princípio de graça criado.

Os Tomistas põem antes dêstes atos indeliberados uma entidade espiritual criada (entitas transiens) que lhe é como que o princípio *objetivo*: é a célebre premoção física ("præmotio physica" ou ainda "motio passiva sive non vitalis") da qual fluem em seguida os "actus indeliberati", os quais, por conseguinte, são antes efeitos e não a mesma graça. *Salmant.*, De grat. disp. 5, dub. 3, § 3. — *N. del Prado* escreve: "Itaque physica præmotio: 1) non est nec esse potest qualitas per modum habitus vel dispositionis permanentis, sicut est gratia sanctificans et omnes habitus vel virtutes tam infuse quam acquisitæ; 2) Est et debet dici modus. 3) Est et dici debet vis seu virtus primi agentis in agentibus secundis per modum transeuntis; 4) Habet esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre et virtus artis in strumento artificis; 5) Et quia hæc tria, motus, vis, seu virtus et motus virtuosus non denotant nisi unam rem, nempe physicam præmotionem, ideo physica præmotio potest recte appellari: a) motus, quia est medium inter potentiam et actionem; b) vis seu virtus transiens, quia omnes causæ creatæ agunt ad esse ut instrumenta Dei; c) qualitas, quia hujusmodi vis seu virtus, seu motus virtuosus est de genere qualitatis reductive" (De grat. et lib. arb. III, 492).

Os Molinistas põem a primeira graça atual nos atos indeliberados mesmos, acima descritos. Êles caraterizam êstes atos como atos *vitais*, isto é, como atos que pertencem à psicologia do homem, ainda que não sejam operados por suas faculdades, mas por uma ação imediata de Deus mesmo (motio Dei), que faz nascer na alma o movimento vital correspondente, *Suárez*, De auxil. grat. lib. 3, c. 4, n. 2: "Censeo nullam talem entitatem infundi quæ sit prior, tempore vel natura, ipso actu

http://www.obrascatolicas.com

gratiæ excitantis, vel principium proximum ejus, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per se ipsum infundere hos actus, elevando potentiam ad conficiendum illos".

O que parece validar a posição dos Tomistas é que não se pode dar ato vital, sobrenatural, sem um princípio sobrenatural correspondente, inerente à alma. O "actus primus" e o "actus secundus" devem concordar. É verdade que a esta razão os Molinistas respondem que daí não se origina a necessidade de admitir uma entidade física, pois Deus pode também produzir, Êle mesmo e imediatamente na alma o que se pretende que Êle opera por meio de uma entidade. Mas os Tomistas replicam que, se as faculdades não são elevadas sobrenaturalmente em si, o resultado da sua ação jamais poderá ser o sobrenatural. "Nec dicas actum vitalem elevari posse per concursum quemdam mere simultaneum seu concomitantem, ita scilicet ut Deus supernaturaliter influat immediate in ipsam operationem, et non in ipsam potentiam operativam. Etenim actus vitalis debet *elici* seu *effici* ab ipsa facultate vitali... Ergo oportet ut facultas ipsa intrinsece elevetur prius (natura) quam eliciat actum". *Van der Meersch,* De grat. 250. Todavia, alguns Tomistas dizem que para o *justo* o "habitus infusus gratiæ" é suficiente para a atividade sobrenatural e que por isso a "qualitas fluens" só é necessária para os pecadores; outros Tomistas exigem esta qualidade também para os justos.

CAPÍTULO SEGUNDO

AS PROPRIEDADES DA GRAÇA ATUAL

As propriedades da graça atual são três: a *necessidade,* a *gratuidade,* a *universalidade.* A esta última prende-se a doutrina da predestinação. Quanto à necessidade estudá-la-emos primeiro em geral (§ 116), depois, em particular (§117) e finalmente, nos seus limites (§ 118).

§ 116. — A necessidade da graça atual em geral.

Para tôda ação salutar é absolutamente necessária a graça interior sobrenatural de iluminação e de excitação. — *(De fé).*

Explicação. — A tese contém o *dogma fundamental* da doutrina da graça, dogma definido durante a luta contra o *pelagianismo.* O autor do pelagianismo é *Pelágio;* seu ardente propagador foi *Celéstio* e seu hábil advogado *Juliano de Eclano.* Os *erros principais* do pelagianismo são os seguintes: 1) O estado do homem no paraíso terrestre não era essencialmente diferente daquele que se seguiu. Adão era mortal, sujeito à concupiscência e dotado sòmente de suas fôrças morais, com as quais podia (do mesmo modo que nós) atingir seu destino eterno. 2) Não existe o pecado original, mas sòmente um mau exemplo de Adão. 3) A concupiscência, o sofrimento e a morte não são conseqüências do pecado original, mas estados naturais e de per si, bons. A fôrça moral não foi enfraquecida, a vontade é indiferente para o bem e para o mal. 4) A graça é a vontade livre; essa vontade vem de Deus, o bom querer é mérito nosso. 5) O Batismo das crianças não é necessário para a "vida eterna" embora o seja para o "regnum cœlorum" superior. 6) O Cristo foi-nos útil sòmente pela sua doutrina e seu bom exemplo. 7) A predestinação e a glória eterna podem ser merecidos. Cfr. *Rondet,* Gratia Christi, 1948, pp. 112-130.

Numerosos *Concílios* reuniram-se na África contra Pelágio. Os mais importantes foram os de Milevi (416) e de Cartago (418). O Papa *S. Inocêncio I* confirmou a dois reunidos em 417. Seu sucessor Sózimo deixou-se enganar por Celéstio e censurou os bispos africanos por terem julgado com precipitação. Iluminado pelo Concílio de Cartago êle não hesitou em reprovar a heresia, na sua "Epistola tractoria" de que só nos restam fragmentos e em excomungar os autores desta heresia. Todos os Pelagianos foram novamente condenados no Concílio de Éfeso: Denz. 126. Os campeões da graça foram, sobretudo, S. Agostinho e S. Jerônimo, sustentados por Mário Mercator (leigo), Orósio (padre), Paulino de Milano (diácono), Próspero e Hilário (leigos).

O II Concílio de Orange (529) repetiu a doutrina do de Cartago sôbre a graça. O *Concílio de Cartago* (418) declara, cân. 5: "Se alguém disser que a graça da justificação nos é dada a fim de que façamos *mais fàcilmente* com ela, o que nos é ordenado fazer com as fôrças da vontade livre, como se pudéssemos também sem a graça e sòmente com menor facilidade, observar os preceitos divinos, seja excomungado" (Denz. 105). Assim também o *II Concílio de Orange*: "Se alguém afirmar que, com a fôrça da natureza se pode pensar como convém (ut expedit) ou *escolher* alguma coisa de bom, que tenha relação com a salvação eterna, isto é, que se pode aderir à pregação salutar do Evangelho, sem a iluminação e a inspiração do Espírito Santo que dá a todos a inclinação para aceitar com fé a verdade, êsse tal é levado a engano por um espírito *herético* (Denz. 180). O *Concílio de Trento* repete: "S. q. d. ad hoc solum divinam gratiam per Jesus Cristum dari ut *facilius* homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium *sine gratia* utrumque, sed ægre tamen et difficulter, possit, a. s." (Denz. 812; cfr. 795, 809).

Duas explicações são necessárias neste ponto: 1) sôbre a noção de *ato salutar* (actus salutaris); 2) *sôbre o gênero de necessidade* da graça.

http://www.obrascatolicas.com

As ações salutares são em geral ações que constituem para nós meios para chegarmos à salvação eterna (visio beatifica); são por isso, excluídas as ações boas naturalmente (actus ethice boni). Tanto a salvação como seus meios são sobrenaturais. As ações salutares (a. theologice boni) podem estar em relação próxima ou remota, imediata ou mediata, com a nossa salvação, segundo são feitos *antes* ou *depois* da justificação. Os atos salutares do homem que não é ainda justificado, e portanto, do pecador crente, são simplesmente salutares (a. simpliciter salutares); os atos salutares do homem justificado são ao mesmo tempo meritórios (a. meritori). Aquêles preparam-nos para a justificação; êstes fundam um mérito à felicidade eterna. A distinção entre o bem natural de uma parte e o bem sobrenatural e, segundo o caso, meritório, de outra, foi confirmado pela Igreja na sua condenação de Baio (Denz. 1062).

A graça necessária para executar uma ação salutar é uma graça interior e elevante (gr. elevans). Nem a graça puramente exterior, nem a graça puramente medicinal poderiam bastar para realizar um ato verdadeiramente salutar. A necessidade desta graça é uma necessidade absoluta. Ela refere-se a todos os homens, a todos os estados humanos, tanto o estado de natureza pura como o de natureza decaída. Sempre e em qualquer estado o homem necessitaria ser elevado ao sobrenatural para realizar atos salutares. No estado de natureza decaída êle tem necessidade além disso, de estar curado das feridas provenientes do pecado de Adão.

Esta necessidade é uma necessidade física, isto é, a natureza não pode fazer a ação salutar, sem um complemento físico, ontológico, produzido pela graça. Uma simples necessidade moral, admitiam-na muitas vêzes também os adversários da graça: com a graça, diziam, obtém-se mais fácil, mais segura, mais geralmente o resultado que se pode também obter sòmente com a natureza.

Prova. — No Antigo Testamento, dada a concepção mais exterior da religião que aí se encontra, a necessidade da graça interior ainda não se manifesta. A salvação não era ainda concebida como participação da natureza divina. De passagem notamos que os hebreus viam e ainda vêem afirmado no Antigo Testamento, o mais puro naturalismo, sem doutrina alguma do pecado original. Cfr. *Pick*, Judentum und Christentum, 1913, p. 163.

Jesus revela a noção da moralidade, em tôda a sua extensão. Êle vê a ação boa na sua raiz íntima, no espírito bom de que deve proceder; exige um coração puro, uma saúde interior completa, uma purificação perfeita, em resumo, uma justiça mais perfeita que a dos escribas e dos fariseus (Mt 5,20). Êle expõe de modo positivo, mas

também exclusivo, a importância da graça para a vida eterna. Diz que o Pai dá o "Espírito bom" aos que o pedem (Lc 11,13); que deu o "reino" aos discípulos (Lc 12,32); que não quer que um só dos seus "se perca" (Mt 18,14). Mas ensina também que sem a graça é impossível entrar no reino de Deus. O homem deve renascer e renascer do Espírito Santo: "Nisi quis renatus fuerit denuo, *non potest* videre regnum Dei" (Jo 3,3). "Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto *non potest* introire in regnum Dei" (Jo 3,5). "Ninguém pode vir a mim, se não o trouxer meu Pai, que me mandou. Está escrito nos Profetas: serão todos ensinados por Deus. Todo aquêle que ouviu o Pai e por Êle deixou-se ensinar, vem a mim (Jo 6, 44-45). "Tudo o que (todos aquêles) o Pai me dá, virá a mim" (Jo 6,37). "Aquêle que fica em mim e eu nêle, produz muito fruto, porque sem mim nada podeis fazer" (Jo 15,5).

S. Paulo, entre os Apóstolos é o arauto da graça. É necessário catalogar suas declarações, citando primeiro aquelas que ensinam a necessidade da graça, de modo todo geral e teórico, e depois as que exigem o concurso necessário para *cada ação* boa, das mais fáceis às mais difíceis.

1. "E que tens que não hajas recebido? E se o recebeste por que disso te glorias, como se o não tivesses recebido?" (I Cor 4,7). "Pois que Deus, a todos os homens prendeu na incredulidade (= desobediência) para usar com todos de misericórdia" (Rom 11,32). "Todos pecaram e estão privados da glória de Deus" (Rom 3,23).

2. A estas afirmações gerais, sôbre a impotência moral do homem, correspondem declarações sôbre a necessidade da graça. S. Paulo diz: "Eu plantei, Apolo regou, mas Deus fêz crescer" (I Cor 3,6). "Nós (Apóstolos) somos colaboradores de Deus: vós, campo de Deus, edifício de Deus" (I Cor 3,9). "Pela graça de Deus sou o que sou, e sua graça, a mim conferida, não foi inútil; antes, mais que todos eu trabalhei; não eu porém, mas a graça de Deus comigo" (I Cor 15,10).

3. Já os bons *pensamentos,* os bons *sentimentos,* os bons *desejos* e as boas *orações* são de algum modo introduzidos, excitados, sustentados por Deus. "Não que sejamos capazes, por nós, *de pensar* alguma coisa como se viesse de nós, mas tôda nossa capacidade vem de Deus" (II Cor 3,5). "Ninguém pode dizer: "Jesus é o Senhor", se não pelo Espírito Santo" (I Cor 12,3). "Pois que é Deus, que segundo seus benévolos desígnios opera em nós o *querer* e o *operar*" (Flp 2,13). "O Espírito ajuda-nos na nossa fraqueza; porque nós não sabemos orar como deveríamos; mas o mesmo Espírito *intercede* por nós com gemidos inexprimíveis" (Rom 8,26).

http://www.obrascatolicas.com

A *fé* e a *caridade*, que são o que há de melhor e de mais difícil, não são também comunicadas mediante a graça. "A vós foi dada a graça por causa de Cristo, não sòmente de crer nêle, mas também de sofrer por Êle" (Flp 1,29). "O amor de Deus foi largamente difundido nos nossos corações, mediante o Espírito Santo, que nos foi dado" (Rom 5,5).

4. A necessidade da graça, segundo S. Paulo, brilha com maior claridade quando se considera o que o homem pode por *si mesmo*. "Éramos por natureza filhos de ira, como os outros" (Ef 2,3). "Vós uma vez éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor" (Ef 5,8). "Fôstes escravos do pecado" (Rom 6,17). "Por isso (a salvação) depende não de quem quer, nem de quem corre, mas de Deus que usa de misericórdia" (Rom 9,16; cfr. 5,15; Gál 3,22). Mesmo se esta vontade e esta corrida à salvação são feitas segundo as prescrições da Lei, de nada servem. Tal é o tema das cartas aos Romanos e aos Gálatas.

Os Padres. — Devemos distinguir entre os Padres anteriores à controvérsia pelagiana e os posteriores. Evidentemente, depois da polêmica, a doutrina da graça adquiriu maior clareza. Entre os Padres pré-agostinianos devemos ainda distinguir os gregos, dos latinos.

Os *gregos* deviam opor-se à heresia maniquéia, segundo a qual, no homem nada há de bom, nem mesmo uma disposição para o bem; o pecado é um produto necessário da natureza. Contra os Maniqueus os Padres gregos apelavam para as disposições morais do homem natural. Por isso puseram em relêvo a atividade própria da vontade, antes do influxo da graça. Todavia, êles insistem também sôbre êste influxo, e, quando Pelágio foi condenado no Concílio de Éfeso (431), também os *gregos* condenaram-no como herege.

Os *latinos* não tinham tão presente a heresia maniquéia; além disso, sobretudo depois de Tertuliano, tinham um senso agudo do *pecado original* e da fragilidade moral do homem depois da queda primitiva. Por isso salientam a necessidade de ser o homem curado pelo Espírito Santo e pela graça (Tertuliano, S. Cipriano, S. Hilário, S. Ambrósio, S. Jerônimo). Devemos notar, todavia, que seu ponto de vista prático e parenético, como também sua dependência dos gregos (S. Hilário, S. Ambrósio, S. Jerônimo), não lhes permitiu dar à graça e à sua absoluta necessidade o pleno reconhecimento da unção que exerce no processo subjetivo da Redenção.

S. Agostinho defende justamente os Padres que o precederam, contra o abuso que dêles faziam os Pelagianos, notando como a doutrina não estava ainda suficientemente desenvolvida e por isso os Padres falavam "sem preocupação". A oposição dos hereges aguçou e tornou mais penetrantes as vistas por êste dogma. No entanto, nenhum Padre negou a necessidade da graça e quase todos, quando necessário, expuseram-na brevemente, como vimos acima (§ 112). — Geralmente falando, os Padres pré-agostinianos atribuem o *início* do bem e da fé à vontade. Assim os capadócios, S. João Crisóstomo, S. Hilário, S. Otato de Milevi, S. Jerônimo.

O próprio S. Agostinho, inicialmente, professara êste ponto de vista contra os Maniqueus. Depois, Deus o suscitou para ser o defensor da graça contra o pelagianismo. A êste respeito vejam-se suas obras em um curso de patrologia e especialmente: De natura et gratia; De gratia Christi et peccato orig.; Contra duas epist. pelagianorum; Opus imperfectum. No pelagianismo, diz S. Agostinho, há três pontos que devem ser criticados. 1) Sua noção da graça: êle distingue na obra boa o poder, o querer e o fazer (posse, velle, esse). O poder é dado por *Deus* com a natureza. O querer e o fazer pertencem pròpriamente *ao homem*. 2) Na medida em que admitem o auxílio da graça, os Pelagianos atribuem-lhe sòmente uma importância muito relativa: ela facilita sòmente o bom uso das fôrças morais, não o torna possível. Ora, aquêle que quer ensinar retamente, deve dizer que sem a graça nada de bom se pode fazer, que pertença à piedade cristã e à verdadeira justiça (De grat. Christi, 26). 3) Enfim, S. Agostinho censura o pelagianismo de fazer depender a graça do *mérito* antecedente. Ora, se o bom uso da nossa vontade nos merece a graça, que será da palavra do Apóstolo: "Vós fôstes justificados gratuitamente, mediante sua graça?" E destas: "Fostes salvos mediante a graça?" (De grat. Christi, 26 e 31; De grat. et lib. arb. 14). S. Agostinho insiste sobretudo na necessidade da graça da vontade e apela para S. Paulo: "Deus, segundo seus benévolos desígnios, opera em nós o *querer* e o operar".

Sôbre a *natureza* da graça, afirma ser ela um auxílio de Deus, para fazermos o bem, auxílio que se une às nossas íntimas energias e à pregação externa, inspirando um *amor* ardentíssimo e luminosíssimo (adjutorium bene agendi adjunctum naturæ atque doctrinæ per inspirationem flagrantissimæ et luminosissimæ caritatis, C. duas epist. Pelag. 2, 4, 9; Cfr. Opus imperfectum I, 105; De grat. et lib arb. 33).

S. Agostinho defendia enèrgicamente o caráter *tradicional* da sua doutrina; ela não é uma novidade. Apela várias vêzes para tôda a série de predecessores, como Irineu, Hilário, Ambrósio, Gregório Nazianzeno, Inocêncio I, Crisóstomo, Basílio, Jerônimo (cfr. C. Jul. 2, 32). Acena também vitoriosamente ao uso eclesiástico da oração em que pedimos a assistência de Deus, no que concerne à nossa salvação. O "Pai Nosso" sòzinho já é para êle uma prova suficiente da necessidade da graça (De dono persev. 7, 13).

S. Agostinho foi vàlidamente apoiado por seus discípulos Hilário da Gália e Próspero da Aquitânia. Mas sobretudo encontrou o apôio e a confirmação autorizada do Papa Celestino I († 432); cfr. Denz. 128. O II Concílio de Orange (529) declarou doutrina da Igreja universal, a maior parte do doutrina de S. Agostinho.

A Escolástica. — Justamente a teologia escolástica funda a necessidade absoluta da graça sôbre a sobrenaturalidade essencial da felicidade eterna. Tal felicidade deve ser *merecida* com a nossa vida cristã virtuosa

http://www.obrascatolicas.com

e já *possuída* em germe. Ora o meio e o escopo devem ser da mesma ordem. A recompensa e o mérito, diz S. Tomás, devem ser proporcionados (S. th. I-II, 109, 5). Há uma "duplex beatitudo hominis": "Una quidem *proportionata humanae naturae* ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo *naturam hominis excedens* ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quamdam divinitatis participationem" (S. th. I-II, 62, 1).

A necessidade da graça resulta por isso da sobrenaturalidade *substancial* da visão beatífica, que é nosso fim último e que consiste em uma participação da vida divina e da própria natureza divina. Ora, Deus é para *tôda* criatura o Ser absoluto, inacessível, inatingível. Entrar em uma comunhão de vida com Êle, numa comunhão de conhecimento e de amor, nos é ainda menos possível que a um cadáver conduzir a vida de um vivo, a um ôlho apagado ver como um ôlho são, pois nestes exemplos comparamos uma criatura a outra criatura, enquanto no caso da visão beatífica, é uma criatura que se encontra diante do Criador absoluto. Há da parte do homem uma impossibilidade interna e *física* absoluta de exercitar êstes atos vitais.

Que a vida eterna já foi obtida nos atos de fé e de caridade, que o homem faz na terra, é doutrina clara da sagrada Escritura. *Jesus* diz: "A vida eterna consiste nisto: conhecer-te, único e verdadeiro Deus" (Jo 17,3). E S. João: "O amor vem de Deus e todo aquêle que ama nasceu de Deus e conhece a Deus" (I Jo 4,7). O conhecimento de Deus na aceitação do Evangelho e a vida segundo Deus, isto é, a caridade, são "vita æterna" estritamente sobrenatural e por isso só possível em virtude de uma nova fôrça vital dada de propósito, sem uma *razão* suficiente de vida. Resulta daí, ainda uma vez, a necessidade interna e física da graça. Suponhamos que a pedra seja destinada por Deus a levar a vida de uma planta, ou uma planta a levar a vida de um animal, ou ainda o animal a levar a vida de um homem; é claro que em todos êsses casos é preciso primeiro uma elevação, um aperfeiçoamento interno e *físico* das naturezas, por obra de uma fôrça inteiramente nova e mais elevada. Um simples influxo exterior não bastaria.

O pelagianismo desconhecia completamente a graça e os atos de virtude que dela dependem, quando pensava que deve ser reconhecida como *necessária* sòmente enquanto torna "mais fácil" o que também sem ela não seria impossível. Desta forma a graça seria útil, não necessária. Ela seria necessária apenas relativa e não absolutamente; moral e não fisicamente; só em alguns casos e não em todos; para alguns homens, os fracos, e não para todos, pois os fortes dela não têm necessidade. Deus e sua vida não seriam mais o sobrenatural absoluto para todos os homens e para todos os estados em geral, mas sòmente para alguns, para um número restrito. Ao invés, a razão teológica fàcilmente percebe que, se a graça é necessária ao homem, no estado de natureza decaída, torna-se essencialmente necessária para todo estado, pois em todo estado o homem permanece criatura, e diante dêle Deus é o Ser inacessível. Por isso a graça era necessária ao homem tanto no estado de natureza íntegra, como no de natureza decaída. Sòmente que no estado

de natureza decaída, acrescenta-se o enfraquecimento causado pelo pecado, que aumenta ainda a nossa incapacidade à vida sobrenatural. Justamente por isso, a graça deve realizar no homem decaído uma dupla função: curar e elevar. No estado de natureza pura teria tido o mesmo escopo, mas o teria alcançado mediante a função única de elevação e de consolidação, sem dever primeiro curar.

Uma outra razão da necessidade da graça podemos deduzi-la, com S. Paulo, do fato da Redenção. Se é verdade que Cristo veio ao mundo com êste único escopo, que todos tenham a vida, disso segue, invertendo simplesmente a proposição, que aquêles que não têm a vida por meio dêle não a têm de maneira alguma, pois que sem Êle e sua graça não a podem ter. É o que o Apóstolo exprime com estas palavras: "Não quero anular a graça de Deus, pois se a justiça se obtém mediante a Lei, Cristo, portanto, morreu em vão" (Gál 2,21). Todos os cristãos, pelo menos, deveriam reconhecer que Cristo não morreu inùtilmente. Por conseguinte, a graça que nos mereceu com sua morte é necessária. S. Agostinho insiste também sôbre êste ponto.

A praxe da oração da Igreja, em muitas passagens da Liturgia, confirma por sua vez o dogma que provamos. O Papa Celestino I formula o célebre axioma: a oração da Igreja contém uma lei doutrinal (legem credendi lex statuit supplicandi, Denz. 139).

Objeções. — Os Pelagianos, especialmente seu expoente máximo, Juliano de Eclano, atribuíram ao dogma da graça várias dificuldades capciosas, que êles tiravam da Escritura e da razão. Juliano servia-se da Escritura interpretada racionalisticamente. A Escritura não devia afirmar o que a sua razão não podia compreender.

Fazia-se ressaltar que a Escritura diz muitas vêzes ao homem: *Tu deves;* disso segue-se, portanto, que êle *pode*. Mas resolve-se fàcilmente a objeção respondendo que Deus oferece sua graça a todos os homens e ordena "tu deves" sòmente supondo esta oferta, sem pedir ao homem mais do que lhe é possível fazer.

Mais difícil é outra objeção. S. Paulo, o ardente apóstolo da graça, parece negá-la depois de a ter afirmado. Êle diz dos pagãos, que podiam por si mesmos cumprir a lei e que, no dia do juízo, serão absolvidos pela sua consciência, se tiveram agido segundo seus ditames (Rom 2,14 ss.). Assim, a graça de Deus não seria necessária ao homem para a salvação. *S. Agostinho* e com êle *S. Tomás* e outros teólogos posteriores, creram poder fugir a esta dificuldade, sòmente com uma exegese errada: leram "pagão" (gentes) e traduziram "cristãos" (*S. Agostinho*, De spir. et litt. 27 ss.). Para êles os pagãos salvos são os "pagãos fiéis" e a natureza é a que foi curada e elevada pela graça. *S. Tomás,* comentando a passagem, diz: "Parece que o Apóstolo defende os *Pelagianos,* os quais ensinavam que o homem com as fôrças da natureza pode cumprir os mandamentos da lei. Por isso, o "mediante a natureza" (φυσει) deve ser entendido daquela natureza que já foi reformada pela graça: unde exponendum est naturaliter, id est *per naturam gratia refor-*

http://www.obrascatolicas.com

matam. Loquitur enim de *gentibus ad fidem conversis,* qui auxilio gratiae Christi cœperant moralia legis servare". Esta interpretação é abertamente errada. Examinando o contexto, a dificuldade pode todavia ser resolvida. Trata-se aqui da tese paulina segundo a qual tôda lei, a positiva dos hebreus e a natural, dos pagãos, foi dada ao homem, para sua salvação e portanto, exige-lhe a observância. S. Paulo quer demonstrar que ninguém pode ter desculpa alguma quando peca, pois é dotado da lei natural, quando privado da positiva. Ora, que as virtudes *naturais* são possíveis e que também são realmente "grandes passus" não o nega nem S. Agostinho. "Em que medida e até que ponto são exigidas outras condições para a *justificação,* aqui não se diz" escreve A. Schaefer a respeito, respondendo a certos comentadores (Erklärung des Briefes an die Römer, p. 104). É evidente que a doutrina de S. Paulo é inconciliável com a concepção protestante e jansenista de um enfraquecimento completo das fôrças morais no homem decaído.

Os Pelagianos formulavam ainda uma objeção *filosófica,* que é a de todos os racionalistas e naturalistas: Não é justo da parte de Deus indicar ao homem um fim que êle não pode alcançar com suas fôrças naturais. *Baio* respondia a esta objeção, declarando que a elevação do homem era *natural,* reduzindo, portanto, a graça à natureza. "Exaltatio in consortium divinæ naturæ *debita* fuit integritati primæ conditionis et proinde *naturalis* dicenda est" (Denz. 1021). A única resposta exata é ter Deus, no seu grande amor, feito do homem uma criatura, dotada naturalmente, enquanto sua imagem, de certa disposição, certa aptidão e tendência a participar de sua vida, outorgando à mesma, num segundo ato de amor, os meios sobrenaturais para conseguir essa participação. Deus só agiria injustamente no caso de ter criado o homem para um fim que sobrepuja suas fôrças e lhe recusasse os meios necessários para conseguí-lo. Sôbre a expressão de S. Tomás, o "*naturale* desiderium" da visão beatífica, cfr. vol. I, § 79.

Enfim, diz-se ainda: "a desconfiança de si mesmos, a expectativa de uma graça vem de fora, as disposições que a religião cristã ensina, trazem o mais grave prejuízo à educação pessoal". Resposta: A graça é justamente concedida para fortificar a natureza; a graça e a natureza abraçam-se, compenetram-se recìprocamente e tornam-se um único princípio de ação.

§ 117. — A necessidade da graça em particular.

* Aplicando o dogma fundamental da necessidade da graça aos vários momentos da vida espiritual do homem, nasce uma série de afirmações, que agora devemos expor. Ouvindo a mensagem de salvação em Cristo, tem o homem necessidade da graça, tanto para a ela aderir inicialmente, com a fé (I), como para se preparar, com atos de esperança, de arrependimento dos pecados e de amor de Deus, ao pleno renascimento espiritual (II). Tornando-se com o batismo, filho de Deus, nova criatura em Cristo, deve viver contìnuamente na luz da fé e na lei do amor; também para isso é-lhe necessária a graça (III), como lhe é necessária uma graça especial para evitar, durante tôda a vida, o pecado venial (IV) e para perseverar até o fim (V-VI). *

1. A graça é absolutamente necessária para o início da obra da salvação; o homem sem a graça não pode chegar à fé. — (*De fé*).

Explicação. — Esta verdade vitoriosa com S. Agostinho contra os Pelagianos, teve êle ainda que defender, como ponto de doutrina particular, na luta contra os *semipelagianos.* Os chefes do semipelagianismo foram João Cassiano († 435), abade de S. Vítor em Marselha; mais tarde, Fausto de Riez, primeiro abade de Lérins e desde 452, bispo de Riez, e Genádio, padre de Marselha († 492), como também Vicente de Lérins, Nilo de Ancira, chamado Sinaítico, e Macário do Egito. Êstes homens eram de piedade exemplar e gozavam de imenso prestígio. Os semipelagianos são também chamados de *marselhenses,* do seu lugar de origem. Julgavam que a doutrina de S. Agostinho sôbre a graça comprometia a moralidade ou a espiritualidade cristã, podendo ser fonte de quietismo ou de desesperação. A fim de salvaguardar esta moralidade, estabeleceram três proposições, tôdas insustentáveis: 1) *O início* da fé (initium fidei), o desejo da redenção, o pedido da salvação derivam sòmente da livre vontade: não há nenhuma "gratia prævenies"; 2) também a *perseverança* no bem e na graça é obra da vontade livre; não existe o "donum perseverantiæ"; 3) na distribuição de sua graça, como na predestinação, Deus é vinculado pelos *méritos* do homem: "gratia secundum merita". — Examinando atentamente estas proposições vê-se logo que contêm alguma coisa de essencial ao pelagianismo: na obra da salvação o *homem* toma a *iniciativa* e a conserva até o *fim;* sòmente num segundo momento, e na medida em que o homem lhe dá ocasião e possibilidade, Deus o ajuda com a sua graça. O *nome* semipelagianismo é pós-tridentino.

A nossa tese visa a primeira proposição. Afirma a necessidade da graça para o primeiríssimo início da vida sobrenatural e, por conseguinte, para os atos não livres ou indeliberados, que precedem a atividade humana pròpriamente dita (gratia prævenies, operans, excitans). O *II Concílio de Orange,* definiu: "Quem disser que o início da fé, como o seu aumento e a mesma pia inclinação à fé (pius credulitatis effectus), que nos faz crer naquele que justifica o ímpio e nos faz chegar à regeneração do santo Batismo, estão em nós por

http://www.obrascatolicas.com

natureza, e não pelo dom da graça, isto é, pela inspiração do Espírito Santo... demonstra-se contrário aos dogmas apostólicos". (Cân. 5, Denz. 178; cfr. 176, 179, 200; Trid. s. 6. c. 5, cân. 3; Vatic. s. 3, c. 3, de fide).

Prova. — Jesus atribui precisamente à atração da graça o início da obra da salvação, o *vir* para Êle (Jo 6,44). Vê uma revelação interior na base da fé de Pedro (Mt 16,17). Dá graças ao Pai porque revelou o Evangelho aos pequenos (Mt 11,25). — Em muitas passagens dos seus escritos S. Paulo chama à fé de um dom de Deus (Flp 1,29; Ef 2,8 ss.; 6,23; Rom 12,6; I Cor 2,5; II Cor 4,13). Ser justificados mediante a fé ou por meio da graça, são para êle expressões equivalentes (Rom 4,4.16). Deus opera o *querer* e não sòmente o operar (Flp 2,13; Rom 9,16). Até a *oração conveniente* depende do Espírito Santo (Rom 8,26). Cristo é chamado "autor e consumador" da nossa fé (Hebr 12,2). Também o pensamento bom e salutar do nosso fim vem de Deus (II Cor 3,5). Da cristã Lídia diz-se que Deus "abriu-lhe o coração" *ao ensinamento do apóstolo Paulo* (At 16,14 ss.). Cfr. vol. I, § 10.

Os Padres. — Antes de sua morte, pôde S. Agostinho ainda enfrentar os semipelagianos, especialmente em seus livros: De grat. et lib. arb.; De corrept. et grat.; De Præd. sanct. Para provar que a fé já é um dom de Deus, êle apela para a Escritura, por ex. Jer 17,5 e sobretudo para S. Paulo, que escreve: "a fé não é um patrimônio de todos" (II Tes 3,2); "que coisa tens, que não tenhas recebido?" (I Cor 4,7); "foi-vos dado crer nêle (no Cristo)" (Flp 1,29). Êstes textos da Escritura repetem-se muitas vêzes nos seus escritos (cfr. Serm. 168, 1 ss.). Tomaram a parte de S. Agostinho, S. Próspero, S. Leão I, S. Gregório Magno, S. Beda. Os Padres anteriores sôbre êste ponto não são claros, como já se disse. Cfr. *Tixeront*, Histoire des dogmes, II Index, v. grâce. Foi contra S. Agostinho que *Vicente de Lérins* escreveu o seu *Commonitorium*.

A razão teológica da nossa tese é que a fé, mesmo prescindindo do fato de que é um dos atos morais mais difíceis, deve ser completamente sobrenatural e só pode ser produzida com o auxílio de uma fôrça sobrenatural, que sòmente a graça pode dar (cfr. vol. I, § 10). Mas não sòmente o *ato* de fé pròpriamente dito, mas também a introdução e a preparação dêsse ato, devem ser obra da graça. Ora, são atos preparatórios o *pensamento* que se refere à fé (pia cogitatio) e a *inclinação* à fé (pius credulitatis affectus). Foi definido no II Concílio de Orange que esta *inclinação* à fé deriva da graça (gr. elevans); portanto, por analogia, a maior parte dos teólogos referem à graça também o *juízo de inteligência* sôbre a credibilidade das verdades reveladas (judicium credibilitatis; cfr. vol. I, § 9). Já o conhecimento destas verdades por meio da pregação é uma graça exterior importante. S. Agostinho: "Nemo ergo dicat: ideo me vocavit Deus quia colui Deum. Quomodo coluisses si vocatus non fuisses?" (Serm. 158, 3).

* *Nota.* — Os teólogos muitas vêzes julgaram que o *initium fidei* quer significar os atos preparatórios à adesão da fé pròpriamente dita; efetivamente nas controvérsias da época designa o ato de fé inicial e também aquêle complexo de atos com os quais o novo convertido se dispõe à justificação. O *credulitatis affectus*, portanto, não designa, como na teologia moderna, o movimento da vontade que leva à adesão da inteligência, mas a intervenção da vontade que transforma a simples crença em uma *fides in Deum*, animada pelo amor e princípio da vida cristã". *Aubert*, Le problème de l'acte de foi, 1945, p. 37. Cfr. todo o art. sôbre o II Conc. de Orange, pp. 30-42; Veja-se também Recherches de sc. relig. 1948, pp. 566-588. *

Objeções. — Não podiam Cassiano e os Marselbenses apelar também para a Escritura? Nesta, não é talvez atribuído ao *homem* o início e o primeiro passo, e a Deus, sòmente os passos seguintes e a realização? Alguns textos como Prov 16,1.9; Zac 1,3; Dt 30,19; Is 1,19; Sl 118,30; Mt 23,37; Lc 13,34-35, afirmam, é verdade, a livre decisão do homem por Deus, não, porém, de modo absoluto e excluindo a graça; antes, supõem-na e em outras passagens é claramente ensinada.

Examinemos algumas das passagens que os semipelagianos estavam acostumados a opor. Assim, nos Provérbios, 16,1, está escrito: "Pertence ao homem preparar sua alma, e ao Senhor governar a língua". Esta passagem é um provérbio que significa: o homem faz projetos com sua mente, mas sua aprovação e a realização pertencem sòmente a Deus; submete-se, portanto, à *Providência*. Trata-se aqui da Providência e não, da preparação à graça.

O Senhor diz: "Pedi e recebereis, procurai e encontrareis, batei e abrir-se-vos-á" (Mt 7,7). Mas estas palavras são dirigidas a quem já crê e já possui a graça. De fato, o Senhor pede que se reze em seu nome e, portanto, em união com Êle (Jo 16,23 ss.).

O *Concílio de Trento* resolveu uma dificuldade que se encontra nas palavras com que Deus exorta os hebreus por bôca do profeta: "Convertei-vos a mim e Eu me dirigirei a vós" (Zac 1,3). Explica o Concílio: "Quando na Escritura se diz: *convertei-vos a mim que Eu me dirigirei a vós*, somos avisados da nossa liberdade e quando respondemos: *converte-nos a ti, ó Senhor, e nos converteremos* (Jer 5,21), declaramos que a graça de Deus se nos antecipa" (Denz. 797).

Também dos Padres, e de modo particular dos gregos, os semipelagianos estavam acostumados a tirar uma série de dificuldades. Mas, se os Padres pareciam favoráveis à posição semipelagiana, isso se explica pelo fato de, devendo êles combater o maniqueísmo, que negava o livre arbítrio, insistiam muito mais sôbre a fôrça da vontade do que sôbre a graça; além disso, isso é atribuído ao seu ponto de vista parenético fàcilmente compreensível, sendo lembrado, enfim, que a questão teológica

http://www.obrascatolicas.com

não fôra apresentada claramente, como o foi depois da controvérsia.

Sôbre os Padres mais antigos, *Wörter* escreve: "Parece que a doutrina dêstes Padres é que a *vontade* inicia a salvação no homem, mas a graça de Deus leva-a à realização. É verdade que nêles não se encontram textos que o digam de modo preciso e formal, mas encontram-se alguns, cujo pensamento parece bastante claro" (Pelagianismus, p. 52; cfr. pp. 39-70). Por sua vez Scheeben escreve: "Isto vale sobretudo para S. João Crisóstomo, o mestre de Cassiano, em cujos escritos encontram-se efetivamente algumas das passagens recriminadas a Cassiano, como muito perigosas", mas acrescenta que "em S. João Crisóstomo encontram-se numerosíssimas passagens em que é afirmada a necessidade da graça pura e simplesmente preveniente" (Dogmatik, III, pp. 814 ss.). Assim Crisóstomo afirma de boa mente que nós podemos triunfar da morte e do demônio, contanto que o queiramos: "O Senhor pôs o demônio sob nossos pés, de modo que o podemos esmagar, basta que o queiramos. Vê, portanto, quanto é ridículo e digno de piedade, vermos levantar-se sôbre nossa cabeça aquêle que poderíamos pisar aos pés. De que se origina isso? De nós mesmos: êle é poderoso ou fraco, segundo nós o queremos" (Hom. 6 in Filip. 4,5). Deve-se sòmente ter em conta o caráter parenético do discurso. S. Agostinho mesmo, a propósito do texto de Jo 6,44, de que se serve muitas vêzes para demonstrar a necessidade da graça, escreve, que aquêle que ainda não foi atraído pelo Pai, rogue *para ser atraído*: si non es tractus, ora ut traharis (In Jo. 26, 2).

Vê-se, portanto, que os Padres antigos não conhecem ainda formalmente o problema e, portanto, não o tratam "ex professo"; em segundo lugar, que também nos Padres que, sem dúvida, conhecem a questão da graça, o modo de se exprimir, intencionalmente ou não, é diverso, segundo falam de modo dogmático ou parenético: no primeiro caso, distinguem estritamente a natureza e a graça, no segundo, consideram-nas juntamente. Mas não se compreende muito bem como ***Harnack*** possa dizer que o semipelagianismo foi "a luta da antiga concepção da Igreja, contra *uma nova*, pois o semipelagianismo era a antiga doutrina de Tertuliano, de Ambrósio e de Jerônimo" (Storia del dogma, V, 316). Quando muito, pode-se conceder que as expressões dos Padres antigos são materialmente idênticas às de Cassiano, mas não o são formalmente, dado que ninguém sustentou as concepções do abade marselhense *teòricamente* e em *controvérsia*. Verifica-se ainda uma vez, a solução de S. Agostinho: antes da apresentação formal de um problema, fala-se de uma doutrina com menor "preocupação" que não depois.

2. A graça de Deus é absolutamente necessária também para os atos conseqüentes à fé, com os quais o pecador se prepara para a justificação, isto é, ao renascimento espiritual. — (*De fé*).

Explicação. — Veremos claramente, mais adiante, que sòmente a fé não basta para preparar a justificação, mas são necessários outros atos morais, cuja realização é tão difícil como a fé. O *Concílio de Trento* define: "se alguém disser que, sem a inspiração preveniente e o auxílio do Espírito Santo, o homem pode *crer, esperar, amar e arrepender-se* como é necessário para que lhe seja concedida a graça da justificação, seja excomungado" (S. 6, cân. 3, Denz. 813; cfr. Arausic. II, cân. 7, Denz. 180).

Prova. — Mediante a fé, o homem aproximou-se de Deus, mas a união completa com Êle acontece sòmente com o amor. "A todos aquêles que o receberam (que já creram nêle) deu o poder de se tornarem filhos de Deus" (Jo 1,12). Portanto, temos necessidade do "poder" de Deus, isto é, da sua graça, para passar da fé à plena filiação de Deus. S. Paulo refere a Deus não sòmente o bom começo, mas também a realização que daí resulta (Flp 2,13). Não basta sòmente a fôrça da fé, mas é preciso que "o Deus da esperança vos encha de tôda a alegria e de tôda a paz, que dá a fé, a fim de que abundeis na esperança pela potência do Espírito Santo" (Rom 15,13). Da caridade diz também que foi "difundida nos nossos corações por meio do Espírito Santo, que nos foi dado" (Rom 5,5). S. João: "A caridade é de Deus" (I Jo 4,7).

Os Padres. — Aqui também, trouxe S. Agostinho a plena luz contra o semipelagianismo. Não negavam êles completamente a necessidade da graça interna, mas faziam-na sempre preceder e depender do reto uso da vontade (gratia secundum merita). S. Agostinho refere à graça não sòmente o bom início, mas também o bom progresso e o feliz têrmo. Para o provar, apela para os textos supracitados, especialmente Flp 2,13; Rom 9,16; Prov 8,35; Sl 22,6; 58,11. Assim, no Enchir. 9,32, diz: "Sua misericórdia antecipar-se-á a mim" (Sl 58,11), e ainda: "Sua misericórdia seguir-me-á" (Sl 22,6) e explica estas passagens assim: "Antecipa-se àquele que não quer, a fim de que queira; segue aquêle que quer, para que não queira em vão". Por isso, os Padres do II Concílio de Orange atribuem à graça tôda a série dos atos que introduzem a justificação e a ela preparam (Cân. 6: credere, velle, desiderare, conari, laborare, vigilare, studere, petere, quærere, pulsare) e depois declaram de modo absolutamente geral, que "em tôda obra boa não somos nós que começamos, para sermos sucessivamente sustentados pela graça de Deus, mas é Deus que, sem mérito algum antecedente de nossa parte, nos inspira a fé nêle e o amor para com Êle, de modo que podemos nos voltar com fé para o sacramento do Batismo e em seguida, depois do Batismo, podemos, com seu auxílio, pôr em prática seus mandamentos" (Denz. 200). *S. Bernardo* escreve brevemente e de maneira magnífica: "crearis, sanaris, salvaris, quis horum *tibi ex te*, homo?" (De grat. et lib. arb. in fine). A Escolástica posterior não insistiu pròpriamente sôbre a necessidade da graça, para preparar a justificação; antes, discutiu o axioma: "Homini facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam

http://www.obrascatolicas.com

suam". Mas não se vê bem *qual* graça ela entende. Voltaremos a êste argumento.

A razão *teológica* pela qual o pecador sem a graça não se pode dispor à justificação é esta: todos os atos que a ela dispõem devem ser *sobrenaturais*. A graça de fé torna-o apto sem mais para a fé, não, porém, para a esperança, a caridade e a penitência, como é necessário. Dada a desproporção entre a natureza e a supernatureza, temos necessidade de graça a cada passo, no caminho da salvação; temos sobretudo necessidade dela enquanto a graça santificante não nos elevar de modo durável ao estado sobrenatural.

S. Tomás pergunta se o pecador, sem a graça, pode sair do pecado, desde que nêle caiu sòzinho. E responde que não o pode, de modo algum, explicando como os *três* elementos do pecado mortal, "aversio a Deo", "offensa Dei" e "reatus pœnæ" não podem ser eliminados sem a graça de Deus (S. th. I-II, 109, 7). Naturalmente, o pecador pode abandonar livremente o ato do pecado, pois êsse ato não é um resultado da necessidade; mas, sem a graça não pode sair do estado de pecado. Cfr. também De verit. 28, 2.

S. Tomás pergunta, além disso, se o homem ainda não justificado pode, sòzinho, com suas fôrças *naturais*, evitar todos os *pecados mortais*, dado que ninguém comete pecado no que faz necessàriamente. Responde que isso teria sido possível "in statu naturæ integræ" com o "concursus generalis", não, porém, "in statu naturæ lapsæ" em que o homem tem necessidade da "gratia sanans naturam (corruptam) ad hoc, quod omnino a peccato abstineat"; todavia, pode com suas fôrças sòmente delas abster-se por *certo tempo* (S. th. I-II, 109, 8; e De verit. 24, 12). Encontramos aqui a explicação de certas expressões cruas de S. Agostinho.

3. Também o homem justificado, isto é, chegado ao estado de graça, tem necessidade da graça atual para todos e cada um dos atos salutares que faz. — (*Proposição próxima da fé*).

Explicação. — A graça elevante é absolutamente necessária para pôr o homem em relação conveniente com os atos sobrenaturais da salvação, mas, pois que essa elevação no justificado foi operada pela graça santificante e pelas virtudes anexas, não há as mesmas razões de se pedir a graça atual para os justos, como para os que ainda não o são. Todavia, a maior parte dos teólogos, por razões intrínsecas e em razão do ensinamento da Escritura, afirmam que a graça é necessária também para os justificados. Veja-se *Lange*, De grat. n. 531. O *Concílio de Trento* ensina que "Jesus Cristo, como cabeça nos membros e como vinha nos sarmentos, *faz correr incessantemente sua virtude* nos mesmos justificados, e essa virtude

sempre antecede, acompanha e segue suas boas obras, e sem a qual elas não poderiam de modo algum ser aceitas a Deus e meritórias". (S. 6. c. 16, Denz. 809; cfr. 132 e 182).

Prova. — *Jesus*, na parábola da vinha, fala dos seus discípulos, aos quais pouco antes disse que já estão limpos (Jo 13,10); e todavia, afirma que êles não podem prescindir do auxílio da sua graça: "Sem mim nada podeis fazer" (Jo 15,5). *S. Paulo* diz necessária a graça, tanto para a realização, como para o início da vida da salvação (Flp 2,13). Também o aviso dirigido aos Apóstolos, de vigiar e de orar, encontra sua melhor explicação na contínua necessidade da graça atual, também para os justos (Mt 24,42; 25,13; 26,41; cfr. I Tes 5,17 e 25; II Tes 3,1; I Tim 2,8; Tg 5,16).

Os Padres. — S. Agostinho também se ocupou dêste ponto: «Como o ôlho do corpo, mesmo quando está perfeitamente são, não pode ver, se não fôr sustentado pelo esplendor da luz, assim também aquêle que já está justificado não pode viver justamente, se não fôr sustentado pela luz eterna da justiça" (De nat. et grat. 26, 29). "Ideo necessarium est homini ut gratia Dei non solum justificetur impius i. e. ex impio fiat justus, cum redduntur ei bona pro malis *sed etiam, cum fuerit jam justificatus* ex fide, ambulet cum ipso in gratia et incumbat super ipsum ne cadat" (De grat. et lib. arb. 6, 13). Como Cristo e os Apóstolos, a Igreja convida a todos os cristãos, também os justos, *a pedir* a Deus sua graça e dá-lhes o exemplo em suas orações.

Como *razão teológica* faz-se valer que o hábito infuso com a justificação, confere indubitàvelmente a capacidade de fazer o bem, mas é impossível passar-se da potência ao ato, sem um impulso ontológico; ora, êste impulso deve ser da mesma natureza sobrenatural da potência e por conseguinte ontològicamente sobrenatural. É preciso, além disso, ter em conta a fraqueza moral que se origina do pecado.

S. Tomás, pondo a questão "utrum ille quia jam consecutus est gratiam per se ipsum possit operari bonum" assim se exprime: "Respondo dizendo que o homem para viver bem tem necessidade: 1) de um *estado* interior de graça (habituale donum) que o cure e o torne idôneo para obras que superam as fôrças naturais; 2) e que êle tem necessidade de assistência da graça como *impulso* (auxilium gratiæ) para passar à atividade salutar. Se se considera o *primeiro* ponto, o homem não tem necessidade de uma segunda graça, que seria como um novo estado de graça, impresso em sua alma, que lhe permitiria atualmente agir. Todavia, embora esteja em estado de graça, tem êle necessidade de um *impulso* diverso: a) porque nenhuma criatura pode passar a atividade senão em virtude de uma moção divina; b) porque, especialmente na natureza humana, a corrupção fica ainda na carne, embora o espírito seja curado pela graça e isso faz que o homem "sirva à lei da carne" (Rom 7). Fica também uma certa ignorância, de modo que "não sabemos o que devemos pedir em nossas orações, segundo nossas necessida-

http://www.obrascatolicas.com

des" (Rom 8,26), por não conhecermos nossas contingências nem nossas necessidades; de fato, "os pensamentos dos homens estão cheios de temor e nossa previdência é incerta" (Sab 9,14). Por conseguinte, devemos deixar-nos levar e proteger por Deus, que tudo sabe e pode. Por isso, também se já renascidos e filhos de Deus pela graça, devemos dizer: "Não nos deixeis cair em tentação" e "seja feita a vossa vontade assim no céu como na terra", com as outras petições que o Pater noster contém a êste respeito". E a uma objeção S. Tomás responde: "O estado interior de graça não nos foi concedido para que não tenhamos mais necessidade de graça alguma, pois tôda criatura deve ser mantida por Deus, na posse dos bens que recebeu. Por isso, se depois de ter recebido a graça (habitual), o homem tem necessidade ainda do auxílio divino, não se deve concluir que a graça tenha sido dada em vão, ou que seja imperfeita, pois até no estado de glória, onde a graça é de todo perfeita, o homem tem necessidade do auxílio divino. A graça cá na terra é de algum modo imperfeita, porque não cura completamente o homem" (S. th. I-II, 109, 9).

Por esta razão, alguns teólogos consideram que a graça atual, de que os justos têm necessidade para operar o bem, é precisamente a excitante. Pense-se nos maus hábitos que se originam dos pecados pessoais e permanecem mesmo nos justos. Se, pois, a *cada um* dos atos salutares, mesmo os mais ordinários e mais fáceis, feitos pelos justos, é necessária uma graça excitante particular e medicinal, não se pode decidir com os testemunhos da Revelação. Parece, porém, que nos devamos ater à sentença de S. Tomás, contra outros teólogos e responder afirmativamente.

4. O justo tem necessidade de uma graça particular para evitar durante tôda a vida todo pecado venial. — (*De fé*).

Explicação. — Os Pelagianos afirmavam que o cristão sòmente com suas fôrças naturais pode alcançar um estado de ausência absoluta do pecado. Por isso o Concílio de *Milevi* (417) feriu com excomunhão todo aquêle que vê na quinta petição do "Pater", pronunciada por um santo, um puro ato de humildade, e não uma verdade efetiva (Cân. 8, Denz. 108). O *Concílio de Trento* com maior precisão definiu: "S. q. d. hominem semel justificatum... posse in tota vita peccata omnia, etiam *venialia*, vitare, nisi *ex speciali Dei privilegio*, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s." (Denz. 883; cfr. 805, 810). A expressão "durante tôda a vida" é entendida ordinàriamente como um espaço longo da vida, mas as opiniões sôbre a determinação dêsse espaço são diversas. "Todos os pecados veniais" deve-se entender em sentido coletivo e não distributivo. Todo pecado particular, em si, deve ser considerado como evitável e livre, do contrário não seria um pecado. Trata-se sobretudo dos pecados de fraqueza, dos quais não está isenta a vida dos Santos, mesmo os mais perfeitos. Maria, declara o Concílio, de passagem — e os teólogos entendem isso ordinàriamente em sentido exclusivo — segundo a fé universal da Igreja, gozou do privilégio especial de uma vida inteiramente isenta do pecado (Cfr. § 110).

Prova. — A Escritura não fala claramente da nossa tese, todavia sugere-a. Jesus ensina a todos os seus discípulos a pedir cada dia a Deus o perdão dos pecados, na quinta petição do "Pater Noster". S. Tiago escreve: "Todos cometemos faltas em muitas coisas" (3,2). S. João: "Se dissermos que não temos pecados, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós" (I Jo 1,8). Ora, êle não fala do pecado grave (peccatum ad mortem, I Jo 5,16).

Os Padres. — *S. Agostinho* respondendo à afirmação pelagiana, segundo a qual é possível, sem a graça, uma isenção absoluta do pecado, faz valer o fato de que, mediante a quinta petição do "Pai Nosso" é cotidianamente cancelado aquilo que cada dia "foi cometido por ignorância e fraqueza" (De nat. et grat. 35, 41). Êle escreve: "Se pudéssemos reunir todos os santos homens e santas mulheres, se vivessem aqui e lhes perguntássemos se estão sem pecado... não exclamariam talvez, todos, a uma voz: "Se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós?" (ib. 36, 42). Quando os adversários lhe opunham que tôda a Igreja (tota Ecclesia) está isenta do pecado, pois é fiel, batizada, e que ela reza no "Pai Nosso" sòmente por *humildade*, êle respondia: "Propter humilitatem ergo mentiris" (Serm. 181, 4).

Como *razão teológica* S. Tomás alega a fraqueza moral que continua, mesmo no justo. O justo não dispõe ainda completamente a seu bel-prazer da sua natureza sensível. Enquanto com tôda sua fôrça, está atacando um inimigo, talvez em outro lugar, improvisamente, surge outro, ao qual não prestava atenção. "No estado de natureza íntegra o homem podia, sem a graça habitual, evitar os pecados tanto *mortais* como *veniais*, pois o pecar outra coisa não é senão afastar-se daquilo que é segundo a natureza; não podia, todavia, evitá-los sem o auxílio de Deus, que o conservava no bem; quando fôr eliminado êste auxílio, a mesma natureza cai no nada".

"Mas no estado de natureza decaída, o homem já tem necessidade da graça interna (habitual) que *cure* sua natureza, para se abster completamente do *pecado*. Essa cura na vida presente acontece primeiro no que se refere à parte espiritual (secundum mentem), enquanto os apetites carnais (appetitus carnis) não estão ainda inteiramente curados (Rom 7,25). Neste estado (curado e justificado) o homem pode abster-se de todo pecado mortal que reside na razão (in ratione), mas não se pode abster de todo pecado venial, permanecendo a fraqueza nas

http://www.obrascatolicas.com

suas potências sensíveis inferiores (propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis). De fato, a razão pode indubitàvelmente reprimir qualquer movimento desordenado *particular* destas potências, o que faz que êstes movimentos tenham caráter de liberdade e de pecado, mas não pode resistir a todos juntos, não sòmente porque, enquanto resiste a um, surge um segundo, mas também porque a razão não pode estar contìnuamente alerta para evitar êstes movimentos" (S. th. I-II, 109, 8; cfr. 74, 3). Esta contínua possibilidade de cometer faltas nas pequenas coisas, deve incitar-nos a uma vigilância incessante, para não cairmos mais gravemente; é um dos motivos mais sérios da humildade e a humildade é o fundamento de tôda a vida moral.

Suárez, para explicar a noção de "speciale auxilium", distingue um *tríplice* auxílio especial: 1) *secundum legem*, por ex., o dom da perseverança e muitos outros "specialia auxilia" que Deus concede aos homens "secundum *ordinariam* providentiam"; 2) *Supra legem*, por ex., a confirmação na graça e os outros dons que não são sòmente "specialia" mas também "extraordinária"; 3) *contra legem*, por ex., a Imaculada Conceição e a "extintio fomitis"; êle enumera nesta categoria o privilégio de que se trata nesta tese (De grat. 1, 9, c. 8, n. 11). Além disso, faz notar que se pode obter, embora raramente, a isenção do pecado venial em algumas coisas, não, porém, em tôdas. Segundo Suárez, o nome "privilégio" tem a sua justificação no fato de que constitui uma exceção à lei da pecabilidade universal, proclamada pela *Escritura*. Naturalmente esta lei não deve ser entendida como uma ordem de cometer os pecados veniais, mas como uma disposição providencial que tolera os pecados veniais ou melhor, não os impede. "Quod potuit a Deo juste fieri vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis justorum, vel ad ostensionem gratiæ et justitiæ suæ (Ib. n. 12). Naturalmente o justo pode evitar o pecado venial com a graça concedida para cada caso particular; o pecado venial não é uma coisa necessária. Assim também podem-se evitar mais fácil e mais longamente os pecados veniais com consentimento deliberado, que não os que sucedem "ex subreptione" com os quais a nossa natureza nos apanha de surprêsa e nos assalta sem cessar.

Do ponto de vista da razão, poder-se-ia *objetar* que, visto poder o justo, com a graça ordinária, evitar o pecado mortal, tanto mais poderá evitar os pecados mais leves. Mas, neste caso, o mais leve não está absolutamente compreendido no mais grave; êle constitui antes uma ordem à parte. Também na vida cotidiana, o que é simples muitas vêzes é o mais difícil. Como numa obra de arte a execução completa dos mínimos particulares é mais difícil que o esbôço, assim, na ordem sobrenatural, a obra de aperfeiçoamento da imagem de Deus em nós é mais difícil que o simples cumprimento dos deveres graves e a fuga do pecado mortal.

5. O justo não pode perseverar até o fim na justiça recebida, sem um auxílio especial da graça. — (*De fé*).

Explicação. — O II Concílio de Orange o definiu contra os semipelagianos (C. 10, Denz. 183). O *Concílio de Trento*, por sua vez, declara: "S. q. d. justificatum vel *sine speciali auxilio Dei*, in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s." (Denz. 832). Segundo o modo de ver dos semipelagianos a perseverança depende do homem sòmente, não porque seja desnecessária a graça, mas porque a pode merecer (gratia secundum merita).

Por perseverança entendemos a permanência ininterrupta do homem no estado de graça santificante. Distingue-se a perseverança imperfeita ou temporânea (perseverantia imperfecta, temporalis) da perseverança perfeita ou final (p. perfecta, finalis). Uma perseverança temporânea, por ex. de uma confissão a outra, de um ano a outro, é possível com a graça ordinária, que está sempre à disposição do justo, pelo menos quando êle tem um mandamento a observar ou grave tentação a superar (Trid. s. 6, c. 11, Denz. 804). Trata-se aqui da perseverança final, até à morte. Esta última, por sua vez, distingue-se em perseverança passiva (p. passiva), quando Deus chama a si o homem num momento em que êle se encontra em graça, e em perseverança ativa (p. activa) quando o justo, ajudado pela graça, por meio de esforços morais mantém-se perseverante até o fim. O Concílio fala desta última. Os teólogos distinguem ainda o *poder* de perseverar (perseverare posse) da perseverança efetiva (p. actualis). A segunda não resulta espontâneamente da primeira. Para o poder de perseverar o Concílio exige uma "assistência especial" (speciale auxilium, cân. 22); quanto à perseverança efetiva, chama-a "grande dom" (magnum donum, cân. 16). Todos os justos têm a graça de poder perseverar, mas sòmente os eleitos têm a graça da perseverança efetiva.

Prova. — Se o justo tem necessidade da graça para tôda boa ação, tanto mais dela tem necessidade para o conjunto de tôdas as boas ações até o têrmo da vida. A *Escritura* convida justamente o homem pio a rezar, para conseguir a perseverança. Assim o Salmo 118, a oração de Ana, I Rs 2,9: "Eu concluí convosco uma aliança sempiterna e não deixarei de vos fazer o bem e porei meu temor nos vossos corações, a fim de que não vos afasteis de mim" (Jer 32,40).

Jesus pede ao Pai essa graça para seus Apóstolos: "Pai Santo, conserva no teu nome aquêles que me deste" (Jo 17,11). Os discípulos mesmos devem rezar para obter a perseverança. Ensina-lhes

http://www.obrascatolicas.com

que "é preciso sempre rezar e nunca se cansar" (Lc 18,1; cfr. Mt 6,9; 26,42). Os Apóstolos estão convencidos desta verdade e a inculcam aos cristãos nas suas cartas. *S. Paulo* diz de modo geral: "Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus" (II Cor 4,7). Tôdas as exortações de suas cartas dão disso um testemunho. Esta verdade vale também para os justos: "Video autem aliam legem in membris meis..." (Rom 7,23): S. Paulo agradece a Deus pela graça já concedida aos fiéis: "(Vós) que estais esperando a manifestação do Senhor Nosso Jesus Cristo, o qual vos tornará firmes até o fim, para que sejais irrepreensíveis no dia da vinda do Senhor Nosso" (I Cor 1,4-8). "Tenho plena convicção de que aquêle que começou em vós a obra boa, a levará a têrmo até o dia de Jesus Cristo" (Flp 1,3-6; cfr. I Pdr 5,10). Segundo estas palavras, a perseverança até o fim é uma grande graça. O puro e simples estado de cristão, sòzinho, não tem em si a garantia e a fôrça desta perseverança. Sòmente a oração contínua pode fundamentar a esperança dêste dom.

Os Padres. — Também aqui S. Agostinho é o porta-voz da doutrina da Igreja. Escreveu mesmo um livro especial sôbre a graça da perseverança (De dono perseverantiæ) contra os semipelagianos que pensavam poder merecer a perseverança no bem com suas obras boas, quase por um mérito impròpriamente dito (de congruo). Neste livro S. Agostinho, baseando-se na Escritura e nos Padres, demonstra que a perseverança no bem até o fim só pode ser um dom de Deus e um dom "todo particular"; não pode ser merecido nem por meio de obras boas naturais, nem sobrenaturais. Mas nós podemos "pedi-la humildemente" (hoc donum Dei suppliciter emereri potest, c. 6). Referindo-se ao livro de S. Cipriano, sôbre o "Pai Nosso", êle demonstra que as sete petições dessa oração têm por objeto a persevença. Insiste de modo particular na última: "e não nos deixeis cair em tentação". Depois passa a falar do caráter misterioso da graça. Finalmente refugia-se em Roma 11,33. Sôbre a *certeza pessoal da salvação* êle faz êste juízo: "Ainda que êstes (os justos) tenham garantia da recompensa de sua perseverança, todavia estão na incerteza com relação à mesma perseverança" a menos que uma revelação divina não lhes dê a garantia sôbre êste ponto (Civ. 11, 12).

Como *razão teológica* S. Tomás aduz de novo, de um lado a fraqueza moral do homem e de outro, as numerosas e violentas tentações que o assaltam sôbre a terra (S. th. I-II, 109, 10).

Há teólogos *pós-tridentinos* que atribuem ao justo mesmo, uma certa influência positiva sôbre a perseverança. Ripalda pensa que, de certo modo, o justo pode, com atos absolutamente heróicos e eminentes, pôr as bases da sua perseverança (De ente supern. disp. 94, sect. 2).

Depois da Escolástica primitiva, os teólogos falam também a êste respeito de uma graça de confirmação (gratia confirmationis) mediante a qual, aquêle que a recebe — pensa-se em Maria, nos Apóstolos e em outros eleitos — assegura-se que jamais perderá o estado de graça com um

pecado mortal. Êste é, portanto, um privilégio acidental na graça de perseverança e os teólogos distinguem-no dela. A graça de perseverança não exclui completamente um estado de pecado mortal, pelo menos temporâneo e transitório.

Suárez considera indemonstrável que Maria, os Apóstolos etc. tenham tido a revelação da sua "confirmatio in gratia" e que essa revelação distinga a sua própria graça de perseverança da ordinária, como quer Vasquez. Ademais, é por si mesmo evidente que a razão da isenção do pecado, nos confirmados em graça, não é uma razão intrínseca, como a união hipostática para o Cristo, mas uma razão extrínseca posta na graça acidental, à qual a liberdade permanece sempre dócil (cfr. *Suárez*, De grat. 1, 10, c. 8). S. Tomás explica que o que falta cá na terra aos "in gratia confirmati" para terem a "confirmatio" dos bem-aventurados, "completur per custodiam divinæ *providentiae* ut scilicet quandocumque *occasio* peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum" (De verit. q. 24, a. 9). A última e mais perfeita "confirmatio" temo-la na visão beatífica.

6. Tese complementar. — *O justo tem em todo o tempo a graça mediante a qual pode perseverar* (*posse perseverare*).

Trata-se aqui do "auxílio especial" (speciale auxilium) e não do "grande dom" (magnum donum) da perseverança efetiva.

O *II Concílio de Orange* diz a êste respeito: "Conforme à fé católica, cremos que todos os batizados, por meio da graça recebida no Batismo, com o auxílio e a cooperação de Cristo, *podem* e *devem* realizar tudo o que se refere à salvação (quæ ad salutem pertinet), bastando que se queiram fielmente nisso empenhar" (Denz. 200). Assim também o *Concílio de Trento*, exigindo dos justos o cumprimento dos mandamentos, supõe a possibilidade de os observar, isto é, a graça a isso necessária (S. 6, c. 20, Denz. 830).

A *prova* tiramo-la da Carta aos Romanos. S. Paulo escreve: "Deus prova seu amor por nós, justamente nisto, que enquanto éramos pecadores, Cristo morreu por nós. Portanto, com mais forte razão, agora que somos justificados no seu sangue, seremos por meio dêle salvos da ira divina. *Pois que*, se, sendo ainda inimigos, pela morte do Filho fomos reconciliados com Deus, muito mais, já reconcilados, seremos salvos na sua vida" (Rom 5,8-10). O Apóstolo mesmo na sua tentação foi consolado pelo Senhor que lhe disse: "sufficit tibi gratia mea" (II Cor 12,9). Ainda com maior confiança exprime-se em Rom 8. Nos justificados nada mais há que se deva condenar. "Se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dos mortos habita em vós, aquêle que ressuscitou o Cristo dos mortos dará de novo a vida também aos vossos corpos mortais, por meio do seu Espírito que habita em vós... Se Deus está *por nós*, quem jamais estará *contra* nós? Aquêle que não poupou o próprio Filho, mas o deu por todos nós, como não nos dará também tôdas as coisas com Êle?...

http://www.obrascatolicas.com

Quem, portanto, nos separará do *amor de Cristo?*... Sim, eu estou certo disso! Nem morte, nem vida, nem anjos, nem principados, nem potestades, nem coisas presentes, nem coisas futuras, nem potências, nem alturas, nem profundidades, nem qualquer outra criatura nos poderão separar do amor de Deus em Jesus Nosso Senhor". Aqui o Apóstolo fala certamente da perseverança final e ensina claramente que o justo tem à sua disposição o *poder* de perseverar. Nenhuma fôrça pode arrebatar-lhe a coroa; sòmente sua vontade livre pode fazer-lha perder (Rom 8; 1,11.31 ss., 35.38).

Também por isso a perseverança no bem é imposta aos justos como um *dever*: "Manete in me et ego in vobis" (Jo 15,4). "Vigilate, state in fide, viriliter agite e confortamini" (I Cor 16,13). "Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitæ (Apc 2,10). O II Concílio de Orange diz que os justos podem perseverar, se o quiserem (si fideliter laborare voluerint); todos os justos, portanto, têm no seu estado de graça (gr. sanctificans et virtutes) o "posse perseverare", mas não têm o "actualiter perseverare" a perseverança efetiva.

É efeito de falta de vontade, se alguém por causa do pecado mortal perde novamente a justiça; é, ao invés, uma graça do poder e da misericórdia de Deus, se outro nela persevera. Neste ponto nossos pensamentos perdem-se na obscuridade do mistério da predestinação.

Em que consiste o "grande dom" da perseverança efetiva? Sòmente os adultos o recebem. Quanto às crianças, que morrem antes do uso da razão, não se pode dizer que perseveram, nem mesmo passivamente; não estão ainda na situação física de receber graças atuais, pois não estão ainda em condições de fazer qualquer ato moral. No Batismo recebem a graça santificante, morrem nessa graça e recebem a felicidade, não como um mérito, mas como uma herança.

O que, portanto, recebe o adulto, quando Deus lhe concede "o grande dom da perseverança?" Antes de tudo, uma graça *externa* que consiste no fato de que a hora de sua morte está unida à posse atual do estado de graça, que pode sempre perder durante a vida. Esta conexão depende ùnicamente de Deus e das leis livres da sua providência eterna. Nisto já há a manifestação de um grande amor e de uma grande bondade da parte de Deus; de fato, nem todos os homens morrem em graça.

Em segundo lugar êle recebe também uma graça *interna* e isso é de importância decisiva. Deus concede-lhe não a graça suficiente, mas a graça eficaz, que é um puro efeito da sua livre bondade. É verdade que o homem com a justificação recebeu certo direito a graças ulteriores, mas êsse direito estende-se sòmente às graças suficientes e não às eficazes. Deus quer a salvação de todos os homens (§ 120), mas dessa vontade salvífica geral deduz-se sòmente que oferece a todos a graça, como graça suficiente. Por isso, quando Êle concede a graça eficaz, isso é certamente um "grande dom" da sua bondade. E essa graça é tanto mais preciosa enquanto é concedida no momento oportuno, isto é, na separação da vida temporal e no perigo de pecado.

O que até agora dissemos resulta evidente que os teólogos têm razão de pensar que a graça da perseverança, mais que uma graça particular e de todo especial, é o *complexo* de tôdas as graças internas e externas, das quais a última e a mais importante, porque decisiva, é a coincidência da hora da morte com o estado de graça. Na linguagem da piedade a graça de perseverança chama-se "a graça de uma boa morte"; os bons cristãos rezam assìduamente para obtê-la.

§ 118. Limites da necessidade da graça ou o poder da natureza sòzinha.

Até aqui tratamos de defender a graça contra aquêles que não lhe reconheciam ou diminuíam-lhe a importância, como os Pelagianos e os semipelagianos; agora é necessário pormo-nos alerta contra seu *exagêro* e salvaguardarmos as fôrças morais da natureza. Devemos definir os limites que a natureza humana sòzinha, sem o sustentáculo da graça, pode conseguir no campo moral. Assim fazendo, defendemos também a graça. O racionalismo tenta combater a doutrina da graça atribuindo-a a uma influência deprimente sôbre o homem. Ela tolher-lhe-ia a consciência da própria fôrça e o tornaria inábil para uma verdadeira e plena vida moral.

A doutrina católica sôbre a graça não é absolutamente atingida por esta objeção. Não se pode dizer o mesmo, ao invés, da doutrina dos *Protestantes* e dos *Jansenistas* segundo a qual o poder do homem decaído foi enfraquecido até o aniquilamento.

Segundo *Lutero*, o homem por si sòzinho, só pode pecar. Para poder fazer uma obra boa, é necessário que a graça dêle se apodere, como de um instrumento inerte e sem vontade (pau, pedra, cavalo) e o leve aonde o quer fazer chegar. Sob o influxo da graça o homem permanece livre só *externamente;* no *interior*, ao invés, é impelido por ela. Assim o homem por causa do pecado perdeu tôda capacidade moral e a Redenção não lhe traz cura alguma das feridas. Completamente subjugado pelo atrativo do pecado (concupiscência), só lhe resta esperar passivamente o que Deus dêle quer fazer. A propósito do livro de Lutero "De servo arbitrio" Loofs escreve: "É o mais cuidado dos seus escritos polêmicos, mas contém sôbre a predestinação uma doutrina completamente determinista, a qual, seguindo uma lógica desapiedada, não se detém diante da conseqüência extrema de afirmar ser Deus a causa do pecado original...

O homem se acha absolutamente impossibilitado de fazer o bem por si mesmo. Todos os mandamentos divinos só visam demonstrar que o homem não os pode observar. A proibição do paraíso terrestre tinha o mesmo objetivo" (Dogmengeschichte, 1906, p. 759). Todavia, Lutero ensinou contràriamente a Calvino, a admissibilidade da graça. Êle conclui esta obra em que compendiou tôda a *sua* dogmática com êstes ensinamentos: 1) Deus faz tudo sòzinho; 2) O nosso livre arbítrio per-

http://www.obrascatolicas.com

deu-se: 3) Nossa vontade nada pode, "quod ad bonum sese verti non potest, sed *tantum ad malum*". E *Karl Holl* escreve: "Lutero estabelece rigorosamente isto: tôda tentativa de deixar um campo, dentro do qual a vontade humana poder-se-ia comportar livremente, *também nos confrontos de Deus,* significaria não sòmente limitar a onipotência divina, mas suprimi-la e abaixar a Deus, reduzindo-o a um simples espectador do mundo" (Ges. Aufsätze, 46).

O mesmo deve-se dizer dos *Jansenistas*. A concupiscência, segundo seu modo de pensar, arruína o homem, dominando-o completamente, envenena tôdas as nossas ações. Para combatê-la é preciso outra potência de ordem moral, a nós concedida por Deus, que a sobrepuje. À "deleitação terrena" (delectatio terrena) deve contrapor-se a "deleitação celeste" (delectatio cœlestis) ou caridade (caritas dominans). Tudo o que não provém da caridade é pecado. Como os Protestantes baseavam-se nas expressões de S. Paulo, tiradas das cartas aos Romanos e aos Gálatas e falsamente interpretadas, assim os Jansenistas firmavam-se em algumas frases um tanto cruas de S. Agostinho. Estas duas heresias enganavam-se grosseiramente na interpretação de seus presumidos autores, pois não tinham em conta o ponto de vista *polêmico* que explica aquêles textos. Devemos, portanto, defender contra os dois erros, as energias espirituais da natureza humana. *Kant* mesmo, influenciado pela doutrina de Lutero escreveu esta frase pessimista: "O homem é mau por natureza: há nêle um princípio mau".

I. Poder do homem na ordem do conhecimento.

1. O homem, com a luz natural da sua razão, pode conhecer a Deus, princípio e fim de tôdas as coisas, por meio das coisas criadas. — (*De fé*).

2. *Surge pois, a questão: se a inteligência do homem decaído pode também conhecer a lei moral natural.* — Jesus imputa a pecado, o fato de que os homens não acolheram a luz que brilha aos olhos de todos (Jo 1,5 ss.); êles odeiam a luz a fim de que suas obras más não sejam condenadas (Jo 3,20 e 19).

A confiança de *S. Paulo* no poder moral do homem é expressa em Rom 2,14-15. Na *consciência* humana dá-se um juízo moral das ações que faz aparecer o conhecimento da lei moral como uma prerrogativa da natureza do homem.

Os *teólogos* não estão de acôrdo sôbre êste ponto; alguns, com Caetano, julgam-no favoràvelmente; outros, com Capreolo e Vasquez, dão-lhe um juízo desfavorável; outros, ainda, com Kilber, baseando-se em S. Tomás, tomam uma via intermediária, exigindo uma iluminação sobrenatural sòmente para as verdades morais mais delicadas.

O *Concílio Vaticano* declara: "Deve-se também atribuir a esta revelação divina o fato de que na condição atual do gênero humano, podem

ser por todos conhecidas fàcilmente, com indestrutível certeza e sem mistura alguma de erros (ab omnibus expedito, firma certitudine et nullo admixto errore), as verdades religiosas que de per si não seriam inacessíveis à razão humana (ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, Denz. 1786).

Como *razão* alega-se o fato histórico de serem estas verdades religiosas, fora da Revelação, conhecidas de modo rudimentar. A religião dos povos pagãos, de fato, está bem longe de apresentar por tôda parte as formas *puras* da religião natural. Devemos, além disso, recordar com S. Tomás e outros teólogos, a dificuldade intrínseca destas verdades, as ocupações absorventes que não deixam tempo suficiente para a reflexão, a paixão com suas seduções, principalmente na juventude — período de aprendizagem justamente — a fraqueza da inteligência, a natural acídia, e — obstáculo em nada desprezível, sobretudo nos nossos dias — o mau exemplo muitas vêzes dado por homens de grande prestígio no tocante à cultura profana (C. Gent. 1, 4; S. th. I, 1, 1). Segundo as palavras do Conc. Vatic. devemos por isso afirmar a necessidade *moral* da revelação das verdades religiosas naturais.

3. Conclusão: é absolutamente necessária a revelação divina para se conhecerem as verdades sobrenaturais. — (*De fé*).

II. Poder do homem na ordem da ação.

1. *O homem decaído pode fazer certo número de obras naturalmente boas, com suas fôrças sòmente, sem a graça da fé e sem qualquer outra graça; tôdas as ações dos pagãos e dos infiéis não são necessàriamente pecados; não se exige a fé para a bondade natural de uma ação.*

Segundo *Baio* "tôdas as obras dos infiéis são pecados e tôdas as virtudes dos filósofos, vícios" (Denz. 1025). "Sem o auxílio da graça de Deus, a vontade por si mesma só pode pecar; sem êste auxílio não pode sequer superar uma tentação" (Denz. 1027; cfr. 1030). Êle diz que é pelagianismo atribuir à natureza uma bondade qualquer (Denz. 1037). Seus sequazes repetiram o êrro: "O infiel deve necessàriamente pecar em tôdas as suas ações" (Denz. 1298). Para sustentar estas afirmações apelavam para *S. Agostinho,* o qual todavia, jamais chegou a proposições tão extremas, embora não atribua à obra feita fora da fé, qualquer importância para a salvação. A presente tese jamais foi definida; sua exatidão resulta todavia, da condenação das proposições supramencionadas.

Prova. — A Escritura ordinàriamente põe os pagãos muito em baixo; pagão e pecador são sinônimos; mas, em nenhum lugar diz que *tôdas*

http://www.obrascatolicas.com

as obras dos infiéis são pecados e que êles são *necessàriamente* pecadores em cada uma de suas ações, justamente por causa de sua infidelidade. Encontram-se, ao contrário, *exemplos* em que se lhes atribuem boas ações. Assim, o temor de Deus das parteiras egípcias, que salvaram da morte os meninos hebreus e por isso foram recompensadas por Deus, com bens temporais. "Tendo as parteiras temido a Deus, Êle construiu-lhes casas" (Êx 1,15-21), isto é, aumentou-lhe as propriedades de suas famílias. Nabucodonosor recebe de Deus o Egito como recompensa porque tinha servido de instrumento para castigar Tiro (Ez 29,18-20).

Jesus atribui aos pagãos o amor do próximo (Mt 5,47). E S. Paulo considera possível que os pagãos cumpram a lei natural sòmente com suas fôrças (Rom 2,14-15). Inùtilmente os Jansenistas apelam para Rom 14,23: "omne quod non est *ex fide* peccatum est", pois aqui não se trata da fé, mas, da consciência. S. Agostinho também caiu no mesmo êrro, interpretando esta passagem como dita da fé.

Os Padres — Os Padres pré-agostinianos estavam muito longe de subestimar a tal ponto a capacidade e as fôrças naturais do homem. Êles afirmam que os pagãos tinham na sua razão alguma coisa da luz celeste (λογος σπερματικος), e conheciam certo número de verdades; e até, não poucos chegavam a uma espécie de santidade natural. *S. Justino,* Apol. 1, 46. Cfr. § 120, citações dos Padres.

Mais tarde, *S. Agostinho* orientou-se no sentido oposto e com o fim de refutar os Pelagianos, insistiu enèrgicamente na sua doutrina da concupiscência, sôbre o caráter corrompido da natureza decaída. Quanta à expressão muitas vêzes citada, que as virtudes dos pagãos são esplêndidos vícios, êle jamais a escreveu *nesta* forma (*Denifle,* Luther, 857 ss.); cfr. todavia, o § 112. — Para um juízo prático, que se queira ater aos dados de fato, pode-se ainda hoje aceitar seu ponto de vista: "Pois que êles (os pagãos) fazem tudo isso (o bem) sem saber a que *fim* dirigi-lo, fazem-no *em vão*" (In Jo. 45, 2; cfr. Ep. 164, 4). Havendo sòmente um *único* fim para o homem e uma *única* ordem de salvação, enquanto não se esteja no caminho certo, para se usar ainda de uma expressão de S. Agostinho, caminha-se *de lado* e por maiores que sejam os passos, não levam à meta. Que utilidade para a salvação eterna tiveram as virtudes civis dos romanos, que também S. Agostinho reconhece? Até o esfôrço consciente para o objetivo, através de um caminho falso, parece ao santo doutor não sòmente insensato e sem fruto, mas *formalmente* reprovável, mesmo se *materialmente* e de per si seja bom. A falta de fé, no fundo, arruína tôdas as coisas. "Hoc tamen *peccantes,* quod homines *sine fide* non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt" (C. Jul. 4, 25). Êle designa como pecado "non solum id, quod est proprie peccatum et cui debetur pœna, sed illud etiam quod caret omni perfectione, quam habere debuisset, quodque sterile et inutile est ad veram beatitudinem consequendam" (assim diz Belarmino, citado em *Serviere,* La théologie de Bellarmin, p. 638). S. Agostinho não distingue, como faz a teologia moderna, entre diversos "estados", mas sòmente entre o estado de natureza *corrompida* e o de natureza

sã (natura corrupta et natura sana). O que se origina da natureza enferma, segundo êle, também está infecto. Devemos admitir também que êle atribui grande importância ao influxo da concupiscência que encontra misturada a tôda atividade humana. Por isso pôde escrever que "as virtudes que a alma julga ter... quando não são referidas a Deus, são antes vícios, que não virtudes" (Civ. 19, 25). Podemos dizer com Gregório de Rímini: "Augustinus hic locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia hereticorum", isto é, dos Pelagianos (cfr. *F. X. Jansen,* Baius et le Baïanisme, pp. 54 ss.).

A *razão teológica* funda-se sôbre êstes dois axiomas: a graça pressupõe a natureza (gratia præsupponit naturam) e a aperfeiçoa (gratia perficit naturam). Se a natureza fôsse completamente má, quer física (protestantismo) e quer moralmente pelo domínio absoluto da concupiscência sôbre o livre arbítrio (jansenismo), a graça não teria um ponto de apoio e deveria deter-se diante da natureza, como de um instrumento inerte. Assim, não se poderia dar cooperação entre a graça e a natureza, pelo menos segundo a concepção protestante da incapacidade física. E em base à teoria jansenista da impotência moral, seria preciso admitir que Deus infundiu a lei natural no coração do homem, mas contràriamente a Rom 2,14, não lhe deixou a fôrça suficiente para a cumprir.

Os Jansenistas armaram uma *séria dificuldade* com o cân. 22 do II Conc. de Orange, que é de S. Agostinho, e cujo conteúdo é materialmente idêntico a uma proposição condenada de Baio. O cânon e a proposição dizem que o homem, de seu, só tem o pecado. Diz o cânon: "Nemo habet *de suo* nisi *mendacium* et *peccatum*. Si quid autem habet homo veritatis et justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via" (Denz. 195). Eis agora a 27ª proposição condenada: "Liberum arbitrium, sine gratia Dei adjutorio, *non nisi ad peccatum valet*" (Denz. 1027).

Para resolver esta dificuldade, devemos observar que o Concílio quer combater o semipelagianismo, o qual afirma que o homem pode obter "em si mesmo" (de suo) verdade e justiça suficientes para o início da salvação. O Concílio de Orange, como S. Agostinho, quando nega ao homem o conhecimento da verdade e a prática da justiça, tem em mira os atos sobrenaturais que se referem à salvação. Então falava-se só destas duas categorias: da natureza estragada e da natureza restaurada, e tratava-se de saber de que modo a natureza decaída se comporta com relação à salvação. Evidentemente a resposta só podia ser negativa.

Mas o Concílio, querendo demonstrar que o homem com sua natureza decaída não podia iniciar a obra da salvação, sem o auxílio da graça, vai além e afirma que a natureza em si, só tem *pecado e mentira.* Aqui, justamente, está a dificuldade. Para resolvê-la devemos dizer que *de fato* tôdas as ações da natureza estragada serão estragadas por sua vez e, além disso, que quando ela tiver esporàdicamente a fôrça de fazer ações realmente boas (opera ethice bona), mesmo nesse caso, seria preciso considerarmos essas obras como mortas (S. Agostinho: opera steriliter bona). São *mentira,* isto é, obras sem verdade, enquanto não es-

http://www.obrascatolicas.com

tão absolutamente em relação com o único fim para o qual o homem foi chamado. O Concílio apenas reproduz a bem conhecida doutrina de *S. Agostinho*: "Quidquid autem *boni* fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri *debere* vera sapientia præcipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine *peccatum* est" (C. Jul. 4, 3, 21). "Ea enim ipsa opera, quæ dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, *inania* sunt. Ita nihil videntur esse, ut magnæ vires, et cursus celerrimus præter viam" (Enarr. in Ps. 31, 4).

Tudo o que aí pode haver de *exato* no ponto de vista protestante e jansenista, é expresso pelos teólogos com a seguinte tese, geralmente admitida por todos:

2. *É moralmente impossível ao homem decaído, sòmente com suas fôrças, praticar perfeitamente a lei moral, fazer as obras boas mais difíceis e vencer as tentações mais violentas de pecado mortal.*

O cumprimento da lei moral pode conceber-se de modo *formal* e de modo simplesmente *material* (quoad modum et quoad substantiam). O cumprimento formal contém ao mesmo tempo a relação com Deus e com nosso último fim; o cumprimento material corresponde sòmente à letra da lei sem a relação com a nossa salvação. A Igreja defendeu esta distinção contra Baio (Denz. 1062).

Evidentemente, o cumprimento formal é impossível sem a graça elevante. Resta a questão do cumprimento material: é possível ao homem o cumprimento da lei moral, na sua totalidade e não sòmente em parte, durante tôda a vida e não apenas por algum tempo?

Todos os teólogos respondem que é impossível, mas não concordam quando se trata de determinar a impossibilidade. Um pequeno número pronuncia-se por uma impossibilidade *física*, a maior parte, por uma impossibilidade *moral*.

Os pagãos, portanto, para realizar a plena moralidade da vida, têm necessidade moral da graça; mas trata-se da graça medicinal (sobrenatural, quoad modum), que elimina os obstáculos ao bem, a ignorância e a fraqueza. Devemos ter presente que a tese considera o homem decaído e por isso não tem em conta o estado de "natureza pura".

Dificilmente se pode aduzir *prova de Revelação*, pois a Revelação considera o homem em relação ao seu fim *sobrenatural* e desconhece a possibilidade de ações puramente naturais, mesmo admitindo cá e lá, sua realidade. Talvez poder-se-ia aduzir o célebre capítulo VII da Carta aos Romanos, onde S. Paulo ensina a incapacidade em que se encontra o homem de observar a *lei*. Trata-se sòmente saber a quem se referem estas palavras, se a todos os homens fora da fé — segundo a interpretação dos Padres e da teologia moderna — ou aos que já estão justificados, como pensaram S. Agostinho, na sua segunda maneira, os Escolásticos e os Reformadores, que abusaram dêste capítulo. A primeira interpretação corresponde melhor à teologia do Apóstolo (*Prat*, La teologia di S Paolo, I, pp. 218 ss.; *Tobac*, Le problème de la justification dans S. Paul, pp. 102 e ss.). Jülicher mesmo, que é protestante, pensa que S. Paulo jamais "foi mais mal compreendido" pelos Reformadores do que neste caso.

Assim, já está indicada a *razão teológica*: está na fragilidade moral da natureza, causada pelo pecado, a qual torna o homem incapaz de observar completamente mesmo a lei adequada à sua natureza (lex naturalis), enquanto o teria podido no estado de natureza "pura".

Ripalda afirma que algumas boas obras puramente naturais seriam *em si* teòricamente possíveis, que, porém, na ordem atual da salvação, tôda bondade nos é comunicada pela graça e torna-se por isso imediatamente salutar e sobrenatural. Por conseguinte, Deus antecederia com sua graça (gratia prævenies) *todo* o bem sem exceção e imprimir-lhe-ia um caráter sobrenatural. Em virtude da distinção entre possibilidade de ações boas de uma bondade puramente natural (possibilidade que não se pode negar, sem heresia) e realidade histórica delas, que pode ser discutida, esta teoria, fundada principalmente sôbre a vontade salvadora universal de Deus, pode, pelo menos, ser tomada em consideração e a Igreja não a condenou, embora, ordinàriamente não seja aceita (cfr. todavia, prop. 23 conden. ab Innocenc. XI, Denz. 1173; depois Vatic. s. 3, de fide, cân. 2, Denz. 1811).

Apresenta-se ainda a dificuldade, se é possível ao homem, ùnicamente com suas fôrças, fazer o *ato mais elevado* da moralidade natural, que é amar a Deus sôbre tôdas as coisas (amor Dei *super omnia*). Escoto crê que a razão nos ensina a amar sôbre tôdas as coisas o bem supremo, Deus, e que, por conseguinte, a vontade pode alcançar êste bem que lhe é apresentado; esta é também a opinião de outros teólogos, como Caetano, Bañez, Domingos Soto, Molina. Suárez e Berlamino, ao invés, rejeitam-na. Discute-se sôbre a opinião de *S. Tomás*. A êste respeito diz Garrigou-Lagrange: "Mesmo para amar de modo natural a Deus, sôbre tôdas as coisas, o homem no estado de natureza decaída tem necessidade do auxílio da graça medicinal" e para confirmar esta asserção cita S. th. I-II, 109, 3 (Perfeição cristã e contemplação, p. 470). Assim também Sílvio: "In statu naturæ corruptæ *nemo* potest solis naturæ viribus diligere Deum *vere et absolute* super omnia (isto é, *com* a observância de tôda a lei moral), nec ut auctorem gratiæ et beatitudinis *supernaturalis* (que seria já um ato sobrenatural), neque ut auctorem naturæ et beatitudinis *naturalis* (o que, evidentemente, seria possível in statu naturæ puræ et integræ); nequidem pro puncto temporis. Ita Thomas, I-II, 109, 3, dum ait: in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc (scil. ad diligendum Deum naturaliter super omnia) auxilio gratiæ naturam sanantis (i. e. medicinalis)" Comment. in S. Th. I-II, q. 109, a. 3, conclus. 6.

Nestes pontos não revelados, as opiniões dos teólogos são *divergentes*. Assim, *Belarmino* pensa que diante de uma violenta tentação, sòmente com as fôrças naturais, não se pode observar sequer um preceito oposto a estas tentações (*Serviere*, Op. cit. pp. 634, ss.). Devemos, porém, recordar também que a fôrça moral do indivíduo não se pode de-

http://www.obrascatolicas.com

finir pura e simplesmente com alguns esquemas prefixados. Nos homens, infiéis ou fiéis, os conhecimentos religiosos como também a fôrça moral, são muito variáveis. Sôbre a questão em geral, cfr. *Capéran,* Le problème du salut des infidèles.

S. Tomás, ao contrário, ensina que com a menor graça pode-se superar qualquer tentação (*minima gratia potest resistere cujuslibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam,* S. th. III, 62, 6 ad 3). Outros, ao invés, para as tentações mais fortes exigem maior auxílio.

3. O fiel no estado de pecado pode fazer com a graça atual ações salutares sobrenaturais, ainda que não meritórias; não tôdas as ações daquele que está em estado de pecado grave são pecados; o estado de graça não é necessário para as simples ações salutares. — (*De fé*).

Explicação. — Depois de ter afirmado o que o homem com suas fôrças pode fazer no campo da moralidade natural, devemos determinar o que êle pode fazer no âmbito do *sobrenatural,* quando não está ainda perfeitamente unido a Deus por meio da caridade, mas sòmente de modo imperfeito por meio da fé (Trid. s. 6, cân. 28, Denz. 838). — Segundo *Lutero* o homem de per si pode sòmente pecar. *Baio* e os Jansenistas posteriores exigem para tôda boa ação a virtude teologal da caridade (caritas dominans) a qual, freiando a concupiscência que reside no homem, torna-o capaz de fazer o bem. *Jansênio* quer, é verdade, limitar-se à graça da *fé,* mas exige como mínimo, a caridade inicial (caritas initialis) diferente da caridade dominante de Baio.

Entre as proposições de *Quesnel* encontramos esta: "A oração dos pecadores é um novo pecado e o que Deus concede a estas orações é um novo juízo sôbre êles" (Denz. 1409). O mesmo pensam os *Pistoienses* (Denz. 1523, 1524). O *Concílio de Trento* condenou a opinião de Lutero: "S. q. d. *opera omnia,* quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei meriti, aut quanto vehementius, quis nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare, a. s." (S. 6, cân. 7; Denz. 817; cfr. 798). O Concílio exige uma série de atos bons que dispõem ao estado de graça (C. 6). Sôbre as proposições condenadas de Baio, cfr. Denz. 1016, 1038, 1297, 1301; sôbre Quesnel, Denz. 1441. *Baio* nada admite entre a caridade perfeita e a concupiscência: "Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est *cupiditas* qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis *caritas,* qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur" (Prop. 38, Denz. 1038).

Prova. — Numerosas são as passagens em que a Escritura exorta os pecadores *crentes* à penitência, ao arrependimento, à conversão, à esmola, à oração, ao jejum, para se disporem *com estas obras* à remissão dos pecados. Por conseguinte, êstes atos, que dispõem ao estado de graça, não podem ser pecados. Dêles trataremos mais longamente e com mais precisão em seguida. O pecador, é verdade, privado da graça, não pode fazer obras boas, tão perfeitas e tão agradáveis a Deus que sejam vivas (opera viva) e meritórias (op. meritoria).

A Escolástica chama as obras feitas em estado de graça, de obras formadas (opera formata) ou as designa como caridade perfeita. São "formadas" em virtude da caridade ou da graça santificante. Esta perfeição falta às obras boas do homem, em estado de pecado mortal e assim perdem tôda importância direta e imediata para a felicidade eterna. São obras mortas (opera mortua) pois enquanto tais não são inteiramente rorejadas e fecundadas pela corrente de vida sobrenatural e não conseguem alcançar esta vida. Além disso, não são sòmente deficientes de modo *negativo,* enquanto, isto é, falta-lhes certo grau de bem, mas ainda de modo *privativo,* enquanto justamente não têm aquêle grau de valor moral que *deveriam ter* "diante de Deus", como diz S. João, Apc 3,2. Pois Deus destinou a ordem concreta da salvação, em que o homem é criado, a um único fim que é o *sobrenatural,* o homem está vinculado a tal ordem em tôdas as situações da vida e deve fazer obras puras e vivas. Por isso, as obras feitas em estado de pecado mortal, embora *materialmente* boas, não podem ser aceitas por Deus, enquanto lhes falta a "forma" necessária da graça santificante.

Por outro lado, estas obras não devem ser consideradas *pura e simplesmente más,* como manifestações *pecaminosas.* Antes de tudo possuem uma bondade natural, de que também o pagão é capaz; e depois, no fiel em estado de pecado, a esta bondade acrescenta-se o elemento sobrenatural de extrema importância que dá à atividade moral, se não um caráter completamente agradável a Deus, pelo menos uma direção justa, referindo-a ao fim último e supremo. Êste elemento sobrenatural não é ainda o espírito de caridade (spiritus caritatis), mas é espírito de *fé* (spiritus fidei) pelo qual as obras boas são inspiradas. Ora, no ato de fé que acompanha as obras boas está implícito certo *amor,* o amor da verdade (dilectio veri); a fé, íntima adesão a Deus, Verdade Primeira, comporta pelo menos um amor imperfeito. A tudo isso *pode*-se acrescentar e, na maior parte dos casos acrescenta-se *de fato,* o caráter sobrenatural derivante da graça *atual* (gr. elevans) que Deus, em fôrça do direito à graça conferindo com o caráter batismal, concede ao pecador, para dar à sua obra a direção justa e a orientação para o fim último. E se Deus não pode recompensar tais obras em rigor de justiça, porque feitas sem o estado de graça, pode todavia, tomá-las em consideração segundo a grandeza da sua *misericórdia* (meritum de congruo). É o que Êle fará, e tanto mais certamente, enquanto de certo modo o *prometeu.* Quase tôdas as páginas da Escritura atestam que Deus *exige* obras boas do pecador. De fato, o *decálogo* divino con-

http://www.obrascatolicas.com

serva tôda sua fôrça obrigatória mesmo para os pecadores; e devemos também acrescentar que a *conversão* é um dever especial. Para particulares mais amplos, cfr. a doutrina da preparação à justificação e do mérito (§§ 128 e 135-136).

Objeções dos Jansenistas. — Jesus ensina: "Tôda árvore boa dá frutos bons e tôda árvore má dá maus frutos; uma árvore boa *não pode* dar frutos maus e uma árvore má *não pode* dar frutos bons" (Mt 7 17-18). Cristo expõe aqui o *princípio fundamental* da sua moral. A árvore faz que os frutos sejam bons e não vice-versa. Se o homem interior fôr bom, serão boas também suas obras; inútil tentar, como os fariseus, dar-se a aparência de justos, mediante obras exteriormente boas, se dêpois no íntimo se é mau. — *Resposta*: Aqui não se trata absolutamente de *fiéis pecadores* que entram humildemente no caminho da penitência e se preparam para a justificação. Como poderia o Senhor chamar de mau seu esfôrço para o melhor, enquanto os exorta, todos os dias, à penitência? Certamente os frutos da árvore má não são frutos bons e meritórios; todavia, não são tampouco *frutos envenenados* e prejudiciais.

2. Lembram-nos estas palavras do Senhor: "Ninguém pode servir a dois senhores" (Mt 6,24). "O ôlho é a luz de teu corpo; se portanto teu ôlho é são, todo teu corpo será luminoso; mas se teu ôlho é viciado, tôda a tua pessoa estará nas trevas. Se, portanto, a luz que está em ti é trevas, quão grandes serão estas trevas!" (Mt 6,22-23). Cristo põe aqui um aut-aut, e dois extremos excluem-se sempre. Uma mediocridade que se queira afirmar como princípio e manter-se de modo duradouro é sempre por Êle rejeitada. — *Respondemos* que Êle, porém, não exclui uma mediocridade de *fato*, que não é ainda completamente decisiva. Até certo ponto suporta-a mesmo em seus discípulos, que serão perfeitos sòmente depois da vinda do Espírito Santo. E quando João conta-lhe que um tal, que não é discípulo, expulsa os demônios em nome de Jesus e que os discípulos lho proibiram "porque êle não é dos nossos", Jesus responde: "Não lho proibais, porque quem *não está contra* vós está *convosco*" (Lc 9,49-50). Tal é seu juízo sôbre um homem mediocre *de fato* não, porém, *por princípio*. Seu juízo, ao invés, é duro para com aquêle que é neutro por princípio: "Quem não está *comigo* está *contra mim* e quem comigo não colhe, dispersa" (Lc 11,23). Por outro lado, assim se expressa a respeito de quem põe o amor antes do sacrifício: "Tu *não estás longe* do reino de Deus" (Mc 12,34). As palavras de Cristo são sempre consideradas no seu contexto; dêste modo são compreensíveis, mas longe de ter um sentido jansenista.

3. O cego de nascença diz aos judeus: "Sabemos que Deus não ouve os pecadores" (Jo 9,31) e conclui com razão que, ordinàriamente Deus não se serve de homens maus para fazer tais milagres. — *Responde-se* que quando mesmo se devessem entender aquelas palavras em sentido jansenista, não seriam um argumento convincente. Orígenes já tinha dado a resposta: "Era um *cego* que assim falava. Crede, portanto, antes naquele que não mente e diz: Quando mesmo os vossos pecados fôssem como púrpura, Eu os lavarei até os tornar cândidos como a lã" (Hom. 5 in Is. 2, Migne, 13, 256). Sôbre as palavras do cego de nascença, os Padres pensam como Orígenes.

4. Apelou alguém para o testemunho de *S. Agostinho*. Que pensar desta pretenção? Há realmente nêle passagens em que exige que todo ato bom se origine da caridade (ex caritate). Devemos, porém, notar que S. Agostinho, no expressar esta exigência, visa muitas vêzes a relação das nossas obras boas com Deus, o que mais tarde se chamou de "boa intenção". Naturalmente êle conhece também o amor perfeito, mas dêle não faz uma condição preliminar *absolutamente* necessária da nossa moralidade, ainda que ensine com a Escritura, que a prática dêste amor é um ideal a que devemos tender. E por isso êle escreve com seu estilo conciso e completo: "Dilige et quod vis fac" (In Jo. 7, 8). E no De morib. eccl. c. 24, encontramos estas magníficas palavras: "Eu não creio que, quando se trata de moral e de vida, devemos procurar ulteriormente qual seja o *bem supremo* ao qual se *deve tudo referir*. Pois está demonstrado, tanto pela razão na medida em que isso é possível, quanto pela autoridade divina que sobrepuja a nossa razão, que êste bem outro não é que *Deus*. De fato, que outra coisa poderia ser o que há de melhor para o homem, além da que oferece o máximo de felicidade, quando a ela se adere? Sòmente Deus é tal. Podemos aderir a Êle sòmente por meio do respeito, da inclinação, do amor. Pois bem, se a virtude que nos conduz à vida bem-aventurada, eu ousaria afirmar que a virtude outra coisa não é que o supremo amor por Deus".

Para S. Agostinho o oposto do amor sincero de Deus (caritas) é o amor mundano culpável (cupiditas). "*A Sagrada Escritura manda apenas a caridade e proíbe sòmente a avidez*, e dêste modo ensina ao homem a moralidade" (De doct. Christi, 3, 15). "Regnat carnis cupiditas ubi non est Dei caritas" (Enchir. 117, 31; cfr. Rom 6,12). É certo que nestas frases e em outras do mesmo gênero revela-se o homem coerente consigo mesmo, que não conhece meias medidas, que julga a vida *sobrenatural* e não encontra ainda o bem perfeito, onde o amor de Deus não reina soberano. *S. Agostinho* fala aqui por *experiência*. Como o correr do tempo estabelece-se no homem um estado de pecado ou um estado de virtude; o homem não fica *por muito tempo* no têrmo médio da indiferença. "Se a vida não sobe, desce. A alma não pode viver sem amor. Se se detém no amor de Deus, recai no amor próprio", diz justamente Garrigou-Lagrange (Op. cit. p. 199). Mas, falar dêste modo não significa ainda aceitar a monstruosidade jansenista, segundo a qual o homem em *todo* impulso ou movimento de seu coração, em todo *ato*, se não é inspirado pelo motivo perfeito, cai no defeito, no pecado, e deve necessàriamente apoiar-se num ou noutro dêstes dois extremos.

S. Agostinho conhece também um *têrmo médio* entre a caridade perfeita e a avidez total. Isso resulta: 1) da sua noção da caridade, com a qual entende não sòmente o que os Escolásticos chamaram

http://www.obrascatolicas.com

em seguida de amor de benevolência (amor benevolentiæ, amicitiæ), mas também o amor de esperança, de desejo (amor concupiscentiæ). Cfr. Scheeben, Dogmatik, III, pp. 937 ss. 2) S. Agostinho reconhece também uma ação inspirada *pelo temor* (timor servilis, non serviliter servilis), embora seja apenas uma passagem transitória para chegar ao "temor casto" (timor castus, Ps. 18, 10. S. Agostinho lia "castus" em lugar de "sanctus" da *Vulgata*) que fica eternamente e é um elemento do amor. 3) S. Agostinho admite que no homem regenerado, guiado e fortalecido pelo Espírito Santo, possam ainda existir pecados. Trata-se, na verdade, de pecados que não excluem completamente o reino de Deus; são pecados cotidianos (peccata quotidiana), manifestações acessórias moralmente necessárias da vida terrestre da graça, e de que podemos todos os dias pedir perdão na quinta petição do "Pater". 4) Êle também, faz os homens em pecado mortal participarem da cidade de Deus, sôbre a terra (corpus permixtum) e considera salutar a penitência dêstes pecadores, como a praticava a Igreja no seu tempo (De Symbol. 1, 7; Enchir. 17; Ep. 265, 7; Serm. 278, 12). Coerente com seus princípios, êle permite a participação cotidiana dos que não têm pecados graves à Eucaristia. Êsses pecados não interrompem a comunhão com Deus, mas impedem o desembarque definitivo no reino de Deus: impediunt perventionem ad regnum (Civ. 21, 27, 5). Para Agostinho o perfeito reino de Deus começa sòmente no outro mundo pois cá na terra temos constantemente necessidade de purificação. "Nossa justiça mesma, embora seja verdadeira e vise o verdadeiro fim supremo a que se refere, é tal nesta vida, que consiste mais na *omissão do pecado* do que na *perfeição da virtude*" (Civ. 19, 27).

Jansen, a propósito da expressão de S. Agostinho: "Regnat carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas", diz que se não se quiser entendê-la como "uma condenação em bloco de tôda a cultura antiga e da nossa civilização moderna", deve-se tomar a "caritas Dei" não em sentido estrito de amor que repousa sôbre a fé, mas no sentido de todo movimento da vontade humana, que tende para um bem, sem compreender em si a exclusão do bem absoluto. A palavra de S. Agostinho "Ama et fac quod vis" foi últimamente explicada no sentido de que o amor se poderia conciliar com o pecado grave. Mas o amor de Deus de que fala S. Agostinho é tal que devemos amar a Deus sôbre tôdas as coisas, isto é, mais do que a nós mesmos. Êsse amor é inconcebível sem a observância dos mandamentos divinos. Note-se que "ama" é um imperativo dominante e *rege também* a frase coordenada.

Síntese. — Resumindo, indagaremos mais ainda: tem o homem necessidade da graça de Deus para tôda ação boa? Para responder, devemos distinguir:

1) A graça é ***absolutamente*** necessária para tôda ação boa sobrenatural, e enquanto ***elevante,*** é uma graça estritamente sobrenatural.

2) É também necessária para ações boas *difíceis* da ordem *natural,* mas sòmente como graça *medicinal* (supernaturale quoad modum).

3) *Não é necessária* para as boas ações *mais fáceis* da ordem *natural.* Seriam por isso *possíveis* virtudes naturais ou chamadas filosóficas. É uma questão disputada entre os teólogos se essas ações são *reais.* De fato, um certo número dêles, com Ripalda, pensa que, como de fato existe *sòmente* uma ordem de salvação, todo o bem realmente feito deve sê-lo segundo a exigência dessa ordem, isto é, com o auxílio da graça sobrenatural oferecida por tôda parte e sempre a todos. Veja-se a *Leitura* no § 120.

Com estas teses, a doutrina da Igreja segue um caminho intermediário entre o *naturalismo* excessivo de Pelágio que espera tudo da natureza, e o *sobrenaturalismo* exagerado de Lutero e dos Jansenistas, que avilta completamente a natureza ou pelo menos, avilta-a demais. Ainda uma vez a verdade está no justo meio. Não há supernatureza sem natureza, não há fé sem razão, não há obra salutar sem livre arbítrio.

§ 119. A gratuidade da graça.

A segunda propriedade da graça é a sua absoluta gratuidade, pelo que o homem, na pura condição da sua natureza, não a pode obter nem com boas ações (1), nem com orações (2), nem em fôrça de alguma sua exigência íntima (3).

1. A graça não pode ser merecida com nenhuma obra boa pertencente à ordem natural. — *(De fé).*

Explicação. — S. Agostinho teve que defender esta tese como doutrina católica contra os Pelagianos e por fim, contra os semipelagianos. Os Concílios definiram-na várias vêzes. O *II Concílio de Orange* ensina que certamente "a recompensa é devida às boas obras, mas que a graça, que é gratuita, precede-a, a fim de que possam ser feitas" (cân. 18, Denz. 191). Sem a graça o homem não teria podido conservar o estado de integridade, em que foi criado; menos ainda, sem seu auxílio, pode reconquistá-lo depois de o ter perdido (Cân. 19, Denz. 192). O *Concílio de Trento* declara que o princípio da salvação para os adultos deve ser procurado na graça *preveniente* por meio da qual êles são chamados, sem mérito algum de sua parte (S. 6, c. 5, Denz. 797). Trata-se sobretudo da gratuidade da *primeira* graça (gratia prima), a graça de vocação (gratia vocationis), que é completamente "gratuita". Desde o momento em que o homem, precedido pela graça elevante, foi orientado para Deus e seu último fim, por isso mesmo é pôsto em condição de se preparar de certo modo, para outros auxílios da graça. Estritamente falando, a gratuidade refere-se sòmente a esta *primeira* graça. Quando a Igreja define que a

http://www.obrascatolicas.com

graça é concedida "sem mérito algum" exclui qualquer mérito, mesmo o mérito de conveniência (meritum de congruo) dos semipelagianos.

Prova. — Segundo *S. Paulo*, a graça e o mérito excluem-se reciprocamente pelo seu mesmo *conceito*: "Se é por meio da *graça*, não é por meio das *obras*; diversamente a graça não seria mais graça" (Rom 11,6). S. Paulo conhece muito bem por experiência, o esfôrço pessoal para a justiça, mediante a *natureza* e a *Lei* divina. Mas tudo isso permanecia sempre "sua" justiça (*η ιδια δικαιοσυνη*), Rom 10,3.

Devemos ainda acrescentar que, segundo êle, *afastamo-nos* cada vez mais da graça, quanto mais nos esforçamos ativamente para a alcançar, mediante as *próprias* obras. A salvação não é obra "daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus misericordioso" (Rom 9,16). Em geral, poderíamos citar novamente todos os textos com os quais já demonstramos (§ 116) a necessidade absoluta da graça para a salvação. É evidente que a Escritura, ensinando que as boas obras dependem absolutamente da graça, ensina também que elas não podem merecer a graça. Ela é justamente seu princípio necessário.

Os Padres. — Ainda uma vez referimo-nos ao que dissemos precedentemente (§ 117). A atitude dos Padres pré-agostinianos sôbre a questão da gratuidade da graça já foi examinada. A êsse respeito suas afirmações não são muito claras, dado que o problema não se tinha ainda apresentado com precisão. O fato de que S. Agostinho tenha combatido até à morte pela gratuidade da graça explica-se justamente porque a gratuidade é uma conseqüência da necessidade. Os dois dogmas são absolutamente correlativos.

Daqui a *razão teológica*. De fato, se com nossas fôrças pudéssemos merecer a graça, poderíamos também merecer a salvação, que se adquire com a graça; dêste modo o semipelagianismo termina na redenção, por meio de si mesmos, na *autosoteria*. Nesse caso, porém, como S. Paulo notava contra os judaizantes, Cristo teria morrido em vão (Gál 2,21), ou pelo menos, não seria o único princípio e a causa primeira da nossa salvação. A ordem *sobrenatural* da salvação transformar-se-ia por isso em uma ordem natural.

Os semipelagianos referem-se a Mt 25,15: "A um deu cinco talentos, a outro dois, a outro um, a *cada um segundo a sua capacidade*". Mas ainda que se queira insistir sôbre êste trecho secundário, não resulta daí de modo algum, que a capacidade natural *merece* os talentos; quando muito pode-se dizer que Deus toma *ocasião* para conceder um enriquecimento sobrenatural correspondente; além disso devemos observar que, a capacidade natural mesma, vem do Criador.

O homem decaído não pode obter a graça primeira nem mesmo com orações naturais. — *(De fé).*

Explicação. — Trata-se da oração, com a qual os pagãos poderiam obter a graça, segundo a pretenção dos *semipelagianos*. A oração e a graça não são conceitualmente tão incompatíveis entre si, como o mérito e a graça. De fato, a graça continua graça, mesmo quando é concedida em virtude de uma oração. A oração funda-se sôbre uma necessidade; o mérito, ao invés, sôbre um direito. *Absolutamente* falando, a graça poderia ser o fruto da oração natural. Mas o II Concílio de Orange declarou que isso, na ordem atual de salvação, pràticamente não se verifica: "Se alguém disser que a graça de Deus pode ser concedida em virtude da invocação do homem, em vez de dizer que é a graça que faz que Deus seja por nós invocado, contradiz as palavras do Profeta Isaías repetidas pelo Apóstolo Paulo: "Fui encontrado por aquêles que não me procuravam, revelei a mim mesmo aos que não me invocavam" (Rom 10,20; cfr. Is 65,1; Denz. 176).

Prova. — S. Paulo diz que quando desejamos rezar, não somos sequer capazes de dar às nossas orações um conteúdo sobrenatural e uma orientação conveniente: "O Espírito ajuda-nos na nossa fraqueza; porque nós não sabemos rezar como deveríamos (sicut oportet), mas o Espírito intercede por nós, com suspiros inefáveis" (Rom 8,26). É verdade que Jesus prometeu que nossas orações seriam sempre ouvidas, mas sòmente quando feitas em seu nome (Jo 16,23-24). A oração conveniente supõe, portanto, a fé. S. Paulo crê que "ninguém pode dizer "Jesus é o Senhor" se não pelo Espírito Santo" (I Cor 12,3).

Os Padres. — Contra os semipelagianos *S. Agostinho* cita passagens como Rom 8,15.26-27; Gál 4,6 e afirma que êles se enganam, quando afirmam "que o rezar, o procurar, o bater, depende de nós e não de um dom recebido; assim também quando dizem que nosso mérito precede a graça de modo que ela vem em seguida e que recebemos porque pedimos, encontramos porque procuramos, abre-se-nos porque batemos, não querendo ter em conta que o fato mesmo de rezar é uma graça de Deus" (De dono persev. 23, 64). "Habete fidem; sed ut habeatis fidem, orate fide. Sed orare fide non possetis, nisi fidem haberitis. Non enim orat nisi fides. Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt?" (Serm. 168, 5).

S. Tomás faz uma clara distinção entre a graça santificante e a graça atual, para refutar a objeção que "oratio non est actus meritorius". Êle assim a resolve: "Dicendum quod oratio sine gratia gratum

http://www.obrascatolicas.com

faciente meritoria non est, sicut nec aliquis actus virtuosus. Et tamen etiam oratio, quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut *Augustinus* dicit" (De persev. 23 no fim; S. th. II-II, 83, 15 ad 1).

Como argumento de *razão* devemos acrescentar que sem a graça de iluminação não se pode nem mesmo conhecer a ordem sobrenatural da salvação e não se pode portanto fazer uma prece orientada para tal ordem. Para se dizer a verdade, parece-nos que *Deus poderia* ouvir uma oração puramente natural, concedendo um dom de graça mesmo se aquêle que reza o ignora. Mas a Escritura nega a existência dêsse fato. A verdadeira oração deve ser "em nome de Jesus". Geralmente os teólogos afirmam ainda a tese seguinte:

3. Na ordem atual da salvação não existe uma disposição natural positiva, mas sòmente negativa para receber a primeira graça.

A disposição positiva é uma preparação natural que consiste em aspirações e tendências para a graça, de modo que Deus está disposto a conceder a graça em virtude dêstes esforços.

Podemos distinguir quatro disposições à graça: duas para a justificação e duas para a primeira graça. 1) Para a justificação a disposição *imediata* por meio da contrição e a caridade perfeita, à qual se segue logo a infusão da graça santificante. 2) A disposição *mediata* por meio dos atos de fé e de atrição como preparação para o Batismo e a Penitência. 3) Para a primeira graça atual a disposição positiva comportaria esta graça em virtude de uma certa eqüidade, porque exercitaria quase uma violência *moral* sôbre a bondade de Deus e a obrigaria por assim dizer, a tê-la em conta. 4) Uma disposição sòmente negativa consiste na remoção pura e simples dos obstáculos maus que se opõem à entrada da graça, sem exercer nenhum influxo sôbre a mesma graça. A maior parte dos teólogos pós-tridentinos admite sòmente uma disposição *negativa* para a primeira graça e essa disposição consiste em "non ponere obicem" Êles pensam que, admitindo uma disposição positiva, poriam em perigo o caráter completamente *gratuito* da graça. *S. Tomás,* a propósito desta disposição negativa, escreve: "Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum (gratiæ) *ex gratia* procedit" (In Hebr. 12, 15, lect. 3).

Pelagianismo da Escolástica? — Por causa da proposição de S. Anselmo "fides quærens intellectum", acusa-se a Escolástica de racionalismo (Cfr. § 16). — Ela é acusada também de pelagianismo por causa do axioma: *"Homini facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam suam",* que pròpriamente é apenas uma variante, que apareceu na Escolástica primitiva, da frase de S. Agostinho: "Deus non te deserit nisi deseratur". Êste axioma devia evidentemente deixar chocados aquêles que não reconhecem valor algum no que o homem tem "in se" e particularmente Lutero, Calvino e Baio, que consideram como pecado tudo o que se origina do homem. Certamente não o devemos entender no sentido da outra concepção extremista representada por Pelágio. Pois que na obra da salvação é sempre Deus que dá o *primeiro* passo, a "gratia prima actualis" é estritamente gratuita. Admitindo-se que um pagão se tenha preparado, com tôdas suas fôrças morais, para a primeira graça, Deus não *seria obrigado* a lhe dar essa graça, pois ela não está absolutamente vinculada a nenhuma preparação natural. Baseando-nos na bondade de Deus poderemos, todavia, *admitir* que Deus lhe *concederá* sua graça, dado que a oferece a todos.

Ripalda vai um pouco além, afastando-se de *Suárez* o qual, para a graça primeira, admite apenas uma preparação negativa (non ponere obicem, De grat. 1, 4, c. 15, nn. 4 ss.) e afirma que esta preparação é positiva: *tôdas as vêzes* que o homem ainda infiel faz um ato de virtude natural Deus o sustenta interiormente com sua graça sobrenatural de modo que todo ato se torna sobrenatural e salutar (De ente supern. disp. 22, sect. 2, 6; cfr *Mazella,* De grat. pp. 592 ss.).

Os Tomistas, de conformidade com sua tendência geral, têm, como S. Agostinho, opinião mais rigorosa sôbre a gratuidade da graça. *S. Tomás* a respeito dos próprios selvagens, diz: "Si quis tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum sua misericordiam providisset, mittendo in predicatorem fidei sicut Petrum Cornelio... Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, *ex Deo est* movente corda ipsorum ad bonum" (In Rom 10, lect. 3; S. th. I-II, 109, 6, ss.; 112, 2 ss.).

O axioma pode-se fàcilmente explicar com referência à graça de *justificação* e em geral às graças segundas. De fato, tôda preparação, feita com a graça já recebida, merece de certo modo (merit. de congruo) a graça seguinte, pois "gratia pro gratia" (Jo 1,16; cfr. todavia 3,3). E assim o interpreta *Denifle* (Luther, pp. 575 ss.) o qual acrescenta que esta é a interpretação da Escolástica, não, porém, a de Occam e dos Nominalistas.

Leitura. — *Gratuidade da graça e desejo de intimidade com Deus.* — "A graça é absolutamente *gratuita.* É o resultado de uma iniciativa da liberdade divina. O dom que Deus entende fazer ao homem, dom da sua própria Personalidade, transcende a todo bem terrestre, é incomensurável a todo desejo e parte de uma pura generosidade e de uma perfeita interioridade. A transformação que se deve operar no homem é muito grande para ser o resultado da sua vontade ou da sua ambição; nenhum ser criado pode ter a pretenção de chegar até o Infinito pessoal, exigir a posse da essência divina, entrar com suas próprias fôrças na intimidade de Deus, tanto mais que à descontinuidade radical de criatura acrescentou-se o voluntário afastamento pelo pecado; não há ato positivo que esteja em condição de remediar a êste estado, ou proporcionado à cura. E todavia, decidida a Redenção, Deus não pode tratar o homem como uma coisa, e o dom mesmo, que lhe restituirá a liberdade e a plenitude de vida, deve ser livremente recebido.

Por outro lado, como se vê de uma análise completa da natureza, o homem é levado por uma aspiração incoercível à totalidade da verdade e do bem e mesmo para o sujeito pessoal dêstes valores. Um ímpeto fundamental, um apetite mais espiritual que um instinto, mais interior que a consciência, parcialmente

http://www.obrascatolicas.com

perceptível no exercício da inteligência e da vontade, mas cuja origem e fim a fé sòmente nos revela, impele tôda pessoa, independentemente do conhecimento do Cristianismo e sem que ela se possa subtrair mesmo quando está no pecado, para se identificar com Deus. Um desejo certo, impresso desde a origem histórica do homem na sua natureza da liberdade divina, mas renovado na criação e na história de cada qual, faz de modo que o homem não encontre satisfação além de todo ideal anônimo (mesmo moral), de todo valor temporal, se não na amizade divina pessoal: o homem sente-se absolutamente obrigado a ter com Deus uma relação religiosa, responder aos seus convites, amá-lo com todo o coração e fazer-lhe a oferta total da sua liberdade. Criando o homem, Deus quis, em vista da Encarnação, despertar na estrutura funcional das faculdadese humanas um apetite do divino e fazer desejar sua intimidade. Na ordem histórica, a única real, tudo é sobrenatural e a história inteira é a vocação da humanidade à salvação, por meio de Cristo. A idéia de *natureza* pura é válida e necessária sòmente na ordem teórica dos conceitos, para fazer compreender a possibildade abstrata de uma hipótese que jamais foi realizada e assim afirmar a liberdade divina.

Por isso, a graça, mesmo sendo transcendente e gratuita, não se apresenta com o efeito de um paternalismo arbitrário, ou de uma vontade de poder; longe de humilhar a altivez legítima do homem, correspondente a aptidões que são por êle sublimadas. E enquanto o paganismo antigo, falto de conhecimento de Deus, considerava o homem como uma natureza completa, auto-suficiente, capaz de realizar a perfeição finita de sua essência mediante o desenvolvimento das suas faculdades, o Cristianismo considera-o em relação essencial com o Modêlo, à Luz de que é imagem ou reflexo, a Plenitude de que participa, o Pai de que é o Filho. Tão *excessiva* é a generosidade divina, tão imediata sua presença, tão desinteressada sua iniciativa que propõe e impõe ao homem a perfeição do seu amor, a intimidade da sua alegria pessoal, a consumação da sua Caridade. Por isso não deve se admirar, se o homem aspira não à submissão calculada de escravo, não à mediocridade de uma felicidade finita, mas à alegria de uma comunhão sem limites com o Deus trinitário na eternidade, de uma visão face a face. Assim fica definitivamente superado o panteísmo dos valores anônimos, a tentação original e universal do orgulho: o destino do homem não consiste na conquista de um *ideal* infinito, mas no abrir-se à oferta de uma Misericórdia, dispor-se ao eterno Diálogo". *Rideau*, Nouvelle Réveu théologique, 1947, pp. 899-901.

§ 120. A universalidade da graça.

A terceira propriedade da graça é a universalidade. Eis a propósito a ordem das teses: Deus quer a salvação de todos os homens(1), por isso dá a graça necessária a todos os justos para que possam observar sua lei (2), aos pecadores (3), mesmo obstinados (4) para que se possam converter; os próprios pagãos dela não são privados (5). Como é evidente, a vontade salvífica universal suscita o problema da predestinação (§ 121) e da reprovação (§ 122).

1. Deus quer que todos os homens se salvem. — (*De fé*).

Explicação. — Devemos primeiro estabelecer a universalidade da vontade salvadora, depois a universalidade da graça que dela se origina. A Igreja teve de se pronunciar sôbre a vontade salvadora contra os *Predestinacionistas* que a limitam aos eleitos ou pelo menos

sòmente aos cristãos e excluem os hebreus e os pagãos ou ainda os cristãos que se condenam. Os Predestinacionistas rigorosos ensinam que Deus destinou irrevogàvelmente uma parte da humanidade para o céu e outra, para o inferno. Eram Predestinacionistas *Gotescalco e Escoto Erigena*, condenados no Concílio de Quierzy (853) e de Valência (855; Denz. 318, 321). — Entre os Reformadores, *Calvino* desenvolveu lògicamente o sistema de Lutero em um rigoroso predestinacionismo. Por isso o Concílio de Trento definiu: "Si quis justificationis gratiam nonnisi *praedestinatis* ad vitam contingere dixerit, reliquos vero qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina voluntate prædestinatos ad malum, a. s." (S. 6, cân. 17, Denz. 827). — Segundo os *Jansenistas*, seria semipelagianismo afirmar que "Cristo morreu por todos os homens" (Denz. 196). — A teologia católica distingue uma dupla vontade divina salvífica: a vontade antecedente e a vontade conseqüente. A primeira é universal, mas condicionada: quer a salvação de todos, *se* cada qual em particular quer a própria salvação. A segunda é absoluta e particular e aplica-se sòmente àqueles que com a graça merecem a salvação eterna. Na tese trata-se da vontade antecedente que é universal. Cfr. § 102, n. V.

Prova. — No Antigo Testamento, no início, tem-se uma concepção muito *limitada* da vontade salvadora de Deus. Cfr. § 22. Mas já os Profetas ampliam esta concepção estrita e da idéia de Deus Criador deduzem a universalidade da salvação.

Particularmente universalista é a mensagem de Isaías: todos os povos participarão da salvação de Deus, por meio de Israel (Is 2,2-4; 18,1-7; 19,21-25; 25,2-9; 45,22; 46,3 ss.; cfr. também Jer 33,9; Ez 36,23-36; 37,28). Deus diz ao Messias: "Não basta que Tu me sejas servo para reerguer a tribo de Jacó, e para converter o povo de Israel. Eis que Eu te constituí luz das gentes, a fim de que sejas a minha salvação, até os confins da terra" (Is 49,6; cfr. 42,1; 66,18). Israel conserva alguns privilégios (Is 55,3-6; 61,5 ss.). O livro de *Jonas* é todo dedicado à idéia do universalismo. O proselitismo que aparece mais tarde na *Diáspora* foi uma das conseqüências dêste universalismo. Entre os Salmos, 85,9: "Tôdas as nações que Tu fizeste, virão e cairão de joelhos diante de Ti Senhor, e adorarão o teu nome" (cfr. 55,10-12; 101, 16 ss.; 116,1 ss.). Assim, também os *Provérbios* do Antigo Testamento.

Jesus dirigiu-se indubitàvelmente aos hebreus, mas não exclusivamente a êles. Várias vêzes teve relações pessoais com os pagãos: com o centurião de Cafarnaum (Mt 8,5-13), e com a mulher Cananéia (Mt 15,21-28), com os habitantes da região de Tiro e Sidônia (Lc 6,17; Mt 3,7-8), com os Gerasenos (Mt 8,28-34), com os ha-

http://www.obrascatolicas.com

bitantes da Decápole (Mc 7,31), com os gregos (Jo 12,20), com os Samaritanos (Jo 4,4-42). Teòricamente Êle promete a salvação aos pagãos na parábola do Bom Pastor (Jo 10,16), em que as ovelhas do outro ovil representam certamente os pagãos. Sua *ordem de evangelização* refere-se ao mundo inteiro (Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; Lc 24,47; At 1,8). Não está em oposição a estas passagens a de Mt 15,24, que tem antes, sua explicação em Mt 21,43, em que é anunciado que o Reino que devia ser oferecido primeiro aos *hebreus* (At 3,26), tendo sido por êles recusado, passará aos *gentios*.

S. Paulo é o apóstolo dos gentios por excelência: "Não há distinção de judeu e de grego (gentio) pois o mesmo (Cristo) é o Senhor de todos, rico para com todos os que o invocam" (Rom 10,12). "Deus é talvez sòmente Deus dos hebreus? não é Êle também dos gentios?" (Rom 3,29). "Deus quer que todos os homens se salvem e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (I Tim 2,4). "A graça de Deus Nosso Senhor apareceu a todos os homens" (Tt 2,11). — Para nos certificarmos da universalidade do Evangelho de S. João bastará lermos o prólogo e a oração sacerdotal (17,20-23). Êle é vítima de propiciação pelos nossos pecados e não sòmente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo" (I Jo 2,2; cfr. Jo 1,29).

A. Harnack ("La missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli", Torino, 1906, pp. 25-31) afirma que Cristo jamais pensou na missão entre os pagãos. Deve-se, porém, responder: 1) No tempo da composição dos Sinóticos já existia uma missão entre os pagãos. Se a ordem tivesse sido interpolada mais tarde, haveria oposição declarada entre as passagens universalistas e as particularistas, por ex., entre Mt 10,5.23; 15,24 e 28, 18,20; 2) Israel já fazia propaganda; 3) a missão entre os pagãos começou logo depois da morte de Jesus, antes ainda de S. Paulo; 4) a ordem de um apostolado mundial encontra-se em quase tôdas as narrações de aparição de Cristo ressuscitado; 5) Cristo pregou um reino de Deus universal, não nacional.

Os Padres. — A fé da Igreja primitiva na universalidade da salvação manifesta-se com o surgir imediato de uma fervorosa *atividade* missionária entre todos os povos. Mais tarde *S. Agostinho* estabeleceu algumas teorias sôbre a universalidade da salvação, que não são confirmadas pela Escritura e não foram admitidas pela Igreja. Discute-se ainda se êle tenha pôsto limites à vontade divina salvadora, mas se se julga objetivamente, não pode haver disso nenhuma dúvida. S. Agostinho expôs sua doutrina no modo mais completo no livro sôbre a "Perseverança" escrito um ano antes de sua morte. Êle é dominado pelo pensamento do poder e da bondade de Deus, nos quais se encontra a condição preliminar absoluta de todo poder e de todo querer humano. Ora, Deus, desde tôda a eternidade destinou ao céu uma parte da humanidade, exatamente igual ao número dos anjos caídos. A esta parte êle concede tantas graças, que com elas pode certamente conseguir a salvação. Quanto à outra parte, que Êle não quer salvar, deixa-a sem graça. Ela permanece no estado de condenação causado por *Adão* (massa damnationis, damnabilis, damnata). Se Deus criou aquêles para nêles mostrar sua bondade, criou êstes para nêles mostrar sua justiça (De dono persev. 8, 6; Ep. 190, 3, 11). Verdade é porém, que S. Agostinho jamais diz que os réprobos são predestinados ao pecado (ad culpam) porque isso significaria fazer a Deus autor do mal. Ao invés, êle escreve que os condenados são predestinados ao castigo (ad poenam, ad mortem, ad interitum, ad damnationem,. De Anima et ejus orig. 4, 11, 16; Civ. 22, 24, 5; In Jo. 48, 4, 6; 107; 7; 111, 5; De perf. Just. 13, 31). Mas, de que modo concordam estas afirmações com I Tim 2,4: "Deus quer a salvação de *todos* os homens?" Êle deu desta passagem até quatro explicações. Primeiro, interpreta-a em sentido *universalista*, à maneira de todos os Padres. Depois, em sentido *particularista;* S. Paulo não entende todos os homens, mas tôdas as *classes* de homens. Ou dá-lhes o sentido de que ninguém se pode salvar, a menos que Deus o queira (Enchir. 103, 27; Ep. 227, 6, 19).

Por respeito para com o Santo Doutor, não é possível aplicar seus primeiros textos universalistas à vontade salvadora divina antecedente e os textos posteriores particularistas à vontade conseqüente. Se S. Agostinho mesmo tivesse querido fazer esta distinção não teria tido necessidade de dar uma interpretação tão forçada a I Tim 2,4. Basta considerar seus dois exemplos para lhe compreendermos o pensamento: Entre as crianças algumas morrem sem ter feito nenhuma obra boa, mas na graça do Batismo, salvam-se; outras, mesmo filhas de pais cristãos, morrem sem ter feito mal algum, mas no *pecado original* e se condenam. E S. Agostinho conclui: Isto se origina do fato de que Deus *quer* a salvação de uns e não quer a de outros (De dono persev. 11, 25-27).

Os *outros Padres* sobretudo os pré-agostinianos e os gregos, não apresentam dificuldades na doutrina da vontade divina salvífica; é verdade, porém, que não se ocupam disso tão a fundo como S. Agostinho. Atêm-se aos textos bíblicos de caráter universalista e muitas vêzes são muito compreensivos. *S. Justino* usa a noção do *λογος σπερματικος*, não em sentido cosmológico, como a filosofia grega, mas no sentido *ético*, de conformidade com Jo 1,1 ss. O Logos agiu moralmente sôbre os homens em todo lugar e tempo, de modo que, segundo S. Justino, êles podiam também ser justificados. A S. Justino une-se *Clemente Alexandrino*, segundo o qual o Cristianismo é a coroa da verdade já entrevista na filosofia. Para *Orígenes*, todos os sêres racionais participam do Logos, "et per hoc velut semina quædam insita sibi gerunt *sapientiae et justitiae* quod est Christus" (De princ. 1, 3, 6). Os Padres apostólicos repetem, como sempre, os textos da Escritura, *S. Irineu* (Adv. h. 1, 10, 2; 4, 31, 2; 3, 11, 8) e *Tertuliano* (Apol. 37 e Adv. Jud. 7: Christi autem regnum et nomen *ubique* porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur) apelam para o universalismo de fato. Todavia,

http://www.obrascatolicas.com

Orígenes faz já restrições: muitíssimos ainda *não* ouviram *uma só palavra* de Cristo (In Mt 24, 9, Migne, 13, 1654). Mas ao mesmo tempo, justamente em Orígenes, encontra-se a distinção entre as obras naturalmente boas e as boas sobrenaturalmente, segundo Rom 14,23: "Opera bona *propter Deum*" e "*propter ipsam naturam humanam*" (Ib. 26, 6, Migne, 13, 1726). A salvação é para todos, "unusquisque tamen *in suo ordine veniet ad salutem*" (Migne, 14, 951). Com relação aos mortos "ante evangelium" alguns falavam do *Batismo para os mortos,* segundo I Cor 15,29 (cfr. Dict. de théol. 2, 360 ss.) ou de uma *pregação salutar* feita a êles por Cristo na sua descida ao limbo, segundo I Pdr 3, 18 ss. Estas opiniões eram afirmadas de modo geral e desenvolvidas sobretudo por S. Clemente Alexandrino (Strom. 6, 6, Migne, 9, 265-276).

Procurava-se ademais uma resposta para esta pergunta feita desde os primórdios do cristianismo: "Por que o Senhor veio tão *tarde?*" Eusébio viu-se obrigado a enfrentar a questão na sua "Demonstratio" e na sua "Præparatio evang." (Cfr. Demonstr. ev. 4, 9 ss.; Præp. ev. 10 e 13) e assim também *S. Atanásio* e *S. Gregório Nazianzeno* (Orat. 45,24). A doutrina da apocatástase, professada por S. Gregório Nisseno é de todos conhecida. Pelo ano 400 a teoria da pregação salutar de Cristo aos mortos no limbo estava muito espalhada na Igreja grega; todavia S. João Crisóstomo combateu-a e S. Agostinho declarou-a herética. Mas todos os Padres, inclusive os sequazes rigoristas de S. Agostinho e êle mesmo, embora não admitindo esta salvação de fato, ensinam a universalidade do chamamento à salvação e da morte redentora de Cristo.

Segundo S. Agostinho, mesmo no mundo pagão e no judaísmo há predestinados, do mesmo modo que no cristianismo. Os próprios pagãos tinham seus profetas como Orfeu, Ermete Trismegisto, a Sibila, os quais anunciaram inclusive a vinda de Cristo (C. Faust. 19, 2; Civ. 18, 23 ss.; cfr. 8, 23 ss.). E "ab exordio generis humani quicumque in eo crediderunt eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus præcepta pie justeque vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt" (Ep. 102, 12; C. duas Epist. Pelag. 3, 4, 11; In Ps. 104, 10). — E aquêles que não ouviram nada do Cristo? Resposta: são condenados por própria culpa ou por culpa de Adão quando morrem crianças. Todos são chamados por graça, mas poucos são escolhidos por graça. "Multi vocati, pauci electi" (De corrept. et grat. 7). — Dum modo ou doutro, o homem encontra de qualquer forma a verdade eterna (De div. quæst. 83, q. 44; cfr. De vera rel. 25, 46).

É inútil prosseguirmos com a Tradição, concluamos com S. Tomás: "Deus enim, quantum in se est, paratus est *omnibus* gratiam dare; omnes enim vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur in I Tim 2,4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant". Assim como aquêle que fecha voluntàriamente os olhos diante do sol, deve atuar a *si mesmo* do mal que lhe advém (C. Gent. 3, 160 no fim; cfr. in Hebr. 12 lect. 3). Deus não é tão cruel que exige o impossível; e exigiria o impossível se pretendesse ser servido

como se deve, sòmente com as nossas fôrças. Para o problema no seu complexo, veja-se *Capéran,* Le problème du salut des infidèles, ed. 2, Toulouse 1934.

Nota. — Esta tese prende-se objetivamente à antiga proposição patrística: "Extra Ecclesiam nulla salus". Sabemos que a noção de Igreja para S. Agostinho é muito ampla. Assim também êle ensina que não tôdas as graças estão ligadas aos Sacramentos (Cfr. § 159).

2. Deus concede a todos os justos as graças real e relativamente suficientes para a observância dos mandamentos. — (*De fé*).

Explicação. — Segundo os *Jansenistas* a observância de alguns mandamentos seria impossível, mesmo para os justos, por falta de graça. "Aliqua Dei præcepta hominibus justis, volentibus et non conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant" (Denz. 1092). Segundo seu juízo o justo muitas vêzes tem sòmente a "graça pequena" (gratia parva) que sem dúvida é *in se* suficiente, mas, não o é nas circunstâncias pessoais concretas (mere, non vere sufficiens). Ela fica muito fraca diante da concupiscência. — O II Concílio de Orange atribui já a graça suficiente a todos os batizados que a desejem seriamente (Denz. 200). O *Concílio de Trento* apela para esta decisão e estabelece um capítulo particular sôbre a necessidade e a possibilidade de se observarem os mandamentos. Ninguém diga "que é impossível ao homem *justificado* observar os mandamentos de Deus. Pois que Deus nada ordena de impossível, mas na ordem adverte-te de fazer o que podes e de pedir o que por ti não podes, e ajuda-te para que possas" (S. 6, c. 11). E mais adiante define: "S. q. d. Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s." (Denz. 828; cfr. 804).

Estritamente falando, a definição refere-se ao *justo,* que tem a graça *suficiente* quando um preceito exige ser observado (urgente præcepto), mas não contempla a prática dos *conselhos* e das virtudes *heróicas.* Trata-se, portanto, de determinados momentos da vida e não de todos os momentos particulares, porque não há sempre um preceito positivo a se observar, e por outro lado, os preceitos negativos, que certamente exigem uma contínua aplicação, não se nos impõem sempre juntamente com uma tentação que nos leva a transgredi-los.

Prova. — Segundo *Ezequiel,* nos tempos messiânicos Deus infundirá nos seus o Santo Espírito, "a fim de que caminheis nos meus mandamentos" (36,27).

http://www.obrascatolicas.com

Jesus, em contraposição à índole da lei hebraica, ensina expressamente: "Meu jugo é suave e meu pêso leve" (Mt 11,30); e quando fala assim, dirige-se aos discípulos, que já são crentes. Do mesmo modo *S. João* escreve: "Seus preceitos não são pesados, pois tudo o que vem de Deus vence o mundo" (I Jo 5, 3 ss.); isto é, a vida nova comunicada com a regeneração é mais forte do que o pecado. S. Paulo encoraja os coríntios, dizendo-lhes: "Deus que é fiel não permitirá que sejais tentados acima de vossas fôrças; mas, com a tentação dar-vos-á também como delas sair, de modo que a possais suportar" (I Cor 10,13). O texto refere-se certamente aos justos, porque é suposto o estado cristão normal.

Os Padres. — O exemplo do apóstolo Pedro, que logo depois da ceia renega ao Senhor é, tanto para os Padres como para os teólogos posteriores, uma questão espinhosa. Pedro não pôde ou não quis perseverar? Mais tarde também os Jansenistas aduziram êsse exemplo. Alguns Padres como S. Hilário, S. João Crisóstomo, S. Agostinho, parecem pender para uma deficiência de graça. Todavia recriminam o Apóstolo de presunção (Mt 26,33) com a qual se expunha ao perigo, enquanto devia vigiar e orar. Assim *S. Agostinho* (Civ. 14, 13, 2) o qual, em outro lugar escreve: "Quem pode duvidar de que *Judas*, se tivesse querido, não teria traído o Cristo, e que Pedro, se tivesse querido, não teria renegado por três vêzes ao Senhor?" (De unit. eccl. 9, 25). E declara de modo todo geral: "Poderia talvez Deus abandonar-te, descuidar-se de ti, desinteressar-se de ti, agora que vives na fé? Não, Êle conserva-te, sustenta-te, concede-te o que te é necessário, não te preocupes... Êle jamais te abandonará se tu não o abandonares" (Enarr. in Ps. 39, 27). "Deus non deserit nisi deseratur"; essa idéia repete-se freqüentemente em S. Agostinho.

A *razão* julga que seria um absurdo se Deus elevasse o homem à filiação divina e depois lhe deixasse faltar a graça necessária. A conseqüência lógica seria o *calvinismo*, o qual, para evitar esta contradição, chega a afirmar que a justificação dos não predestinados é uma justificação apenas aparente; expediente, êste, que põe em perigo tôda a ordem da salvação.

Nota. — Esta tese assenta a legitimidade da distinção entre a graça suficiente e a graça eficaz. Se todos os justos recebem a graça suficiente para a observância dos mandamentos, mas de fato depois não perseveram todos nessa observância, devemos deduzir que, nem todos receberam a graça eficaz a que está anexa infalìvelmente a perseverança.

3. Deus concede a todos os pecadores que têm a fé a graça suficiente, não sòmente para evitar o mal, mas também para se converter.

Em linha geral pode-se aceitar esta tese como um *dogma*. O Concílio de *Vaiência* (855), declara contra os Predestinacionistas: "Se os maus se perdem não é porque não puderam ser bons, mas porque não quiseram (quia boni esse noluerunt) e por seu pecado, quer pessoal, quer original, ficaram na massa condenada" (Denz. 321). E o Concílio de Trento condena a opinião daqueles que dizem "que aquêle que caiu depois do Batismo, não possa levantar-se com o auxílio da graça" (S. 6, c. 29, Denz. 839; cfr. c. 14). O IV Concílio Lateranense já tinha declarado: "Quando mesmo alguém tivesse caído no pecado depois do Batismo, pode sempre renovar-se por meio de uma verdadeira penitência" (Denz. 430).

Podemos ter uma *prova Escritural* concludente, fundando-nos sôbre muitos textos em que Deus convida os pecadores à penitência; êstes convites fazem esperar a graça e a misericórdia de Deus. Como poderia Deus exigir a *conversão* e a *penitência* dos pecadores tão insistente e universalmente, se não concedesse a todos a graça, sem a qual não seria possível a conversão? Assim, Ezequiel escreve: "Eu vivo — diz o Senhor Deus — eu não quero a morte do pecador, mas que êle se converta do seu caminho e viva" (Ez 33,11 cfr. 18,23).

Jesus não se cansa de repetir que foi mandado para os pecadores, para todos os pecadores: "Vinde a mim todos vós que estais cansados e sob um grande pêso" (Mt 11,28). "Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores" (Mt 9,13). "Não têm necessidade de médico os sãos, mas os doentes" (Lc 5,31). E S. Pedro escreve: "Deus usa de paciência para convosco porque não quer que alguém pereça, mas que *todos* cheguem ao arrependimento" (II Pdr 3,9).

4. *Deus dá uma graça suficiente também ao pecador obstinado, cego, ainda que não sempre de maneira próxima (gratia proxime sufficiens), pelo menos de maneira remota (gr. remote sufficiens).*

O conceito de cegueira e endurecimento origina-se da ausência da graça de inteligência e de vontade expostas há pouco (§ 114). *A cegueira* é o estado de cegueira espiritual sôbre o que se refere à própria salvação. Origina-se da recusa positiva e obstinada da graça de iluminação (gr. illustrationis). O *endurecimento* reside na vontade e resulta de uma resistência contínua à graça de vontade (gr. inspirationis). Veja-se *Legrand*, Aveuglement spirituel, Dict. de sp. chrét. I, coll. 1175-1184.

S. Tomás distingue (De verit. q. 24, a. 11) um endurecimento completo nos condenados e um endurecimento incompleto nos ímpios. Aquêles, são completamente endurecidos no pecado, de modo que não mais se lhes pode falar com relação a uma preparação à graça, que por

http://www.obrascatolicas.com

outro lado não é mais concedida. Esta condição, vice-versa, jamais se encontra no homem viandante (in statu viæ). Nêle há sempre ainda bons impulsos do coração e pontos de inserção para a graça. "Dicendum quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter, quando scilicet habet voluntatem irreversibilem malo inhærentem; et ita sunt obstinati quæ sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens" (De verit. q. 23, a 7 ad 6; S. th. I-II, 79, 1-4; II-II, 15, 1; III, 86, 1; C. Gent. 3, 162).

Léssio descreve êsse estado espiritual, fundando-se na seguinte passagem de Isaías: "Ai de vós, que dizeis o mal, bem, e o bem, mal, e dais por trevas a luz e por luz, as trevas". Êle pensa que a cegueira não consiste sòmente em não ter a iluminação da graça, mas em uma depravação do juízo. Quando a iluminação da graça se afastou, o homem não reconhece mais a verdade, nem mesmo quando a ouve; e quando o juízo é depravado, chega-se a formular juízos positivamente falsos sôbre o que se refere à salvação. Esta cegueira da inteligência é seguida pela obstinação da vontade, estando as duas coisas intimamente ligadas.

Como *causas* da cegueira e do endurecimento, Léssio indica *Deus*, o *demônio* e o *homem*. Evidentemente, Deus deve ser considerado tal, sòmente de modo negativo e indireto, não positivo e direto. Êle pode exercitar sua influência quer retirando simplesmente sua graça, e isto em castigo de pecados anteriores, quer permitindo que o mal exerça um atrativo maior sôbre o pecador desprovido da graça, e quer produzindo positivamente circunstâncias e fatos que são causa de endurecimento para o pecador (Deus itaque obdurare dicitur *negative, permissive* et *per occasionem*).

O *demônio*, ao invés, é causa *direta e positiva;* todavia, não é causa *física*, mas *moral*, enquanto com suas sugestões ou por meio dos seus ministros e servos, incita e impele ao pecado: "Non enim *cogendo* sed *suadendo* nocet; nec extorquet consensum a nobis sed petit" (Brev. Rom., Dom. 4ª post Pent.).

Por conseguinte, o homem, sòmente o homem, é causa *efetiva* do próprio endurecimento, enquanto recusa livremente a graça e persiste no mal, sem ser a isso obrigado (*Léssio*, De perf. div. 1. 13, c. 13, nn. 76-82).

Os *adversários* da tese afirmada que também os pecadores endurecidos recebem ainda a graça, são sobretudo *Calvino* e os *Jansenistas*, os quais pensam numa causalidade má, real e direta da parte de Deus. Entre os católicos alguns Tomistas rigoristas, como Bañez, Ledesma, e alguns agostinianos, pensaram que Deus nega *às vêzes* de todo sua graça. Mas êsses rigoristas não podem apelar para a autoridade de S. Tomás, cuja concepção é muito mais benévola. A alma pode cobrir-se de pecados de tal modo a tornar-se incapaz de graça, todavia, continua sempre em si, por natureza própria, idônea ao bem e à graça. "Malum non potest totaliter consumare bonum" (S. th. I, 48, 4).

Segundo a *Escritura* Deus oferece sua graça aos *pecadores completamente endurecidos*. "Estendi minhas mãos todos os dias a um povo incrédulo, que caminhava por vias não boas, atraz dos seus pensamentos" (Is 65,2). Esta queixa é repetida pelo diácono Estêvão: "Homens de dura cerviz e incircuncisos de coração e de ouvido, vós resistis sempre ao Espírito Santo; como fizeram os vossos pais, assim vós fazeis" (At 7,51). "Não reconheces — diz S. Paulo — que a bondade de Deus te convida à penitência? Mas tu, com tua dureza e com teu coração impenitente, acumulas-te um tesouro de ira para o dia da ira e da manifestação do justo juízo de Deus" (Rom 2,4-5).

As parábolas do Senhor, chamadas do *endurecimento*, apresentam uma dificuldade. Os filólogos recentes fazem notar que em Mt 13,10-15, há *οτι* que está para indicar o endurecimento dos ouvintes como um motivo, mas que em Mc 4,10-12 e Lc 8,9-10 encontra-se *ινα* que parece atribuir ao endurecimento um caráter de *intenção*, um escopo; fazem porém, também notar, que na koiné posterior *ινα* adquire um significado causal e é por isso o equivalente de *οτι* o que faz desaparecer a intenção de endurecimento. Outros, ao invés, quiseram afirmar que Marcos entendia dizer que o ensinamento de Jesus é uma "doutrina secreta", não destinada a todos, mas sòmente aos que dela são dignos (Cfr. Mt 7,6); tratar-se-ia, portanto, de uma "terminologia esotérica". Segundo *Lagrange* (Évangile de St. Mc. 1920, p. 95) *ινα* seria o equivalente de *ινα πληρωθη*, dada a citação de Isaías. *S. Agostinho* assim explica o endurecimento: "Deus deu-lhes o espírito de confusão: olhos, a fim de que não vejam e ouvidos a fim de que não ouçam e cegou seus olhos e endureceu-lhes o coração. Tudo isso, acrescento, mereceu-lhe a vontade. Pois que Deus endurece e cega dêste modo, abandonando e tirando o seu auxílio". Trata-se, portanto, de um *modo negativo*, por abandono (In Jo. 53, 6). Também *S. Tomás*, entende o endurecimento como uma subtração da graça por parte de Deus (C. Gent. 3, 162; S. th. III, 86, 1). Se Deus endurece por meio de milagres, devemos ver nestes milagres uma ocasião, e não uma causa do endurecimento. Cfr. § 40. S. Agostinho escreve que "o pecado é um castigo do pecado" (In Ps. 57, 9) e entende isso como uma permissão, e não como uma causalidade.

A *prova de Tradição* deduz-se da prática da Igreja de orar por todos os pecadores, de exortar todos à conversão, ensinando que Deus está sempre disposto a perdoar. A êste respeito são particularmente comoventes e caraterísticas as orações litúrgicas da *Sexta-feira Santa*.

Pode-se, todavia, distinguir uma *tríplice concepção*. Uma opinião benigna atribui também aos pecadores endurecidos as graças suficientes para se converterem e para evitarem o mal em *todos* os instantes da vida; uma opinião mais rígida atribui-lhas sòmente em *determinados* momentos da vida, que Deus estabelece na sua livre bondade (Sl 94,8; Jo 7,34; 12,39 ss.; II Tim 2,25). Ao invés, segundo uma opinião excessivamente rígida, que já citamos, Deus, *para* castigar alguns grandes pecadores, tira-lhes completamente a graça, que, de resto, a ninguém é devida.

http://www.obrascatolicas.com

Na prática todos os teólogos e todos os fiéis devem regular seu proceder segundo o conselho de S. Agostinho: que nesta vida não se deve desesperar da conversão de ninguém, fôsse mesmo o pior malfeitor (Retract. 1, 19, 7). *S. Tomás*: "Ao pecador resta sempre a liberdade e a graça é bastante forte para levar todos os pecadores à penitência" (S. th. III, 86, 1).

Nota. — *Deus não dá a todos os homens a graça em medida igual.* — Já é o ensinamento de Cristo na parábola dos talentos e o de S. Paulo em I Cor 12,1-13. É também o ensinamento da experiência cristã. Deus não sòmente dá *a quem* quer, mas também *o que quer*. Isso explica o grau diverso de santidade, como também da visão beatífica e enfim a diferença das vocações cristãs: "Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de cœlo" (Jo 3,27).

5. A salvação dos infiéis. — Costuma-se distinguir entre infiéis *positivos* e infiéis *negativos*. Àqueles foi oferecida a salvação, mas a recusaram; são os modernos pagãos batizados e aquêles que, mesmo nascendo pagãos conheceram o cristianismo, não o aceitaram, porém. Os *infiéis negativos* são todos aquêles que jamais ouviram falar de Deus e do seu plano de salvação. *Jansênio* afirmava que "os pagãos, os hebreus, os hereges, e todos os outros dessa espécie, não recebem influxo algum de graça da parte de Jesus Cristo e pode-se deduzir justamente, que êles só têm sua vontade nua e falta de fôrça, sem alguma graça suficiente" (Denz. 1295). Segundo *Quesnel* "a fé é a primeira graça" e fora da Igreja nenhuma graça é concedida (Denz. 1376-1379). As proposições de Jansênio e de Baio foram condenadas.

Para *provar* que Deus dá a todos os pagãos a graça suficiente, podemos citar todos os documentos da Escritura e da Tradição, acima apresentados, para demonstrar a universalidade da vontade salvífica divina. Merece uma menção especial um escrito patrístico de autor desconhecido (pelo ano 450): "De vocatione gentium". Se esta vontade universal de salvação é real e efetiva, segue-se lògicamente que Deus deve oferecer a todos os homens pelo menos sua graça suficiente. Deve conceder a cada homem os meios internos e externos com os quais poderá primeiro chegar ao conhecimento da verdade (I Tim 2,4) e depois a fôrça sobrenatural com a qual poderá sujeitar-se à ordem da salvação. Sòmente porque quer efetivamente a salvação de todos, Deus pode justamente punir àqueles que a ela não chegam.

O *modo* pelo qual oferece Deus a salvação aos pagãos é da competência da *apologética*. A êste respeito os teólogos emitem diversas opiniões. Dificulta o problema o fato de que muitos pagãos jamais tiveram contato exterior com a pregação do Evangelho e, portanto, não puderam tomar posição a seu respeito: devem por isso chegar à graça por um caminho puramente interior. E nós devemos admitir a universalidade da oferta da graça porquanto seu modo nos escapa. Mas

salidade desta oferta, da graça porquanto seu modo nos escapa. Mas parece que as vias extraordinárias de salvação são tantas quantos são os homens que se encontram fora da ordem da salvação.

Uma singular opinião foi sustentada pelo Card. *Billot*: Os adultos dos povos não civilizados devem ser equiparados, no que se refere às suas ações morais, às *crianças* que ainda não chegaram ao uso da razão; depois da morte êles vão ao "limbo" das ciranças mortas sem batismo e condividem-lhes a condição isenta de dor. * *St. Harent* no Dict. de théol. cath., *Infideles*, t. VII, coll. 1726-1930, expõe longamente a opinião de Billot e a critica. *

A fé é a primeira graça? — A Igreja condenou a proposição de *Quesnel* segundo a qual, a fé é a primeira graça e a fonte de tôdas as outras; assim condenou também proposição semelhante dos Jansenistas, segundo a qual os hebreus e os pagãos não recebem graça alguma. Todavia, o Concílio de Trento chamou a fé mesma, de início da salvação (*initium* salutis, fundamentum et radix omnis justificationis, s. 6, c. 8, Denz. 801).

Para *resolver* esta dificuldade os teólogos, a exemplo de S. Agostinho, distinguem: "Há certos *inícios* da fé (inchoationes fidei) semelhantes à concepção dos germes vitais. Todavia, o que é necessário não é sòmente a concepção, mas também o nascimento à vida eterna. Pois bem, nada de tudo isso acontece sem a graça de Deus" (Ad Simpl. 1, 2, 2). O Concílio de Trento exige a fé que é imediatamente necessária à justificação e esta fé é o ato de fé perfeito. Mas antes dêste ato há alguns atos que o *preparam*, sobretudo a pia inclinação à fé, que é o que constitui o início da fé (inchoationes fidei). Êstes mesmos atos são já sobrenaturais e, como faz notar S. Agostinho, não se realizam sem graça (nihil horum tamen sine gratia misericordiæ Dei). Cfr. § 9.

Leitura. — *A vontade divina salvífica na teologia pós-tridentina.* — "Qual foi a vantagem daquelas disputas intermináveis? Insignificante na aparência, mas efetivamente, imensa. Graças ao molinismo, cujas idéias, todavia, não estão tôdas isentas de vício, alargou o agostinismo suas posições, e embora não tivessem sido resolvidos os problemas surgidos, chegou-se a interpretar de modo completamente ortodoxo o sentido do texto de S. Paulo, que tanto tinha angustiado a S. Agostinho: *Deus vult omnes homines salvos fieri* (II Tim 2,4).

"Jesus Cristo não morreu por todos os homens". Esta afirmação jansenista não era nova e a Igreja havia ficado escandalizada, quando Gotescalco pela primeira vez a proclamou. Mas aquela sua reação instintiva é agora esclarecida com a resposta dada a certas questões particulares, que outra coisa não são que aspectos diversos de uma mesma interrogação. A graça é concedida a todos os bons? É concedida a todos os pecadores? É dada aos infiéis? Nenhum católico duvida, hoje, de sua resposta, mas a teologia distingue ainda, do ponto de vista das censuras doutrinais. A condenação do jansenismo impunha aos fiéis ortodoxos aceitar a graça como concedida a todos os bons. Discutiu-se, ao invés, mais longamente com referência aos pecadores. Não há talvez pecadores, de tal modo endurecidos, cuja condenação parece certa já neste mundo? Deus, dizem alguns teólogos, abandona-os à sua vontade rebelde e se é verdade que Êle jamais abandona a criatura por primeiro, não há de sua parte nenhuma injustiça, se Êle se afasta definitivamente de uma alma que lhe fechou a porta. Mas uma tese tão rígida é pouco conseqüente com o Evangelho. O pecador não é talvez o privilegiado de Deus? Não foi talvez para o salvar que o Verbo

http://www.obrascatolicas.com

se fêz carne? Pode-se admitir que Deus se desinteresse, durante esta nossa vida, da salvação de suas criaturas?

Pouco por vez, a teologia devia chegar a estabelecer como tese, que Deus não recusa sua graça, nem mesmo aos pecadores mais endurecidos.

Mas que se deve pensar da salvação dos infiéis? Por muito tempo, pouca importância se havia dado a essa questão. Os teólogos da Idade Média quase não conseguiam pensar que se pudesse ignorar a doutrina de Cristo e a Igreja. Mas as descobertas geográficas dos séculos XV e XVI inquietaram os corações generosos. Francisco Xavier e S. Vicente de Paulo são tomados de angústia ao pensar que um número tão grande de almas está irremediàvelmente condenado ao inferno; o desejo de tornar Cristo conhecido leva os missionários a terras distantes... As questões teológicas inerentes a êste problema angustioso são diversas: necessidade do batismo, necessidade da fé, distribuição da graça... O molinismo arriscando chocar-se contra os escolhos do semipelagianismo, abraça resolutamente o partido liberal. Enquanto Baio e Jansênio ensinam que as virtudes dos infiéis não passam de vícios, os "novos teólogos" procuram demonstrar que a graça de Cristo transpõe largamente as fronteiras da Igreja visível. Para disso se convencer, é suficiente reler Pascal: "Sim, — disse o bom pai, em tom decidido — nós o diremos; e, antes de admitir que se pode pecar, sem ter em vista o mal que se faz e o desejo da virtude, afirmaremos que todos, mesmo os ímpios e os infiéis, têm estas inspirações e êstes desejos, para cada tentação" (Quarta Provinciale).

Esta posição escandalizava fortemente o amigo dos solitários de Port-Royal. A verdade estava do lado do bom pai e a Igreja lentamente chegará a fazer sua a tese de que os infiéis participam largamente da graça de Cristo, não obstante o pecado original e suas conseqüências.

Os teólogos da Companhia de Jesus em sua quase totalidade ensinavam esta tese, mas nem sempre se expressavam de modo feliz. Vasquez, impressionado por passagens da Escritura, mas atemorizado por outro lado, pelas condenações de Baio, pensa que tôdas as obras boas feitas antes da justificação são uma preparação positiva para a mesma justificação. Todo bom pensamento e desejo já é o efeito misterioso da Redenção. Ripalda vai além. Concedendo, por causa da condenação de Baio, que o livre arbítrio sem a graça que cura, pode fazer sòzinho obras moralmente boas, afirma que *de fato* todo bom uso do livre arbítrio é acompanhado de uma graça que eleva, que finaliza para a graça da justificação, a preparação do homem. — A Escola tomista é mais reservada, mas, não obstante isso, os Carmelitas de Salamanca, em seu comentário à Suma Teológica, aceitam também a idéia de que a graça é dada a todos os homens, justos e pecadores, fiéis ou infiéis. A Sorbonne, por sua vez, não fica atrás, embora distinga ainda muito entre o "poder próximo" e o "poder remoto", que têm os infiéis de se salvar. Mas a evolução do Jansenismo, sua doutrina muito rígida para com aquêles que vivem fora da Igreja, acabou por fazer precipitar-se o movimento. E assim explica-se como, por exemplo, um cônego da Igreja de Reims, Cl. Le Pelletier, escreveu em 1725, um tratado inteiro para demonstrar, com base na Escritura e na Tradição, que a Redenção abraça eficazmente todos os homens e que todos gozam de modo abundante das graças necessárias à salvação.

Entretanto, o problema da salvação dos infiéis engendrava outra questão. Não basta demonstrar que os pagãos estão imersos numa atmosfera de graça, é necessário além disso prendê-los à Igreja, fora da qual não há salvação. No século XVII, Ripalda procura demonstrar que os infiéis, iluminados pela graça, podem ter uma verdadeira fé; seu confrade Lugo, julga esta explicação insuficiente. Daí nasce uma controvérsia que provoca em 1679 uma condenação de Roma. Para que um pagão se salve não basta a fé em sentido lato. Uma segunda condenação obriga a crer que a fé em Deus não basta, sem a fé na Providência remuneradora. Mas esta exigência deixa porta aberta aos que procurarão demonstrar que a fé em Cristo pode ser implícita. Para estabelecer uma tese discutível alguns missionários foram por momento, tentados a demonstrar que o povo chinês, por exmeplo, foi privilegiado por Deus, quase como o povo hebreu. Enquanto êles são acusados de renovar o êrro pelagiano, os adversários da Igreja, rejeitado sua mediação sobrenatural, repetem que para o homem alcançar seu fim, são suficiente a religião natural e a observância da lei inerente à consciência.

Para resolver de modo exato o problema da salvação dos infiéis, era necessário ter firme o princípio de que a pertença à Igreja é necessária e que ninguém pode ser salvo a não ser pela Igreja. Daí origina-se uma certa reserva dos documentos pontifícios dos séculos XVIII e XIX. Num tempo em que o grande mal é a indiferença, os Papas não podem deixar crer que tôda religião é boa; mas a orientação geral do pensamento não deixa dúvida alguma e Pio IX, para citarmos sòmente êle, declara solenemente: "Aquêles que vivem numa ignorância invencível com relação à nossa religião, mas que observam ficlmente os preceitos da lei natural, esculpidos por Deus nos corações, e que, prontos a obedecer a Deus, levam uma vida honesta e proba, podem obter por iluminação divina e em virtude da graça a vida eterna; porque Deus penetra, perscruta, conhece os corações, os espíritos, os pensamentos e as obras. Na sua bondade e clemência divinas não castiga com o suplício eterno o homem que não é responsável por uma culpa involuntária".

A Igreja nada rejeita da herança tradicional. Continua a crer que sem a Revelação, sem a graça de Cristo, o homem não pode conseguir seu último fim. Mas sempre mais difunde-se a convicção de que a graça de iluminação e de vontade são concedidas a todos e encaminham-nos para uma solução que, mesmo parecendo ousada, fica na linha da reflexão teológica dos séculos passados: um indivíduo pode, sem o saber, pertencer à Igreja, pertencer àquele Cristo que ignora ou combate. A opção que se lhe apresenta no limiar da vida moral, é já, como disse S. Tomás, uma opção sobrenatural que empenha a eternidade". *Rondet,* Gratia Christi, 1948, pp. 324-328.

§ 121. A predestinação.

1. Noção. — Designa-se com nome de predestinação o fato que Deus destina alguns homens, precedentemente e com certeza, à salvação eterna. *S. Agostinho* define-a: a presciência e a preparação dos benefícios de Deus, com os quais são *certissimamente* salvos aquêles que são salvos (est prædestinatio præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur qui liberantur; De dono pers. 14, 35). *O ato* divino da predestinação tem dois aspectos, uma *presciência* e uma *predeterminação*. "Porque aquêles que Êle conheceu antes, predestinou-os também a serem conformes à imagem do seu Filho" (Rom 8,29). A predestinação faz-se com discernimento e sabedoria; todavia, em última análise, o decreto divino é decisivo. "Em Cristo fomos feitos herdeiros, tendo sido predestinados, conforme o desígnio daquele que tudo opera segundo o conselho de seu querer" (Ef 1,11). Devemos distinguir na predestinação, como em tôdas as obras da sua atução "ad extra" de Deus, o ato voluntário e eterno de predestinação no tempo.

A graça, como já foi dito, é necessária para obter a felicidade eterna. Por conseguinte, a predestinação compreende dois elementos: a *graça* e a *glória*. Chama-se predestinação incompleta a que

http://www.obrascatolicas.com

se refere sòmente a um dêstes dois elementos (prædestinatio ad gratiam aut ad gloriam); chama-se completa a que compreende ambos (pr. completa, adæquata).

A predestinação, enquanto predeterminação de homens, claramente distintos, a uma felicidade absolutamente certa, distingue-se essencialmente da vontade salvífica universal com que Deus dispôs remir e salvar todos os homens. Essa vontade é chamada predestinação em sentido lato (pr. generalis), enquanto a predestinação de cada um dos homens é chamada predestinação em sentido estrito (pr. specialis). A vontade salvífica geral é *condicionada*, enquanto a particular é *absoluta*. Aquela depende da livre cooperação das criaturas, a segunda é fundada ùnicamente sôbre o eterno conselho de Deus.

2. Falsos conceitos. — Os Pelagianos deviam negar tôda predestinação, pois, segundo êles, a salvação deriva sòmente do homem. Admitiam apenas uma presciência divina. Os semipelagianos não podiam pensar diversamente, pois, para êles, o mérito humano condiciona a graça e a bem-aventurança. — Por outro lado, houve exageros da predestinação, da parte dos *predestinacionistas*, os quais a estendiam não sòmente à Vida, mas também ao pecado e à condenação. Foram Predestinacionistas o padre *Lúcido* de Gália no século V, o monge *Gotescalco* no sec. IX; mais tarde *Wiclef* e *João Huss*, e entre os Reformadores, *Calvino*.

Lúcido tomou como ponto de partida algumas frases um tanto cruas de S. Agostinho e as exagerou ainda mais. Seus dois erros fundamentais consistem na negação da redenção universal de Cristo e em não admitir o livre arbítrio. Foi condenado no Concílio de Arles (473) e de Lião, em 474. Seu principal antagonista foi *Fausto de Riez* que o combateu no seu livro "De gratia" e o fêz condenar.

Gotescalco, filho de um conde da Saxônia, oblato do mosteiro de Fulda, fundou também o seu predestinacionismo sôbre expressões de S. Agostinho. Foi condenado no Concílio de Mogúncia e sobretudo no de Quierzy (849); êle não se revoltou, e morreu louco.

Mais tarde o predestinacionismo foi sustentado por *Wiclef* e por *João Huss*, mas teve sua manifestação mais aguda em *Calvino*. Êle escreve a propósito de Rom 9,13 e 18: "Cum enim dicitur Deus vel indurare vel misericordia prosequi, quem voluerit, eo admonentur homines, *nihil causae* quærere extra ejus voluntatem" (Instit. 3, 22, n. 11). Verdadeiramente Calvino apenas tirava lógicas conseqüências das idéias de Lutero, segundo o qual o homem não é livre e nêle age sòmente a graça. Segundo Calvino, Deus, desde tôda a eternidade, predestinou de vontade antecedente e absoluta (voluntate antecedente et absoluta) uma parte da humanidade à condenação eterna e outra, à vida eterna. Calvino *mudou* de parecer sôbre os motivos em que fundara a doutrina da predestinação. Primeiro, afirmou que a predestinação é independente do fato do pecado original, depois, fê-la depender dêle. Por isso, seus sequazes dividem-se em duas partes: os *Supralapsarii* que ensinavam que a predestinação ao céu ou ao inferno precede a queda na culpa, e os *Infralapsarii* que afirmavam que se seguia à queda.

De resto, Calvino, como os Reformadores em geral, tinha como precursores os *Nominalistas*, como Occam e Biel, os quais no seu exagêro da potência da vontade divina tinham chegado a afirmar que Deus *se quiser*, pode fazer também o mal e pode causar também "o ódio de Deus" sem estar em contradição com sua essência, que é absolutíssima vontade. Cfr. *Denifle-Weis*, Luther, I², 591-613; *C. Feckes*, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel, 1925.

S. Agostinho tinha escrito: "Peccatum pœna peccati" (In Ps. 57, 9); evidentemente deve-se entender no sentido de subtração da graça ou de permissão. *A Escolástica primitiva* discutiu esta idéia da permissão do pecado. Ugo concebe-a em sentido positivo quando escreve: "Licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse" (De sacr. 1, 4, 13). *S. Tomás*, juntamente com outros, recusa êste sentido (S. th. 1, 19, 9 ad 1) e explica-o negativamente, como "non prohibere" e "gratiam subtrahere".

Podemos querer ou desejar que a vontade de Deus se resuma em permissão? Êste era o problema que se apresentava então; de resto, dado o influxo de S. Agostinho, as questões sôbre a predestinação na Escolástica primitiva eram examinadas com muito interêsse. *Eduardo Hartmann* critica a noção de permissão e diz: "A permissão do mal não explica muito mais do que a cooperação. Deus deveria antes não proceder à criação do que pagá-la com o preço da permissão do mal". Mas, pelo fato de ter Deus querido o grande bem da liberdade humana, era preciso também que lhe "permitisse" o abuso. Cfr. §§ 36, 40, 68.

Entre os *Infralapsarii* devemos incluir Jansênio. Verdadeiramente êle admite também uma vontade salvífica universal (Voluntas Dei antecedens), mas limita-a aos nossos progenitores. Para a humanidade decaída julga admissível sòmente uma *veleidade* divina universal (nuda quædam velleitas nihil omnino gratiæ causans) conseqüentemente, chega depois a afirmar que não todos os homens têm a graça suficiente, "gratia relative victrix".

Entre êstes dois extremos, os *Pelagianos* e os *Predestinacionistas*, encontra-se no justo meio a doutrina católica da predestinação dos eleitos à vida e da reprovação dos pecadores destinados ao castigo merecido[1]. Aliás, a predestinação absoluta hoje não é mais admitida nem mesmo pelos Reformadores, * p. ex., *Emil Brunner*, Dogmatik, I, 1946, pp. 347-363, demonstra que a dupla predestinação de Calvino não só não está na Escritura, mas contradiz à mesma Revelação. *

3. A existência da predestinação quase não requer demonstração, pois resulta da reta noção de Deus e de sua graça. É um dogma pre-

[1] *Garrigou-Lagrange*, depois de um exame atento das definições dogmáticas a propósito, conclui: "É claro que o ensinamento da Igreja contra as heresias opostas resume-se nas palavras profundas de S. Próspero, adotadas pelo Concílio de Quierzy: *Quod salvantur, salventis est donum* (contra o pelagianismo ou o semipelagianismo); *quod quidam pereunt pereuntium est meritum* (contra o predestinacionismo).

Quanto mais estas duas grandes verdades indiscutíveis são afirmadas com firmeza no sentido cristão, tanto mais sua íntima conciliação permanece misteriosa (*prédestination*, Dict. de théol. cath. t. XII, col. 2996).

http://www.obrascatolicas.com

ciso, não poder ninguém salvar-se sem a graça. Por outro lado, sabemos que a ação de Deus é *eterna* e *imutável*. É preciso, portanto, que os eleitos recebam a salvação por meio de um ato eterno de Deus. Êste é também o ensinamento do Apóstolo *S. Paulo*, que já lembramos. — *Jesus* mesmo parte desta noção de Deus e da graça, quando diz que os eleitos entrarão no reino que foi preparado para êles, desde a fundação do mundo" (Mt 25,34). E consola seus discípulos com estas palavras: "Não temais, ó pequeno rebanho, porque ao vosso Pai aprouve dar-vos o reino" (Lc 12,32). Seus nomes estão escritos, para sempre, no céu (Lc 10,20). Das ovelhas que o Pai lhe confiou nenhuma andará perdida (Jo 10,28 ss.). Já citamos S. Paulo; êle fala muitas vêzes dêste dogma (Rom 8,30; 11,5; Ef 1,4-14; I Tim 4,10; etc.).

Pôsto isso, não é necessário expor mais longamente a *doutrina dos Padres*, doutrina muitíssimo clara, pelo menos depois de *S. Agostinho*. Êle está persuadido de que "bene vivere esse bonum divinum" não enquanto Deus nos deu o livre arbítrio e a lei moral, "sed quia per Spiritum Sanctum diffundit caritatem in cordibus eorum, quos præscivit ut prædestinaret, prædestinavit ut vocaret, vocavit ut justificaret, justificavit ut glorificaret" (De spir. et litt. 5,7). "Hæc de his loquor qui prædestinati sunt in regnum Dei quorum ita *certus est numerus*, ut nec addatur iis quisquam, nec minuatur ex iis" (De corrept. et grat., 13,39; cfr. 12, 34; De dono persev. 21, 54 ss.; etc.). O ensinamento de S. Agostinho é seguido pelos Padres posteriores e pelos teólogos. A Igreja, mesmo opondo-se aos exageros dos Predestinacionistas, todavia professou sempre "a predestinação dos eleitos à vida" (Denz. 322 e *Quierzy*, c. 1, Denz. 316); declarou que Deus com sua graça predestinou à vida aquêles que primeiro conheceu e para os quais preparou precedentemente a vida eterna; os outros, aquêles que se perdem por própria culpa, Deus certamente os preconheceu, não os predestinou, porém, à perdição, mas sòmente ao castigo eterno.

Como *razão teológica*, para a necessidade da predestinação, *S. Tomás* aduz a incapacidade da criatura de conseguir o seu fim por si mesma. "A criatura racional é conduzida por Deus, no verdadeiro sentido da palavra, à vida eterna de que é capaz; ela é, por assim dizer, transportada. A razão desta transladação *preexiste* em Deus; assim como nêle preexiste a razão pela qual tôdas as coisas conseguem regularmente seu fim; e tal razão chama-se "providência". Todavia, dá-se o nome de predestinação sòmente à condução das criaturas racionais para o fim eterno; a direção das outras criaturas entra na noção geral de Providência (S. th. I, 23, 1).

4. As propriedades da predestinação resultam diretamente da sua mesma noção. Antes de tudo, é *gratuita*, enquanto consiste numa graça ou melhor numa série de graças. A gratuidade é marcada

por S. Paulo: Deus "nos salvou e nos levou com sua vocação santa, não por mérito das nossas obras, mas em virtude do próprio desígnio e da graça que nos foi feita em Cristo Jesus, antes que começassem os séculos" (II Tim 1,9; cfr. Ef 1,4).

Ela é além disso *eterna* e *imutável*. Esta propriedade deriva da imutabilidade, da eternidade e da onipotência de Deus (actus purus), e é marcada por Cristo: "e Eu dou-lhes (aos meus) a vida eterna e jamais perecerão e ninguém os arrebatará de minha mão" (Jo 10,28). "E a vontade do Pai que me mandou é esta: que Eu não perca nem um só de todos aquêles que Êle me deu, mas os ressuscite no último dia" (Jo 6,39).

Daí resulta que a certeza dos eleitos é eterna e imutàvelmene *fixada;* assim ensina *S. Agostinho* (De correp. et grat., 13, 29). Como se fala muitas vêzes na Escritura de um "livro da vida" em que Deus escreve o nome dos eleitos, S. Agostinho chamou "livro da vida" a presciência certa de Deus sôbre o número dos eleitos (Civ. 20,15). Jesus consola seus discípulos dizendo-lhes: "Alegrai-vos porque vossos nomes estão escritos no céu" (Lc 10,20). A *Escolástica* desenvolveu tôda uma especulação sôbre êste livro de vida. Cfr. S. th. I, 24, 1-3.

Indagou-se qual é o número dos eleitos. Êste número foi apresentado maior ou menor, segundo a tendência rigorista ou moderada dos autores. *S. Tomás* ensina que "sòmente Deus conhece o número dos eleitos" (S. th. I, 23, 7) e que o conhece por conhecimento certo e infalível, pois pode levar a vontade humana livre, mas eficazmente, ao seu fim bem-aventurado (Ib. a. 6). É verdade que a escritura fala de um "riscar-se" do livro dos vivos, mas isto só se aplica àqueles que tendo recebido a graça, perderam-na por própria culpa. Não fazem parte do número dos eleitos inscritos *definitivamente* (Ib. q. 24, a. 3).

O *mistério* da predestinação resulta evidentemente do que até aqui dissemos. Esta, que é a última e a mais importante propriedade da predestinação, funda-se primeiramente na vontade divina salvadora, a qual, durante a nossa peregrinação terrestre, nos é oculta, depois, na absoluta liberdade com que Deus realiza sua vontade e na gratuidade absoluta com que dá a graça ao homem.

Verdadeiramente o dogma da vontade salvífica universal dá a cada homem o direito de considerar-se no número dos eleitos e de crer que Deus quer sua felicidade; impõe, além disso, o dever de se empenhar, fazendo obras boas, para tornar "segura a própria vocação e a própria eleição" (II Pdr 1,10). Mas ninguém pode ter a certeza sobrenatural do estado de graça e da predestinação. "Ninguém pode saber, sem especial revelação, se Deus o escolheu para si", declara o Concílio de Trento (Denz. 805; cfr. 825 ss.). Para julgar nosso estado pessoal aplicamos a regra de Tomás de Kempis "vive como se fôsses eleito e poderás viver na esperança feliz de que no fim serás eleito" (Imit. de Cr. 1, 25). * O axioma "Si non es prædestinatus fac ut prædestineris" não é de S. Agostinho e não concordaria com sua doutrina. Verdadeiramente êle

http://www.obrascatolicas.com

escreveu: "Nondum traheris? Fac ut traharis!" e isso afinal, com o fim de inculcar a necessidade da oração para se ter a graça. *

5. Razão da predestinação. — Enfrentamos o problema mais difícil da graça. Qual é para Deus a *causa* única da predestinação, o *motivo* que o leva a destinar infalivelmente alguns homens à vida eterna?

A questão divide os teólogos. Estão todos de acôrdo: 1) ao admitir uma vontade salvadora que abrange todos os homens; 2) ao afirmar que a *primeira* graça (gr. vocationis) depende ùnicamente da livre vontade de Deus e não, da previsão dos méritos, isto é, que é absolutamente gratuita (ante prævisa merita). O mesmo dizem da predestinação *completa* à graça e à bem-aventurança, dado que a bem-aventurança tem fundamento na graça, especialmente na *primeira* graça que, como se disse há pouco, não pode ser de nenhum modo merecida. Com razão S. Paulo pode chamar uma "graça" a vida eterna, em oposição à "recompensa" (Rom 6,23).

Neste ponto começa a controvérsia. A questão tão debatida versa sôbre a predestinação incompleta *sòmente* à bem-aventurança (prædest. ad gloriam). Todos os teólogos concordam ainda na tese de que na execução *temporal* do decreto eterno de predestinação (ordo executionis) a bem-aventurança depende também dos méritos sobrenaturais, pois a Escritura afirma-o claramente em muitas passagens (Mt 5,12; II Tim 4,18; etc.); seu desacôrdo está no determinar a razão ou o motivo do decreto eterno (ordo intentionis).

Os Tomistas e os *Agostinianos*, mas também alguns grandes teólogos Jesuítas, como Belarmino e Suárez, afirmam que êste decreto é estabelecido sem previsão dos méritos dos predestinados (*ante* prævisa merita). Em favor de sua tese aduzem tôda uma série de textos da Escritura (Êx 33,19; Sl 17,20; Sab 4,7-11; Lc 10,21; 12,32; Mt 24,22; Jo 10,26-28; 15, 16; 17,9; At 13,48; Rom 8,28-30; 9,11-21; Ef 1,3-14; II Tim 1,9). Além disso, apelam para a autoridade dos Padres, particularmente de S. Agostinho.

Os molinistas, ao invés, e a maior parte dos Congruístas, afirmam que o decreto foi formado depois da previsão dos méritos (*post* prævisa merita). Segundo a primeira sentença, a predestinação é incondicionada; segundo a outra, é condicionada. Também os Molinistas apelam para a Escritura (Mt 25,34-36; I Cor 2,9; 9,24-26; II Pdr 1,10) e para muitos Padres pré-agostinianos, cujas opiniões a êste respeito são materialmente diversas das de S. Agostinho. *S. Francisco* de Sales, no Tratado do amor de Deus, l, III, c. 5, oferece-nos uma límpida exposição do ponto de vista dos Molinistas.

S. Tomás oferece a única resposta possível: "Por que Deus chamou êstes à glória e repudiou aquêles? Não há outra razão fora da vontade divina. Justamente por isso S. Agostinho (In Jo. 26, 2) diz: Se não te queres enganar, evita julgar porque Deus chama a êstes e àqueles não" (S. th. I, 23, 5 ad 3). Do mesmo modo exprime-se o Papa Celestino I (Denz. 142). Tôda tentativa de resolver o problema da predestinação faliu. Em tanta obscuridade há, todavia, um ponto ao qual nos devemos agarrar fortemente: a vontade de Deus de salvar todos os homens. Essa vontade resulta também da mesma noção cristã de Deus. Mas por que não impele *eficazmente* tôda vontade humana para a vida eterna? Para esta pergunta não existem respostas.

Leitura. — *A predestinação na teologia dos Padres gregos.* — Se queremos colhêr o caráter distintivo da teologia grega diante da latina, devemos deter-nos, parece, principalmente no fato de que os gregos estão de acôrdo no considerar sempre a ação divina, partindo dos seus efeitos. Aquêles que livremente fizeram o bem serão salvos, aquêles que livremente fizeram o mal, serão justamente punidos. Deus na sua bondade dá a todos os homens os meios necessários para fazer o bem e conseguir a salvação. As intenções de Deus são consideradas em concreto, isto é, em relação aos resultados nos quais a ação humana tem sua parte; Deus "não préjulga e nem pré-justifica"; o efeito último, a recompensa ou o castigo são sempre imputáveis ao homem.

Êste modo de considerar a questão suprime o problema teológico da predestinação. Para se pôr êste problema, dever-se-ia indagar a ordem das intenções divinas, existente em Deus, desde tôda a eternidade, segundo a qual alguns homens são predestinados de preferência a outros. Sobretudo dever-se-ia pôr em confronto com o caráter universal da vontade salvadora a onipotência da vontade divina, que se realiza de modo infalível para alguns, isto é, para os predestinados. Em suma, deveríamos especular sôbre conceitos abstratos e considerar a questão do ponto de vista transcendente dos atributos divinos e da vida divina.

Ora, os gregos manifestaram uma repugnância invencível, que parece bem deliberada, por considerações dêste gênero. Com maior razão não se podiam pôr nem resolver o problema da predestinação *ante vel post prævisa merita*, o qual, evidentemente pressupõe uma direta especulação sôbre as intenções divinas. Por isso a teologia grega poderá parecer nesta matéria um pouco rudimentar e imperfeita. Todavia, devemos justamente reconhecer quanto às suas conclusões estão próximas dos dados da fé e como, sem prejudicar à transcendência divina, elas dão a justa parte à iniciativa e à ação humana, na economia da salvação. Parece-nos que nesta difícil questão tal elogio não é pequeno e exprime, depois de tudo, o ideal para o qual procurarão tender por outros caminhos as teologias posteriores". *H. D. Simonin*, La prédestination d'après les Pères grecs, Dict. de théol. cath. t. XII, col. 2832.

§ 122. A reprovação.

1. Noção. — É o outro aspecto da predestinação. Por reprovação entende-se a condenação eterna de alguns. "Reprobatio est actus Dei immanens prævidens et permittens culpam et consequenter præparans pœnam". Também aqui pode-se distinguir um elemento eterno e um temporal: o elemento eterno é a predestinação ao inferno, o elemento temporal, a condenação ao castigo. Examinaremos a natureza dessa reprovação eterna e não o juízo temporal dos condenados.

Na reprovação, como também na predestinação, devemos distinguir um ato de *inteligência* com que Deus julga o demérito dos reprovados e um ato de *vontade* com que tolera êsse demérito, isto é, o pecado, e propõe-se aplicar-lhe o castigo merecido. A reprovação

http://www.obrascatolicas.com

dêste modo não é pura e simplesmente o inverso da predestinação. De fato, com a predestinação Deus causa, ao mesmo tempo, a sorte eterna e gloriosa e a possibilidade de a merecer por meio da graça; na reprovação, ao invés, estabelece sòmente a sorte eterna de castigo e a recusa da graça; o demérito temporal, isto é, o pecado, permite-o sòmente. A culpa depende unicamente da vontade livre dos reprovados (S. th. I, 23, 3). Quanto ao pecado, a reprovação é sòmente uma *presciência;* quanto ao castigo, é também um pré-querer.

Para distinguirmos das heréticas a doutrina católica sôbre a reprovação, devemos considerar algumas divisões. Com relação ao seu *objeto* a reprovação divide-se em positiva e negativa. A reprovação positiva tem por objeto a perdição eterna; a negativa tem objeto a recusa da glória eterna. No que se refere ao *motivo intrínseco* a reprovação positiva divide-se por sua vez em *condicionada,* que depende dos pecados graves que ficaram sem se expiar até à morte, e *absoluta,* que depende ùnicamente de um decreto de Deus. A reprovação absoluta *positiva* faz, portanto, abstração do pecado (ante prævisa demerita) e condena sem razão alguma à perdição eterna aquêles que são condenados: é a espantosa heresia dos Predestinacionistas (Denz. 200, 816).

Mas se é uma blasfêmia atribuir-se a Deus uma reprovação positiva absoluta, não se lhe deve talvez atribuir uma reprovação *negativa* absoluta, uma não destinação, querida absolutamente e sem motivo, de uma parte dos sêres racionais à *glória?* A esta pergunta os *Tomistas* e os *Agostinianos* rígidos e até *Suárez,* baseando-se em S. Agostinho, respondem afirmativamente. Sua opinião é o inverso da teoria sôbre a predestinação absoluta. Pois que, se Deus, sem ter em conta os méritos pessoais, predestina uma parte da humanidade ao céu, a outra parte é sem mais destinada ao inferno, dado que, na eternidade há *sòmente uma* alternativa. Segundo êles, portanto, Deus negaria a uma parte dos homens sua bem-aventurança, que a ninguém é devida. Em seguida êle decide permitir a êstes homens pecar e condená-los por causa dêsses pecados, à eterna perdição.

Os *molinistas* e os *congruístas* adotam o ponto de vista oposto. Do mesmo modo que ensinam uma predestinação condicionada (*post* prævisa merita) assim lògicamente ensinam uma reprovação condicionada (*post* prævisa demerita). Rejeitam tanto a reprovação positiva absoluta dos hereges, como a reprovação negativa absoluta que a Igreja não condenou. Segundo êles, Deus exclui para sempre do céu e destina ao inferno, não àqueles que Êle não aprecia, mas sòmente aquêles cujos *pecados* e *impenitência* prevê. Por isso a razão da reprovação não está em Deus, mas sòmente na oposição do homem à vontade divina.

2. ***A realidade da reprovação não é certamente definida de modo formal, mas é doutrina geral da Igreja e pode-se demonstrar com a Escritura.***

Quando o Concílio de Valença (855) condenou a predestinação herética de Gotescalco e de Scott Eriugena, declarou-se todavia pela "predestinação dos ímpios à morte", mas, contràriamente aos hereges, afirmou que os reprovados eram responsáveis pela sua perdição (cân. 3, Denz. 322). Por outro lado, a Igreja ocupou-se da reprovação sòmente quando teve de condenar opiniões *erradas* sôbre êste ponto. Vejam-se os Concílios de *Orange* (Denz. 200), de *Quierzy* (Denz. 316), de *Trento* (S. 6, cân. 17, Denz. 827). Em tôdas estas decisões doutrinais a Igreja não nega uma reprovação, mas antes, confirma-a; não admite, porém, uma predestinação divina para o mal.

A *Escritura* fala de uma condenação dos ímpios prevista desde o princípio, mas acrescenta sempre que essa condenação acontece por causa dos pecados. Eis, segundo *Jesus,* qual será a sentença dos ímpios: "Afastai-vos de mim, malditos, ao fogo eterno, preparado para o diabo e para seus anjos. *Porque* tive fome e não me destes de comer, etc." (Mt 25,41-42; cfr. I Cor 9,27).

A reprovação jorra límpida e inequìvocamente da *onipotência* e da *imutabilidade* de Deus. Tudo o que as criaturas realizam no tempo, Deus necessàriamente o conheceu e quis desde tôda a eternidade. Admitir uma ignorância sôbre as más ações futuras, significaria atentar contra a onisciência divina. Pois bem, a ciência é sempre seguida pelo juízo e pela vontade de se pôr em ato, uma dia, êste juízo. Desde tôda a eternidade Deus pronunciou sôbre os pecadores impenitentes seu veredicto de reprovação e de recusa. "Não vos conheci, *nunca*; ide, afastai-vos de mim, todos, agentes de iniqüidade" (Mt 7,23).

3. Refutação da doutrina herética da reprovação. — Os Predestinacionistas, antes de tudo, apelam para a Escritura e especialmente para S. Paulo. Todavia, com a Escritura não se pode demonstrar que Deus *quer em si e por si* o mal e a perdição dos ímpios; pode-se sòmente demonstrar que Êle lhes *permite* os pecados e exige-lhes a punição. Em Prov 16,4, diz-se que Deus criou os ímpios para o dia da ruína. Mas, desde que também se diz que tudo o que Deus criou é bom e muito bom (Gên 1,31), e ainda que Êle "ama tudo e não odeia a nada do que fêz" (Sab 11,25), que não quer a morte, mas a vida do pecador (Ez 18,23 e 32; 33,11), aquela passagem só pode significar isto: Deus é que governa tôda a criação segundo sua vontade e reina mesmo sôbre os ímpios, no dia da ruína, com a sua sabedoria e potência de Criador, que não se encontra no embaraço e na impotência diante dêles, mas é capaz de *obter sôbre êles vitória.*

É também inútil o seu apêlo a *S. Paulo.* Antes de tudo, estabelece êle esta regra, que jamais é lícito fazer o mal para se obter o bem (Rom 3,8). Certamente, aos seus olhos êste princípio vale também para o agir de Deus, cuja santidade considera inatingível. É verdade que se cita muitas vêzes passagens de Rom 9,11-23, em que o Apóstolo afirma enèrgicamente a soberania da potência de Deus sôbre as criaturas. Êle usa expressões duras com relação ao *Faraó.* Deus odeia-o, faz dêle

http://www.obrascatolicas.com

um exemplo do seu próprio poder, endurece-o, faz dêle também um vaso de cólera, prepara-o para a perdição. Todavia, a um olhar mais atento, vê-se que o pensamento do Apóstolo é que Deus, neste caso preciso, *não concede* a sua graça e a sua eleição; comporta-se, portanto, de modo negativo. É verdade que ninguém pode resistir à sua vontade e Êle poderia dobrar também o ímpio mais obstinado, um Faraó; mas não quer e fá-lo voltar, mesmo sem eleição, ao seu plano universal, manifestando nêle sua justiça. Se Deus fôsse o autor do mal e se o endurecimento do Faraó no pecado devesse ser considerado um efeito diretamente desejado por Êle, como teria podido S. Paulo declarar que a atitude de negativa de Deus para com os não eleitos está isenta de "injustiça"? (Rom 9,14). Cfr. *S. Tomás*: Expositio in Rom. 9, 19-9, 23; C. Gent. 3, 162.

Do mesmo modo, pode-se invocar o testemunho de *S. Agostinho* para uma predestinação absoluta à glória, não, porém, para uma predestinação absoluta para o inferno. Seu pensamento sôbre êste último ponto não admite hesitação: a condição indispensável para a reprovação, isto é, o pecado, procede *sòmente* do homem. Êle escreve claramente: "Deus é bom, Deus é justo: pode salvar alguns homens, sem méritos bons, porque é bom; mas não pode condenar nenhum sem méritos maus (deméritos) porque é justo" (C. Jul. 3, 18 e 35). S. Agostinho explica o exemplo paulino de Jacó e de Esaú referindo-se ao pecado original. "Se se trata de obras pessoais, certamente nenhum dos dois teve, nem obras boas, nem más. Mas um e outro foram culpados naquele único homem, no qual todos pecaram, de modo que todos nêle devem morrer... O salvo (Jacó) louve a misericórdia e o condenado (Esaú) não acuse o juízo" (Ep. 186, 21; cfr. Ad. Simpl. 1, 2; *S. Próspero,* Resp. ad 12 obiect. Vincent.). No Concílio de Orange a Igreja foi sumamente explícita tanto no ensinar a doutrina católica da predestinação, como no condenar a reprovação absoluta, isto é, aquela opinião que afirma que Deus condena ao mal e à perdição.

Poder-se-ia perguntar de que modo se distingue a reprovação *positiva* dos hereges, da reprovação *negativa* de alguns autores católicos. Segundo os Predestinacionistas, Deus predestina positivamente uma parte dos homens ao inferno e, portanto, resolve negar-lhes as graças necessárias, de modo que êles cairão infalível e necessàriamente no pecado e na perdição eterna. Ao contrário, os sequazes da reprovação negativa apresentam a atitude de Deus para com o pecador impenitente e para com sua condenação, de modo completamente negativo: Deus abandona-os pura e simplesmente, não os destina à glória eterna e, por conseguinte, não lhes dá nem mesmo sua graça *eficaz*. E assim perdem-se. Na *realidade,* as duas opiniões terminam no mesmo resultado. Das duas explicações, nota justamente Léssio (De praed. s. 2, n. 13), resulta "infalivelmente a condenação".

Talvez a teoria *molinista* evita tôda dificuldade? — Seus seguidores mesmos não o podem dizer, com certeza. Todavia, fazem observar que esta teoria deixa sòmente um abismo no lugar de dois. A condenação dos réprobos depende inteiramente de sua culpabilidade de homens.

Mas por que Deus não dá a todos os homens, também aos réprobos, a graça eficaz e limita-se a dar a êstes a graça suficiente? *Hurter* escreve justamente que, fazendo esta pergunta, está-se mesmo no centro do problema (Comp. theol. II, 107, cfr. *S. Tomás,* C. Gent. 3, 162). Não nos resta que exclamar com S. Paulo: "O altitudo!" e lançarmos sôbre Deus tôda nossa ansiedade (I Pdr 5,7), mesmo a mais forte e a mais grave, e rogar com o Salmista: "Tu és o meu Deus: o meu destino está nas tuas mãos" (Sl 30,15 ss.).

Leitura. — *Declarem os pregadores estas verdades ao povo.* — "Alguns querem espontâneamente inquietar-se com indagar a ordem dos divinos juízos e o grande mistério da predestinação. Êstes são mistérios e arcanos ao qual não podem chegar nossas mentes limitadas. Desistamos, portanto, de querer entender estas obscuridades reservadas pelo Senhor para si, enquanto temos as certezas que Êle nos oferece, contentando-nos saber: 1) que Êle quer verdadeira e sinceramente a salvação de todos e que ninguém se perca. "Omnes homines vult salvos fieri" (I Tim 2,4); "Nolens aliquos perire sed omnes ad poenitentiam reverti (II Pdr 3,9); 2) Que Jesus Cristo morreu por todos: "Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est" (II Cor 5,15); 3) Que, quem se perde, sòmente por própria culpa se perder, enquanto Deus tem pronto para todos o seu auxílio para os salvar: "Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum" (Os 13,9). E que nada valerá no dia do juízo aos pecadores a desculpa de não ter podido resistir às tentações, pois ensina o Apóstolo que Deus é fiel e não permite que ninguém seja tentado acima de suas próprias fôrças (I Cor 10,13).

Eis, portanto, os meios certos de se obter a salvação. Roguemos a Deus que nos dê luz e fôrça para fazermos sua vontade; mas devemos rogá-lo com humildade, confiança e perseverança, que são os três requisitos da oração, a fim de que seja ouvida. Esforcemo-nos por cooperar quanto possível para nossa salvação, sem esperar que Deus tudo faça enquanto nós nada fazemos. Vá como quiser a ordem da predestinação e digam o que quiserem os hereges, o certo é que, se temos que nos salvar, sem as obras boas não nos salvaremos e se temos que nos condenar, sòmente pelas nossas faltas nos condenaremos. Tôda a esperança da nossa salvação coloquemo-la, não nas nossas obras, mas na divina misericórdia e nos méritos de Jesus Cristo e assim certamente nos salvaremos. De modo que se nos salvarmos, salvar-nos-emos sòmente pela graça de Deus; pois também as nossas obras boas são dom da sua graça; se então nos condenarmos sòmente por nossa culpa nos condenaremos.

Estas verdades devem ser freqüentemente ditas ao povo pelos pregadores; não se ponham êles no púlpito apenas para dar lições de teologia subtil, apresentando opiniões e sentenças que são dos Santos Padres, dos doutôres e mestres da Igreja, ou dizendo-as de maneira que só servem para inquietar a mente dos ouvintes". *S. Afonso,* Storia delle eresie, Confut. 13, nn. 23-24.

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO TERCEIRO

MODO DE AGIR DA GRAÇA

§ 123. Graça e liberdade na doutrina da Igreja.

Sob o influxo da graça a vontade humana conserva sua liberdade completa. — (*De fé*).

Explicação. — A questão da cooperação da graça e da liberdade apresenta-se sòmente para aquêles que atribuem a salvação à obra dêstes dois fatôres e não a um só, como fazem os *Pelagianos*. Assim também, em última análise, a questão não subsiste para aquêles que atribuem ao fator graça uma preponderância tal sôbre a vontade humana, que esta vem a perder todo o valor como fator livre. Tais são os *Reformadores*, Lutero, Melanchton e sobretudo Calvino, como também Baio e *Jansênio* que outra coisa não fizeram que desenvolver a teoria de Baio.

O Concílio de Trento ensina que o homem decaído foi indubitàvelmente "secundum corpus et animam in deterius commutatus", mas que conservou seu livre arbítrio: "Liberum arbitrium *minime extinctum*, licet viribus *attenuatum* et inclinatum". Além disso, o Concílio ensina que o homem pode dispor-se à justificação "gratiæ *libere* assentiendo et cooperando", como também opor-se "dissentire posse" (Denz. 788-793; 797, 811, 814). S. Agostinho ensina a mesma coisa: "profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos; *consentire* autem vocationi Dei, vel ab ea *dissentire* sicut dixi, proprie voluntatis est" (De spir. et litt. 34, 60).

Segundo *Lutero* o homem perdeu a liberdade para qualquer bem. A graça opera *sòzinha*, in "actu secundo", no produzir a obra da salvação e serve-se do homem como de um instrumento sem liberdade (pedra, pau, cavalo). A vontade coopera com a graça de modo puramente físico e vital e não com determinar-se mediante uma livre decisão. Lutero, como também Calvino, admite sòmente a "libertas a coactione" e não a "libertas a necessitate", isto é, a liberdade de opressão externa dos homens, não a liberdade da necessidade imposta por Deus no interior (De servo arbitrio; *Calvino*, Instit. 2, 3). Por conseqüência lógica, êles negam todo mérito, pois a salvação vem de Deus *sòmente*. O problema da liberdade e da graça não existe em tal sistema; nêle não se fala da graça que permanece inútil por culpa do homem. Veja-se *Mohler*, La Simbolica, §§ 11 e 12.

Três teses principais dos Jansenistas estão estritamente conexas entre si: 1) A liberdade diminuída; 2) A graça irresistível; 3) A negação da graça suficiente enquanto graça que fica ineficaz por causa da má vontade. A Igreja condenou estas proposições (Denz. 1066, 1093, 1094).

Baio, do mesmo modo que Lutero, representa a natureza humana como inteiramente corrompida pela queda de Adão. Cfr. § 80. Segundo seu parecer, a Escolástica, valorizando as fôrças morais que ficaram ao homem, tornou-se completamente pelagiana (homini facienti, etc.); contra ela devemos pôr em evidência a verdadeira doutrina da Escritura e dos Padres. Como a natureza não possui nenhuma fôrça ativa para qualquer vida religiosa e moral, deve recebê-la *unicamente* pela intervenção do Espírito Santo. Todos os atos do homem, por isso, originam-se ou da concupiscência ou da caridade infusa pelo Espírito Santo.

Jansênio exprime-se com maior precisão ainda, dizendo que a natureza é completamente dominada pela concupiscência, que êle chama de "*delectatio terrena*". Para que o homem possa chegar ao bem é preciso que oponha à concupiscência um contrapêso que êle chama de "delectatio cœlestis". Entre êstes dois deleites a vontade humana impotente fica erecta como o fiel de uma balança entre os dois pratos: o pêso mais forte arrasta-a. Se vencer o deleite bom a graça é eficaz; se vencer o mau, a graça é ineficaz; se os dois deleites equilibram-se, então temos a "gratia parva". *Nunca, porém, uma "gratia sufficiens"*. Uma graça "mere et vere sufficiens" para os Jansenistas deve ser odiada como um mal, de modo que devemos rezar dêste mundo: "Deus, libera nos a gratia sufficiente", pois esta graça não serve para nada, ao homem, se não para o tornar devedor para com Deus. A verdadeira graça pròpriamente dita é a graça eficaz. Ela é irresistível (gr. *irresistibilis* delectatio relative *victrix*). Para fazer o bem é suficiente estar livre da opressão exterior (lib. a coactione) e não é necessário estar livre da opressão interior da graça (lib. a necessitate).

Os Jansenistas apelam para a autoridade de S. Agostinho cujas expressões, de resto, são muitas vêzes materialmente idênticas às suas; mas S. Agostinho jamais renegou a *verdadeira* liberdade nem mesmo na frase muitas vêzes citada: "Quod amplius nos delectat, secundum id operemur *necesse* est". Esta *necessidade* êle a entende em sentido moral e não *físico*, de outro modo, o mal viria a ser cometido por necessidade e o bem seria uma ação mecânica. Cfr. Denz. 1001 ss., com relação a Baio; 1092, ss., sôbre Jansênio. As setenta e nove proposições de Baio são condenadas simplesmente em massa (in globo) sem que cada uma seja atingida por uma censura particular. As cinco proposições de Jansênio, ao invés, são qualificadas de "heréticas" uma por uma.

A doutrina católica, ao contrário, afirma a completa liberdade da vontade sob a ação da graça, e não sòmente durante a ação da graça suficiente, mas também da eficaz.

Prova. — Pois que se exprime de modo não especulativo, mas prático, não sistemático, mas individual, a Escritura fala dos dois fatôres, a graça e a liberdade, separadamente e não na sua ação co-

http://www.obrascatolicas.com

mum. Afirma tanto a liberdade como a graça, sem dizer, porém, como se conciliam entre si. Sirac julga bem-aventurado o rico porque "*podia* pecar e não pecou, fazer o mal e não o fêz" (Eclo 31,10; cfr. 15,11-17). É verdade que Moisés escreveu as famosas palavras sôbre o endurecimento de Faraó da parte de Deus, mas escreveu também estas palavras tão célebres sôbre a liberdade da escolha entre o bem e o mal: "Eu hoje chamo em testemunho o céu e a terra, de ter pôsto diante de vós a vida e a morte, a bênção e a maldição. Escolhe, portanto, a vida para viver tu e tua progênie; ama o Senhor teu Deus, obedece à sua voz e fica-lhe fiel" (Dt 30,19-20). Certamente, o homem que tem necessidade de graça exclama voltando-se para Deus: "Faze-nos voltar a ti, Senhor, e voltaremos" (Lam 5,21), mas o Senhor mesmo da sua parte assim exorta o homem: "Voltai a mim e voltarei a vós" (Zac 1,3). O Concílio de Trento pôde citar estas duas passagens no mesmo contexto (s. 6, c. 5, Denz. 797).

Jesus faz depender da graça a salvação e a fé (Jo 6,44 ss.), mas também da vontade (Jo 8,24; 6,44 ss., 68). Como a galinha recolhe seus pintainhos sob as asas, Êle quis reunir os filhos de Jerusalém em tôrno de si, mas acrescenta com pesar "e vós não quisestes!" (Mt 23,37). Quem não é de Deus, não ouve a palavra de Deus, porque não é de Deus (Jo 8,47), todavia, esta incredulidade é um pecado que não será perdoado e portanto, um ato livre (Jo 8,24; 9,41). A bem-aventurança eterna é um dom gratuito de Deus, que é livre de dar o seu "dinheiro" a quem quer (Mt 20,1-16), mas é também uma recompensa para a fiel administração dos talentos (Mt 25,14-30). Certamente, o Pai "*deu*" os discípulos a Jesus, e todavia Êle os exorta a "permanecer" nêle (Jo 15,4-10). É, portanto, evidente, que Jesus afirma sem equívocos os dois fatôres, a graça e a liberdade. Em nenhum lugar todavia Êle formula uma *teoria* sôbre sua colaboração; e isto, justamente porque sua atitude não é especulativa, mas prática.

S. Paulo salienta muitas vêzes, e vigorosamente, a graça, mas não desconhece a liberdade: "Pela graça de Deus sou o que sou e a graça que Êle me deu não foi inútil; porque, antes, eu labutei mais que todos, não eu, porém, mas a graça de Deus que está em mim" (I Cor 15,10). "Combati o bom combate, cheguei ao têrmo de minha corrida, conservei a fé e mais não me resta que receber a coroa da justiça que o Senhor, justo juiz, dar-me-á, naquele dia" (II Tim 4,7-8). Exorta os Coríntios a "não receber em vão a graça de Deus" (II Cor 6,1). "Correi de modo a obter o prêmio" (I Cor 9,24). Neste ponto deveríamos citar tôdas as *exortações* morais das suas Cartas. Se êle diz uma vez: "Nossa salvação não é obra daquele que corre" e outra vez escreve: "Correi de modo a obter a salvação", pede justamente que corram *quando* Deus lhes tiver dado a fôrça. Mas diz também:

"Quem jamais pode se opor às suas vontades?" (Rom 9,19). Certamente Deus poderá conseguir sem falta o escopo de sua graça, se absolutamente o quiser. O Apóstolo reúne os *dois fatôres* em uma só frase quando escreve: "Fazei por levar a têrmo vossa salvação, com temor e tremor... pois que Deus opera em vós a vontade e a ação, em virtude da sua benevolência" (Flp 2,12-13). S. Paulo inculca aqui nosso grave dever de sustentar a ação da graça em nós, mediante nossa livre adesão.

Os Padres. — Insistiram muito os Padres *pré-agostinianos* sôbre a liberdade. Para êles a liberdade é a característica principal da nossa semelhança com Deus. Sôbre êste ponto os gregos são os verdadeiros discípulos de seus antigos mestres (Platão) e os adversários dos Maniqueus. Limitar-nos-emos aqui ao exame de S. Agostinho ao qual os hereges apelam. Êle mesmo diz que antes do aparecimento do pelagianismo, sustentou a supremacia da vontade nas relações com a graça. É preciso, por isso, limitarmo-nos aos escritos posteriores.

Pode-se afirmar sem temor que "a idéia da vontade onipotente e soberana de Deus, fonte de todo bem, ampara e domina tôda a sua doutrina da graça" (*Bardenhewer,* Patrologie³ p. 438). Todavia êle jamais se deixou induzir a negar a liberdade. Certamente, a liberdade *sobrenatural,* pela qual S. Agostinho entende a capacidade do homem em viver como filho de Deus, capacidade produzida pela graça e por suas próprias disposições, foi, segundo êle, perdido com o pecado. Mas a liberdade *natural* na sua essência formal, não sòmente jamais foi negada, mas sempre ensinada por S. Agostinho. A esta conclusão êle chega não partindo da análise psicológica da própria experiência da graça, mas do *conceito* de Deus. "Se não há a graça de Deus, de que modo Deus poderia *salvar* o mundo? E se não fôsse o livre arbítrio, como o poderia julgar?" (Ep. 214,2).

Pelo ano 427 êle escreve ainda uma obra especial sôbre a graça e a liberdade, em que se pronuncia em favor dos dois fatôres. No princípio do livro adverte que escreve contra aquêles "que defendem de tal modo a graça de Deus, que negam a vontade livre do homem, ou pensam que defendendo a graça de Deus se nega a livre vontade do homem". Para êles os dois pontos de vista são falsos. "De fato, a livre vontade não é suprimida pelo único fato de ser sustentada, mas é sustentada justamente pelo fato de que não é suprimida" (Ep. 157, 10). A doutrina do mestre foi sustentada por seu discípulo *S. Próspero* (C. Collat. 18, 3 etc).

S. Agostinho afirma, por outro lado, que há uma *deleitação vitoriosa* para o bem (delectatio cœlestis); deleite que se une com sua doutrina da concupiscência, de que é como o contrapêso. O pecado introduziu em nossa carne uma deplorável tendência para o mal, que nos domina, mesmo sem destruir a liberdade; do contrário, como poderíamos ser julgados com justiça? A graça introduz em nosso coração uma disposição oposta, uma disposição para o bem; esta disposição, por sua vez, domina nos regenerados, mas sempre em união e em harmonia com

http://www.obrascatolicas.com

a liberdade; é um amor do bem, como o qual coopera a vontade, e não uma amor sentido passivamente. Na vida real evidentemente estabelecer-se-á por assim dizer, *uma lei,* pela qual seguiremos uma ou outra tendência; como se pode ficar por muito tempo *indiferente?* Por isso S. Agostinho conclui que seguiremos sempre a inclinação mais forte: 'Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur *necesse est*" (In ep. ad Gál. 49). Pode-se afirmar a priori que S. Agostinho aqui fala de uma necessidade não física, mas moral, porque não entende minimamente atribuir a causa do *mal* a Deus. Mas também, em relação ao bem, diz igualmente: "Não fiz o que (o bem) incomparàvelmente desejava muito mais e que *teria podido* fazer sòmente se o tivesse *querido*" (conf. 8, 8, 20). Por isso *Baio* não entendeu bem S. Agostinho, quando o quis explicar no sentido de uma alternativa entre a "caritas Dei" e a "cupiditas mundi".

Escreve ainda êle sôbre a graça: "*Revelavit* autem (Deus) nobis per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium" (De grat. et lib. arb. 2, 2; cfr. 5, 10 ss.; 21, 42). "Obœdientia nostra requiritur quæ nulla esse *potest* sine libero arbitrio" (Ep. 214, 7; cfr. 215, 5). Êle ensina: "Ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci" (Retract. 1, 9,2). E quando escreve: "Nihil tam in nostra potestate quam libera voluntas est" (De lib. arb. 3, 7), indica a via justa a todos os Padres e teólogos posteriores, mesmo se a cooperação da graça e da liberdade sempre pareceu, como também nos nossos dias, um problema muito difícil.

O mesmo *Loofs* que cita esta dura frase de S. Agostinho: "Neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via" (De spir. et litt. 3, 5), escreve: "Êle, porém, jamais negou a "libertas arbitrii" em sentido psicológico; de fato, no âmbito do seu *poder* o homem tem um "liberum arbitrium" isto é, a liberdade de escolha. S. Agostinho não era nada determinista" (Dogmengeschichte, p. 41). S. Agostinho compreende, por isso, a falta de liberdade em sentido religioso e sobrenatural. * Veja-se *E. Gilson,* Introduction à l'étude de St. Augustin, o capítulo "La liberté chrétienne"; *Capone Braga,* La concezione agostiniana della libertà, Padova, 1931; *Leitura* ao § 126. *

Os juízos dos Protestantes, com relação a algum dos sucessores de S. Agostinho estão muitas vêzes em contradição consigo mesmos. Assim, por ex., alguns consideram S. Bernardo como "Calvinista". Discípulo de S. Agostinho, no mesmo modo que S. Anselmo (De concord. præsc. et præd. necnon gratiæ Dei cum lib. arb.) e outros, S. Bernardo oferece uma doutrina perfeitamente católica no seu livro "De grat. et lib. arb. em que expõe a célebre tríade da liberdade: "Triplex nobis est proposita libertas, a peccato, a miseria, a necessitate"; esta última consiste "in conditione naturæ, in prima instauramur gratia, media nobis reservatur in patria" (3, 6). Êle dá esta forma aos pensamentos de S. Agostinho: "Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur" (1, 2; cfr. também Dict. de théol. t. II, coll. 777 ss.).

Os juízos sôbre S. Tomás são também contraditórios. Um certo número de Protestantes considera-o determinista, ainda que sòmente na *Summa* tenha consagrado à liberdade e à vontade duas questões com um complexo de treze artigos (I, 82 ss.). Dado que os teólogos católicos defendem dois fatôres, a liberdade e a graça, poder-se-iam indiciar, do mesmo modo como S. Bernardo e S. Tomás. Não parece dizer *Deissmann* que S. Paulo é ao mesmo tempo determinista e indeterminista? Segundo *Deusen* (Philosophie der Bibel, 1913, p. 282) Jesus e S. Paulo são deterministas. Há, por isso, um contínuo oscilar nas opiniões dos adversários.

A *razão teológica* deduz a participação da nossa vontade ao bem, do fato de que êste bem nos *é ordenado* por Deus. É o argumento ao qual recorre freqüentemente S. Agostinho: "A lei não ordenaria, se a vontade não existisse" (Ep. 177, 5). O Santo Doutor tira também suas argumentações da noção cristã de recompensa e de castigo. Lei, ameaças, promessas, recompensa e castigos não teriam sentido racional se se negasse a liberdade. Diversamente seria preciso ver nestas coisas a expressão do capricho da falta de senso. A experiência cristã, enfim, ensina-nos que muita parte do bem, muitas vêzes a melhor, é feita contra a inclinação natural. Cristo conhece uma só lei fundamental da moralidade e é que a vontade de Deus se faça por tôda parte. Para cumprir essa lei Êle aceitou a morte redentora (Lc 22,42), não obstante a repugnância da natureza.

Se se aceitasse uma concepção da vida religiosa e moral completamente predestinacionistas, acabar-se-ia por destruí-la e reduzi-la à estupidez dos faquires indianos. Além disso, é a liberdade que confere ao bem natural o seu caráter de moralidade, e "gratia supponit naturam"; onde não há bem natural, também o sobrenatural é impossível.

A objeção pela qual, admitindo-se dois fatôres do ato, prejudica-se à sua unidade, não tem razão de ser: pois segundo uma expressão muito apropriada de S. Bernardo: "Non agit partim gratia partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt, totum quidem hoc et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa" (De concord. c. 14, II, 47; cfr. 46). É conhecido com que rigor o escotismo insiste sôbre a função da vontade e todavia Escoto não é nada "pelagiano".

Corolário. — ***Há uma graça verdadeira e relativamente suficiente que torna o homem, nas suas particulares condições de vida, capaz de fazer o bem e de evitar o pecado, mas que por causa da sua resistência, permanece estéril*** (gratia *vere* et *mere* sufficiens).

O Concílio de Trento no cânon que citamos, diz que a livre vontade coopera com a graça (cooperari) quando se dispõe à justificação e neste modo a graça é verdadeiramente suficiente (*vere* sufficiens); mas ao mesmo tempo ensina que a vontade *pode negar* sua cooperação. Portanto, a graça fica puramente suficiente (*mere* sufficiens) *no caso* de que a vontade se recuse a cooperar. A proposição de Jansênio, segundo a qual no estado de natureza decaída jamais se resiste à graça

http://www.obrascatolicas.com

interna, foi condenada (Denz. 1093); e assim também foi condenada a proposição que diz que a graça suficiente não sòmente nos é inútil, mas nociva, portanto nós devemos rogar a Deus que dela nos livre (Denz. 1296).

A *prova* da existência da graça suficiente consiste, antes de tudo, no fato de que, sob o influxo da graça, a vontade fica livre e pode se lhe opor. Deus, por meio da graça quer conduzir os homens ao bem, e portanto, ela é verdadeiramente própria e idônea para êsse fim; mas, como a vontade pode recusá-la, deve-se concluir que ela não é tal que pode dobrar como quiser a vontade, mas fica ineficaz (mere sufficiens). — Outra prova da tese está no fato de que Deus *concede* sua graça a todos os homens e no outro fato, de que não todos *fazem* o bem e se salvam; êstes poderiam realizar sua salvação e não a realizam. Portanto, a graça é verdadeiramente suficiente, mas sòmente suficiente. — Devemos ainda acrescentar que Deus *quer* que todos operem a própria salvação, sob pena de eterna condenação; como isto é *possível* sòmente na hipótese de que exista a graça, devemos concluir que, para aquêles que se perdem, a graça é *verdadeiramente* suficiente, mas *sòmente* suficiente; do contrário Deus seria injusto. Ora, o Concílio de Trento, juntamente com S. Agostinho diz que Deus não ordena o impossível.

A *Escritura* refere em várias passagens *exortações* divinas, as quais, como a experiência ensina, não encontram a correspondência de todos os homens. Deus não endereçaria seriamente a todos estas exortações, se não lhes tornasse possível a atuação por meio de sua graça. A pregação de Jesus era dirigida a todos os Israelitas, e no entanto, sòmente para um pequeno número a semente caiu em bom terreno (Mt 13, 1 ss.). O Rei tinha convidado a todos, para as núpcias do Filho, mas êles não quiseram vir... e foram-se, quem para sua quinta, etc... (Mt 22,1-14). — Jesus lamenta-se nestes têrmos: "Ai de ti, Corozaim! Ai de ti, Betsaida! Porque se em Tiro e em Sidônia tivessem sido feitos os milagres que foram feitos no teu meio, êles há muito se teriam arrependido, tomando o cilício e as cinzas" (Mt 11,21). "Jerusalém, Jerusalém, que matas os Profetas e apedrejas aquêles que te são enviados, quantas vêzes eu quis reunir os teus filhos, como a galinha choca reúne seus pintainhos sob as asas, e vós não quisestes!" (Mt 23,37). S. Estêvão emite o mesmo lamento (At 7,51). S. Paulo adverte os coríntios "a não receber em vão (εἰς κενὸν) a graça" (II Cor 6,1).

Em todos êstes casos pode-se aplicar o princípio seguinte: "A *vocação* (vocatio) ao reino de Deus era suficiente, não, porém, *eficaz*" A graça e a vontade não chegaram a se unir. A culpa é da vontade; por isso é passível, tôda vez, do juízo divino.

Daí deduz-se que a graça suficiente não é uma desgraça, como afirmavam os *Jansenistas,* enquanto só torna o homem culpado para com Deus, mas é um benefício verdadeiro e salutar. De fato, torna pelo menos de maneira remota (gratia orationis remote efficiens) ou ainda próxima (gr. proxime efficiens), o homem capaz de se tornar filho de de Deus. Trata-se sem dúvida de um benefício de Deus, pois sua recusa causa lamentos a Isaías e até mesmo lágrimas a Jesus, em vez de fazer a oração: "Livra-nos da graça suficiente", o jansenismo deveria ter dito a Deus: livra-nos da resistência da nossa má vontade à graça. Quem condenou a opinião dos jansenistas foi precisamente Alexandre VIII (Dez. 1296).

Os jansenistas cometiam outro êrro distinguindo uma graça grande e uma graça pequena (gr. magna seu victrix et gr. parva) e atribuindo a Deus a responsabilidade da ineficácia da graça "pequena". Êles, de fato, afirmavam que essa graça, abstratamente e em si suficiente, não o é em concreto e com relação à situação pessoal do pecador.

Objeções dos Jansenistas. — Aduzem a autoridade de S. Paulo, o qual diz que Deus produz o querer e ação (Flp 2,13). Mas êste texto significa sòmente que Deus faz de modo que nós queiramos moralmente, isto é, livremente, porque uma vontade que não é livre não é vontade verdadeira. É verdade que o Apóstolo escreve: "Quem pode resistir à sua vontade?" (Rom 9,19); mas é impossivel que S. Paulo entenda que Deus, quando move de modo eficaz e seguro a nossa vontade para o bem, pode fazê-lo sòmente destruindo esta vontade, no que ela tem de mais alto na sua natureza, a liberdade e manobrando-a como um instrumento inerte. O texto não pode ter outro significado que êste: quando Deus quer salvar o homem (voluntate *absoluta*) pode certamente fazê-lo com a fôrça da sua graça, reconduzindo ao bem uma vontade que dêle se tinha afastado, todavia, não a *despeito* desta vontade — e que acontecimento de fato, seria êsse? — mas em *harmonia* com ela. S. Paulo quer fazer ressaltar a potência da graça eficaz, mas não entende absolutamente aconselhar os pecadores a esperar negligentemente que Deus lhes conceda uma graça irrestível. Tôdas as cartas e as exortações do Apóstolo opõem-se a uma interpretação da graça no sentido entendido pelos jansenistas. Ninguém foi agarrado e transformado pela graça de modo mais poderoso que o mesmo S. Paulo e, todavia, justamente êle escreve ter livremente cooperado com a graça (I Cor 15,10) e por fim *poder* ainda perder-se recusando essa cooperação (I Cor 9,27).

Em uma sua oração (4º Domingo de Pentecostes) pede a Igreja a Deus que nos atraia a si, mesmo sendo "rebeldes", isto é, roga que mediante sua graça torne dócil e incline ao bem a nossa vontade protérvia. Jamais pensa pedir a Deus a supressão da vontade, a fim de que a graça opere sòzinha. Verdadeiramente, S. Agostinho às vêzes insiste muito sôbre a potência da graça e cita de boa mente S. Paulo, onde diz que ninguém pode resistir à vontade de Deus (Rom 9,19). Os teólogos discutem se S. Agostinho admite uma graça irresistível. Assim

http://www.obrascatolicas.com

Rottmanner, a propósito da passagem de S. Agostinho no De corrept. et grat. 12,38: "Deus dirige os predestinados *indeclinabiliter* et *insuperabiliter* ao seu fim", escreve: "Com uma precisão que nada deixa a desejar, S. Agostinho declara que as boas tendências da vontade e as boas obras, no fundo, outra coisa não são que efeitos operados no coração dos homens pela graça do Onipotente" (Der Augustinismus, 1892, pp. 21-24). — *Kobb* é do mesmo parecer. — *Mausbach,* ao invés, afirma que êste modo de ver é o resultado de um "funesto mal-entendido". S. Tomás, comentando Rom 9,19, tem uma interpretação mais severa. Veja-se ainda *S. Agostinho,* Div. quæst ad Simpl. 1, 2, 13.

Leitura. — *Como o Pai Celeste nos atrai.* "Não falarei aqui, ó meu caro *Teotimo,* das graças miraculosas que transformaram, quase de repente, os lôbos em pastôres, as rochas em fontes e os perseguidores em pregadores. Deixo as vocações onipotentes e os atrativos santamente violentos, com que Deus mudou em um instante algumas almas eleitas, do extremo da culpa ao extremo da graça, operando nelas, por assim dizer, certa transubstanciação.

Quais são, portanto, os meios ordinários com que a Divinna Providência costuma atrair os nossos corações ao seu amor? Indica-nos ela mesma, descrevendo-nos o modo como tirou os hebreus do Egito e do deserto e os levou para a Terra Prometida. Eu os prendi com vínculos de humanidade e com vínculos de caridade e de amizade (Os 11,4). Certamente, Teótimo, nós não somos presos a Deus com vínculos de ferro, os quais se usam para os touros e os búfalos, mas por via de deleite, de atrativos deliciosos e de santas inspirações que são os vínculos de Adão e da humanidade, isto é, proporcionados e convenientes ao coração humano, ao qual a liberdade é conatural. O vínculo próprio da vontade humana são o deleite e o prazer. "Mostrem-se nozes a uma criança, diz S. Agostinho, e ela será atraída pelas mesmas, atraída não pelo vínculo do corpo, mas do coração".

Vêde, portanto, como o Pai Celeste nos atrai: deleita-nos ensinando-nos, mas sem nos impor nenhuma necessidade; infunde em nossos corações deleites e prazeres espirituais, como sagrados anzóis, pelos quais nos prende suavemente, para receber e provar a doçura da sua doutrina.

Dêste modo, Teótimo caríssimo, o nosso livre arbítrio não é absolutamente forçado, nem oprimido pela graça, ao contrário, não obstante o vigor da mão onipotente de Deus que circunda, fere e liga a alma com numerosas inspirações, avisos e atrativos, a vontade fica perfeitamente livre e ausente de tôda opressão ou necessidade. A graça é tão delicada e opera tão mansamente nos nossos corações, para os atrair, que diminui de todo a liberdade da nossa vontade. Ela toca poderosamente, mas também delicadamente as energias do nosso espírito, de modo que a vontade não é absolutamente forçada. A graça dispõe as fôrças, não, porém, para obrigar, mas para deleitar o coração; usa de uma santa violência, não para violentar, mas para tornar amorosa nossa liberdade; age fortemente, mas tão suavemente, que a nossa vontade não se sente oprimida sob sua poderosa ação. Ela impele-nos, não nos tira, porém, a independência, de modo que podemos sempre entre suas fôrças, segundo nosso beneplácito, consentir ou resistir a seus movimentos.

Mas, coisa admirável e verdadeira ao mesmo tempo, nossa vontade segue o atrativo e aceita livremente os convites divinos, como livremente a êles resiste, quando resiste. O consentimento à graça, porém, depende muito mais da graça que da vontade, enquanto a resistência depende da vontade; isto pela bondade da mão divina no manejo do nosso coração, pela sua habilidade no comunicar-nos o movimento da sua ação, sem impedir o de nossa vontade.

Deus opera isso adaptando a própria potência à sua suavidade, de modo tal, que sua potência nos concede suavemente o poder no que se refere ao bem e sua suavidade conserva poderosamente a liberdade do nosso querer.

Se conhecesses o dom de Deus, disse o Redentor à Samaritana, e quem é Aquêle que te diz: dá-me de beber, tu mesma, talvez o terias pedido a Êle e Êle te teria dado água viva. Considerai, rogo-vos, Teótimo, a maneira do Salvador, quando fala dos seus atrativos: se tu conhecesses o dom de Deus, serias certamente levada a pedir a água da vida eterna e talvez tu a terias pedido; como se dissesse: terias o poder e serias provocada a pedir, todavia não serias a isso forçada, nem obrigada por necessidade, mas antes, talvez, a terias pedido, pois ficar-te-ia sempre a vontade para a pedir ou não". *S. Francisc de Sales,* Tratado do amor de Deus, l. II, c. 12.

§ 124. Graça e liberdade na explicação da teologia.

O *fato* da cooperação da graça e da liberdade foi definido pela Igreja contra a heresia predestinacionista. O *modo* de cooperação foi deixado à livre discussão. O problema apresenta-se nestes têrmos: Dado que o dogma nos ensina que o homem, sob o influxo da graça, permanece livre, como se explica o sucesso infalível da graça? Melhor ainda, como deve ser compreendida a passagem da graça suficiente à eficaz? A adesão do homem à graça se dá em virtude de uma nova excitação e determinação divina da vontade da parte de Deus, de modo que seja Deus a pôr de acôrdo a vontade humana com a graça, ou acontece por livre decisão do homem que põe sua vontade em harmonia com a graça? — O êxito da graça tem seu fundamento na *natureza* mesma desta graça (gratia efficax *per se* sive *ab intrinseco*); ou *na liberdade* (gr. efficax *per accidens* sive *ab extrinseco*)? Êste sucesso Deus o vê em *si mesmo* ou *no homem?* Deus prevê infalivelmente o sucesso, enquanto o *quer* ou enquanto *vê* que o homem cooperará com a graça?

Não se pode negar que tais questões assumem grande interêsse especulativo e são de enorme importância *prática* pela sua estreita conexão com nossa salvação. Infelizmentte parecem para nós *insolúveis.* O problema foi sentido fortemente no *Ocidente* — não no Oriente — e procurou-se resolvê-lo a partir de *S. Agostinho.* Já acenamos com que energia o Santo Doutor acentua a graça. "Potestas nostra ipse (Deus) est" (Solil. 2, 1, 1; cfr. De grat. Christi, 25, 26). Êle está convencido de que Deus leva a alma à salvação "*indeclinabiliter* et *insuperabiliter*" (De corrept. et grat. 12, 38), e que "certum est nos facere cum facimus: sed ille facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas" (De grat. et lib. arb. 16). Êste é também o ensinamento de seus discípulos, embora êles tentem às vêzes amenizar um pouco o tom do mestre.

A *Escolástica primitiva* vacilou freqüentemente e oferece argumentos para uma e outra sentença. *S. Tomás* por tôda parte insiste principalmente sôbre Deus, como "causa prima". "Deus est primum movens immobile", o primeiro motor de tudo; das vontades livres como dos outros entes (S. th. I, 3, 1). "Divina voluntas est prima regula *omnium* voluntatum", mesmo das dos bem-aventurados e dos Anjos (C. Gent.

http://www.obrascatolicas.com

4, 9, 2). "Sic Deus est *causa* actionis cujuslibet, in quantum *dat* virtutem agendi et in quantum *conservat* eam et in quantum *aplicat actioni* et in quantum in ejus voluntate *omnis* alia virtus agit... Sequitur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, *non exclusa operatione voluntatis et naturae*" (De pot. 7 in fine corp.; cfr. S. th. I-II, 16, 1; I-II, 10, 4; De verit. q. 22, a. 8; De malo, 6 ad 3).

O *Concílio de Trento* defende a liberdade contra os Reformadores (Cfr. § 123 e § 80). De modo particular ensina que os pecadores "per ejus (Dei) excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ *libere assentiendo et cooperando*, disponantur ita, ut tangendo Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem *neque homo ipse nihil omnino agat*, inspirationem illam *recipiens*, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libere sua voluntate possit" (Denz. 797).

Na época posterior ao Concílio de Trento, alguns sistemas teológicos tentaram dar uma explicação mais precisa ao problema da graça e da liberdade. Expô-los-emos brevemente. Todos procuram basear-se em S. Agostinho e em S. Tomás.

1. O Tomismo. — A tese tomista foi elaborada pelo dominicano espanhol *Bañez* de Salamanca († 1604), podendo-se assim formular: "efficacia infalibilis connexionis cum effectu *ex natura gratiae intrinseca*". Êle aplicava lògicamente no campo sobrenatural o princípio de S. Tomás, sôbre a ação universal de Deus, causa primeira. Nenhuma causa segunda pode passar à ação se não fôr determinada eficazmente por sua causa *primeira*. Todavia, Deus move cada criatura segundo *sua* natureza; a criatura não livre, fazendo-a agir de modo necessário, a livre, fazendo-a agir de modo livre. O influxo de Deus é irresistível, e portanto, infalível; nada a êle se pode subtrair. Êste influxo na ordem natural chama-se "concursus generalis"; na ordem sobrenatural chama-se graça. É exercitado de modo completamente análogo em ambos os casos. Na ordem natural, o "concursus é *praevius*, isto é, precede a ação da criatura, e não "simultaneus" ou simplesmente concomitante; o mesmo pois, acontece na ordem sobrenatural. A moção divina por isso não é sòmente uma *motio* (divina), mas também uma *praemotio*. Todavia, esta "anterioridade" não se deve entender em sentido cronológico (tempore prius), mas sòmente em sentido lógico e real (natura prius). Um conceito ainda mais amplo é o de *praedeterminatio*: êle significa que Deus nos seus eternos "decretos predeterminantes de graça" estabeleceu levar infalivelmente, mediante a premoção, um determinado homem à consecução da salvação e à vida eterna.

Esta premoção é chamada física, porque prende a vontade no interior, na sua natureza. Não a leva ao bem sòmente do exterior e moralmente, mas a impele fisicamente para onde a quer fazer ir, todavia, de modo conforme à sua natureza e, portanto, *livremente*. Essa premoção física é a graça *eficaz*; da sua ação origina-se efetivamente o bom querer. A vontade, quando não tem esta graça, não está completamente preparada para a ação; então, tem-se sòmente a graça *suficiente*, e falta à vontade a "applicatio ad actum", o movimento que faz passar do "actus primus" ao "actus secundus". Entre estas duas graças há uma diferença *essencial*; são distintas entitativamente. A graça suficiente dá sòmente o poder, sem jamais chegar ao querer, o qual é produzido sòmente pela *nova* graça que é *sempre* infalível. Êste êxito desde tôda a eternidade foi previsto por Deus no seu decreto de graça, fisicamente predeterminante.

Apreciação. — Não se pode negar ao tomismo a *coerência lógica*. Seu ponto de partida parece o único exato, pois parte da noção de Deus, causa primeira, que deve sempre permanecer em primeiro plano, tanto na ordem sobrenatural como na natural. Isso confere ao sistema um vigor que falta a todos os outros. Sua explicação da presciência, com relação ao sucesso futuro, nada deixa a desejar. Mas o juízo muda, se se lhe consideram as conseqüências para o homem. Nascem então duas graves dificuldades.

Se se admite a premoção física, não se vê bem como se possa salvaguardar a liberdade, o "posse dissentire si velit" (Trid.). Responde-se: É verdade que se trata aqui de uma necessidade, não uma necessidade causal, mas lógica; não uma "necessitas consequentis", isto é, uma necessidade pela qual a vontade coopera de modo lògicamente seguro e, portanto, necessário, mas a "necessitas consequentiæ", isto é, uma necessidade em conseqüência da qual tem lugar a cooperação da vontade, pois, de fato, seria uma contradição dizer que a vontade age e não age. O que existe não pode ao mesmo tempo não existir. Mas esta proposição não esclarece o modo de operação.

Outra resposta que os Tomistas dão à dificuldade que se lhes faz é esta: a vontade é livre "in sensu diviso" e não "in sensu composito". É livre "in sensu diviso", isto é, pode, independente e separadamente da graça eficaz, omitir o ato para produzir o qual, foi concedida esta graça (premoção física), pois ela conserva seu *poder* de liberdade como a ave, pousada num ramo, conserva o poder de voar. Mas "in sensu composito", isto é, na união efetiva entre a graça eficaz e a vontade, não é lògicamente possível à vontade omitir o ato, pois sob a ação desta graça ela livremente determinou-se a êste ato, segundo sua natureza de vontade livre, e enquanto durarem êste influxo da graça e a decisão voluntária operada sob êste influxo, é lògicamente necessário que seja excluído o ato oposto, assim como um pássaro não pode estar num ramo e voar ao mesmo tempo.

S. Tomás mesmo diz: "Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias: Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias,

http://www.obrascatolicas.com

non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, *sed potius hoc in eis facit*, operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem" (S. th. I, 83, 1 ad 3). "Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid *determinate* volendum quod est bonum, sicut in his quos movet ad gratiam" (S. th. I-II, 9, 6 ad 3).

Outra objeção é que Deus cooperaria para o pecado. Os Tomistas respondem distinguindo. Certamente, êles dizem, Deus predetermina positivamente a atividade material, enquanto tal, mas limita-se a permitir negativamente o que se refere ao seu contraste formal com a lei moral, e não impede que a vontade *abuse* do concurso bom, que lhe concedeu. Dêste modo Deus vem a ser o autor não da culpa, mas sòmente do *ato ontológico*. De resto, o mal não tem uma "causa efficiens", mas sòmente uma "causa deficiens". *S. Agostinho*: "Meretrix autem quod *fornicatur* ipsius est; quod habet filium Dei est" (Serm. 10, 5). — Mas, então, de que modo Deus *conhece o mal*, isto é, a ação livre má? Como os Tomistas mesmos admitem, que da simples recusa da graça da parte de Deus não se origina necessàriamente, que a vontade faça o mal, se tem uma dificuldade quase insolúvel.

2. **O Agostinismo.** — Seus principais representantes são o cardeal *Noris* († 1704), *Bellelli* († 1742), *Berti* († 1766), *Marcelli* († 1804). Êles substituem a premoção física assaz criticada por uma *deleitação vitoriosa* (delectatio victrix) que Deus inspira precedentemente à vontade. Êste deleite, pensam êles, garante mais a liberdade, pois, enquanto a premoção move *fisicamente* a vontade, o deleite move-a só *moralmente*, enquanto a excita e atrai até uma *vitória* completa sôbre si mesma e sôbre suas fraquezas, mas de modo que permanece fisicamente livre. Os Agostinianos distinguem-se do *jansenismo* condenado, pois afirmam a liberdade e negam a graça irrestível.

Apreciação. — Se o deleite vitorioso deve arrastar por si mesmo (per se) a decisão da vontade, o agostinismo expõe-se às mesmas críticas que se fazem à teoria tomista. Êste sistema é inferior ao tomismo, por defeito de autoridade, pois funda-se sòmente sôbre S. Agostinho, e sobretudo pela sua falta de realismo e de coerência lógica. A experiência cristã ignora quase completamente tal deleite vitorioso e conhece, além disso, o temor, a esperança, a fé, a penitência, como motivos decisivos para uma boa resolução. Além disso, êste sistema aplica de modo insuficiente a presciência que Deus tem do sucedido, pois a graça age só moralmente. Se depois êste deleite age *fisicamente*, tanto vale admitir sem mais o sistema tomista, com sua sólida estrutura filosófica. Com relação a S. Agostinho cfr. § 123 no fim.

3. O Molinismo. — Sua tese assim se formula: "Efficacia intrinseca virtutis seu in actu primo et *extrinseca* connexionis seu in actu secundo". Êste sistema toma o nome do Jesuíta espanhol *Lud. Molina* († 1600) que expõe sua doutrina no livro: "Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis". Êle insiste sôbre a liberdade, sem porém, pô-la *antes* da graça, como os Pelagianos. Aqui também devemos distinguir o "actus primus" e o "actus secundus". No "ato primeiro" Deus concede ao homem sua graça sobrenatural, (gr. elevans) para o bem, não só moralmente, iluminando a inteligência, mas também fisicamente, movendo e excitando a vontade de modo suficiente. A passagem efetiva ao bem no "ato segundo" acontece dêste modo: a vontade, por sua vez apodera-se da graça e em união com ela, faz o bem "de modo que a vitalidade do ato salutar provém da vontade, mas seu caráter sobrenatural, da graça", que opera a passagem do "actus primus" ao "actus secundus". Por isso existem sòmente graças *suficientes*; e o fato de que estas graças fiquem simplesmente tais ou se tornem eficazes (*entitative ejusdem speciei*), depende da vontade, que é indubitàvelmente influenciada pela graça suficiente, não, porém, absolutamente, objeto de uma promoção física e dispõe sempre de si mesma. "Efficacia gratiæ ab extrinseco sive per accidens". Quanto ao que se refere ao resultado positivo, Deus o vê na sua ciência média e no seu decreto eterno (Vejam-se §§ 33 no fim e 35).

Expliquemos êste último ponto. Deus, em virtude da sua ciência infinita, prevê de que modo os sêres livres, nas diversas situações possíveis, cooperariam com esta ou aquela medida de graça. Fundando-se neste conhecimento dos futuros condicionados (scientia media) Êle decreta com um ato que é lògicamente posterior, escolher e realizar entre as numerosas ordens possíveis do mundo, que a sua ciência compreende, *esta* ordem determinada, em que um homem, cooperando livremente com a graça, salvar-se-á, ao passo que outro, recusando-a livremente, condenar-se-á. Depois dêste decreto de criação, a ciência média torna-se ciência de visão, isto é, estende-se ao real. Deus vê os futuros livres no seu real. Todavia êste conhecimento é, na sua natureza, independente das coisas. Nem mesmo o molinismo admite que a ciência de Deus se deriva do exterior.

Apreciação. — Se o ponto escuro do tomismo é a relação entre "a premoção física" e a liberdade, o ponto fraco do molinismo é a "ciência média", que se refere ao conhecimento que Deus tem do resultado positivo certo. De fato, dado que a graça se torna eficaz pela adesão da vontade e como tal adesão se opera, por assim dizer, de modo acidental, enquanto pode acontecer como não acontecer, ela é sempre incerta, enquanto Deus a deve conhecer, desde tôda a eternidade como uma coisa certa. Torna-se difícil compreender de onde tiram sua *entidade* êstes futuros livres condicionados (ens et verum convertuntur). De Deus? Estaremos então no tomismo. Dos homens simplesmente possíveis? Mas êstes homens não agem ainda e todo possível encontra-se em

http://www.obrascatolicas.com

Deus. De si mesmos? Nem mesmo isso é admissível. O sistema salva a liberdade por um preço muito alto.

Em *última análise* o molinismo aprofunda-se no mistério tanto quanto o tomismo, rìgidamente conseqüente. Pois se se pergunta, como Deus realizou uma ordem, em que Pedro se salva e Judas não, e em que, todavia, não todos os homens se salvam, é incapaz de responder. Não se dissipa a obscuridade, dizendo-se com S. Agostinho que Deus não é obrigado a dar a sua graça aos condenados, porque realmente não é obrigado a dá-la a ninguém; e não adianta mais, fundar-se na outra asserção de S. Agostinho, que diz: Deus não quer manifestar sua misericórdia sem a justiça; ou: devemos representar-nos o mal como uma sombra em um quadro, a qual faz ressaltar as partes luminosas. O mesmo S. Agostinho percebe-o e confessa-se incapaz de penetrar os caminhos e os decretos de Deus. Cfr. §§ 120 e 121 no fim. — Cita-se Oséias 13,9: "Perditio tua, Israel; tantummodo in me auxilium tuum". Mas com a mesma facilidade poder-se-ia objetar esta passagem da *Sabedoria* (12,8): "Tu autem, dominator, virtutis... subest enim tibi, cum voluerit, posse".

Stufler (De Deo operante, 1923) recentemente criticou êstes dois sistemas, afirmando que nenhum dos dois pode fundar-se em S. Tomás. A doutrina do Angélico ao invés, seria a seguinte: "Deus move as criaturas com impulsos passageiros sobrepostos à sua natureza e concedidos vez por vez em cada ação, mas com um *impulso permanente,* que se funda na sua natureza mesma e portanto aí é colocado no momento da sua *criação*". Isto valeria também para a supernatureza. Ora, o "justo" é movido pelos "habitus" infusos pelas virtudes teologais e morais, e não "por impulsos sobrenaturais transitórios". *O pecador* prepara-se para a justificação *de dois modos*: a *"dispositio remota"* resulta do uso de suas "fôrças naturais" (faciendo quod in se est). Êsses atos, por ex., o "timor servilis", são instintivamente naturais e podem-se chamar sobrenaturais sòmente enquanto se tornam possíveis e produzidos por "uma especial providência de Deus". A *"dispositio proxima"* consiste nos "atos de fé, de esperança, de arrependimento e de caridade", que o homem produz no momento mesmo de receber a graça. Êsses atos são sobrenaturais e derivam do "habitus gratiæ et virtutum" (Zeitschrift für Kath. Theologie. 1927, 333-369). A polêmica que se seguiu a esta exposição foi orientada por Stufler, Pelster, Landgraf, de um lado, na revista citada, 1922, 1923, 1926, 1927 e por M. Martin, Schultes, Zigon, de outra, em *Divus Thomas,* 1923, 1924, 1926 e Révue thomiste, 1924-1926.

4. **O Congruísmo.** — Sublinha não sòmente a vontade livre, como o molinismo, mas também as circunstâncias particulares, em que a graça alcança o homem. Se estas circunstâncias tanto internas como externas são favoráveis, *congruentes,* a vontade livre decidir-se-á certamente a fazer desta graça uma graça eficaz (gratia congrua). Ao contrário se a graça se põe em contato com a vontade em circunstâncias desfavoráveis, fica ineficaz e é sòmente suficiente (gratia incongrua).

Exemplo. O dom de uma espada, em si e objetivamente é sempre igual, tanto em tempo de paz, como em tempo de guerra; todavia, as circunstâncias fazem que em tempo de guerra seja um dom mais importante e eficaz do que em tempo de paz. Na predestinação divina considera-se, portanto, não sòmente a vontade humana, mas também as circunstâncias em que se encontra e que dependem da divina *providência* e assim ao fator divino é dada uma importância algo maior do que no molinismo puro. S. Agostinho tinha escrito: "Cujus autem miseretur (Deus), sic eum vocat, quomodo *scit ei congruere,* ut vocantem non respuat" (Ad Simpl. 1, 2, 18). Êste é o texto para o qual apela o congruísmo. Por outro lado todos os sistemas apelam para S. Agostinho e S. Tomás. Também no congruísmo é a vontade que faz passar a graça de suficiente a eficaz, pois a graça côngrua e a graça incôngrua são absolutamente idênticas *in se* e sòmente a vontade as diferencia. O geral dos Jesuítas, *Aquaviva* († 1615) prescreveu o congruísmo como doutrina da ordem. — Como não se distingue essencialmente do molinismo, é inútil fazermos dêle uma apreciação à parte.

5. **O Sincretismo.** — Apontamo-lo sòmente para sermos completos. Não apresenta nada de essencialmente novo; outra coisa não é que uma composição dos princípios das duas Escolas. Para as obras mais *difíceis* admite a explicação tomista e para as mais *fáceis,* a molinista. Representantes do sincretismo são: Tournely, Thomassin, Petávio, S. Afonso, Katschalter, Baüerle-Bilger, etc...

Paulo V, em 1607, pôs fim oficialmente à *controvérsia sôbre a graça* que durava já há nove anos na Congregação de auxiliis (1598-1607), ordenando aos gerais dos Dominicanos e dos Jesuítas: "Ne quis partem suæ oppositam aut *qualificaret* aut *censura* quapiam notaret" (Denz. 1090). Dêste modo a Igreja deixa livres os dois sistemas.

Leitura. — *A graça age como amizade.* — "O modo segundo o qual a liberdade divina age com a liberdade humana, excede a todo nosso entendimento. Dada a enfermidade da nossa estrutura intelectual, é difícil não se imaginar esta ação segundo a analogia das causas e dos impulsos materiais, mas a reflexão deve rejeitar êste modo grosseiro de pensar e ater-se às analogias, as quais, sem eliminar o problema, colocam-no sôbre o plano psicológico da amizade. A ação divina assemelha-se indubitàvelmente à amável influência do afeto, que obtém o que se prefixa com o deleite mesmo da sua presença ou o deleite do desejo que suscita: uma mãe à cabeceira do filho enfêrmo obtém dêle uma fácil resignação com a simpatia do seu amor e com a penetração do seu desejo.

A graça não é uma coisa, nem um abalo, mas uma relação de pessoas que formam a síntese espiritual de um "nós". Mais íntimo a mim, do que eu o seja a mim mesmo, Deus age com tanta delicadeza na minha alma, que não perturba de modo algum as leis psicológicas. A ação de Deus não está sôbre o plano das ações do homem. Êle não age como uma fôrça da natureza, nem como uma pressão psicológica. Sua intervenção, feita de pura amizade, intervenção de uma Pessoa infinita em favor de uma pessoa finita, que é a sua imagem, não perturba em nada, nem o uso da liberdade nem as leis do determinismo. Ela

http://www.obrascatolicas.com

alcança seus fins provocando a atividade humana, unido-se ao seu esfôrço, convidando a vontade a consentir no dom que lhe é oferecido. E aqui, sem eliminar a unidade dos atos sucessivos, não devemos ceder à ilusão de uma psicologia atomística, mas devemos ver e integrar esta influência na sua continuidade "melódica" de tôda uma vida humana. Assim na exaltação da liberdade humana (a graça age sòmente por isso) provém da *paixão* de Deus ("pati divina" de Dionísio), não sofrida, mas experimentada e consentida por uma pobreza consciente do próprio nada e que, internamente, se abre ao jôrro da fonte infinita". *Rideau,* La grâce du Christ, — Nouvelle Rév. th. 1947, p. 902.

SEÇÃO SEGUNDA

A Graça habitual. A justificação

A graça atual que até agora examinamos, tem por escopo principal a produção de obras boas particulares, sobretudo da fé (Jo 6,29). Seu *fim último* é estabelecer no homem um estado duradouro de graça e de plena *filiação divina.* A Escritura chama de justiça (*δικαιοσυνη*, justitia) êste estado de graça, e justificação (*δικαιοσις*, justificatio) o ato divino com o qual é produzido em nós. Diz-se "justificação do *ímpio*" (justificatio impii), pois aquêles que recebem simplesmente a justiça, como os nossos primeiros pais no paraíso terrestre, os Anjos, a Bem-aventurada Virgem, não se chamam justificados; sòmente o *pecador* é justificado. Os teólogos chamam a graça com que Deus torna o homem justo, no seu aspecto negativo, a graça da justificação (gratia justificationis) e no seu aspecto positivo, graça santificante (gr. sanctificans). Em razão da sua permanência na alma, esta graça chama-se habitual (gr. habitualis). Agora dela deveremos tratar. Justamente nesta parte do tratado opõem-se mais vivamente a doutrina católica e a protestante.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A PARTE DE DEUS NA JUSTIFICAÇÃO

* O processo da justificação é apenas a transformação do homem pecador em homem justo, isto é, a conversão. Neste fato, tão grande, a ponto de ser festejado pelos Anjos do céu, Deus não sòmente perdoa ou cancela os pecados (§ 125), mas santifica e renova interiormente o homem (§ 126).

§ 125. A justificação enquanto remissão dos pecados.

Na justificação os pecados não são cobertos por Deus, mas são verdadeira e realmente cancelados. — (*De fé*).

Explicação. — O *Concílio de Trento* descreve a justificação como a *passagem do homem pecador do estado de injustiça e de cólera divina, ao estado de graça e de filiação divina* (S. 6, c. 4). A justificação compreende, portanto, *dois* momentos ou aspectos; um negativo, a remissão dos pecados e outro positivo, a santificação.

De todo diversa é a idéia que os *Protestantes* fazem da justificação, na qual vêem a essência específica da sua fé.[1]

Segundo a sua opinião, a justificação consiste *sòmente na remissão* dos pecados: a santificação positiva não existe. Mas também neste último elemento negativo, os Protestantes afastam-se da doutrina católica, enquanto para êles não se trata tanto de uma *abolição,* mas, antes, de uma simples *velatura* ou cobertura misericordiosa do pecado. A justificação, segundo êles, faz-se únicamente mediante um ato exterior de *sentença* divina (justificatio externa et forensis) ou de declaração de impunidade. Com isso são certamente modificadas as relações *exteriores* do pecador com Deus, mas não o seu ato interior. Tal noção de justificação está unida com a noção, também falsa, da justiça original do homem e da sua corrupção essencial por causa do pecado original. (Cfr. § 80).

À concepção protestante o *Concílio de Trento* contrapõe uma série de declarações, das quais as principais são as seguintes: Ensina "que a justificação não é mera *remissão* do pecado, mas também *santificação e renovamento* do homem interior mediante a aceitação voluntária da graça e dos dons" (C. 7, Denz. 799). Sôbre a remissão do pecado define: "S. q. d. per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum peccati originalis *remitti* negat, aut etiam asserit, *non tolli totum id,* quod veram et propriam rationem peccati habet, sed illum *radi* aut *non imputari,* a. s." (S. 5, c. 5, Denz. 792).

Prova. — O Antigo Testamento, para o qual apela o protestantismo, contém tôda uma série de expressões para designar a remissão dos pecados. Podem-se distinguir em expressões que indicam *cancelar* e em expressões que indicam *cobrir* os pecados. Aquelas são mais numerosas e mais usadas.

1 "Agitado pelo obsessão do pecado, Lutero reduz todo o cristianismo ao sentimento pessoal da salvação: a justificação do plano dogmático escorrega ao plano psicológico e torna-se para cada qual, questão de vida ou de morte. Este subjetivismo acompanha-se de um pessimismo radical. A natureza do homem está irremediàvelmente corrompida; nossas obras, portanto, só podem ser más: a fé em Cristo é o único meio que temos para nos salvarmos. Esta fé, que é necessária para nos salvarmos, é também igualmente suficiente: a novidade do Evangelho está aqui, a salvação obtém-se sòmente mediante a fé. Será suficiente que exteriormente nos sejam aplicados os méritos de Cristo Salvador: a justificação é um dom puramente extrínseco que deixa subsistir completamente a nossa íntima miséria. Quem pensa diversamente tenta diminuir a graça de Cristo. Por conseguinte, a doutrina da Igreja era denunciada como pelagianismo.

Ligada à experiência pessoal dos Reformadores, vulgarizada com todos os meios da exegese, da eloqüência e da polêmica, incorporada aos símbolos oficiais da nova fé, sistematizada pela teologia posterior, esta doutrina da justificação foi sempre a alma do protestantismo, *articulus stantis et cadentis Ecclesiæ*". *Rivière,* Justification, Dict. des conn. relig. prat., t. IV, col., 182-183.

http://www.obrascatolicas.com

Expressões que significam *cancelar*: auferre, delere, curare, dimittere, eruere, expiare, ignoscere, lavare, liberare, mundare, mundum esse pati, oblivisci, portare, purgare, propitiari, propitium esse, propitium fieri, redimere, remittere, sanare, tollere, absque culpa esse. — Expressões que indicam *cobrir*: tegere, operire, celare, avertere faciem, transire, prætergredi, proicere post tergum, in profundum maris, non meminisse, non imputare. Estas, são quase tôdas expressões imaginativas, e explicam-se à luz das precedentes. A maior parte das passagens que contém essas expressões encontram-se nos Profetas e nos Salmos. Não obstante alguma obscuridade, é um fato inegável que Israel creu numa remissão real dos pecados.

Jesus atém-se ao Profetismo. Combate o legalismo exterior, sobretudo no Sermão da montanha; sua condenação atinge muito mais a *intenção* má que não as ações más em particular. Por conseguinte, a condição indispensável para se obter o perdão é o abandono desta má intenção, a transformação radical do homem interior. Tôda a doutrina de Jesus sôbre a justificação resume-se na comparação do homem com uma *árvore*: "Se boa é a árvore, bom será também o fruto; mas se a árvore é má, mau será também o fruto, porque pelo fruto se conhece a árvore. Raça de víboras, como podeis *fazer* o bem, vós que sois maus? Pois que a bôca fala da plenitude do coração... O homem de bem, do seu bom tesouro tira coisas boas; e o homem mau do seu tesouro mau tira coisas más..." (Mt 12,33-35; cfr. 7,16-20; Lc 6,43-46).

O homem bom, porém, para sua fecundidade espiritual, tem necessidade da *graça*. "Omnis plantatio, quam non plantavit Pater meus cœlestis, eradicabitur" (Mt 15,13). Para o reino de Deus o Pai dá a reta intenção e a iluminação (Mt 11,25; 13,11) e concede aos homens a possibilidade da salvação (σωθηναι, Mt 19,25. Êle prepara para os seus o reino antes da constituição do mundo (Mt 25,34).

Indubitàvelmente o discípulo normal de Jesus é realmente puro e justo: "Bem-aventurados os puros de coração" (Mt 5,8). E aos seus Apóstolos diz: "Vós sois puros" (Jo 13,10; 15,3). Êle mesmo, depois de ter concedido o perdão, garante aos homens a "paz" (Lc 7,50), e põe como condição indispensável que "não pequem mais" para o futuro (Jo 5,14; 8,11). Esta pureza do pecado exige-a seriamente dos seus, mesmo se a devessem pagar com a vida. É melhor cortares tua mão e o pé, arrancar-te o ôlho, do que ceder à tentação (Mt 18,8-9; 10,39). Da energia com que Jesus proíbe pecar *novamente*, resulta que os pecados precedentes não mais subsistem. Êle quer que o pecado seja completamente extirpado do coração do homem. O mais leve movimento dos maus pensamentos, o olhar

impuro são condenados (Mt 5,20; 6,36). O Pai celeste é o modêlo moral dos filhos (Mt 5,45.48). Como se vê, no ensinamento de Jesus não aparece absolutamente a idéia de serem os pecados simplesmente recobertos.

Em *S. Paulo*, o mesmo ensinamento que em Jesus; mas os *Protestantes* entenderam-no mal. O Apóstolo parte do fato da *universalidade* do pecado pessoal (Rom 1, 1 até 3, 20), fato que tem sua razão última na universalidade do pecado original (Rom 5,12-13). Os efeitos de um e de outro são descritos de modo impressionante, mas isso não significa que, mesmo depois da justificação permaneça em nós o pecado como tal. O capítulo sétimo, longe de provar a teoria da cobertura dos pecados, representa de modo vivo e dramático a passagem do velho estado ao novo. O homem velho será "libertado" (24 ss.) e não "recoberto" pela graça. "A lei do espírito que dá a vida em Cristo Jesus libertou-nos da lei do pecado e da morte" (Rom 8,2). "Não há, portanto, nenhuma condenação para aquêles que estão em Cristo Jesus" (Rom 8,1). Que o pecado seja realmente destruído e que o homem dêle é libertado, resulta claramente do capítulo sexto da Carta aos Romanos, em que o Apóstolo põe em confronto o batismo, o grande sacramento de remissão, com a morte de Cristo e faz o paralelo entre o batizado e Cristo ressuscitado: um e outro "vivem uma *vida nova*" (Rom 6,1-6). A vida velha e a nova aparecem continuamente neste capítulo num íntimo contraste; se a vida velha era uma escravidão ao pecado na carne, êle nos assegura que "libertados do pecado, tornamo-nos servos da justiça" (Rom 6,18.22). Por isso a "paz" é a característica especialíssima da vida cristã (Rom 5,1; 14,17; I Cor 7,15, etc).

S. Pedro anuncia a remissão dos pecados como um bem salutar da era messiânica: "Dêle (Cristo) dão testemunho todos os Profetas, quando dizem que todo aquêle que nêle crê recebe, mediante seu nome, a remissão dos pecados" (At 10,43). Pois bem, esta remissão dos pecados é real, porque acontece ou junto com a comunicação do Espírito Santo ou por meio dela: "Fazei penitência e cada um de vós faça-se batizar no nome de Jesus Cristo para obter a remissão de seus pecados; depois recebereis o dom do Espírito Santo" (At 2,3; cfr. 5,31; 3,19). O ato do batismo "não é um lavar de imundícies do corpo (como a purificação levítica), mas o pedido feito a Deus para se obter uma boa consciência" (I Pdr 3,21).

S. João põe "o Cordeiro de Deus que *tira* o pecado do mundo" no princípio do Evangelho (Jo 1,29). O reino de Cristo é o reino da luz; o de Satã é o reino das trevas: êles excluem-se reciprocamente. "O sangue de Jesus, seu Filho, purifica-nos de todo pecado. Se

http://www.obrascatolicas.com

confessamos nossos pecados, Deus é tão fiel e justo que nos perdoa os pecados e nos purifica de tôda iniqüidade" (I Jo 1,7-9). Concluindo, em nenhum Apóstolo encontra-se a teoria de que os pecados são sòmente recobertos.

Os Padres. — Os Protestantes confessam abertamente que os Padres não conhecem a teoria do "recobrimento" dos pecados que os Reformadores tiraram artificiosamente de S. Paulo. *Calvino* admite que *S. Agostinho* mesmo não a conhece. O santo Doutor, com razão recrimina àsperamente os Pelagianos de não crerem numa verdadeira remissão dos pecados no Batismo, mas sòmente numa raspadura. "Quem poderia, a menos que seja um infiel, afirmar com os Pelagianos coisa semelhante? *Nós,* por isso afirmamos que o Batismo cancela todos os pecados e todos os delitos e não se limita a *raspá-los* (*auferre* crimina, não *radere*) e que não é verdade que as raízes de todos os pecados ficam na carne má, como as dos cabelos na cabeça raspada, de modo que os pecados a se evitarem, cresceriam novamente" (C. duas epist. Pelag. 13, 26).

A *razão teológica* encontra-se na verdadeira noção de Deus. De fato, uma simples recobertura dos pecados não está de acôrdo nem com a onisciência, nem com a santidade, nem com a bondade, nem com o poder de Deus. Além disso, esta teoria tornaria sem sentido a comparação de S. Paulo entre Adão e Cristo (Rom 5,19) e isso com grande prejuízo de Cristo, porque nós, pelo primeiro Adão nos tornamos verdadeiros pecadores, ao passo que pelo segundo seremos justos só impròpriamente ditos e putativos. Enfim, a noção mesma da absolvição para não exprimir uma mentira, exige uma real supressão dos pecados.

§ 126. A justificação enquanto íntima santificação do homem.

A justificação não consiste sòmente na remissão dos pecados, mas também numa renovação e numa santificação verdadeiramente interiores. — (*De fé*).

Explicação. — Foi justamente sôbre êste aspecto positivo que *Concílio de Trento* teve que insistir opondo-se aos Protestantes que insistiam em reconhecer apenas o aspecto negativo. Declara o Concílio: "S. q. d. homines justificari *vel sola imputatione justitiae* Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quæ cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque *illis inhaereat* aut etiam gratiam que justificamur esse tantum favorem Dei, a. s." (S. 6, c. 11, Denz. 821). Dêste modo é condenada a famosa teoria protestante da imputação, segundo a qual Cristo é não sòmente a causa meritória (causa meritoria), mas também a causa formal (causa formalis) da nossa justificação[1].

A clássica descrição da natureza da justificação no capítulo 7º da sessão 6ª constitui o ponto dominante de tôda a doutrina da justificação. É bem marcada a causa formal de nossa justificação. Tudo o que pode ter uma ação causal sôbre a produção da nossa justiça ou santidade é catalogado: a causa final é a glória de Deus e de Cristo e a felicidade eterna meritória é Cristo morto por nós e que por isso nos mereceu a justificação; a causa instrumental é o sacramento do Batismo "sem o qual ninguém participa da justificação." *Unica formalis causa* est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; de fato, tendo recebido dêle esta justiça, somos renovados no íntimo de nós mesmos e não sòmente somos considerados justos, mas chamam-nos justos e o somos verdadeiramente, recebendo em nós a justiça, cada qual segundo a medida que apraz ao Espírito Santo conceder a cada qual como quer, e segundo as disposições e a cooperação de cada qual" (Denz. 799).

Para *explicar* estas definições servirá o que se segue. O Concílio indica como *causa final* da nossa justificação "gloria Dei et Christi". Segundo o tratado da criação, a glória de Deus é o fim das obras divinas "ad extra" (Cfr. § 67). Acrescenta-se a glória de Cristo, porque a nossa justificação é também obra do Homem-Deus e concorre de modo particular para sua glorificação. A salvação do homem (vita æterna) coincide materialmente com a glória externa de Deus, pois esta glória é um resultado da salvação do homem. A *causa eficiente* é Deus sòmente, pois só Êle pode produzir a graça e comunicá-la internamente aos homens (Cfr § 113, nota). Por outro lado, esta graça consiste na participação à natureza divina, como se demonstrará em seguida. A *causa meritória* é Cristo, enquanto nos obteve a justificação com seu infinito amor e sua obediência. A *causa instrumental* (instrumentum separatum) é o sacramento do Batismo, pois é ordinàriamente por meio dêle que se opera a justificação do pecador. Alguns fazem entrar na causa instrumental também a humanidade de Cristo, pois a justificação foi operada por seu meio, como instrumento unido à divindade (instrumentum conjunctum).

A discussão mais longa e mais animada do Concílio foi suscitada pela questão da *causa formal* da justificação. Era necessário tomar posição diante da justiça meramente imputativa dos Reformadores, mas

[1] Segundo a doutrina da Igreja Católica a justiça ou santidade do Salvador é, no ato da justificação, imediatamente comunicada ao homem, e penetra até o profundo da alma renovando-lhe a vida moral. No sistema protestante a justiça está em Jesus Cristo, e só se transmite ao homem em uma relação tôda externa; isto é, ela apenas cobre sua injustiça, vela não sòmente as culpas passadas, mas também por sua iniqüidade atual, ao passo que sua vontade não é curada na justificação. Numa palavra, segundo os princípios católicos o Salvador imprime-se e exprime-se vivamente nos seus fiéis e êstes tornam-se uma verdadeira, embora frágil e imperfeita, imagem dêle. Segundo os Protestantes o Redentor cobre sòmente o homem com sua sombra e tira aos olhos de Deus, sua injustiça". *Möhler*, La Simbolica, ed. it. 1852, p. 125.

http://www.obrascatolicas.com

também diante da teoria de uma *dupla justificação,* afirmada por alguns Padres influentes do Concílio. Êstes Padres, de fato, julgavam poder mostrar-se conciliantes com os Protestantes, admitindo uma dupla justiça, uma justiça *imputada* que recebemos de Cristo e uma justiça *pessoal* que consiste na nossa renovação interior. Assim pensavam os *"Colonienses"* Pigge (Pighius) e Gropper, os cardeais italianos Contarini e Sanfelice, o cardeal inglês Pole e Seripando, geral dos Agostinianos. De outro lado, Lainez combatia êste hibidrismo inútil. Os teólogos mencionados não sòmente pensavam ser justo mostrar-se conciliantes com os Protestantes, mas que era, além disso, necessário admitir com a justiça interior, uma justiça exterior imputada, que lhe seria o complemento. A *Escritura,* diziam êles, tem em pouquíssima consideração a justiça do homem. O Salmista roga a Deus que não entre em juízo com êle (Sl 142,2); Jó afirma que nenhum homem é justo aos olhos de Deus (Jo 9,2); Isaías compara a justiça do homem a um pano sujo (Is 64,6); S. João ensina que nós somos todos pecadores (I Jo 1,8); Cristo quer que todos recitemos a quinta petição do "Pater" e S. Agostinho exclama: "Ai da vida do homem, por louvável que seja, se tu a julgas sem misericórdia" (Conf. 9, 13).

Sôbre esta dupla justiça, Gropper, Pflug, Eck e Melanchton, Butzer, Pistorius, já se tinham pôsto de acôrdo nas suas conferências religiosas em Ratisbona (1541). A noção da dupla justiça foi excogitada por Gropper. Lutero, por sua vez, definia-a "um concêrto e uma embrulhada". Também Roma ficou muito mal impressionada. Lainez e seus seguidores puderam com tôda facilidade destruir esta teoria que a princípio foi obstinadamente defendida. Mais que outros conseguiu dividi-la o fato de que se adotou o que ela continha de bom. A *nossa* justiça não é "nossa" em contraposição a Deus que nos é dada, mas funda-se sôbre ela e tem valor sòmente por seu meio. Somos justos sòmente na medida em que Deus, na sua livre bondade, nos faz justos. Justamente por isso chegou a adotar a fórmula dogmática segundo a qual a justiça, que nos é inerente, é a causa formal única da nossa justificação (*única* causa formalis), isto é, aquela forma pela qual somos justos diante de Deus. Veja-se *Riviere,* Justification, Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 2159-2164 e 2182-2185.

Esta definição não prejudica a opinião de alguns teólogos católicos como Léssio, Petávio e nestes últimos tempos, Hurter, Scheeben, Waffelaert, opiniões que examinaremos mais adiante (§ 130), segundo as quais o homem é formalmente *justo* pela graça inerente, mas torna-se filho de Deus pela habitação especial do Espírito Santo.

Prova. — *Jesus* inicia seu ministério com a exigência de uma "justiça mais alta" (Mt 5,20). Esta justiça não consiste sòmente na isenção do pecado, como já demonstramos (§§ 125 ss.), mas também na posse do Espírito Santo. Jesus mesmo traz êste Espírito e "nêle" batiza (Mc 1,8; Jo 3,5). O Pai o dá aos seus (Lc 11,13). Uma expressão paralela é a de "reino dos céus" que é a posse íntima da

graça da parte dos fiéis (Lc 17,21), mais precioso que todos os outros bens (Mt 13,44-46). O reino recebe-se na humildade (Lc 18,17) e na fé (Jo 7,38 ss.); é em si mesmo um princípio moral ativo (Mt 13,33) e frutifica cem por um (Mt 13,23). Destas expressões perifrásticas resulta que Jesus não sòmente trouxe ao mundo a mensagem da remissão dos pecados, mas também a da santidade e da justiça positiva e interior.

O dom que Êle trouxe ao mundo não é somente um bem interior, mas um bem completamente novo, um bem sobrenatural, como diremos em seguida. O que se deduz das expressões de João, de regeneração ou novo nascimento, ou nascimento de Deus (Jo 1,13; 3,5.8; 8,47) e das expressões análogas sôbre a vida eterna e a filiação divina. Se com o nascimento germina a vida na natureza, o mesmo deve acontecer na supernatureza. Nicodemos teria devido conhecer, mediante as promessas dos Profetas, a idéia da regeneração; por isso o Senhor recrimina-o (Jo 3,4-7). Todo o quarto Evangelho está impregnado dêstes conceitos fundamentais. Segundo êle, a graça é um princípio interior e espiritual de fecundidade moral. "Rios de água viva jorram do seio daqueles" que receberam o Espírito Santo (Jo 7,38-39). Esta fonte interior jorrará até à vida eterna (Jo 4,14); justamente por isso é vida em "abundância" (Jo 10,10).

Bem entendido, trata-se de uma graça (Jo 1,12-13; 4,10). E qual é a *natureza* desta graça? "O que nasceu da carne é carne e o que nasceu do Espírito é *espírito* (Jo 3,6). O "Espírito" é êste princípio de vida, o Pneuma divino no homem. Por isso, aquêle que possui a graça entra também em comunicação vital íntima com Deus. O quarto Evangelho acentua energicamente esta comunhão (*κοινωνια*) e sua duração (*μενειν* Jo 6,57; 15,1-7; 17,6). Pois a graça é um dom espiritual íntimo, e sua introdução e sua operação são um *mistério* (Jo 3,8); seu protótipo e modêlo é a união do Logos com o Pai (Jo 6,57; 14,20; 17,21).

Para designar a justificação *S. Paulo* serviu-se de uma antiga expressão hebraica (*δικαιωσις*) impregnando-a de um conteúdo novo. Seja qual fôr o sentido desta expressão no Judaísmo, em S. Paulo não tem sòmente um sentido jurídico, mas o de justificação, tanto do ponto de vista negativo (remissão), como do ponto de vista positivo (santificação), ainda que êle insista de modo particular sôbre a remissão dos pecados. Devemos então acrescentar a esta expressão as de *nova criação e santificação.* A nova criação é o paralelo do novo nascimento de João. "Se alguém, portanto, está em Cristo, êle é nova criatura; as coisas velhas passaram, eis tudo renovado" (II Cor 5,17; cfr. Gál 6,15). "Nós somos feitos por Êle, criados em Cristo Jesus para fazer as obras boas, as quais Deus preparou antes para que

http://www.obrascatolicas.com

as pratiquemos" (Ef 2,10). "O homem novo foi criado à imagem de Deus na verdadeira justiça e santidade" (Ef 4,24). "Fomos salvos mediante a ablução do novo nascimento e a renovação operada pelo Espírito Santo" (Tt 3,5). A purificação e a santificação realizam-se em um *só ato;* isso se deduz de modo completo da Carta I Cor 6,11: "Vós fôstes lavados (remissão) e fôstes santificados (santificação), fôstes justificados (o conjunto) no nome do Senhor Nosso Jesus Cristo e mediante o Espírito de nosso Deus".

O *princípio* da vida nova é o Espírito de Deus ou o Espírito de Cristo. "Vós já não estais sob o império da carne, estais sob o do Espírito, se o Espírito de Deus habita verdadeiramente em vós; mas se alguém não tem o Espírito de Cristo, não é dos seus. E se o Cristo está em vós, o corpo está sujeito à morte, por causa do pecado, mas o espírito vive por causa da justiça" (Rom 8,9-10). "O amor de Deus está largamente difundido nos nossos corações por meio do Espírito Santo que nos foi dado" (Rom 5,5).

Dêstes textos pode-se ver quanto seja injustificado e artificioso separar em *S. Paulo* a justificação e a santificação e ver aí apenas uma pura remissão dos pecados, considerando a primeira como um *ato* e a segunda como um *futuro,* mesmo unindo-as em *uma só* condição humana indispensável, a fé. Faz-se também apêlo ao significado do verbo "justificar" (δικαιουν) que teria sòmente êste sentido: declarar justo o acusasado e não, *fazê-lo justo.* Pois bem, quando na Escritura êste verbo significa *declarar* justo, trata-se sempre da acusação lançada sôbre um inocente e jamais se dá o caso de que um culpado seja declarado justo. S. Paulo usa êste verbo sòmente para indicar uma ação graciosa de Deus e afirma expressamente "que seu juízo é segundo verdade" (Rom 2,2); o Apóstolo entende, portanto, sòmente, que Deus torna justo alguém que antes era injusto e pecador. Por outro lado êste sentido coincide perfeitamente com a "nova criação" operada por Deus, que antes já explicamos. Há, antes do mais, uma purificação e depois uma santificação ou uma renovação, e o conjunto constitui a única justificação divina (δικαιουν, I Cor 6,11).

S. Tiago escreve: "Tôda coisa ótima e todo dom perfeito, vem do alto e desce do Pai das luzes... pois, de sua própria vontade (é portanto uma graça) gerou-nos mediante a palavra de verdade, a fim de que sejamos como primícias das suas criaturas" (1,17-18). A justificação é aqui entendida como um ato da graça de Deus, que opera a nossa regeneração e nossa renovação, de modo que sejamos libertados do pecado e tornamo-nos "operadores da palavra, "observantes" da lei perfeita da liberdade (1,21-26) que é o "preceito real" da caridade (2,8).

S. João na sua primeira Carta, pensa como Jesus no seu Evangelho. "Nascemos de Deus" (I Jo 5,1; cfr. 2,29; 4,7; 5,18) e portanto filhos de Deus (τεκνα θεου I Jo 3,1-2.10; 5,2). Esta vida nova operando do alto tem como causa a unção de Deus (I Jo 2,27), o "*germe* de Deus" e êste germe trazemo-lo em nós, continuamente: "Todo aquêle que nasceu de Deus não comete pecado, porque o divino germe vital está nêle, e não pode pecar porque nasceu de Deus (I Jo 3,9). "Todo aquêle que nasceu de Deus triunfa do mundo" (I Jo 5,4), "põe em prática a justiça" (I Jo 2,29), "faz o bem" (III Jo 11), "traz a Deus em si mesmo" (I Jo 4,3). "Quem ama é amado por Deus... Quem não ama não aprendeu a conhecer a Deus, porque Deus é amor" (I Jo 4,7-8). Dêste modo o divino germe de santidade penetra-nos e renova-nos completamente na nossa vontade e no nosso agir. Tornamo-nos semelhantes a Deus "que nos deu parte do seu Espírito" (I Jo 4,13). "Desde então somos filhos de Deus e o que seremos ainda, não é manifesto. Mas sabemos (mediante a fé) que quando se manifestar, seremos semelhantes a Êle" (I Jo 3,2). — Segundo S. João, portanto, a fonte da nossa santidade e da nossa semelhança com Deus está no fato de que nascemos de Deus. Êle faz derivar a essência da nossa santificação e justificação da sua noção de Deus.

S. Pedro inicia a sua primeira Carta agradecendo a Deus "que na sua grande misericórdia nos fêz renascer" (I Pdr 1,3). Já os Profetas tinham "predito esta graça" (I Pdr 1,10). À regeneração deve acompanhar um proceder santo. "Está escrito: Sêde santos porque Eu sou santo" (I Pdr 1,16). "Vós fôstes regenerados não por um sêmen corrutível, mas por um sêmen incorrutível (divino) mediante a palavra de Deus vivo que permanece eternamente" (I Pdr 1,23). Êste é o caráter sobrenatural e a fôrça da regeneração. Ora, estamos em uma "casa espiritual, um sacerdócio santo" (I Pdr 2,5). "Vós sois uma estirpe eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, um povo que Deus conquistou para si, a fim de que proclameis as perfeições daquele que das trevas vos chamou para sua maravilhosa luz. Vós que outrora não éreis um povo, agora sois o povo de Deus; vós que não tínheis obtido misericórdia, agora ao invés, obtivestes misericórdia" (I Pdr 2,9-10).

Segundo S. Pedro, portanto, Deus no Batismo não sòmente nos lavou, mas fêz de nós um povo santo, cheio de graça, que deve manifestar as perfeições de Deus, as fôrças vitais de Deus, que lhe foram conferidas (I Pdr 3,21; 2,1.9). Isso resulta ainda mais claramente do clássico texto, muitas vêzes citado, da segunda Carta: "A divina potência de Cristo tudo nos deu, tudo o que se refere à vida e à piedade, fazendo-nos conhecer aquêle que nos chamou com sua glória e com

http://www.obrascatolicas.com

sua virtude, graças às quais nos deu promessas tão preciosas e tão estupendas *para vos tornar, mediante elas, participantes da natureza divina*" (II Pdr 1,3-4). Esta é a famosa passagem que tanta importância devia assumir na especulação posterior dos Escolásticos (consortium divinæ naturæ).

Recapitulação. — Resumindo tudo o que a Bíblia diz com relação à justificação, podem-se fixar os seguintes pontos: 1) Deus perdoa-nos os pecados; 2) Gera-nos espiritualmente a uma nova vida (regeneração); 3) Portanto, é nosso Pai (Ef 2,18; Rom 8,29); 4) Somos seus filhos (filiação); 5) Por conseguinte temos o "consortium divinæ naturæ" (II Pdr 1,4); 6) Somos herdeiros de Deus (Rom 8,17; Gál 3,29; 4,7; Tt 3,7; I Pdr 3,22; Tg 2,5).

Os Padres. — Só conhecem a doutrina da Escritura. Sabe-se que, para êles, a Redenção é sobretudo a transformação real da natureza mortal e pecadora em uma vida de semelhança com Deus (θεωσις).

Também S. Agostinho pensa assim e Harnack faz a respeito esta observação: "Também para êle a graça tem um caráter realista" (Storia del Dogma, V, p. 115); êle não teria, portanto, compreendido o pensamento de S. Paulo. Deve-se antes dizer que não o desvirtuou como os Protestantes. Encontraremos outros particulares sôbre os Padres e sôbre a Escolástica, quando tratarmos da *natureza* da graça santificante (§ 129).

Todos os textos da Bíblia que citamos demonstram quão pouco fundadas são as asserções de *Seeberg*, o qual escreve que os Padres pelo ano 200 teriam transformado o dogma. "Sob a influência da doutrina espiritual dos estóicos, materializa-se a graça do Batismo e pensa-se em uma graça substancial que cancela o pecado e enche o homem de novas fôrças" (Dogmengaschichte, I, p. 362). A êste respeito é mais objetivo *Bousset* que já encontra tudo isso em S. Paulo. "Em S. Paulo, tanto o Cristo como o Espírito são a fôrça supraterrena que sustenta a nova vida dos cristãos e a enche com sua presença" (Kyrios, p. 142). — Por isso, a fonte da qual se serviram os Padres não é o Stoa, mas S. Paulo, juntamente com o Evangelho de S. João.

A *mística*, que se une a S. Paulo e a S. João, trabalhou com amor para desenvolver a doutrina da santificação e da consolidação da alma, por obra das fôrças sobrenaturais. A noção de κοινωνια com Deus era já tão familiar a Platão, que os Padres pensaram que a tivesse tirado da Escritura. Todavia, a mística que a êle se prende, a do Stoa, de Filon, do neoplatonismo, como a do gnosticismo, é *panteísta*, ao passo que a que aparece em S. Clemente Alexandrino e que já é perfeita no egípcio Macário, é autênticamente joanina e *teísta*: "Quem se funda sòmente na própria natureza e nada recebe do exterior, morre e corrompe-se. Assim a alma recebe o nutrimento espiritual, sua bebida mística, suas vestes celestes, não de sua natureza, mas da mesma divindade, do Espírito mesmo e da luz de Deus. Nisso consiste verdadeiramente a vida da alma" (*Stoffels*, Macarius, pp. 121 ss.).

Corolário. — A justificação acontece por um ato *instantâneo* (in instanti). *Hermes, Günther* e *Hirscher* concebiam-na como um processo em que o homem, com a graça atual esforça-se por alcançar a santidade pessoal e a realiza submetendo o homem natural com seus desejos à vontade de Deus. Em vez da noção católica da justificação, resulta que ela é operada por Deus e num instante (in instanti); justamente por isso também as *crianças* podem ser justificadas, ainda que para elas não se possa falar de processo. Certamente, também o dogma católico admite um processo de justificação, mas como preparação à justificação.

Novos rumos da doutrina Protestante. — Há muito os modernos Protestantes não demonstram a mesma confiança na doutrina dos Reformadores sôbre a justificação. *J. Weiss*, Urchristentum, p. 322, pensa antes que a fórmula de Lutero não é mais compreensível. Hoje no seio do protestantismo mesmo desenvolve-se uma notável reação contra a "doutrina luterana da justificação" à qual se quer substituir, uma "doutrina moderna". São visadas na doutrina de Lutero algumas "antinomias" que se podem resumir nestas *três*: com relação ao conteúdo, ao momento e à realização.

1) Com relação ao conteúdo, Lutero crê na justificação de um ímpio. Há aqui uma contradição, porque o Deus justo, santo e verídico, não pode declarar justo, quem não o é realmente.

2) Com relação ao momento: ensina Lutero sermos justificados todos os dias, com a remissão contínua dos pecados. Ora, isso está em contradição com a noção da única justificação mediante a fé.

3) Com relação à realização: admite-se que acontece mediante a fé. Pois bem, segundo Lutero, a fé é completamente obra de Deus; Êle sòmente torna crentes e justifica (*Rietschel*, Lutherische Rechtfertingungslehre oder moderne Heiligungslehre? 1909, pp. 11 ss.).

Vê-se, como a partir de Belarmino, as objeções levantadas da parte católica impressionaram também os protestantes coerentes. Certo número dêles admite que, segundo S. Paulo, pode existir nos cristãos uma verdadeira *isenção do pecado*, enquanto a justificação cancela realmente o pecado; reconhecem que o capítulo VII da Carta aos Romanos não deve ser tido como o eixo da doutrina paulina da justificação. * O novo rumo da teologia protestante sôbre a justificação pode ser visto em *Riviere*, Justification, Dict. de théol. cath. t. VIII, col. 2203-2207. A col. 2206, é atribuída esta passagem do protest. Fr. Ad. Philippi: "A teologia crente moderna (protestante) não pode não reconhecer que sua doutrina da justificação está substancialmente de acôrdo com a concepção romana e mística". *

Objeções. — Os fundamentos que os *Protestantes* procuram na Escritura, com o fim de sustentar sua teoria da justificação jurídica (forensis), desmoronam-se todos. Cita-se o verbo δικαιουν que teria o significado de declarar justo. Mas, quando mesmo no Antigo Testamento tivesse êste único sentido e se referisse sòmente à atividade judi-

http://www.obrascatolicas.com

ciária externa de Deus, isso nada provaria com relação ao Novo Testamento. — Mas, replica-se, S. Paulo diz que Deus justifica o ímpio (Rom 4,5). Mas isso só significa uma coisa: o ato de justificação de Deus δικαιωσις alcança o homem quando ainda pecador; mas não significa que *continua* pecador, uma vez justificado. O Apóstolo quer ùnicamente insistir sôbre a gratuidade, sôbre a bondade, sôbre a graça de Deus; mas não entende que êste ato não livra verdadeiramente o pecador do pecado e não o torna interiormente santo. Por outro lado, está escrito que "o juízo de Deus é segundo verdade" (Rom 2,2).

S. Paulo diz que "o pecado habita" em nós (Rom 7,17); mas pode-se perguntar a que estado do homem êle queira aludir e se é possível atribuir êste texto ao homem justificado, significaria sòmente que o justificado conserva em si mesmo a capacidade de pecar, a concupiscência, não, porém, o pecado formal. O Apóstolo diz ainda que o Cristo "tornou-se para nós sabedoria e justiça e santificação e redenção" (I Cor 1,30). Mas a solução é simples. Tornou-se Cristo justiça para nós assim como se tornou sabedoria; todavia, não foi sábio, de modo a nos fazer permanecer estultos, mas tornando-nos sábios com sua doutrina. Do mesmo modo tornou-se justiça para nós, não por meio de imputação exterior, mas por comunicação interior de graça, depois de no-la ter precedentemente merecido.

S. Paulo contrapõe "a minha justiça" à "justiça de Deus" (Flp 3,9). Mas desta contraposição não resulta absolutamente que a justiça de Deus não seja sua segundo a posse interior; é sua pela origem e pelo mérito. Não é sua, pois não foi conquistada com seu próprio esfôrço nas obras da Lei, ou ainda porque, como diz S. João Crisóstomo, não é uma autojustiça (αυτοδικαιοσυνη), pois se origina para o homem, da pura graça divina. Escreve o Apóstolo: "Êle que não conheceu o pecado, Deus o fêz pecado por nós, a fim de que nós nêle nos tornássemos justiça de Deus" (II Cor 5,21). Daqui se segue que, como Cristo foi externamente (por imputação) pecador, nós nos tornamos nêle justos, só externamente. S. Paulo diz que Cristo se apresentou externamente como "pecador" *por nós;* mas quanto ao que se refere a nós, ensina êle que nós mesmos nos *tornamos* justiça de Deus. Não teria podido exprimir de modo mais eficaz a realidade da nossa justiça interior que dizendo-nos feitos justiça de Deus. Pelo fato da incomunicabilidade das pessoas, não se pode *ser* em vez de outro; pode-se sòmente agir em nome de outro.

Para designar a apropriação da justiça, S. Paulo usa a imagem do *revestimento.* "Revesti-vos do Senhor Jesus Cristo" (Rom 13,14; cfr. Gál 3,27). "Revesti-vos do homem novo criado à imagem de Deus na verdadeira justiça e santidade" (Ef 4,24). Esta última passagem oferece já a solução. Devemos revestir-nos de um homem verdadeiramente justo e santo; e isso, como poderia acontecer se não por meio de uma apropriação *interior?* A ação contrária correspondente deve ser que, "pelo que se refere ao vosso procedimento anterior "despojai-vos do homem velho, que se vai corrompendo cedendo às paixões enganadoras" (Ef 4,22).

do homem; não sòmente mudança de hábito. Por outro lado, êle põe expressamente de sobreaviso contra certa espécie de religião enganosa: "Não mintais uns aos outros, tendo-vos despojado do homem velho e de tôdas as suas obras e revestidos do novo, que se renova à imagem do seu criador, para a plenitude do conhecimento de Deus" (Col 3,9). Como se vê, não resta mais nenhum espaço para uma justiça imputada, jurídica. Jesus Cristo, S. Paulo, S. João, S. Tiago, S. Pedro, os Padres, todos expõem a doutrina da justificação como a concebe a Igreja.

Leitura. — *A graça como liberação da liberdade.* — "O Cristianismo que é a Boa-Nova da liberação, apresenta-se como a liberação da liberdade: "qua libertate Christus nos liberavit!" O Cristianismo é efetivamente uma refusão total do ser, por obra de Cristo, criação do homem novo em Cristo, o renascimento absoluto por meio do Espírito Santo, o verdadeiro ingresso na "vida real". Temos, portanto, uma transformação ontológica de tôda a pessoa no seu ser espiritual, que traz consigo, entende-se, a transformação radical do seu operar. A libertação da liberdade, e por isso uma liberação sôbre o plano do ser, é um dom ao qual se deve seguir sôbre o plano das ações uma liberação que é uma conquista.

A graça libera o homem, primeiramente, transformando as raízes da liberdade. Para sermos livres é necessário *ver claro.* Ora, no homem que se converte, que entra no mundo da fé e muda de vida, opera, antes de tudo, uma graça que *faz ver.* A graça é luz e faz aparecer, através do mundo familiar, realidades desconhecidas e divinas; a graça é princípio de visão e transforma, do interior, a capacidade própria do espírito; a graça é inteligência de Cristo enxertada sôbre a nossa, de modo a torná-la capaz de apreender nêle um duplo mistério: o de Deus, que se dá e "convida às coisas eternas" e o de um homem decaído, remido, introduzido por meio da cruz na vida mesma de Deus. Mediante a graça da fé, a inteligência é literalmente recriada e nasce uma segunda vez, torna-se capaz de "conhecer na verdade", e pode ler na própria vida e no mundo, o que Deus mesmo aí vê e quer realizar. Do outro lado daqueles erros, daquelas ilusões, daquela noite que lhe ofuscam os olhos, ela vê o aspecto divino do seu ser, sua vocação de criatura espiritual feita para se dar, em Cristo, à redenção do mundo e à glória de Deus. E funda assim, de um só golpe, sua dignidade, sua altivez, sua liberdade em face do universo. Naquela vocação apanha de novo o sentido profundo da sua fadiga, daquela vida de luta e de lenta vitória, pela qual Cristo nos une cá na terra aos seus sofrimentos e à fôrça da sua ressurreição, para nos transformar depois com sua glória. Vista realista e magnífica que faz do cristão um ser armado, firme e generoso. Enfim, a graça revela a Deus mesmo: Deus de Bênção, Deus de Bem-aventurança, Deus de Redenção, Deus de caridade em que nós somos chamados a viver para sempre. Por isso, há um mal que consiste em separar-se de Deus, para seguir os próprios instintos e as próprias veleidades; há um bem, que consiste em dar-se a Deus para o amar e servir. Agora a estrada é varrida e feito seguro o caminho. O cristão é um homem que sabe, um homem liberado por meio daquela verdade que é Cristo mesmo. Êle pode medir com exatidão o verdadeiro sentido das coisas, as verdadeiras exigências do seu destino, o verdadeiro alcance dos seus atos. Doravante é *capaz de um juízo lúcido*: está em plena luz, liberado dos fantasmas e das mentiras, pode fazer sua escolha: "Sê bendito, meu Deus, que me libertaste dos ídolos".

Para sermos livres é necessário *ser donos de si* e fazer reinar o espírito sôbre a matéria. Ora, a graça é uma verdadeira energia que *fortalece* interiormente a vontade vencida. Esta é fraca, sobretudo porque separada do fim: tirando-a ao pecado, a graça une-a ao Deus de bênção, cujo poder, plenitude e grandeza sobrepujam tôda compreensão (Ef 1,19). Sòmente a presença da

http://www.obrascatolicas.com

fé em uma alma revela "em plena atividade a potência daquela fôrça" (Ib. 21), a qual é a mesma que "operava em Cristo e o ressuscitou dos mortos" (Ib. 20). A graça é, portanto, uma fôrça que domina o corpo e a carne, sua corrupção e sua revolta; fôrça que pode dominar o "corpo mortal", vítima e instrumento das potências que levam à morte; fôrça que cura e diviniza o espírito, animando-o interiormente por meio do Espírito Santo, e que derruba com um só golpe no homem o equilíbrio pagão: sôbre as fôrças carnais, ainda prontas para a revolta, inclina-se agora uma vontade fortalecida pelo Espírito, unida a êle de novo na sua Fonte e no seu Fim, tornada por êle eficaz no seu ímpeto, poderosa nas conquistas, terrível para o demônio como o mesmo Cristo. Agora, que a fôrça de Cristo habita nela, a vontade é liberada da sua impotência radical, pode lutar contra a carne e vencê-la; é capaz de "possuir o corpo na santidade e no amor e não nos desejos das paixões como os pagãos que não conhecem a Deus" (I Tes 4,4); e vê erguer-se diante de si a aurora da liberdade.

Para ser livre é mister, além disso, *amar e doar-se*. Na região do amor assenta a ferida mais profunda, mas também a cura mais radical, pois a graça é amor que se dá, e que invade a alma para aí suscitar outro amor. É "o amor de Deus difundido nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rom 5,5). Estabelece-se então, no centro da vontade e na fonte de suas energias, uma fôrça de caridade divina merecida por Cristo e dada pelo Espírito Santo; uma feliz "tração" em que se manifesta a presença do Pai; um apêlo profundo e um acôrdo com o movimento natural, que só o pode ampliar, retificando-o e superando-o; o ímpeto de um desejo, de um dom, de uma alegria que jorram até à vida eterna; "uma água viva, dizia S. Inácio de Antioquia, que murmura em mim e me diz dentro: Vem ao Pai!" (Ad. Rom. 7). Mudando o amor, a graça mudou tôdas as fôrças do homem; e estando sua vontade realmente unida com o fim, é destruída a impotência, retificado o desvio, obstaculado o egoísmo; a vontade mesma mudou-se em uma eficaz generosidade, de modo que aos liberados pode ser dirigido êste conselho: Irmãos, fôstes chamados à liberdade; portanto, não façais mais de vossa vontade um instrumento da carne, mas servi-vos uns aos outros no amor" (Gál 5,13). Amor nascente, frágil, como um recém-nascido, envolvido em debilidade — infantem pannis involutum — mas destinado a crescer, a vencer e a transformar o ser. De fato, o cristão, animado pela caridade, ama a Deus mais do que a si mesmo; livra-se do egoísmo que se fecha em si, da dureza que paraliza, do isolamento que agarra pela garganta; está aberto à "doçura" evangélica, fôrça dos corações jovens, à compaixão que faz vibrar com os outros; é introduzido na comunhão com seu Pai, com seu Salvador, com seus irmãos; está pronto para ouvir, para servir, para a amizade; é liberado da prisão, pois quem ama quebrou tôdas as cadeias. Participando do novo amor, que é o amor de Deus, a vontade conhece outra inclinação, outra alegria, outra aspiração; ela é capaz de novo impulso, de nova escolha, de novos compromissos, isto é, de uma nova liberdade, a dos filhos de Deus.

As raízes da liberdade são, portanto, transformadas pela graça de Cristo "Verbo da liberdade". Clareza, domínio de si, generosidade, são depositados como germes no seio da alma. Mas esta transformação ontológica é apenas um ponto de partida, êste novo nascimento quer um desenvolvimento, êste domínio do espírito, que muda a condição do homem e faz dêle um espiritual no plano do ser, exige que êle o seja também no plano da liberdade voluntária: torna-te o que és! A missão de Cristo não é, pôsto que a coisa seja compreensível, dar-nos uma liberdade já feita, mas tornar-nos capazes, mediante uma liberação inicial, de uma liberação completa e de permitir-nos com o dom de uma liberdade radical, a conquista de uma liberdade pessoal. Tudo é transformado e, todavia, tudo resta a fazer. É o duro trabalho da liberação, a lenta subida para a plena liberdade". *Mouroux*, Senso cristiano dell'uomo, Brescia, Edizioni Morcelliana, 1948, pp. 213-217.

CAPÍTULO SEGUNDO

A PARTE DO HOMEM NA JUSTIFICAÇÃO

* A justificação ou regeneração de um homem é obra verdadeiramente do céu e da terra. Vimos a parte de Deus; vejamos agora a do homem. Consiste ela numa preparação moral para receber o abraço do Pai (§ 127); o ato primeiro dessa preparação é o de fé (§ 128, 1), não como confiança, mas como adesão às verdades reveladas (§ 128, 2), seguido pelos do temor de Deus, de esperança, de amor, de arrependimento (§ 128, 3).*

§ 127. A preparação para a justificação em geral.

A justificação é, sem dúvida, um ato da graça divina, mas no homem adulto ela é condicionada à sua preparação moral. — (*De fé*).

Explicação. — O pressuposto desta tese é a verdade antes demonstrada, que também o homem decaído pode fazer ações moralmente boas e, com o auxílio da graça atual, mesmo dentro de certos limites, até algumas ações sobrenaturais boas (actus simpliciter supernaturales). Nos casos comuns de justificação, Deus *espera* esta preparação; não deseja que na justificação o homem se comporte apenas passivamente, como o afirmam os Reformadores; ao contrário, é preciso que o pecador se prepare com o auxílio da graça atual. Quem não está em condições de receber a graça atual, como a criança que ainda não tem o uso da razão, não pode fazer esta preparação e recebe imediatamente, com o Batismo, a justificação. O *Concílio de Trento* fere com o "anátema" aquêle que diz "que não é absolutamente necessário preparar-se e tornar-se idôneo com os atos da própria vontade" (S. 6, cân. 9), e expõe em um capítulo à parte (5) a necessidade para os adultos de se prepararem para a justificação (Denz. 797, 819; cfr. cân. 4).

Segundo os *Reformadores* uma preparação do pecador à justificação seria de todo impossível. Dada sua tese da corrução total da natureza hamana e da destruição radical das suas capacidades morais, depois da queda de Adão, o pecador, na justificação, só pode comportar-se de modo completamente passivo. Êles combatem como eivado de pelagianismo o axioma dos Escolásticos: "Homini facienti quod in se est Deus non denegat gratiam". Que, pois, não obstante tudo isso, se faça depender a justificação da fé pessoal, é uma das "antinomias isolúveis" de que falamos há pouco. A êste respeito, a opinião de Calvino, segundo

http://www.obrascatolicas.com

o qual sòmente Deus faz tudo, é a mais coerente, ainda que seja a mais insustentável.

Lutero, a princípio, enquanto "semipelagiano secreto", admitia uma "praeparatio ad gratiam" e *Melanchton* em particular, admitia uma capacidade "se applicandi ad gratiam". A fórmula de união, porém, negou abertamente esta doutrina e afirmou a inércia completa da vontade (*Mohler,* La Simbolica, §§ 10 ss.). Já expusemos a concepção *Jansenista* muito semelhante a esta. Também segundo êles preparação alguma é possível. S. Agostinho mesmo pergunta: "Nondum traheris *ora* ut traharis" (In Jo 26, 2); mas Quesnel afirma: "Oratio impiorum est *novum peccatum*" (Denz. 1409). Como pode uma pessoa preparar-se para a graça, mediante um ato culpável? A falsa mística medieval acentuava fortemente o caráter passivista na justificação; para a chamada "Teologia alemã" a regeneração do homem não é absolutamente um agir, "mas um puro e simples *padecer*" (ser passivo).

Também no Concílio de Trento manifestaram-se opiniões diferetes. S. Paulo diz (Rom 3,24) que nós somos justificados *gratuitamente* (δικαιουμενοι δωρεαν τη αυτου χαριτι). Por conseguinte, não se podia dar a esta preparação o caráter de mérito; também a expressão quase-mérito (meritum de congruo) teria suscitado a suspeita de semipelagianismo. Foi por isso evitado de todo a palavra "mérito". O Concílio expõe seu pensamento positivo sôbre a preparação e sôbre sua importância, dizendo que o homem para tal preparação tem necessidade da graça, mas que êle mesmo "não se comporta de modo completamente passivo, podendo também rejeitar a graça, embora sem ela não possa mover-se com sua livre vontade, para a justiça diante de Deus" (S. 6, c. 5, Denz. 797).

Prova. — Na Escritura vemos claramente que a oferta divina da graça é precedida ou acompanhada pela exigência da preparação humana. O Concílio apela para Zacarias 1,3: "Voltai a mim e eu voltarei a vós"; e teria podido aduzir, como prova, tôda a pregação dos Profetas. — *Jesus,* do mesmo modo que seu Precursor, inicia seu ministério exortando à conversão e à penitência. Examinar-se-ão em seguida (§ 128) os atos particulares que constituem a preparação. — *S. Paulo,* que insiste tão energicamente sôbre a graça, não se descuidou da necessidade da preparação pessoal. Que essa preparação se faz com o auxílio da graça atual, não há dúvida alguma. Mas, deduz-se também claramente da Escritura, que o homem age pessoalmente na sua preparação e que pode recusar, e muitas vêzes recusa, sua cooperação. Jesus e S. Paulo deploram com profunda dor a obstinação dos hebreus, aos quais a justificação foi em vão oferecida (Mt 23,37; Rom 9,2 ss.; cfr. At 7,51; Rom 2,4-5; II Cor 6,1-2; Apc 3,20).

Os Padres. — É sabido terem os Padres pré-agostinianos atribuído grande importância à preparação humana. Mas *S. Agostinho* não é menos explícito do que êles, quando descreve dêste modo o processo da justificação: "Deum cum volueris habebis; quia et antequam velis venit ad te, et cum aversa voluntate esses, vocavit te, et cum conversus esses terruit te, et cum territus confiteris, consolatus est te" (In Ps. 32,12). Célebre é a frase seguinte: "Sine voluntate tua non erit in te justitia Dei... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem" (Serm. 169, 13). — *Seeberg* critica a frase de Tertuliano: "Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed *quia desiimus* quoniam jam corde loti sumus" (De pœn. 6; cfr. De pudic. 9). Certamente Tertuliano insiste vigorosamente sôbre a virtude purificadora da penitência, mas teria podido escrever que somos lavados no Batismo, mesmo se nosso coração permanecesse apegado ao pecado? — A crença constante da Igreja na necessidade da preparação resulta do antigo uso do *catecumenato* mediante o qual os adultos são submetidos a uma prova rigorosa e a uma séria instrução, antes de serem admitidos ao Batismo.

A *razão* exige uma preparação, a fim de que a justificação seja proporcionada à natureza racional e livre do homem. Uma justificação mecânica, uma surprêsa e uma violência da parte de Deus, não seriam convenientes nem à Sabedoria divina, nem à livre personalidade humana. A preparação é necessária não sòmente para que a justificação seja conveniente à natureza livre e moral do homem, mas também porque não é possível concebê-la de outro modo. De fato, uma justificação imposta sem cooperação, não teria nem consistência, nem eficácia.

Segundo *S. Tomás,* a justificação enquanto movimento, procede de Deus sòmente: "Mas Deus move tôdas as coisas segundo sua natureza; por isso Êle justificará o homem de maneira conforme à sua natureza humana, cuja propriedade é ter uma natureza livre" (S. th. I-II, 113, 3; cfr. 112, 2).

E é preciso que a vontade, ajudada pela graça, faça um duplo movimento, do "terminus a quo" do pecado ao "t. ad quem" da justiça. "Oportet igitur quod in justificatione *impii* sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei justitiam; alius quo detestetur peccatum" (I-II, 113, 5). O "non impius" (Adão, os Anjos) tinha sòmente necessidade da "conversio in Deum": "nam justificatio *simpliciter* importat solumodo justitiæ infusionem; sed super hoc addit justificatio *impii* remissionem culpæ... Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quo homo cogniscit Deum per fidem et eum amat et gratiam desiderat seu sperat, ita oportet, quod conversio liberi arbitrii a peccato sit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscat, quod est humilitatis, et peccatum præteritum detestetur, ut pigeat fecisse et iterare non velit" (De verit. q. 28, a. 5).

Preparação sobrenatural e justificação. — A preparação do homem à justificação não é certamente uma causa meritória e por outro lado, não é sòmente uma mera condição; mas, enquanto é ela considerada em união com a graça atual, é uma disposição real pròpria-

http://www.obrascatolicas.com

mente dita e uma causa moral da justificação (Trid. s. 6, cân. 5, cân. 3 e 4; cc. 6-8, c. 9; s. 14, c. 4).

A preparação não é causa meritória da justificação, nem no sentido do pelagianismo, nem no do semipelagianismo. O que é evidente, depois de tudo o que dissemos: nenhuma graça, seja a atual, seja a de justificação, pode ser merecida por ações boas, provenientes sòmente das energias da natureza humana (§ 119). É verdade que a primeira graça, segundo o que dissemos antes, só pode ser precedida por uma disposição negativa, enquanto para a graça justificante o Concílio exige uma disposição absolutamente positiva. Todavia esta disposição não é uma causa meritória da justificação, dado que a preparação mesma tem o seu fundamento na graça atual e é possível sòmente por meio dela. "Para que Deus infunda a graça na alma não é exigida nenhuma preparação que não seja operada por Deus mesmo" (S. th. I-II, 112, 2 ad 3).

Todavia, não devemos menosprezar demasiadamente o valor da preparação, até reduzi-la a pura e simples condição preliminar externa. Ela está mais em união muito íntima com a justificação; é uma *disposição* verdadeira e pròpriamente dita para a justificação, uma receptividade produzida na alma por obra da graça. Em virtude desta disposição Deus dá livre e graciosamente seus dons de santificação, *porque* com suas promessas, de algum modo se obrigou, e porque vê na disposição do pecador um motivo moral para conceder livremente sua graça. Os teólogos falam por isso de uma causa dispositiva (causa dispositiva).

A conexão íntima entre os atos da preparação e a justificação pode deduzir-se do fato de indicar o Concílio de Trento a *fé* como raiz e fundamento da justificação; além disso, o Concílio faz depender, de certo modo, da preparação, a medida da graça (S. 6, c. 7); não, porém, a remissão negativa dos pecados, que é igual em todos. Por isso os teólogos atribuem à preparação o valor de um mérito de conveniência. No Concílio de Trento os teólogos agostinianos insistiram enèrgicamente sôbre o caráter gratuito da justificação (Rom 3,24).

Leitura. — "A doutrina católica da cooperação à graça põe em viva luz como cada qual se deve empenhar por completar em si mesmo a obra da Redenção de Cristo. Faz ver como a penitência é uma virtude essencial ao cristianismo e ilustra o valor do sofrimento cristão. É também uma resposta às objeções daqueles que dizem ser a doutrina da graça contrária ao verdadeiro progresso moral e nociva à educação, pois ela erige em princípio, que a graça se desenvolve no homem em proporção aos esforços pessoais que êle faz". *Labauche*, Leçons de théol. dog. II, p. 254.

§ 128. A preparação à justificação em particular.

1. A primeira e mais importante disposição para se obter a justificação é a fé. — (*De fé*).

Explicação. — Ainda que Deus disponha de muitos caminhos para vir ao homem e levá-lo à justificação, o *Concílio de Trento* indica, todavia, os elementos essenciais que sempre se devem encontrar na conversão do homem a Deus e sem os quais lhe é impossível entrar de novo em comunhão com Êle. Em primeiro lugar põe a fé. "Per fidem justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis" (S. 6, c. 8, Denz. 801). O Concílio Vaticano repetiu que "sem ela (a fé) ninguém pode alcançar a justificação" (S. 3, c. 3, Denz. 1793). *Lutero* escreve: "Fides est formalis justitia propter quam homo justificatur, non propter caritatem" (In c. 2 ad Gal.). *Chemnitz* assim explica esta frase: não é a fé subjetiva enquanto obra boa, que justifica, mas a fé objetiva, pois, por meio dela consegue-se a divina promessa.

Prova. — Com razão o Concílio de Trento (S. 6, c. 7) e o Vaticano fazem notar que a fé *sempre* foi necessária para a justificação. Isso deduz-se já do Antigo Testamento. A salvação dos Patriarcas fundava-se na fé em Deus (Gên 15,6; Rom 4,3-22). A aliança de Javé com Israel estava também baseada na fé. Os Profetas jamais o deixaram de proclamar: "Se não tiverdes fé, não subsistireis"; esta é a advertência de Isaías (7,9). "O justo viverá na sua fé" (Hab 2,4).

Jesus supõe ordinàriamente a fé *em Deus*. Mas exige uma *nova fé;* na sua missão, nas suas palavras, na sua obra messiânica, na sua pessoa (Mc 1,15; 16,16; Mt 16,16 ss.; 21,32; Lc 18,8; 24,25). A fé na sua obra e na sua pessoa é o tema central do Evangelho de S. João (Jo 20,31) e a incredulidade é o grande pecado condenado pelo quarto Evangelho.

Os *Apóstolos* seguem o Mestre no exigir a fé para a vida, a fé que orienta para a pessoa e a obra de Cristo (At 5,41; 8,37; 9,42; 10,43; 14,22; 15,7; 16,31; I Pdr 1,8; 2,6; 4,17; I Jo 3,23; 5,1.5 . . .). S. Paulo propõe aos hebreus a fé como meio da justificação, particularmente nas Cartas aos Romanos e aos Gálatas (Rom 3,28; Gál 2,16).

Os Padres. — É inegável que alguns Apologistas, especialmente Justino (Apol. 1, 46), atribuem ùnicamente ao conhecimento racional o efeito de tirar o pecado e tendem a considerar os antigos filósofos como cristãos; mas isso deve ser entendido sòmente no sentido de uma justiça natural e não, sobrenatural (cfr. também *Clem. Alex.* Strom.

http://www.obrascatolicas.com

1, 20, Migne, 8, 814). Os Padres sabem muito bem que é necessário o batismo para se receber o Espírito Santo e que, antes de receber o Batismo, é preciso sujeitar-se a um catecumenato, para se aprender a doutrina da fé. Todos pessoalmente fizeram a profissão desta fé no ato de receber o Batismo. Consulte-se *S. Clemente Rom.* (Cor. 31 e 32). *S. Inácio* (Mag. 8; Ef. 14), *S. Teófilo* (Adv. Autol. 1, 7), *S. Justino* (Apol. 2,13), *S. Irineu* (Adv. h. 4, 7, 2), *Orígenes,* (In Rom. 3, 5, 8, 9, Migne, 14, 936, ss.). Por tôda parte vemos os Padres defenderem-se dos dois lados, dos hebreus e dos pagãos, afirmando contra ambos a necessidade da fé para a justificação.

2. Para a justificação não se exige, nem é suficiente a fé de confiança. É necessária a fé teologal. — (*De fé*).

Explicação. — A tese estabelece a diferença dogmática entre a fé justificante dos Católicos e a dos Protestantes. As duas confissões estão de acôrdo em afirmar que esta fé, diversamente da hebraica, deve ser uma fé formal em Cristo. A divergência começa do fato que a doutrina católica concebe esta fé como uma crença dogmática (fides *theológica*), uma adesão às verdades reveladas por Deus, ao passo que o protestantismo aí vê sòmente uma confiança na graça e na misericórdia que se manifestam no Cristo, em quem nos é oferecida a remissão dos pecados (fides *fiducialis*). Outra diferença importante consiste nisto, que a doutrina católica, para obter a justificação, exige, além da fé, tôda uma série de *atos morais,* ao passo que os Reformadores consideram a fé (confiança) como suficiente por *si só* (fides *sola* justificat).

O *Concílio de Trento* rejeitou a *pura* fé *fiducial* sob a ameaça de excomunhão: "S. q. d. fidem justificantem nihil aliud esse quam *fiduciam* divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam *solam* esse qua justificamur, a. s." (S. 6, cân. 12, Denz. 822; cfr. cân. 13, ss.). Passa depois a descrever a fé que justifica, fazendo-a consistir no considerar verdadeiras as revelações e as promessas divinas, especialmente aquela em que o pecador é justificado pela graça de Deus (C. 6, Denz. 798).

Prova. — Notemos, antes de tudo, que no Evangelho e alhures, a palavra fé (πιστις) exprime mui freqüentemente a confiança no poder de Cristo, que cura os doentes e opera milagres (Mt 8,10.13; 9,2.28; 15,28 ss.). Distingue-se claramente desta confiança, que Cristo mesmo reconhece, às vêzes, como "grande", a verdadeira fé que Êle exige como condição para se entrar no reino de Deus. Sem dúvida alguma, Êle entende então a fé dogmática. Primeiro Êle aceita a fé (Mt 12,29) que encontra expressa no Antigo Testamento (Dt 6,4); depois enriquece o *credo* hebraico com sua doutrina referente ao reino

de Deus, à sua Pessoa e por fim à Trindade e aos Sacramentos. Seu sermão da montanha, sua pregação à beira do lago, as numerosas parábolas, suas máximas morais nos Sinóticos, não tratam só absolutamente da remissão dos pecados, mas também de numerosas outras verdades, que devemos crer, considerar como verdadeiras e sôbre as quais, todavia, não se é obrigado a fundar a própria confiança, coisa muitas vêzes impossível. Em S. João exige-se quase exclusivamente a fé na divindade de Cristo (Jo 20,30-31). E a fé de crença por ordem de Cristo deve ser pregada em todo o mundo, porque exigida como meio de salvação (16, 15-16). "Quem crê no Filho tem a vida eterna; mas quem se recusa a crer no Filho não verá a vida, mas a ira de Deus permanece sôbre êle" (Jo 3,36). "Se vós não credes que Eu sou o Cristo, morrereis nos vossos pecados" (Jo 8,24). O Batismo deve ser administrado com a fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo (Mt 28,19). Por isso, segundo a doutrina de Jesus, é esta fé que salva e que justifica, e não a confiança de que os nossos pecados serão perdoados, por causa da Paixão de Jesus. Sem dúvida alguma, êste pensamento está também contido na fé dogmática, como o indica o Concílio de Trento, mas não lhe constitui por si sòmente a essência.

Também os *Apóstolos* exigem não a fé confiança, mas a fé crença. Esta fé confessa-a o eunuco diante de Filipe, no ato de receber o Batismo (At 8,37); dela trata S. Pedro longamente em um discurso antes do Batismo de Cornélio (At 10,34-48). Segundo S. João esta fé tem como conteúdo "que Jesus é Filho de Deus" (I Jo 5,5), "que Jesus é o Cristo" (I Jo 5,1). Era impossível que *S. Paulo* criasse um novo conceito da fé que justifica. Para êle a fé é uma exigência cristã fundamental: "No Evangelho revelou-se a justiça de Deus, que se origina da fé e tende à fé" (Rom 1,17). Na sua viagem missionária exige do carcereiro de Filipos a fé dogmática: "Crê no Senhor Jesus e serás salvo", e logo depois acrescenta-se: "E êles (Paulo e Silas) comunicaram a palavra do Senhor a êle e a todos os que estavam em sua casa" e por isso: "Êle rejubilava-se com tôda a sua família, porque tinha acreditado em Deus" (At 16,30-34).

S. Paulo, falando em geral, diz: "A fé vem, portanto, da pregação e a pregação faz-se por mandato de Cristo" (Rom 10,17). Êle chama às vêzes a fé simplesmente: "Fé em Jesus Cristo" (Rom 3,22; Gál 2,16-20; Ef 4,13; etc.). Outras vêzes põe em relêvo alguns trechos particulares da vida e da ação de Cristo: fé na reconciliação no sangue de Cristo (Rom 3,25), na sua morte na Cruz (I Cor 1,23; 2,2), na ressurreição de Cristo (Rom 10,9), no poder de Deus que o ressuscitou dos mortos (Col 2,12), em Cristo que está sentado à direita do Pai (Rom 8,34). Tudo isso implica um fé de crença dogmática, e não uma simples confiança na remissão dos pecados.

http://www.obrascatolicas.com

Esta fé, então, não é sòmente um ato de conhecimento, mas também um ato de vontade. Ela constitui um *ato de obediência* para com Deus. Como já um tempo para Abraão (Rom 4,20-22), nossa fé deve ser uma submissão à ordem e à vontade de Deus (Rom 1,6; 15,18; II Cor 10,4-6). A incredulidade é uma desobediência (Rom 10,16). A fé é a moralidade suprema, a incredulidade é uma culpa passível de pena. Se tal é a fé, a conversão não é absolutamente uma crise de ordem emotiva, mas um ato moral iluminado pela inteligência.

Os Padres. — Em vez de aduzir testemunhos particulares, limitar-nos-emos a assinalar o fato de que na Igreja foi sempre e sòmente utilizada a *fé do símbolo,* como ensinamento durante o catecumenato e como profissão subjetiva de fé no momento do Batismo. Tôdas as antigas fórmulas da "Regula fidei, regula veritatis" contêm esta fé. Devemos então recordar as violentas polêmicas dogmáticas que surgiram justamente a respeito de tal fé. Enfim, indicamos o uso do passaporte cristão (litteræ testimoniales) que atestava a ortodoxia de seu portador (II Jo 10).

Objeções. — O Concílio de Trento não exige, evidentemente, um conhecimento profundo de todos os dogmas da Igreja (fides explicita), mas cita Hebr 11,6 em que se exige o conhecimento de Deus remunerador e declara considerar esta verdade como o mínimo suficiente em caso de necessidade (f. implicita). Por isso a crítica de Harnack, enquanto quer ferir o catolicismo, não se sustenta. "A fé — escreve êle — para êle (Lutero) não significou adesão a uma soma incalculável de doutrinas da Igreja ou de fatos históricos, mas a certeza do perdão dos pecados" (Storia del Dogma, VII, pp. 219-220). Segundo Harnack, o processo que levou Lutero à *sua* concepção da fé, foi um ato de coragem e de ousadia: "À vontade de se abandonar corajosamente a Deus, porque nada temia (!), porque o coração estava seguro de seu Deus, venceu. Por isso êle se tornou o Reformador, transformando-se alegremente, mediante sua fé, num herói. Também na ciência o saber não basta, o ponto mais alto deve ser alcançado com um ato de coragem; como poderia acontecer de outro modo, para a religião?" (Ib. pp. 221-222). Todavia, antes de nos abandonarmos corajosamente a Deus, devemos saber que Êle existe e saber também o que exige de nós. O mesmo *Ihmels* confessa-o: "Uma fé no sentido de confiança, para existir tem necessidade de encerrar um conhecimento muito preciso" (Zentralfragen der Dogmatik, 1911, p. 6). De resto, há Protestantes, como *Erwin Wissmann,* que se pronunciaram claramente em favor do ponto de vista católico. Escreve êste autor com relação a S. Paulo: "*Πιστις* e *πιστευειν* em S. Paulo têm o significado de *crer* e não de ter *confiança*. A confiança em Deus é uma simples *conseqüência,* um elemento acessório à fé em Cristo, não é, porém, a mesma fé" (Verhältnis von *πιστις* und Christus frömmigkeit bei Paulus, 1926, p. 81).

3. Para obter a justificação exigem-se do adulto, além da fé, também outros atos de virtudes; a fé sòmente não justifica. — (*De fé*).

Explicação. — O *Concílio de Trento* indica antes de tudo a fé, a seguir o *temor* da justiça divina, pelo qual o pecador é salutarmente impressionado, e depois o recurso à *misericórdia* na *esperança,* a fim de que Deus lhe seja propício por causa de Cristo, e enfim, o *amor* inicial de Deus, enquanto fonte de tôda justiça, juntamente com a resolução de receber o *sacramento* mediante o qual é concedida a graça da justificação (S. 6, c. 6, Denz. 798)[1].

A esta doutrina os *Reformadores* contrapuseram violentamente a da *sòmente* a fé (sola fides). Segundo o seu parecer, essa fé é apenas a mão do mendigo, com que nós agarramos a justificação *οργανον ληπτικον* Devemos guardar-nos, dizem êles, porém, de lhe atribuir um valor moral qualquer, pois com isso acarretar-se-ia prejuízo à graça. É sôbre a doutrina do "sola fides" que se baseia sua famosa certeza da salvação (certitudo salutis). Recriminam êles à doutrina católica da preparação à justificação, ser uma "justiça mediante as obras", um "judaísmo" e um "pelagianismo". O Concílio Tridentino definiu: "S. q. d. *sola fide* impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, a. s." (S. 6, cân. 9, Denz. 819; cfr. 791, 801, 804).

Prova. — Ainda que a Revelação insista especialmente sôbre a *fé,* tanto no Antigo como em o Novo Testamento, ela jamais é apresentada como a *única* virtude, com a qual o pecador se prepara para a graça. É coisa fácil citar outros atos morais, aos quais está unida a salvação; e tais atos não se opõem à fé, mas pressupõem-na. Assim os Profetas exigem geralmente a *penitência* (Is 30,15; Jer 15,19; 36,2; Ez 18,21) ou o *temor de Deus* (Is 50,10; Jer 2,19; Mal 3,5.16; Sof 3,7; Eclo 1,27; cfr. Salmos 18,10; 110,10; 118,120; Prov 1,7; 9,10).

Jesus "começou a pregar e a dizer: fazei penitência porque o reino dos céus está próximo" (Mt 4,17). Nas oito bem-aventuranças a fé jamais é nomeada como condição para se entrar no reino dos céus. Jesus enumera antes outras virtudes. Êle conhece também uma fé

[1] "Esta descrição do Concílio corresponde efetivamente à fenomenologia da conversão. Não aconteceu muitas vêzes que o homem, particularmente o infiel, faça no momento um ato elementar de caridade, o qual encerra a fé, a esperança, o temor e o arrependimento? A descrição conciliar corresponderia melhor, no caso da conversão do pecador. Cinja-se quer que seja, suas análises são preciosas e indicam um progresso real, não sòmente nos confrontos da Escolástica, mas também de S. Agostinho". *Rondet,* Gratia Christi. 1948, p. 275.

http://www.obrascatolicas.com

estéril que consiste em se dizer simplesmente: "Senhor, Senhor" (Mt 7,21), assim como seu Precursor conhecia indivíduos que faziam grande conta da sua herança e das promessas feitas aos seus antepassados (Mt 3,1-12), e é justamente por isso que exige "frutos bons" de fé (Mt 7,16-17, etc.). Quando recebe a pecadora pública Jesus lembra o *amor* como motivo da remissão dos pecados (Lc 7,47). Para Êle tudo se compendia no amor de Deus e do próximo (Mt 22,36-40).

Os Protestantes procuram inutilmente apelar para *S. Paulo*. Não se pode negar que mui freqüentemente o Apóstolo apresenta a fé como único meio de justificação (Rom 3,28), mas trata-se sempre da fé no sentido pleno, como adesão a Deus e à sua nova ordem de salvação, fundada sôbre Cristo. Seu contrário é o judaísmo com sua justiça mediante as obras, e não a prática cristã das boas obras, que antes está incluída e é exigida por essa fé. Segundo S. Paulo, é fonte de salvação sòmente a fé, no sentido de uma adesão total e vital a Cristo. Ora, "em Cristo Jesus, o ser circuncisos ou o não ser circuncisos não tem valor, o que tem valor é a fé operante por meio da caridade (Gál 5,6). "E quando tivesse *tôda* a fé de modo a transportar montanhas, se não tiver a caridade, nada serei" (I Cor 13,2). A caridade é a virtude maior (I Cor 13,13). — S. Tiago fala no sentido de S. Paulo quando diz: "Como o corpo sem o espírito é morto, assim a fé sem as obras é morta" (Tg 2,26). Segundo S. Paulo nossa fé nos vem de Deus imputada à justiça (Rom 4,3 ss.). Não que esta fé seja em si mesma justiça, ou que a mereça, mas é Deus que a "põe em conta" λογιζεται , antes de tudo como uma ação, uma obra subjetiva humana e depois, particularmente, porque se funda sôbre a Paixão objetiva de Cristo. A fé recolhe o sangue do Filho de Deus e o oferece ao Pai, o qual teria o direito de tratar o pecador segundo suas culpas, mas, em vista da cruz, trata-o segundo sua graça. Dêste modo S. Paulo pode contrapor a "lei da fé" à "lei hebraica das obras" (Rom 3,27).

Os Padres. — Qual tenha sido o pensamento dos Padres a respeito da preparação do pecador à justificação, deduz-se do modo mais evidente, das *catequeses* e das explicações do *Símbolo* feitas antes do Batismo. Leiam-se sòmente as catequeses de S. Cirilo, para o Oriente, ou as de S. Agostinho e a "Epideixis" de S. Irineu, para o Ocidente. Neias não se encontrará vestígio algum da fé fiducial, mas, ao contrário, a doutrina do Concílio de Trento. *S. Agostinho* escreveu uma obra especial sôbre a fé e as obras (De fide et operibus). Nesta obra êle exige, tanto dos catecúmenos como dos batizados, que sua fé se manifeste de modo vital nas obras, do contrário, não os leva à salvação. Quanto ao que se refere a S. Tiago e a S. Paulo, êle pensa que, quem quisesse opor um ao outro, poderia também apanhar em contradição o mesmo S. Paulo e lembra Gál 5,6 e outros textos paulinos (De div. quæst. 83,76). "Per fidem locum damus in corde nostro ei, qui in nobis et per nos bona operatur" (Enarr. in Ps. 144, 7).

Na *Escolástica primitiva* insiste-se muito sôbre o *temor*. Êle era considerado como uma "gratia præveniens" com que Deus chama o pecador à penitência e à conversão. Assim *S. Bernardo*: "Præcedit timor ut sequatur justificatio... Timore vocamur, amore justificamur" (Ep. 107, 4 e passim). Os Padres e os teológos enumeram ainda um grande número de outras obras, como a oração, a humildade, a esmola, o jejum; mas estas obras constituem sòmente disposições remotas. As quatro obras elencadas pelo Concílio de Trento: credere, diligere, sperare, pœnitere, constituem, ao invés, a disposição próxima para a conversão a Deus e para receber a graça santificante.

4. De que modo, segundo S. Paulo, a fé nos justifica. — Pôsto que os adversários afirmam obstinadamente que segundo S. Paulo sòmente a fé justifica, cremos oportuno voltar, ainda que brevemente, à doutrina do Apóstolo. Pode ser resumida nestas três proposições: 1) O homem é justificado gratuitamente (δωρεαν τη θεου χαριτι Rom 3,24), isto é, no cristianismo a justificação é uma pura graça; e diante dela não vale nenhum mérito, nem mesmo o que se baseia na fé; 2) a fé justifica sem as obras da lei (Rom 3,28; 5,1; Ef 2,8). Ora, se a justificação é gratuita e se, todavia, a fé justifica, *de que modo* justifica? S. Paulo diz que a justiça vem *da ex* fé e opera-se *por meio διa* da fé e repousa *sôbre επι* a fé como seu fundamento. Êle, porém, jamais diz, como os Protestantes, que a fé em si mesma seja a justiça e, portanto, sua causa formal, no sentido de que o pecador seja justo pela fé diante de Deus. Ao contrário, a justiça é essencialmente distinta da fé. A fé é a condição indispensável em virtude da qual Deus concede a justiça por sua livre bondade. Não por um capricho, portanto, Deus concede sua justiça a um e a nega a outro; concede-a ao homem porque vê nêle a obediência à fé livremente exercitada, mas com o auxílio da graça. 3) E agora perguntamos: *por quê* ou *de que* modo a fé justifica? S. Paulo responde: porque Deus a imputa, tem-na em conta de justiça (λογιζεται εις δικαιοσυνην, Rom 4,4 ss.).

Os três aspectos postos em relêvo por S. Paulo constituem *uma só* verdade: a justiça *gratuita*, deriva da fé e a fé é tida em conta de justiça. Êste último aspecto é o mais difícil e demonstra que a fé paulina é em si o ato moral mais alto, não, porém, a causa meritória da justificação. Ela não é a causa meritória, antes de tudo, porque na mesma fé há já uma grande parte de graça; e depois, porque a graça funda-se ùnicamente na bondade de Deus e na Paixão de Cristo. Todavia, ela está em relação íntima com a justificação, porque Deus a imputa à justiça. Isso significa, antes de tudo, em sentido negativo, que Deus não concede a justiça onde não há fé; mas significa também, em sentido positivo, que Deus, no seu ato de justificação tem-na em conta (λογιζεται) e tem-na em conta como de uma disposição (causa dispositiva). Não se trata de uma imputação devida por obrigação (κατα οφιλεμα); mas por graça κατα χαριν todavia, trata-se sempre de uma imputação. E em que consiste o valor

http://www.obrascatolicas.com

e a dignidade dessa fé imputada por graça? Consiste nisto, que se refere à Paixão de Cristo e também em que ela é, em si, a mais alta moralidade enquanto suprema adesão a Deus.

5. A fé justifica sòzinha? — Sim e não. Ela *justifica sòzinha,* isto é, sem a *Lei* (Rom 3,28). Não é necessário fazer-se primeiro *hebreu,* mas pode-se, sem passar pela Lei, receber esta fé, pô-la em prática e ser assim por ela justificado. Isso vale pràticamente para todos os cristãos do *gentilismo,* e vale formal e teòricamente para os *judaizantes,* que teriam querido atribuir à Lei, no cristianismo, um valor de cooperação. *Neste sentido,* portanto, a fé justifica-nos *sòzinha.*

A fé justifica-nos ainda *sòzinha* no sentido de que ela não exige tôdas as obras de virtude, às quais obriga e torna idôneos na sua prática efetiva e na sua existência real. Ela justifica sem êste pleno desenvolvimento moral, mas sòmente enquanto contém *virtual* e *intencionalmente* êstes atos. *S. Agostinho* traz como exemplo um homem batizado no leito de morte: "Defuit illi operandi tempus", mas Deus não lhe pede mais obras exteriores do que pediu ao bom ladrão crucificado, cuja fé fervorosa ocupou o lugar das obras (Serm. 2,9). S. Agostinho é seguido pelos Escolásticos.

Atribuindo os Reformadores à fé apenas um valor de confiança, vazio de moralidade, isto é, de obras boas, de uma pura fé de abandono, a teologia católica opôs-lhes uma fórmula mais completa e mais precisa: a da fé eficaz pela caridade ou informada pela caridade (fides caritate formata). Esta fórmula é autênticamente paulina (Gá 5,6), como de resto, é autênticamente bíblica (Lc 7,47; Tg 2,14-26; I Jo 3,14), ainda que os Protestantes a pintem como semipelagiana. A fé justifica, portanto, *sòzinha* quando é *viva,* aperfeiçoada ou completada pela caridade. Por isso *S. Agostinho* escreve: "Non sunt contrariæ duorum apostolorum sententiæ, Pauli et Jacobi, cum dicit unus justificari hominum per fidem sine operibus et alius dicit inanem esse fidem sine operibus, quia ille dicit de operibus quæ fidem præcedunt, iste de operibus quæ fidem sequuntur" (Quæst. 83, n. 76, 2).

Mas os Protestantes *objetam* que aquela fé, que segundo a doutrina católica não justifica, não é uma fé pròpriamente dita (*fides informis*) e que a que justifica não é sòmente uma fé, mas amor e fé (f. caritate formata); portanto, os católicos não podem realizar a noção de fé. Respondemos que a fé é uma fé verdadeira e completa e enquanto tal, *conceitualmente* integral, quando é definida: o aceitar como verdadeiras as verdades reveladas. Para realizar esta noção a fé não tem necessidade da caridade; mas como ela é uma virtude e em particular uma disposição para a justificação, exige o complemento da caridade. A caridade, por isso, não é a forma essencial interna da fé, mas seu complemento externo no seu valor *moral. Franzelin*: "Caritate absolvat quod est fide inchoatum: càritas impleat quod fidès ostendit, ac proinde caritas sit forma *non interna sed externa fidei*" (De Sacr. in gen. p. 83; cfr. S. th. II-II, 4, 5; *Reg. Schultes;* De caritate et forma virtutum; Div. Thomas, Piacenza, 1928, 5-28; cfr. vol. I, § 10). Dêste modo a fórmula católica jamais se pode prestar a mal-entendidos; a protestante, ao invés, depois da época da Carta de S. Tiago, foi exposta a abusos. Por essa razão o *Concílio de Trento* declara: "A fé, não unida à esperança e à caridade, nem incorpora a Cristo, nem torna membro vivo do seu corpo" (S. 6, c. 7). É o ensinamento da Escritura como de resto, um dado da experiência, que a fé pode ser *conceitualmente* completa, todavia, religiosa e moralmente estéril. (Mt 7,22; I Cor 13,2; Tg 2,14-16).

6. A fé implícita. — *Ihmels* escreve: "Por isso a Igreja *Romana* com relação aos simples fiéis que não podem seguir as subtilezas doutrinais do seu ensinamento, resolve a questão com a chamada "fides implicita..." Esta "fides implicita" é impossível sob qualquer forma para a piedade *evangélica.* O Cristianismo evangélico deve ser de natureza absolutamente pessoal e vive sòmente de uma certeza de todo pessoal" (Zentralfragen, pp. 27-28). — *Harnack* acusa S. Agostinho de ser "o pai da concepção da fé implícita; e isso, diz êle, mediante a associação do crente individual à Igreja com a qual crê e a qual crê por êle, suprindo parcialmente por êle o elemento mais importante da fé, a convicção íntima" (Storia del dogma, V, p. 110). Assim renova-se a censura de Calvino, o qual, recordando a conhecida fórmula "eu creio o que a Igreja me propõe a crer" diz: "Os Papistas, em vez de crer em Deus crêem na santa Madre Igreja". E todavia Calvino, demonstra *Wernle,* admitiu sempre mais, com o passar dos tempos, a "fides implicita". Êle já lhe vê o ensinamento na Bíblia: os Apóstolos eram crentes e todavia Jesus lhes diz que o Espírito Santo lhes teria ensinado tôda verdade; portanto, êles tinham precedentemente uma fé implícita. Segundo êle também os doutos teriam necessidade de um estudo ininterrupto da Bíblia para conhecê-la sempre melhor; sôbre muitos pontos, por isso, dá-se uma fé implícita.

Devemos, antes de tudo, responder, de maneira geral, que a Igreja não pode crer para os fiéis, como não pode ser justificada em lugar dêles. Não pode haver nenhuma substituição. Mas a Igreja recebeu de Cristo a missão de conservar íntegro o conteúdo da Revelação, de o transmitir e de o fazer valer. Ora, não pode pensar que todos seus membros conheçam logo ou mui depressa êste conteúdo; deve ser suficiente que conheçam uma parte das verdades necessárias à salvação. A Igreja exige que todos os que querem ser justificados conheçam êste mínimo de verdade, não sòmente, mas que professem com fé pessoal e as ponham em prática na medida em que a graça de Deus os torna capazes. A história já há muito tempo deu uma resposta à questão, se a fé implícita "é prejudicada pela individual" (Harnack) ou se, ao invés, o protestantismo, com sua fé fiducial, lhe seja de benefício.

7. Gênese da «dispositio ultima». — Os teólogos perguntam-se se a disposição última (a caridade), enquanto ato, se origina da graça santificante, que opera na alma, "in eodem instanti" ou da graça atual. A primeira hipótese é sustentada pelos Tomistas, a segunda por *Suárez* (De grat., 1, 8, c. 11), e é a "sententia communis". De fato: a) também no âmbito da natureza a disposição precede a forma e dispõe

http://www.obrascatolicas.com

a matéria a recebê-la; b) o Concílio de Trento faz antes depender da disposição, a medida da graça (S. 6, c. 7); c) diversamente deveríamos deduzir que a disposição merece de condigno a remissão dos pecados, pois na hipótese dos Tomistas a disposição origina-se da graça santificante e da caridade e é por natureza anterior (natura prior), à remissão dos pecados (cfr. *Sylvius*, Comment. in S. th. I-II, 113, 8).

É claro que a caridade ou a contrição perfeita segundo o Concílio de Trento não é a causa formal da graça santificante, mas é-lhe sòmente a última disposição. Esta última disposição, pode-se pensar como causa eficiente da graça santificante? A opinião comum é negativa; de modo que, quando existe esta disposição, é Deus que infunde misericordiosa e livremente sua graça na alma. "Dispositio non facit aliquid ad formam *effective* sed *materialiter* tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur *congrua* ad receptionem formæ et sic contritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente", diz S. Tomás (De verit. q. 28, a. 8 ad 5). Para as relações entre a contrição e a caridade, veja-se o tratado sôbre a Penitência (§ 194).

CAPÍTULO TERCEIRO

A JUSTIFICAÇÃO ENQUANTO ESTADO

* A justificação é descrita pelo Concílio de Trento como "a passagem da condição em que o homem nasce filho do primeiro Adão à condição de graça e de adoção dos filhos de Deus por obra do segundo Adão, Jesus Cristo, nosso Salvador". Até aqui estudamos a passagem de uma condição à outra; resta-nos considerar qual é a *condição* de graça e de adoção dos filhos de Deus. Trata-se de delinear a íntima fisionomia espiritual do justo. Êle é dotado de uma fôrça sobrenatural vital interior (§ 129, I), que não é o mesmo Espírito Santo como tal (§ 129, II, 1), nem a permanente benevolência divina, fonte de iluminação e de inspirações interiores (§ 129, II, 2), mas uma misteriosa qualidade (§ 129, II, 3), identificável pràticamente com a caridade (§ 129, II, 4) e deificante da alma (§ 129, II, 5). Êste princípio interior faz que o homem seja santo (§ 130, I, 1), filho adotivo de Deus (§ 130, I, 2), viva habitação do Espírito Santo (§ 130, I, 3); além disso, dá-lhes capacidade de viver como filho de Deus (§ 130, II, 1) e seguir dòcilmente o instinto do Espírito Santo (§ 130, II, 2).*

§ 129. Essência da graça habitual.

A primeira resposta à questão *sôbre a essência* da graça de justificação, só pode ser esta: é um mistério, como todo o processo da justificação. Afirma-o Jesus no colóquio com Nicodemos, com relação à graça (Jo 3,8) e o confirma S. Paulo (Col 3,3): "Vossa vida (de graça) está escondida em Deus". Deus que justifica, a alma que é justificada, como também o ato justificador de Deus, fogem à nossa indagação. Todavia, a especulação tentou iluminar um pouco êste mistério. A Escritura e a doutrina dos Padres oferecem-nos alguns pontos de orientação.

I. *Segundo a doutrina da Escritura e dos Padres, a graça da justificação consiste numa fôrça vital interna e sobrenatural que o Espírito Santo produz em nós, com o Batismo.*

A doutrina da *Escritura* já foi examinada quando se tratou de confutar a teoria protestante da imputação. A Escritura não se exprime de modo formal sôbre a natureza da graça de justificação, mas representa-a objetivamente como uma nova fonte interior de vida que nos é comunicada do alto (*ανωθεν*) mediante o Batismo (Jo 3,3.5). Quanto à sua *causa* e à sua *natureza* designa-as fàcilmente como "um santo pneuma" (*πνευμα αγιον*) quer nos Evangelhos, quer nos escritos apostólicos (Mc 1,8; Lc 11,13; 24,49; Jo 3,5; 14,16; At 2,38; 5,32; 8,17; 10,44-46). Sobretudo em S. Paulo (Rom 1,4; 8,9; I Cor 6,19; Ef 4,4; II Tes 2,12; I Pdr 1,2). *Πνευμα* = dom do Espírito Santo, *αγιον* = em si, santo e santificante.

S. Paulo usa, além disso, um nome todo especial, para indicar o princípio novo de santidade; chama-o "graça" (*χαρις*) com a intenção de lhe fazer ressaltar sobretudo a gratuidade, isto é, que nos é concedida "gratis". Na Escritura e na doutrina dos Padres "graça" indica especialmente os sentimentos de misericórdia de Deus; *Πνευμα*" indica mais os *dons* que nos são concedidos. "Graça", no sentido de operação da graça, é um conceito mais amplo que o "santo Pneuma", enquanto abraça todo o complexo dos fatos divinos na Redenção. Todavia, o Apóstolo usa também *χαρις* para indicar a fôrça interna vital particular no regenerado. Essa graça *fortifica-nos* para tôda obra boa (II Tes 2,16). Ela ajuda o Apóstolo no cumprimento de sua vocação (I Cor 15,10), e a superar a tentação. Quando êle roga a Deus que o livre da tentação, recebe esta resposta: "Seja-te suficiente a minha graça" (II Cor 12,9; Rom 7,25). "De boa mente vangloriar-me-ei da minha fraqueza, a fim de que o *poder de Cristo* possa habitar em mim" (II Cor 12,9).

Também *S. João* usa expressões muito realistas para indicar a graça. Chama-a de *unção* que adere a nós, para sempre (I Jo 2,27), um "germe vital divino" que mora em nós" (I Jo 3,9). E *S. Pedro* define-a uma "participação da natureza divina" (II Pdr 1,4). Essas expressões, exceto a última, são mais descrições que definições verdadeiras e próprias. Pode-se, todavia, tirar esta conclusão: a graça é uma realidade espiritual, um princípio de vida no justificado.

Os Padres. — A Escritura tinha fornecido aos Padres especialmente *duas* noções sôbre o princípio interior de santificação: Espírito

http://www.obrascatolicas.com

Santo e graça. Das duas noções, a do Espírito Santo, como já na Escritura, ocupa o primeiro lugar, tanto nos Padres gregos como nos latinos. Por outro lado, o têrmo "graça" estava pouco difundido antes das controvérsias pelagianas. Ordinàriamente o aspecto *atual* da graça era expresso com as palavras "auxílio" ou "assistência" e o aspecto *habitual* com as palavras "Espírito Santo" ou "Santo Pneuma". Êle é recebido no Batismo. *Tertuliano* assim fala: "Recipit ille Dei Spiritum" (De Bapt. 5). Nos seus escritos, o "Espírito" é uma fôrça de Deus, considerada como real e pela qual é destruído o pecado. É a "substantia baptismatis" (Pud. 9). "Sôbre as pegadas de Paulo e de João, considera-se (pelo ano 200-300) o Batismo como um ato que opera ao mesmo tempo a remissão dos pecados e a regeneração mediante a água santa" (*Seeberg*, Dogmengeschichte, I, 450).

S. Agostinho, na controvérsia pelagiana, usa o têrmo graça sobretudo no sentido de *atual*, enquanto é fôrça que se origina de Deus, pela atividade moral. Seria porém um êrro contestar-lhe a noção da graça habitual. Vimos acima como *Harnack* censura-lhe "seu conceito realista da graça", porque êle "jamais se libertou completamente do antigo esquema católico segundo o qual o escopo último do cristianismo teria consistido no transformar física e moralmente a natureza humana, de modo tal que a faça conseguir a vida eterna" (Storia del dogma, V, p. 115). É precisamente o caso de Agostinho. Êle atém-se "ao antigo esquema católico", que, como vimos acima, é o "esquema" da *Escritura*. E por isso êle exige uma vida cristã santa "a fim de que esta carne mortal... mediante a prévia renovação do espírito, mereça também a renovação e a ressurreição e o homem seja assim, divinizado" (Serm. 166, 4).

O princípio interior da novidade do nosso espírito é o Espírito Santo: "Por meio dêste Espírito, a alma mesma é purificada e fortalecida" (In Jo. Ep. 6, 11; cfr. De Trin. 15, 33, 35). "Gratia quippe Dei, donum Dei est. Donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, et ideo gratia dicitur" (Serm. 144, 1). O Espírito Santo está por tôda parte, como fôrça fortalecedora e de ordem, mas está no justo, "por meio da sua graça santificante" (*sanctificante gratia*, De div. quæst. ad Simpl. 1, 5). "De fato, Deus deseja fazer de ti um deus; não por natureza, como o que Êle gerou (o Logos), mas pela graça da sua adoção" (sed dono suo et adoptionem, Serm. 166, 4; cfr. In Ps. 49,2; "Qui autem *justificat*, ipse *deificat*... dii facti sumus sed hoc *gratiae* est adoptantis non naturæ generantis"). "De fato, Deus justifica o pecador não sòmente em lhe perdoando o mal que cometeu, mas dando-lhe, além disso, a caridade, a fim de que se afaste do mal e faça o bem mediante o Espírito Santo" (Opus imperfectum, 2,165). Por isso, também as crianças que não têm o uso da razão podem receber o dom divino. Cristo não se apresenta sòmente segundo o pensamento dos Pelagianos, como um exemplo de justiça, "mas concede também aos fiéis a graça escondida do seu Espírito que Êle infunde, imperceptivelmente, também nos pequenos" (De pecc. mer., 1, 9, 10). Por isso, ainda a justificação, de per si, acontece instantâneamente (in baptismo *continuo* reatus aboletur, Ep. 194, 44). Em S. Agostinho encontramos, além disso, esta expressão: "A substância mesma da santa unção desce sôbre nós" (Serm. de temp. 185, aliás 182, n. 2).

Os *Gregos*, desde o princípio, insistem de modo particular sôbre a santificação positiva operada na alma pelo Espírito Santo. Dois textos bíblicos para êles têm uma grande importância: "Vós sois deuses e filhos do Altíssimo" (Sl 81,6) e o de S. Pedro (II Pdr 1,4) sôbre a participação da natureza divina. Os dois textos são um ponto de partida e o fundamento da conhecida teoria da *divinização* (θεωσις). Os Padres, depois de S. Irineu e S. Hipólito, não tiraram absolutamente esta doutrina das apoteoses pagãs, nem da filosofia platônica, nem muito menos dos mistérios antigos, mas é evidente que ela encontrava na Escritura sua base e sua mesma concepção formal. Isso explica porque os Padres se referem sòmente a estas passagens da Escritura (Gên 1,26; Sl 81,6; II Pdr 1,4; Jo 1,12.14 etc...). * Veja-se *Gross*, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, 1938, pp. 3-111. *

II. *Nos Padres não se encontra ainda nenhuma teoria sôbre a natureza específica da graça santificante. Sòmente a Escolástica começa a construir uma, mas a êste respeito apresenta opiniões divergentes.*

Sôbre a essência da graça santificante houve, entre os teólogos, *antes e depois do Concílio de Trento*, diversidade de sentenças. O Concílio não se ocupou formalmente da questão, tratando-se de controvérsias de escolas. No conjunto podemos distinguir *quatro* conceitos, dos quais, porém, sòmente os dois últimos nos interessam, dada a insustentabilidade dos dois primeiros.

1. A opinião de Pedro Lombardo. — A graça santificante, isto é, o princípio de santificação, não é algo de criado (gratia creata); não é uma forma infusa no homem, de modo permanente, mas é o mesmo Espírito Santo (gratia increata).

O Espírito Santo habita na alma do justo e opera nêle *imediatamente* e *por si mesmo* os atos de caridade: Spiritus Sanctus amor est Patris et Filii quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deus et proximum et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus (Sent. 1, 17,2).

A opinião de Pedro Lombardo foi justamente rejeitada por razões teológicas. Indubitàvelmente êle chegou a identificar a graça e o Espírito Santo, pois a Escritura muitas vêzes não faz uma distinção clara entre o divino Pneuma, enquanto Pessoa, e enquanto princípio de santificação. Mas a Escritura afirma também claramente, em outras expressões, que o princípio interior de santificação, ou melhor, a forma *pela qual* nós somos santificados, é distinta de Deus. Assim, quando chama a graça santificante de "um germe de Deus" que mora em nós

http://www.obrascatolicas.com

(I Jo 3,9), ou de "a caridade" que o "Espírito Santo" difundiu nos nossos corações (Rom 5,5); em ambos os casos são distintos *Deus* e seu *dom*. No segundo caso a Escritura acrescenta que a caridade é "difundida", coisa que se pode dizer sòmente de um dom criado, e não de uma pessoa divina.

Sem dúvida os *Padres* chamam o Espírito Santo de princípio da nossa santidade, mas sòmente em geral; êles jamais ensinam que o Espírito Santo é, sem mais, a *forma* pela qual somos santos. De resto, não se levantava ainda tal questão.

A opinião de Pedro Lombardo funda-se sôbre falsos pressupostos e leva a conseqüências insustentáveis. É impossível que o Espírito Santo e, portanto, a essência divina, possa tornar-se a *forma* da santidade no homem. Deus não pode constituir uma *forma substancial* conosco, dada a sua prefeição e simplicidade, não se pode tornar uma forma *acidental*, pela impossibilidade do Ser absoluto, de se fazer acidente em um outro ser. Sòmente Deus é santo por essência: os homens podem sê-lo sòmente por um dom criado. Se o Espírito Santo mesmo fôsse o princípio *formal* da nossa justificação, tal justificação seria *igual* em todos e incapaz de aumento, coisa que contradiz à Escritura e ao *Concílio de Trento*. De resto, o mesmo Concílio ensina que, se é verdade que somos santos pela justiça de Deus, não o somos pela justiça da qual é justo Êle mesmo, mas pela justiça com que nos faz justos: "Justitia Dei *non qua ipse justus est*, sed qua nos justos facit" (S. 6, c. 7).

2. **A opinião dos Nominalistas e dos teólogos Stadler e Hermes.** — A graça santificante consiste numa *benevolência permanente* de Deus, pela qual Êle promete conceder ao justificado tôdas as graças atuais em vista dos méritos de Cristo (Occam, Biel).

Também a doutrina de *Baio* sôbre a justificação tem um caráter negativo e nominalista. Para êle a justificação durante esta vida (justitia viæ) consiste na remissão dos pecados e, em sentido ativo, não em um "habitus infusus", mas em uma "bona voluntas" ou nos "boni animi motus", por meio dos quais o homem pode empenhar-se em observar os mandamentos. Veja-se *Jansen*, Baio, pp. 95 ss. Esta opinião não leva em conta a *Escritura* e está em contraste com o *Concílio* de *Trento*. A Escritura e o Concílio exigem um princípio de santificação interior, permanente, que se apodera do homem mesmo e o transforma. A benevolência permanente de Deus (favor Dei externus) é a *causa* da graça; não se deve porém, confundi-la, com a graça mesma. É a "gratia increata" não a "gratia creata". Não se pode não reconhecer certa afinidade entre êste modo de ver e o dos Protestantes. Com essa opinião a justificação das crianças é inexplicável.

3. A graça santificante é uma qualidade permanente, isto é, inerente à alma, como hábito. — Geralmente falando, poder-se-ia qualificar esta tese de dogma; de qualquer modo pode-se apresentá-la como doutrina comum e segura dos teólogos. O *Concílio de Viena* (1312) considera como opinião mais provável, que no Batismo "são infundidas as virtudes e a graça informante" tanto nas crianças, como nos adultos (virtutes ac gratia informans infunduntur, Denz. 483); com relação aos adultos a doutrina é considerada certa. O *Concílio de Trento* define: "Quem disser que os homens são justificados sòmente pela imputação da justiça de Cristo, ou sòmente pela remissão dos pecados, sem a graça e a caridade, que nos seus corações é difundida pelo Espírito Santo e aí fica (atque illis inhæret), ou que a graça pela qual somos justificados é sòmente um favor de Deus, seja excomungado" (S. 6, cân. 11, Denz. 821). A justificação acontece por "voluntariam susceptionem gratiæ et donorum" (C. 7). O *Catecismo Romano* chama a graça santificante de "uma qualidade divina inerente à alma" (divina qualitas in anima inhærens, p. 2, c. 2, q. 49). S. Tomás afirma que se o homem não fôsse sobrenaturalmente elevado em suas fôrças, pela graça, não poderia alcançar seu fim eterno (C. Gent. 3, 151).

Diz-se que a graça é algo de *permanente*, para a distinguir da união transeunte de Deus, na graça atual. Os teólogos apresentam-na como uma *qualidade*. De fato, se a graça não é Deus mesmo, deve ser algo criado. Se é criada, não pode ser uma substância, pois uma substância completa, por definição, não pode unir-se no ser (secundum esse) a outra substância completa. Enquanto substância incompleta, ela, unindo-se ao homem, formaria um ser da *mesma* ordem e perderia por isso mesmo seu caráter sobrenatural. Ela é, portanto, um acidente e um acidente espiritual, porque adere à alma. E entre os acidentes pode ser sòmente uma *qualidade*, pois todos os outros acidentes são excluídos por sua própria definição. Além disso, na categoria das qualidades ou do modo de ser, só pode ser um "hábito". É verdade que o hábito é antes de tudo uma capacidade de agir. Por isso a filosofia conhece apenas o hábito operativo (habitus operativus), chamado hábito. A especulação teológica, porém, acrescenta-lhe ainda o hábito entitativo (habitus entitativus), atribuindo-lhe uma relação com a essência mesma da alma e não das suas faculdades, pelo menos diretamente. "Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur *ad actum*, sed ad quoddam *esse spirituale*, quod in anima facit, et est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata" (*S. Tomás*, De verit.

Não se pode apelar para a Revelação para fundar êste modo de conceber a graça santificante. Todavia, como expusemos acima, a Revelação ensina com certeza que tal graça é algo de interior e, ao mesmo tempo, que tem normalmente no homem uma duração ininterrupta. Assim S. João diz que o "germe de Deus" mora em nós (I Jo 3,9); S. Paulo chama "luz" em nós (Ef 5,8), um "sêlo", um "penhor" (II Cor 1,22); Cristo chama-a "vida" e "vida superabundante" (Jo 10,10). Devemos, além disso, recordar as expressões "renascimento", "regeneração", "nova criação" (II Cor 5,17; Tt 3,5; I Pdr 1,3). Tôdas estas descrições e imagens indicam que a graça é uma realidade interior e permanente.

http://www.obrascatolicas.com

Os *Padres* nas suas descrições usam igualmente das imagens bíblicas e acrescentam-lhes novas. Assim *S. Ambrósio* compara a graça a uma pintura divina na nossa alma: "Noli bonam delere picturam, non fuco sed virtute fulgentem, non cera expressam sed gratia" (Hexæmeron, 6, 8, 47, Migne, 14, 276). Segundo *S. Basílio* é como a *forma* na matéria, como as potências e as disposições naquele que a possui, como a potência de visão no ôlho são, como a arte no artista, e isso de modo permanente, embora não seja sempre ativa (De spir. S. 26, 61). *S. Agostinho* descreve-a como a beleza interior da alma (Ep. 120, 4), como uma fagulha que, na *criança* batizada esconde-se, por assim dizer sob as cinzas e se deve acender com o correr da idade (C. Jul. 1, 6). *S. Cirilo* chama-a, sem mais, uma "certa forma divina" (θειαν τινα μορφωσιν), mediante a qual nossa alma se torna deiforme (In Is. 4, 2, Migne, 70, 936), uma *qualidade* (ποιοτης), por meio da qual o Espírito Santo torna-nos conformes à imagem do nosso Redentor (Hom. Pasch. 10, Migne, 77, 618).

A *Escolástica,* a começar de Alexandre de Hales, usou chamar *habitus* a graça santificante. S. Tomás considera tôda a supernatureza sôbre a analogia da natureza. Na ordem natural, Deus guia as criaturas não sòmente determinando-as a uma atividade tendente a um fim, mas também comunicando-lhes, como princípios dinâmicos, algumas formas, propriedades e fôrças, por meio das quais elas exercitam *fàcilmente e com prazer* sua atividade. Do mesmo modo Êle concede ao homem, na ordem sobrenatural, fôrças análogas, dotando-o de algumas qualidades com as quais o move *prontamente* e *com facilidade* para seu fim sobrenatural. Entre estas formas "infusas" a graça é o princípio fundamental da atividade sobrenatural, e as virtudes, como a fé, a esperança, a caridade, são-lhe o princípio próximo e imediato (C. Gent. 3,151).

Na doutrina de S. Tomás, o *sujeito* da graça santificante é diretamente a *substância* da alma, que é informada pela graça, não sòmente nas suas *faculdades,* mas também em si mesma, e elevada à ordem das existências sobrenaturais. Com esta forma espiritual, o Espírito Santo santifica a alma no seu fundo íntimo fazendo-a sagrada e possuída pela divindade, que nela reside (S. th. I-II, 110, 4).

4. Identidade da graça santificante e da caridade. — Embora todos os teólogos estejam de acôrdo em ver na graça santificante uma qualidade interna infusa, que adere à alma como hábito, alguns, todavia, afastam-se de S. Tomás e da sua escola, identificando a graça santificante com a caridade.

Êstes teólogos admitem apenas uma distinção *virtual* entre a graça santificante e a caridade. A graça justificante, considerada "ex parte Dei", seria graça santificante; considerada "ex parte hominis", seria caridade. Afirmam tal teoria, além de *Escoto* e sua escola, tôda uma série de *teólogos Jesuítas,* como Molina, Belarmino, Léssio, Salmeron, Vasquez e outros.

As *razões* que êles aduzem não são faltas de eficácia e são de natureza ao mesmo tempo *teórica* e *prática.* Teòricamente esta opinião encontra válidos fundamentos na Escritura e na doutrina dos Padres. Segundo o ensinamento de Jesus, a essência de sua religião consiste na caridade. Cfr. § 42. Na caridade "compendia-se tôda a lei" (Mt 22,40). A caridade e a graça estão ìntimamente ligadas entre si, na conversão da pecadora (Lc 7,47). Segundo o Apóstolo S. Pedro, "a caridade cobre a multidão de pecados" (I Pdr 4,8) e S. João escreve: "Quem ama é amado por Deus" (I Jo 4,7). S. Paulo ensina: "A caridade foi difundida nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rom 5,5). Não se pode negar que, em tôdas estas passagens trata-se não da virtude particular da caridade, mas da fôrça vital divina, que nos é concedida na regeneração e na renovação espiritual.

Entre os *Padres* devemos recordar especialmente *S. Agostinho.* Êle atribui à caridade a mesma posição central na religião, como faz a Escritura: "Mas se é a virtude a nos levar à vida eterna, eu poderia afirmar: a virtude outra coisa não é que o amor de Deus" (De morib. eccl. c. 25). "Ama e faze o que quiseres" (In Jo. Ep. tr. 7, n. 8). "Caridade inicial é justiça inicial, caridade desenvolvida é justiça desenvolvida, caridade perfeita é justiça perfeita" (De nat. et grat. 70).

No *Concílio de Trento* a maior parte dos Padres afirmava a identidade da graça santificante e da caridade. Esta preferência transparece mui freqüentemente na exposição dos cânones doutrinais sôbre a graça de justificação (S. 6, c. 7).

Mesmo não admitindo a validade de semelhantes razões, para se concluir a identificação da graça com a caridade, devemos reconhecer-lhe a grande utilidade para instruir os fiéis sôbre a natureza da graça justificante. É indiscutível que nós compreendemos melhor a essência da caridade teologal, isto é, do amor, que a da graça santificante. A noção do amor que todo homem entende naturalmente sem necessidade de explicação, convirá, portanto, perfeitamente para se expor ao *povo* e às crianças das *escolas,* de modo inteligível e completo, a divina realidade da graça de que jamais se sabe falar muito. São, portanto, sobretudo motivos práticos e pedagógicos que nos induzem a explicar às crianças e aos filosòficamente desprovidos, a graça santificante por meio da caridade. * Veja-se *Scheeben,* Dogmatique ed. fr. III, pp. 592-616.*

5. A graça santificante enquanto participação da natureza divina. — O conceito que nos faz penetrar mais a fundo na essência da graça santificante é o de participação da natureza divina (consortium divinæ naturæ). E aqui devemos responder a duas questões: a primeira sôbre o *fato* da participação à natureza divina, a segunda, sôbre o *modo.*

O fato da participação. — Segundo o ensinamento comum dos teólogos, à primeira questão devemos dar uma resposta afirmativa. As declarações oficiais do magistério eclesiástico e sobretudo a doutrina da

http://www.obrascatolicas.com

Escritura e dos Padres, confirmam êste ponto de vista. A opinião de Baio, pela qual "a elevação da natureza humana à participação da natureza divina", é um dom natural de Deus, foi condenada (Denz. 1021). A realidade desta elevação é, portanto, reconhecida pela Igreja, a qual nega sòmente o seu caráter natural. A Escritura fala explìcitamente da participação, no texto de S. Pedro: "Per quem (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit (Deus), ut per hæc (por êstes máximos e preciosos dons) *efficiamini divinae consortes naturae*" (II Pdr 1,4). — Os Padres não tinham, portanto, necessidade de tirar sua doutrina da deificação do *neoplatonismo*, ainda que também Platão, coerentemente com sua dotrina das Idéias, insista êle também sôbre o conceito de "participatio divinæ naturæ", e ainda que o conceito de θειωσις seja comum nas religiões antigas. Os Padres encontraram êste conceito, em tôda a sua pureza teísta, na *Bíblia*. A doutrina da θειωσις de Hermes Trismegisto remonta a Platão, para o qual o fim último da ενθουσιαζειν (νεν θεω ειναι) é a παλιγγενεσια. * Sôbre o Ermetismo veja-se *Gross*, La divinisation du chrétien... pp. 31-38. * No texto de II Pdr 1,4, que citamos, trata-se sem dúvida, do dom divino da regeneração. E dêste dom diz-se que nos faz participantes da divina natureza (Cfr. I Pdr 1,3). Em vista do dom da regeneração S. João exclama "Vêde com que amor nos amou o Pai em nos fazer *chamar* e *ser* filhos de Deus!" (I Jo 3,1). Para êle o princípio da filiação é o "germe de Deus" em nós (I Jo 3,9) e S. Pedro escreve: "Fôstes regenerados não por um sêmen corruptível, mas por um sêmen incorruptível, pela palavra do Deus vivo" (I Pdr 1,23).

Os *Padres* sôbre êstes textos bíblicos construíram a célebre teoria da divinização. Nêles não há frase mais comum e mais habitual que esta: Deus fêz-se Homem a fim de que o homem se torne Deus. E não é uma frase retórica que deve ser entendida em sentido moral, mas uma expressão que se deve tomar em sentido plenamente realista. Já *S. Inácio* ensina que todos os cristãos são "portadores de Deus", portadores do Cristo", "portadores de santidade" (θεοφοροι, χριστοφοροι, αγιοφοροι, Ef. 9, 1). — *S. Atanásio* excogita contra os Arianos e os Pneumatómacos o argumento que os outros Padres depois repetirão: Se o Cristo e o Espírito Santo *nos* divinizam — tese que é suposta como um dogma intocável — é preciso que êles mesmos possuam a natureza divina. "Ora, se pela participação do Espírito (πνευματος μετουσια) somos participantes da natureza divina (κοινωνοι θειας φυσεως) sòmente um estulto poderia dizer que o Espírito é de natureza criada e não, de natureza divina" (Ad Serap. 1, 24; cfr. Adv. Ar. orat. 4, 3, 24, Migne, 26, 373; De syn. 51, Migne, 26, 784; De Incarn. Verbi, 8, Migne, 26, 996; *Basílio*, De Spir. S. 9,22, Migne, 32, 109; *Ambrósio*, De Spir. S. 1, 6, 80, Migne, 16, 723). *S. Agostinho*: "Si filii Dei facti sumus, et dei facti sumus; sed hoc gratiæ est adoptantis non naturæ generantis" (In Ps. 49, 2; cfr. *S. Cirilo*, Hom. Pasch. 10, 2, Migne, 77, 617; De Trin. 34, Migne, 75, 585; In Jo. 1, 9, Migne, 73, 153, 157). O Pseudo-Dionísio criou em seguida a fórmula que devia depois tornar-se clássica: "Est autem hæc deificatio Deo quædam quod

fieri potest assimilatio unioque" (η δε θειωσις εστιν η προς θεον, ως εφικτον, αφομοιωσις τε και ενωσις, De eccl. hier. 1, 3, Migne, 3,373).

A *Escolástica* não se afasta da doutrina dos Padres gregos e latinos, doutrina que poderíamos ainda documentar com numerosos outros textos, por exemplo, dos dois Gregórios, de S. Leão Magno, de S. Gregório Magno, de S. João Damasceno. S. Tomás diz que a "nossa vida é dirigida e ordenada pela graça ao gôzo da divindade, segundo certa participação da natureza divina" (secundum quandam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam, S. th. II-II, 19, 7; cfr. I, 93, 4; I-II, 4, 8; *Bonav.* Brevil. 5, 1; Itin. men. c. 4).

O modo da participação. — Em que coisa consiste, pròpriamente, o "consortium divinæ naturæ?" A Escolástica, respondendo à questão, evita dois extremos:

1) Nega a participação de *consubstancialidade* do homem com Deus, que é o ideal de todo panteísmo e de todo falso misticismo. O quarto Concílio Lateranense julga tal interpretação mais estulta que herética (Denz. 433; cfr. 510). Do estudo de Deus aprendemos que tanto a essência divina como seus atributos, como tais, são incomunicáveis à criatura.

2) Não aceita uma participação puramente *moral* que consiste na conformidade com o pensamento e a vontade de Deus. Certamente, não se nega esta união moral, afirmada também na Escritura (Mt 5,44-45; Lc 6,35-36); esta, porém, ensina também a transformação ontológica indispensável para realizar a conformidade moral permanente (Cfr. § 126).

Por isso a Escolástica, a uma participação puramente moral, opõe decididamente a participação *física* à natureza divina. E não se trata de uma "comunhão substancial de natureza", como quer *João Kuhn*, nem muito menos de uma união hipostática do justo com Deus, como no Cristo; trata-se, antes, de uma semelhança e de uma união a maior possível, operada por Deus na alma no momento da justificação. *S. Tomás*, com o Areopagita, assim ensina: "Gratia quæ est accidens, est quædam similitudo divinitatis participata in homine" (S. th. III, 2, 10 ad 1). "Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem" (S. th. I, 13, 9 ad 1).

De fato, esta semelhança é uma semelhança perfeita, enquanto baseada sôbre uma identidade de natureza numérica e completa (Participatio univoca), ou uma semelhança imperfeita operada por imitação (p. análoga). "Duplex est similitudo Dei, scilicet *aequiparentiae* sive æqualitatis et *imitationis*", diz *S. Boaventura* (Sent. 2, 5, 1, 2) juntamente com S. Tomás (S. th. I, 63, 3). A primeira encontra-se sòmente na Trindade, a segunda encontra-se nas criaturas e em graus variados, como vestígio divino obscuro (vestigium Dei) nas criaturas irracionais, e como imagem de Deus (imago Dei), nas criaturas racionais. Esta última imagem é tríplice: em virtude da criação é uma simples imagem (similitudo creationis); em virtude da justificação é uma semelhança (s. recreationis); em virtude da glorificação é uma imagem perfeita de glória (s. perfectionis seu gloriæ). Cfr. S. th. I, 93, 4.

http://www.obrascatolicas.com

Se o "consortium divinæ naturæ" não consiste em uma igualdade substancial de natureza com Deus, mas em uma semelhança grande o mais possível, criada na alma por Deus, surge uma última pergunta, a mais profunda: qual é, portanto, o atributo divino cuja comunicação analógica em uma forma finita e criada faz participar a alma justa da natureza divina de um modo todo particular que a distingue da alma não justificada, faz dela uma imagem de Deus e em certo sentido diviniza-a? A essa questão a teologia, seguindo S. Tomás, assim responde: *É a natureza divina, enquanto princípio e raiz do conhecimento imediato, intuitivo, que Deus tem de si mesmo e do amor beatífico que tem por si mesmo;* em poucas palavras, a natureza divina enquanto é a espiritualidade pura: "natura divina qua intellectualis est" (Cfr. *Suárez* De grat. 1, 7, c. 1, n. 30). Os atos vitais da natureza espiritual de Deus são o conhecimento e o amor. Nenhuma criatura por si mesma pode participar dêstes atos absolutamente sobrenaturais, mas mediante a graça santificante, a alma é elevada ao "consortium divinæ naturæ" e por isso mesmo, a tais atos.

Diversamente de S. Tomás, cuja doutrina agora exposta foi seguida pela maior parte dos teólogos, *Ripalda* (De ente super. p. 2, c. 6, n. 105; ed. de Lião, 1645, t. 2, p. 714), admite uma semelhança puramente moral com Deus em virtude da qual o justificado é afastado de todo pecado e feito propenso a êstes atos sobrenaturais, de modo que sua justiça consiste em uma semelhança formal com a *santidade* de Deus.

Graça e glória. — O início da participação do Ser espiritual e da vida espiritual de Deus, acontece cá na terra na graça. Sua perfeição realiza-se na eternidade bem-aventurada. "Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil aliud est quam quædam inchoatio gloriæ in nobis" (S. th. II-II, 24, 3 ad 2). Sôbre esta terra a alma já "fide adhæret primæ veritate et caritate ipsi summæ bonitati" (In 1 d. 37, 9, 1 ad 2). "Gloriam autem quid esse dicemus nisi gratiam quamdam perfectam et absolutam?" (Cat. rom. p. 4, c. 11, q. 11). A graça por isso é o germe de que a glória é o desenvolvimento. Isto é formalmente ensinado pelo Senhor no quarto Evangelho: "A água que eu lhe darei, tornar-se-á nêle uma fonte, de que há de jorrar uma vida eterna" (Jo 4,14). O conceito de identidade essencial entre a vida eterna dêste mundo e a de lá do alto, impregna todo o Evangelho. A mesma idéia tira-se das palavras de S. Paulo sôbre o "penhor do espírito" (II Cor 1,22; 5,5); sôbre "o penhor de nossa herança" (Ef 1,14). Por isso S. João pode descrever a graça como o "semen Dei" em nós (I Jo 3,9). Desde agora somos *chamados* de filhos de Deus e o *somos;* mas a glória dos filhos de Deus *revelar-se-á* sòmente na eternidade; o que é agora e que nós cremos, será então visível e contemplado (I Jo 3,1 ss.). A êste respeito *S. Agostinho* faz notar: "Hinc apparet tunc in ista imagine Dei fieri ejus plenam similitudinem quando ejus plenam perceperit visionem" (De Trin. 15, 18, n. 24).

Os Padres procuravam explicar esta semelhança sobrenatural com Deus, *comparando* a alma a um corpo penetrado pela luz do sol e elevado assim acima da sua própria natureza e feito luminoso (S. Basílio); com o exemplo do perfume que as substâncias cheirosas comunicam aos hábitos e aos recipientes (S. Cirilo de Alex.), da transformação da gôta de água em um copo de vinho, ou do ferro no fogo (S. Greg. Naz.), do ar impregnado de luz (S. Cirilo de Jerus.). No fundo de tôdas estas comparações encontra-se sempre um duplo elemento, pôsto em evidência pelo Areopagita: a semelhança e a união.

§ 130. Efeitos e consectários da graça santificante.

I. Efeitos da graça santificante.

1. A santificação. — O primeiro efeito imediato da graça santificante é a efetiva *supressão* dos pecados e a formal *santificação.* Isso já foi explicado contra a teoria protestante da imputação.

A única questão que surge é a da relação recíproca dêstes dois elementos. Êles não estão necessàriamente sempre unidos. Já se deu o caso de se conferir a graça santificante sem a remissão simultânea dos pecados: aos protoparentes no Paraíso terrestre, aos Anjos, a Cristo, a Maria. E poder-se-ia conceber uma remissão dos pecados sem o conferimento da graça. Mas na ordem atual da salvação os dois elementos são inseparáveis. "Pela graça de Nosso Senhor Jesus Cristo que é conferida com o Batismo, é perdoada a culpa do pecado original" (Trid. s. 5, c. 5, Denz. 792; cfr. Denz. 1043, 1058, 1070 contra Baio).

A *Escolástica* pergunta se a graça cancela o pecado necessàriamente, em virtude da sua natureza, ou se só moralmente, em virtude de uma disposição divina. No último caso, absoluta e estritamente falando, poder-se-ia conceber a presença simultânea do pecado e da graça, em uma alma. Estão por esta última opinião *Escoto, Biel, Suárez, Léssio,* etc. Escoto: "o pecado só pode efetivamente destruir a graça pelo demérito". Segundo *G. Biel* foi sòmente a "voluntas Dei ordinata" que decidiu que a graça destruísse o pecado; em si e por si (potentia absoluta) o pecado e a graça poderiam coexistir na mesma alma. Mas quando se compreende o pecado no seu verdadeiro sentido, como "aversio a Deo" e a graça como "communio cum Deo", é impossível considerá-los coexistentes na mesma alma. S. Tomás: "peccatum *effective* corrumpit caritatem" (S. th. II-II, 24, 10).

Segundo *S. Tomás,* portanto, a graça elimina formalmente o pecado. "Formaliter gratia inhærendo expellit culpam" (De verit. q. 28, a. 7, ad 4). "Gratia non expellit culpam *effective* sed *formaliter*" (Ib. ad 5). Vice-versa, o pecado expulsa a graça não só *moralmente* (meritorie) "enquanto o pecador merece que Deus lhe tire a santa caridade", mas também *fisicamente,* enquanto todo pecado mortal é precisamente a antítese da caridade (S. th. II-II, 24, 10).

Não se pode negar a superioridade da tese tomista sôbre a escotista, a qual apresenta certa afinidade com a teoria protestante da cober-

http://www.obrascatolicas.com

tura dos pecados. A teoria tomista tem, além disso, a Escritura em seu favor (Mt 6,24; II Cor 6,14; I Jo 3,9). A graça e o pecado são antinomias inconciliáveis; por isso, justamente a graça cancela todos os pecados mortais. * Veja-se *Riviere,* Justification, Dict. de théol. cath. t. VIII, coll. 2126-2129. *

O pecado venial, não sendo uma "aversio a Deo" completa, não destrói a amizade com Deus e o destino eterno do homem e, portanto, pode coexistir com a graça. Êle não pode nem mesmo manchar a graça diretamente, nem sua essência nem enfraquecê-la; pode sòmente pô-la em perigo.

Da pura e simples destruição do pecado não se deduz ainda a *santidade;* ela é concedida à alma sòmente mediante a forma da graça mesma. Por outro lado, uma só e mesma forma confere à alma tanto a justificação como a santidade, ainda que a Escritura, os Padres e os Concílios a indiquem com duas expressões: justitia et sanctitas. A teoria protestante que separa a justificação e a santificação como *dois* atos distintos de Deus originados do *único* ato dispositivo humano da fé, não é nem bíblica, nem teológica. Devemos por isso, ver na justificação e na santidade dois aspectos de um mesmo ato.

2. Filiação adotiva e herança celeste. — *S. Tomás* define a adoção: a aceitação graciosa de uma pessoa estranha como filho e herdeiro (personæ *extraneae* in filium et eredem gratuita assumptio; cfr. S. th. III, 23, 1). Segundo êle, porém, a adoção divina tem sôbre a humana esta vantagem, que Deus quando adota alguém, *torna-o idôneo* com sua graça, para possuir a herança eterna; ao passo que o homem quando adota alguém, fá-lo porque o considera idôneo a ser por êle adotado. A adoção humana enche a distância entre o adotante e o adotado, mediante uma transferência *externa* de direitos ao adotado; a adoção divina, ao invés, consiste na comunicação mediante um novo nascimento, de uma nova natureza semelhante à de Deus adotante. Por conseguinte, a filiação adotiva divina é muito mais elevada do que a que se origina da criação, embora continuando, evidentemente, muito inferior à filiação natural do Logos eterno (S. th. III, 23, 2-4).

A *Escritura* ensina claramente a *adoção* divina. "Recebestes um Espírito de adoção (*πνευμα υιοθεσιας*) pelo qual clamamos: Abba, Pai!" (Rom 8,15). Deus mandou o Filho "para que nós recebêssemos a adoção de filhos. Ora, porque sois seus filhos, Deus mandou o Espírito de seu Filho aos vossos corações, o qual clama: Abba, Pai!" (Gál 4,5 ss.). Os Padres falam muitas vêzes da filiação adotiva, mas em geral sòmente nas suas argumentações cristológicas, para demonstrar que Cristo não é filho adotivo como nós, mas "filius naturalis" (Cfr. § 93). *Teològicamente* a filiação divina resulta da participação à natureza divina que há pouco expusemos.

Da filiação adotiva S. Paulo deduz lògicamente o direito do justo à herança celeste: "Se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo" (Rom 8,17). "E se és filho, és também herdeiro por graça de Deus" (Gál 4,7; cfr. Tt 3,7; I Pdr 3,22. — Cfr. Também Trid. s. 6, cc. 4 e 7).

* S. Tomás, segundo a tradição patrística, que se inspira particularmente em S. Paulo e em S. João, diz que nossa adoção é uma certa participação da filiação natural de Cristo e que por isso somos filhos do Pai, no único seu Filho. "Sumus in Jesu Christo filii Dei... et hæc adoptio specialiter competit Christo, quia non possumus fieri filii adoptivi nisi conformemur Filio naturali; ... ut per Filium Dei naturalem efficimur filii adoptivi secundum gratiam per Christum". Acrescenta que mediante o Espírito Santo "conjungimur Christo, et per hoc adoptamur in filios Dei" (In Ep. ad. Gal. c. 3, lect. 9; c. 4, lect. 3). Veja-se para um desenvolvimento amplo e profundo, *Mersch,* Théologie du Corps mystique, II, c. 13, Filii in Filio, pp. 9-68.

Scheeben, Misteri del Cristianesimo, § 57: "Mediante a Encarnação somos realmente incorporados à pessoa do Filho de Deus... conseqüentemente, a filiação mesma, mediante Cristo, não é mais sòmente adotiva, pois recebemo-la não como estranhos, mas como parentes, isto é, como membros do Filho Unigênito e podemos exigi-la como direito. A graça da filiação em nós tem algo da filiação natural de Cristo sôbre a qual se baseia. Não sendo nós pura e simplesmente filhos adotivos, mas membros do próprio Filho, entramos realmente naquela relação pessoal em que está o Filho de Deus com seu Pai... Portanto, não somos sòmente simples irmãos adotivos de Cristo, que participam da glória e da grandeza do Verbo eterno, mas somos, de certo modo, *um só Filho* do Pai com Êle e nêle; e justamente por essa unidade tornamo-nos semelhantes a Êle e participamos da sua glorificação". — E no § 87 mostra como a justificação cristã é como a viva introdução da Encarnação na humanidade.*

3. Habitação do Espírito Santo. — A graça santificante faz também do homem o templo do Espírito Santo, o qual habita na alma do justo, não sòmente por seus dons, mas pessoalmente.

O fato desta habitação é provado tão claramente pela Escritura e pela doutrina dos Padres, que se pode dizer teològicamente certo. A Revelação fala disso em muitos lugares. Cristo promete a seus discípulos a Pessoa do Paráclito "a fim de que permaneça em vós", o Paráclito "que o mundo não pode receber" (Jo 14,17). Segundo S. Paulo o Espírito difunde *em nós* a caridade divina (Rom 5,5). "O Espírito daquele que ressuscitou Jesus dos mortos, habita em vós" (Rom 8,11). Nós somos "templos do Espírito Santo" (I Cor 3,16; 6,19; cfr. Rom 8,9; Gál 4,6; II Cor 6,16; cfr. também a doutrina sôbre o Espírito Santo §§ 54, 58, 59).

Naturalmente os Padres tratam também da habitação do Espírito Santo no justo. Já falamos de *S. Agostinho.* Para êle é certo que "o Espírito Santo habita nas almas das crianças batizadas, ainda que elas não o saibam" (Ep. 187, 26). Mas "etiam in quibus habitat, non æqualiter habitat" do contrário como teria podido Eliseu pedir que o

http://www.obrascatolicas.com

Espírito de Deus estivesse nêle, duas vêzes mais do que em Elias? (Ep. 187, aliás 57, 5, 17). Sobretudo os Padres *gregos* foram atraídos por essa doutrina e dela falam em têrmos magníficos. Assim *S. Atanásio* (Ep. I ad Serap. 24). *S. Basílio, S. Cirilo de Alex.* (Dial. 7, passim Migne 76, 250 ss.). Veja-se *Petavius* De Trin. 8, 4 ss.

Explicação. — Ainda que todos os teólogos admitam a habitação do Espírito Santo na alma do justo, todavia não estão de acôrdo sôbre o modo de a explicar. É claro que não se pode tratar de uma união substancial, como entre a alma e o corpo. Além disso, devemos excluir uma união hipostática entre o Espírito Santo e o justo, como existe entre o Logos e o Cristo. Resta a união acidental. Por esta habitação o homem recebe, não o ser substancial, mas uma perfeição acidental sobrenatural, a filiação divina. Segundo a explicação de S. Tomás e da maior parte dos teólogos, isso significa: esta filiação divina é produzida *formalmente* pela forma criada da graça santificante; mas é coroada e *completada* pela habitação do Espírito Santo. Tanto a missão de uma Pessoa divina (mitti) como seu dom (dari), são ensinados pela Escritura. "Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem". Assim, por meio da graça santificante recebemos dois benefícios: nossa santificação formal e nossa união com Deus, pois que a graça santificante torna *semelhantes* a Deus e une com êle: "gratia gratum faciens *disponit* anima ad habendam divinam personam" (S. th. I, 43, 3 ad 2).

Seguindo S. Tomás devemos admitir uma dupla presença de Deus nas criaturas:

1) uma presença *natural* que é: a) geral em *tôdas* as criaturas, como vimos no § 32, "per essentiam, per potentiam, per præsentiam"; b) especial, nas criaturas *racionais* (Anjos, homens), enquanto objeto dos seus atos naturais de conhecimento e de amor de Deus, dado que o conhecido está no cognoscente e o amado no amante. "Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu" (S. th. I, 8, 3).

2) A presença *sobrenatural* que por sua vez é *dupla*: a) *na terra* de modo análogo à presença natural, enquanto Deus está presente na alma que o conhece e o ama sobrenaturalmente, como objeto dêste conhecimento e dêste amor. Essa presença não é sòmente uma "presença", mas antes uma "habitação". "Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum ipsum specialem modum, Deus non dicitur *esse* in creatura rationali, sed etiam *habitare* in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum *solam gratiam gratum facientem*, mittitur et procedit temporaliter persona divina" (S. th. I, 45,3); *no céu* a habitação realiza-se de modo perfeito mediante a visão beatífica. Cfr. §§ 21 e 57.

Notas. — 1) O que dissemos deve-se aplicar também às crianças batizadas. Devemos, todavia, observar que provisòriamente até o despertar da razão, sua união com Deus toma a forma de uma união *habitual*. Todavia, segundo Capreolus, "non solum in potentia, sed in actu: qui enim habet habitum respectu alicujus objecti, jam habet et attingit illud *in actu primo*, qui est forma vel esse" por conseguinte no ser, mesmo se não na ação (in actu secundo).

2) Deus habita segundo seu Ser, sua *substância*, na alma em estado de graça. Todavia, não se deve chamar *substancial* a união que daí resulta, pois a substância de Deus e a alma não formam *uma* substância ou *uma* pessoa como acontece na união hipostática (cfr. § 89).

3) Do que nos ensina o tratado da Trindade sôbre a *circunsessão* deduz-se fàcilmente que a habitação não é *exclusiva* da terceira Pessoa, mas é-lhe apropriada de modo especial. A razão desta apropriação deve ser procurada na posição particular da terceira Pessoa no seio da Trindade, enquanto liame de amor, entre o Pai e o Filho (cfr. § 54).

Ao invés, *Petavius*, Thomassin, Scheeben, Schell, Scholz, etc., afirmam que, segundo a Escritura e a doutrina dos Padres gregos, deve-se interpretar a habitação do Espírito Santo como *pessoal* e *exclusiva* e não sòmente por modo de apropriação. Mas procurar-se-ia em vão nestes autores uma explicação clara da sua opinião, em harmonia com a doutrina geral da unidade das ações divinas "ad extra". A razão do mal-entendido deve ser procurada no fato de que não se deu bastante importância em que o pneuma agion da Sagrada Escritura não designa absolutamente o Espírito Santo *pessoal* e designa também não poucas vêzes a graça santificante: "Spiritus Sanctus = donum Dei". Cfr. § 112.

4) *A Encíclica "Mystici Corporis Christi" de 1943 (ed. do P. Tromp., p. 47), falando do Espírito Santo exorta a "se considerar firmemente, com tôda certeza, que, nestas coisas, tudo é comum com a Santíssima Trindade, enquanto tudo se refere a Deus como suprema causa eficiente". Poder-se-ia pensar numa exclusão tácita da tese de Petávio seguida, hoje, por muitos teólogos, mas não é assim. "Se são talvez excluídas, escreve S. Colombo, algumas opiniões que reservam uma presença própria *sòmente* ao Espírito Santo, não são absolutamente excluídas da Encíclica aquelas opiniões que pensam numa presença própria e distinta para cada uma das Pessoas, e talvez uma ordem de presença que reproduziria em sentido inverso a ordem das procedências divinas: primeiro o Espírito Santo, pelo Espírito Santo o Verbo, pelo Espírito Santo e o Verbo o Pai. Que é o modo de conceber as coisas próprio de S. Cirilo de Alexandria" (La Scuola Cattolica, 1948, p. 244). — Veja-se na ed. do P. Tromp., a importante nota ao § 79. Sôbre a história da questão com relativa bibliografia, *Rondet*, Gratia Christi, 1948, pp. 329-339. *

II. Consectários da graça santificante.

1. As virtudes teologais e morais. — O *Catecismo Romano*, tratando da graça santificante, diz que é acompanhada por nobilíssime

http://www.obrascatolicas.com

cortejo de tôdas as virtudes (additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, p. 11, c. 2, q. 50). Entre estas virtudes são enumeradas antes de tudo, segundo o *Concílio de Trento,* as *teologais.* O Concílio diz que elas são infundidas com a graça santificante: "In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, *fidem, spem, caritatem*" (S. 6, c. 7, Denz. 800).

Ainda que nem todos os teólogos indentifiquem a caridade com a graça santificante, todavia, unem-nas muito estreitamente. A caridade aparece e desaparece juntamente com a graça santificante. Vice-versa, as outras duas virtudes a fé e a esperança, são separáveis da graça santificante. Por isso, quando se perde esta, por um pecado grave, as outras duas virtudes podem permanecer e permanecem de fato na alma até que sejam expulsas por um pecado diretamente oposto à sua natureza (por ex. a incredulidade, a desesperação). Com relação à fé isso foi definido (S. 6, c. 28). Em razão dessa separabilidade, alguns teólogos admitem, com *Suárez* que os *hábitos* destas virtudes podem ser infusos *antes* da justificação, dado que enquanto hábitos podem subsistir mesmo quando a graça de justificação se perdeu. Como quer que seja, os teólogos unânimemente ensinam que os *atos* destas *três* virtudes teologais podem já ser exercitados *antes* da justificação, com o auxílio da graça. Que os atos destas virtudes devem preceder a justificação como atos dispositivos, é afirmado pelo Concílio de Trento (S. 6, c. 6, Denz. 798).

A opinião comum dos teólogos vai ainda além. Êles pensam que as virtudes *morais* que regulam nossas relações com os homens e conosco mesmo, são também infusas. A Escritura insinua-o (II Pdr 1,3-7; II Tim 1,7), como, de resto, também a doutrina dos Padres (*S. Agostinho,* Enarrat. in Ps. 83, 11; In Jo 8, 1). Provàvelmente devemos também ver-lhe uma prova nas decisões de Inocêncio III e de Clemente V, segundo os quais o hábito das "virtudes" é infundido também nas *crianças* no momento do Batismo (Denz. 410, 483,; S. th. I-II, 51, 4; 63, 3 e 4 e quase todos os teólogos pós-tridentinos). A infusão das virtudes morais foi negada por Escoto, Henrique de Gand, Durando, e outros.

S. Tomás assim indica as razões da opinião afirmativa: "As virtudes teologais orientam-nos ao nosso fim sobrenatural à maneira de início, enquanto nos levam imediatamente a Deus; é preciso, por isso, que a nossa alma seja aperfeiçoada por outras virtudes infusas relativas às outras coisas, todavia, sempre com relação a Deus" (S. th. I-II, 63, 3 ad 2). * *R. Bernard* desenvolve a razão de S. Tomás como segue: "Com as virtudes teologais a graça põe em nós alguma coisa de absolutamente novo, isto é, a capacidade de viver como filhos de Deus na sua intimidade; com as outras virtudes que ela infunde a serviço das teologais, limita-se a renovar profundamente nossa vida de homens honestos. A virtude teologial infusa é muito mais que a honestidade humana, é a intimidade com Deus; a virtude moral infusa é a honestidade humana adequada à intimidade com Deus. Quando o fundo da alma foi regenerado e re-

criado em Deus pela graça santificante, a virtude da fé dá à nossa inteligência a capacidade de participar dos mesmos pensamentos de Deus e a virtude da caridade dá ao nosso amor a possibilidade de entrar na intimidade com Deus. Mas é evidente que tal nobreza e alteza de vida nos empenha a ter em tôdas as nossas relações com os homens e conosco mesmos as virtudes que se condizem com a nossa condição de filhos de Deus: são estas as virtudes morais infusas" (La vertu, II, p. 450). *

2. Os dons do Espírito Santo. — *S. Tomás*: "Dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti" (S. th. I-II, 68, 3). "Spirius Sanctus habitat in nobis per caritatem... Qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest" (S. th. I-II, 68, 5). A *Escritura* atribui-os ao Messias (Is 11,1-2). Mas o Espírito Santo com a abundância dos seus dons é também um bem salutar da era messiânica. Por isso admite-se que os dons do Espírito Santo vêm de Cristo, cabeça da Igreja, nos seus membros que devem ter a vida em abundância (Jo 10,10). Como função e *escopo* dos dons do Espírito Santo indica-se de preferência a facilidade para se fazerem determinados atos de virtude, a inclinação (modus sperandi) da alma a receber as inspirações do Espírito Santo. Por conseguinte, seu campo de ação encontrar-se-ia antes nos atos indeliberados do que nos deliberados.

A. Mitterer, em um estudo sôbre os dons do Espírito Santo na patrística (Zeitsch. für Kath. theol., 1925, pp. 529-566), demonstra que os Padres apelam geralmente para Isaías, 11, mas estão muito incertos da sua interpretação, de modo que ficam algumas dúvidas no que se refere, quer ao número quer à natureza e aos efeitos dos dons. Os *Escolásticos* tentaram superar essas dúvidas com a especulação. Por vêzes manifestam-se opiniões opostas: assim por ex., S. Agostinho opõe-se a S. Gregório Magno. Esta divergência encontra-se novamente na Escolástica: S. Boaventura refere-se a S. Agostinho e S. Tomás a S. Gregório. * Para S. Tomás veja-se *Garrigou-Lagrange,* Perfezione Cristiana e contemplazione, 1933, pp. 300-342; e as observações de *A. Stolz,* Teologia della mistica, 1940, c. 10. A plenitude do Espírito Santo. Para S. Boaventura, *Fr. Bonnefoy,* Le Saint Esprit et ses dons selon S. Bonaventure, Paris, 1929. *

Entre a graça santificante e as virtudes infusas há uma ligação *física* ou sòmente *moral?* Os Tomistas estão pela ligação física; Suárez, ao invés, e sua escola, consideram que Deus uniu estas duas realidades de graça só em virtude da sua ordem plena de amor, infundindo as virtudes na alma, em consideração à graça santificante, enquanto essas virtudes são conformes e conaturais a ela, embora não brotem fisicamente da graça.

http://www.obrascatolicas.com

Leitura — *O estado de graça é a vida de Jesus Cristo em nós.* — "A ação do Espírito Santo, que vem habitar em nós, consiste em imprimir na nossa alma a imagem do Filho, em tornar-nos conformes ou semelhantes a Jesus, Verbo encarnado.

Que significado tem esta expressão? Ao mesmo tempo que o Verbo se unia hipostàticamente à sua humanidade, santificava-a; e realizava esta santificação mediante o Espírito Santo que procede dêle e do Pai. O divino Espírito criava na alma do Salvador tôdas as disposições ou virtudes sobrenaturais de que ela era capaz, disposições ou virtudes que se podem reduzir ao amor perfeitíssimo para com o Pai e no desapêgo absoluto dos bens dêste mundo. A alma humana do Salvador, assim transformada, era atraída ao mesmo movimento vital de amor, em que consiste o Espírito Santo; era assim tôda dedicada e consagrada ao Verbo e pelo Verbo, ao Pai.

Ora, querendo santificar o homem, Jesus Cristo segue um caminho exatamente semelhante. O princípio santificador imediato é sempre o Espírito Santo, o qual produz na alma do discípulo disposições ou virtudes semelhantes às criadas na alma do Mestre. Dêsse modo, a alma do discípulo como a do Mestre, é atraída pelo mesmo movimento vital de amor, em que consiste o Espírito Santo, isto é, é orientada e docemente transportada para o Verbo encarnado, para o Pai: é tôda dedicada e consagrada ao Filho e mediante o Filho, ao Pai. Dêsse modo o cristão é, segundo o dizer de S. João e de S. Paulo, aquêle que vive da vida mesma de Jesus. De fato, enquanto de um lado o Espírito que santifica a alma de Jesus, transforma também a alma do cristão, de outro, o Espírito de Jesus que santifica a alma do fiel, não tem outro escopo que realizar aquelas disposições de união a Deus e de renúncia que Êle produz, com plenitude, na alma de Jesus.

Podemos, portanto, fazer idéia de uma simples criatura que tenha chegado à mais alta santidade. A Trindade tôda habita nela; mas o Espírito que procede do Pai, mediante o Verbo encarnado, empreende sua santificação. Êste divino Espírito santifica-a em plenitude, isto é, na medida em que pode ser santificada. Ora, o Espírito Santo é o Espírito que santifica a santa alma de Jesus. Por conseguinte, a vida divina que vivifica a alma do fiel é a mesma vida de Jesus; e como esta comunicação é o mais possível perfeita, temos verdadeiramente Jesus que vive no seu discípulo. Para nos expressarmos de modo mais explícito, dizemos que Jesus vive no seu discípulo, no Espírito de sua santidade, na plenitude de sua fôrça, na perfeição das suas vias, na verdade das suas virtudes, na comunhão de seus divinos mistérios (Explicações em *Tanquerey*, Compêndio de teol. ascética e mística, nn. 1593-1598).

É também o fiel que vive em Jesus, de modo que a alma do cristão, transformada pelo Espírito que vem do Pai e do Filho, volta-se, no movimento da mais afetuosa contemplação, para o Filho e por Êle ao Pai, encarnado no tempo para salvar a todos os homens, que se detém o olhar desta criatura feliz. Tôda a vida divina de que é animada e transformada vem, portanto, de Jesus e a reconduz a Jesus.

Esta doutrina, exposta particularmente pelos Padres gregos, tem a vantagem de nos dar da graça, uma idéia fácil de se compreender: a graça é plenamente realizada na santa alma de Jesus Cristo, e nós somos convidados a imitar nosso Chefe e Modêlo, abandonando-nos docemente ao Espírito Santo que Êle nos manda". *Labauche*, Leçons de théologie dogmatique, II, pp. 300-303.

CAPÍTULO QUARTO

AS PROPRIEDADES DA JUSTIFICAÇÃO

Enumera o Concílio de Trento três: a incerteza, a desigualdade, a admissibilidade. Os Protestantes, errando sôbre a natureza da justificação, erram também sôbre suas propriedades.

§ 131. A incerteza do estado de graça.

Sem uma revelação divina, ninguém pode ter certeza de fé sôbre seu estado de graça, e por conseguinte não é obrigado a crer nisso. — (*De fé*).

Explicação. — Um dos artigos da doutrina protestante sôbre o qual os Reformadores sobretudo apoiavam-se, é o da certeza da salvação (certitudo salutis). Esta certeza da salvação funda-se sôbre a certeza da graça e tal certeza é uma certeza de fé (certitudo fidei). De fato, para os Protestantes a fé justificante é a fé fiducial. Para êles esta fé é um *dever*, pois sem ela não há justificação. O *Concílio de Trento* examinou com muito cuidado a questão da certeza pessoal da salvação. Os Tomistas e os Escotistas sôbre êste ponto divergem, porque tinham um conceito diferente da "certeza de fé". Encontraram-se, porém, de acôrdo para defini-la "uma certeza de fé em que não se pode infiltrar nenhuma ilusão" e ela foi condenada de modo *geral* (C. 9). Depois em três outros cânones (13-15) foi condenada a heresia protestante, a opinião da *necessidade* da fé fiducial e a da sua *eficácia* e a da sua *obrigação*. "S. q. d. omni homini ad peccatorum remissionem assequendam *necessarium* esse ut *credat* certo et absque ulla hæsitatione, propriæ infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa, a. s." (C. 13). Foi depois condenada a opinião de que o homem é justificado sòmente pela fé (C. 14), e por fim a que pretende que o justificado seja obrigado por fé a admitir "se certo esse in numero prædestinatorum" (C. 15, Denz. 823-825).

Prova. — Podem-se certamente citar muitos textos da Escritura, os quais afirmam que a salvação na fé é absolutamente certa e do mesmo modo certo que os pecados nos são perdoados e concedida a justificação. Os Padres escotistas do Concílio de Trento, por ex., citavam Jo 3,36; Rom 8,16; I Cor 2,12; I Jo 3,6.14; 4,15 etc. Mas êsses textos referem-se às condições objetivas e não às subjetivas da nossa salvação. Das objetivas temos uma plena certeza de fé; mas não se dá o mesmo com as subjetivas, a menos que tenhamos recebido a êsse respeito uma *especial* revelação de Deus, como o paralítico, a Madalena, e o bom ladrão sôbre a cruz. S. Paulo escreve: "Ainda que não me sinta em consciência culpado de coisa alguma, no entanto não por isso eu estou justificado; o meu juiz é o Senhor" (I Cor 4,4). E mais adiante: "Eu trato duramente meu corpo de modo a arrastá-lo atrás de mim, como um escravo, a fim de que não aconteça que depois de ter sido arauto para os outros, eu mesmo seja reprovado" (I Cor 9,27). Tal senso de modéstia pessoal êle o reco-

http://www.obrascatolicas.com

menda também aos outros: "Trabalhai com temor e tremor na vossa salvação" (Flp 2,12).

Quanto aos *Padres* devemos antes de tudo notar que para os pré-agostinianos o problema da certeza da salvação não era ainda uma questão premente. Todavia, por mais que êles exaltem altamente, e em parte com razão, a salvação adquirida em Cristo, jamais ensinam a certeza absoluta de tal salvação. Pois de fato: 1) Êles pregam com grandíssima seriedade o juízo final de Deus; 2) julgam de modo muito pessimista os efeitos dos pecados capitais; 3) não se limitam a inculcar o temor de Deus, mas exigem também dos cristãos, a penitência contínua dos pecados diários; 4) nem os Padres gregos, nem os latinos se contentam com a fé pura e simples, mas exigem também as obras e destas fazem depender a salvação. Dêsse modo êles incorrem na censura, que os protestantes lhes movem, de ter deixado recair o cristianismo puro no "legalismo e no moralismo!" Com relação a S. Agostinho, que é muitas vêzes e de boa mente citado, dêle tornaremos a falar no fim dêste capítulo.

A *razão teológica* consiste nisto, que nada nos foi revelado sôbre as disposições subjetivas indispensáveis para a justificação. Fatos humanos pessoais não podem ser objeto da fé geral e divina. Ora, de duas premissas, das quais uma pertence à fé e outra à razão, não se pode, segundo as regras da lógica, deduzir uma conclusão que tenha certeza de fé. Os Escolásticos concordam com os Padres e entre si, sôbre esta afirmação essencial, de que ninguém, sem uma especial revelação, pode ter a certeza de fé sôbre seu estado de graça. S. Tomás faz a respeito esta distinção: Há três modos de conhecer: 1) Por revelação, como Deus concede a alguns. 2) Por si mesmo e de modo certo (certitudinaliter), e assim ninguém pode saber se está em estado de graça, porque não conhece a fundo o *princípio* da graça que é Deus (Jó 36,26). 3) Por meio de sinais e efeitos precisos: dêste modo pode-se conhecer e julgar (conjecturaliter) o próprio estado de graça (S. th. I-II, 112, 5).

Ao *Concílio de Trento* os Dominicanos expuseram a doutrina de seu mestre. Os Franciscanos, baseando-se em Escoto, que trata dêste argumento sòmente de passagem e de modo um tanto ambíguo, afirmaram a certeza da fé do estado de graça. O defensor mais inflamado desta opinião foi o Dominicano *Ambrósio Catarino,* o qual fazia uma distinção entre a fé *católica* que obriga a todos e a fé *particular* que o justo possui por si mesmo. Dêste modo êle chegava a construir uma dupla certeza de fé. Todos combinaram no declarar que a certeza da fé católica sobrepuja tôda certeza, enquanto a fé particular, ao invés, dependente *também* do juízo pessoal, parece exposta ao êrro; e depois ensinou-se que se excluía ùnicamente aquela fé em que nada de falso se podia introduzir (cui non potest subesse falsum). Todos os Padres do Concílio admitiram unânimemente que ninguém é obrigado, salvo o caso de uma revelação especial, a crer no seu estado de graça (Cfr. Denz. 802, 803).

O catolicismo não é uma religião de incerteza e de angústia. — Negar ao nosso estado pessoal de graça não sòmente a certeza de fé, mas também qualquer certeza, significaria pôr-se contra o Concílio de Trento, a Escritura e a doutrina dos Padres. Entre a certeza de fé e a dúvida há um caminho intermédiário e é a certeza *moral* e essa certeza exclui tôda angústia e todo desânimo.

É absolutamente necessário atermo-nós, na pregação e na direção espiritual, ao Concílio de Trento, se queremos refutar os Protestantes, que censuram "nossa incerteza e nossa angústia" no que se refere à salvação e afirmam que nós "multiplicamos os pequenos meios de salvação" para fugir a essa angústia e incerteza.

Foi *excluída* sòmente a certeza *de fé* que não pode estar sujeita à ilusão pessoal. As decisões do Concílio demonstram-nos claramente que se quis excluir sòmente esta certeza, e que por outro lado, a garantia da salvação era nos Padres do Concílio absolutamente *alegre* e límpida, e, enfim, que a tendência geral do Concílio não era fechar aos fiéis as portas do Céu e tornar duvidosa a salvação.

Belas reflexões sôbre o discernimento das realidades divinas e sôbre a habitação da Trindade em nós se encontram em *Garrigou-Lagrange,* Perfezione cristiana e contemplazione: "Deus deixa-se perceber por nós, como a alma da nossa alma, como a vida da nossa vida. Êste é o desenvolvimento normal da vida da graça e da caridade, em virtude da qual a SS. Trindade habita em nós, segundo o ensinamento da Revelação: "Quem fica na caridade está em Deus e Deus mora nêle". (Cfr. também *Gardeil,* La structure de la connaissance mystique, Révue thom. 1924, 109 ss.; 225 ss.; 340 ss.).

Êste modo racional e muito liberal de conceber a certeza da salvação é o único exato e é também o que se encontra comumente na *Escritura* e nos *Padres.* A polêmica que nos impuseram os Reformadores no-lo fêz infelizmente esquecer, mui freqüentemente. É necessário recordá-lo, a fim de que a luta contra a heresia não se torne uma luta contra a Revelação. *Jesus* pregou sua doutrina numa atmosfera de serenidade otimista. Quem se arrepende recebe o perdão; quem crê e é batizado será salvo. Procura Êle banir dos discípulos a fé pusilânime e todo temor sôbre a salvação. Mostra-se desgostoso e descontente quando encontra desconfiança. Quer que seu Evangelho os erga e anime. O Evangelho é de fato por definição uma *boa* nova, o anúncio de um ano santo ou de jubileu e de graça. "Não temais, pois aprouve ao vosso Pai dar-vos o reino". De modo particular no Evangelho de S. João a salvação depende de tal modo da fé viva, de que cada qual pode ter experiência, que aquêle que crê não será julgado, porque já foi julgado e já se decidiu sôbre sua sorte. O juízo escatológico não se reveste do mesmo significado tanto para os crentes como para os não crentes. Certamente, o "mau servo" foi objeto de uma sanção severa, mas procedera de modo totalmente negativo em confronto com as ordens do seu senhor. Quanto ao que se refere a nós, devemos esperar nossa

http://www.obrascatolicas.com

salvação sobretudo da bondade misericordiosa de Deus e não das nossas obras; nossa recompensa será uma recompensa de graça e quando mesmo tivéssemos cumprido tôdas as coisas, devemos nos considerar como servos inúteis. Êste é o ensinamento inequívoco de Cristo, que oferece assim uma base sobretudo objetiva, à nossa certeza de fé. Essa base é absolutamente estável. Mesmo negando-nos uma revelação sôbre nosso estado de graça, Jesus não deixa de nos dar uma esperança absolutamente certa da nossa salvação. Nenhum discípulo tem o direito de duvidar e de perguntar com desânimo: Senhor, quem, portanto, se poderá salvar? Êle aponta com energia àquele que o interroga a graça de Deus (Mt 19,25).

No que se refere *à criança* apenas batizada, se o ministro teve a intenção conveniente, não há razão de se duvidar do seu estado de graça. Quanto ao *adulto* que recebe um Sacramento, pode ter tôda certeza razoável, tanto com relação à sua boa vontade que Deus sustenta com a graça, como com relação à intenção do ministro. Sôbre a justificação sem Sacramentos, mediante a contrição perfeita, o fiel sabe ter a fé conveniente e uma caridade, pela qual prefere a Deus a todo bem criado. É verdade, que, segundo diz *S. Tomás,* o fiel está mais certo de sua fé, do que da sua caridade, porque a fé é "formaliter in intellectu", o que não se pode dizer da "gratia et caritas et alia hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam" (S. th. I-II, 112, 5 ad 2).

Dado que devemos nossa salvação principalmente à bondade misericordiosa de Deus, ela tocará também àqueles que trabalharam uma hora sòmente. O publicano que tinha dito com sinceridade: "Senhor, tem piedade de mim, pecador" obteve a absolvição, como diz Jesus, e voltou justificado. Àqueles a quem Êle mesmo perdoava os pecados, dizia: "Vai em paz". *S. Paulo* sabe, sem dúvida, que Deus o julgará e que até então êle deve suspender seu juízo, mas isso não o torna de todo incerto, pusilâmine, inativo. Jamais houve um discípulo de Jesus mais alegre ao pensamento da sua salvação, mais confiante em Deus do que S. Paulo que tem acentos tão maravilhosos sôbre a confiança em Deus (Rom 8,35.39), e que escreve: "Se Deus está conosco, quem estará contra nós?" (Rom 8,31; cfr. Hebr 6,9-20).

O ponto de vista católico é *teocêntrico*; o protestante é *antropocêntrico*: quer basear tudo sôbre nosso juízo, sôbre nossa experiência. A alegria que jorra da nossa vocação cristã é verdadeiramente bem fundada, porque nós, católicos, entregamos a Deus a certeza da nossa salvação. E se o católico confessa não possuir certeza alguma de fé sôbre suas disposições íntimas, o protestante não pode absolutamente afirmar ter recebido uma revelação sôbre as próprias; êle pode sòmente fundar-se sôbre razões subjetivas, que pode fazer valer, também o católico. Para êle é um dever moral assegurar-se pessoalmente, quer da realidade e da sinceridade da sua fé e de seu arrependimento, quer do valor dos Sacramentos recebidos. *Pode* e por conseguinte *deve* fazer isso.

Os teólogos apresentam uma série de *critérios* externos e internos que permitem a cada qual em particular ter um conhecimento certo do próprio estado de graça. Já S. Paulo sabe que a graça se manifesta e dá prova de si mesma em nós. "O Espírito mesmo atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus" (Rom 8,16). Cristo afirma que se pode conhecer o homem por seus frutos; cada um portanto pode conhecer a si mesmo por seus frutos. Uma grande confiança em Deus, o abandono à sua vontade, o temor de o perder, uma fé inconcussa na sua palavra, o atrativo que nos impele a nos ocuparmos dêle e dos seus mandamentos, o que o Apóstolo chama de "gôsto das coisas celestes", o desapêgo interior de tudo o que não serve para a salvação são certamente tantos sinais de que estamos na graça de Deus. Os Apóstolos e os primeiros cristãos não tinham outros, e todavia sua alma estava em *paz*. Note-se, por isso, quantas vêzes as palavras paz, alegria, graça, quer separadamente, quer reunidas, aparecem muitas vêzes nos lábios de Jesus, nos escritos de S. Paulo, S. João, S. Pedro, com referência ao estado normal do cristão.

S. Agostinho ensina, sem dúvida, que devemos implorar o "donum perseverantiæ" com muita humildade (De dono persev. 6), mas, todavia, está cheio de confiança na salvação dos cristãos. Êle refere-se de boa mente a Rom 8,24: "Spe salvi facti sumus. Que a esperança esteja sempre unida à alegria!" (Serm. 21, 1). "Spes enim rei futuræ jam præsentem lætitiam affert" (Quæst. ev. 1, 43; cfr. In Os. 57,22). "A consciência boa é uma grande fonte de alegria para os homens pios" (In Ps. 53,8). "Qui dedit veniam, ipse promisit et vitam æternam" (In Ps. 129,6). Quem quer estar certo de Deus, examine seu interior para ver se há a caridade, porque em tal caso "Deus ibi habitat". Êle habita na caridade, "sicut in cœlo" (In Ps. 149,4). "Secura gaudeant membra, quia a capite suo (Christo) non sunt deserta" pois o Cristo quer ficar com êles até o fim (In Ps. 125,2). "Spes autem nostra tam certa est, quasi res jam perfecta sit; neque enim timemus promittente Veritate" (C. Faust. Man. 1, 11, 7). Todavia nossa alegria terrena da esperança é ainda diminuída pelo *temor* (In Ps. 85,16). A êste respeito S. Agostinho refere o Salmo 2, 11; I Cor 10,12; Gál 6,1; Flp 2,12. "Ergo redi ad timorem qui jam ibas in caritatem" (I Ps. 27,11). Quem não teme a Deus, perde o que Deus lhe deu (In Ps. 103,16). O cristão nada deve temer mais "quam separari a corpore Christi" (In Jo. 27,6). "Talvez o ôlho do juiz vê na tua consciência o que tu não viste" (Serm. 93,14). Dêste modo S. Agostinho está de acôrdo com o conceito católico.

§ 132. A desigualdade do grau de graça.

A graça santificante pode ser aumentada com obras boas e é por isso diversa segundo os graus de cooperação. — (*De fé*).

Explicação. — Se a justificação não é senão a justiça de Cristo imputada a nós pela confiança nêle, isto é, um favor meramente extrínseco, que consiste na não imputação dos pecados, não é possível que

http://www.obrascatolicas.com

tenha graus. Uma anistia pode cobrir delitos mais ou menos numerosos e graves, mas em si não comporta desigualdade. Assim os Protestantes pensam que a justificação seja igual para todos.

De todo oposto é o conceito católico. A graça na sua *primeira* entrada na alma, mesmo se *essencialmente* idêntica em todos os tempos e em todos aquêles que a recebem, difere já *acidentalmente* segundo as disposições de cada pessoa. Em um *segundo* tempo, é aumentada com as obras boas. Ora, estas obras diferem em número e valor, quer em cada justo, quer de um justo para outro, em relação com seu progresso moral na própria condição de vida.

O *Concílio de Trento* ensina: "per quæ (sacramenta) omnis vera justitia incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur" (Proem. s. 7); além disso, ensina que "recebemos em nós a justiça, cada um segundo sua medida; que o Espírito Santo distribui a cada um como quer e segundo a preparação e a cooperação de cada qual" (S. 6, c. 7, Denz. 799). E acrescenta que aquêles que são assim justificados... crescem, mediante a observância dos mandamentos de Deus e da Igreja, na justiça mesma que receberam pela graça de Cristo e sempre mais se santificam, pois a fé coopera com as obras boas" (S. 6, c. 10, Denz. 803). O Concílio fala por isso de uma "augmentatio gratiæ *ex opere operato*" de que falaremos no tratado sôbre os Sacramentos e de uma "augmentatio *ex opere operantis*" e é sôbre esta, que insiste agora, como demonstra o cânon seguinte: "S. q. d. justitiam acceptam non *conservari*, atque etiam *augeri* coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justifificationis, adeptæ, non autem ipsius augendæ causam, a. s." Cân. 24, Denz. 834). As obras boas feitas no estado de graça não são puros "sinais" da "realizada" justificação, mas também uma "causa" do seu aumento em nós.

Prova. — Jesus supõe a igualdade da graça quando fala do "reino dos céus" que está em nós e a sua desigualdade na parábola dos talentos (Mt 25,14-30), como também na exortação a tender individualmente à perfeição de Deus (Mt 5,48; Lc 3,36). O Pai podará tôda vinha "a fim de que dê fruto mais abundante" (Jo 15,2).

S. Paulo escreve: "Unucuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi" (Ef 4,7). Êle pede "que fiéis à verdade em um espírito de amor, nós continuemos a crescer de tôda maneira naquele que é o chefe, Cristo" (Ef 4,15). "Mas, mesmo se em nós o homem exterior enfraquece (pelo sofrimento) nosso homem interior renova-se cada dia mais" (II Cor 4,16). E exprime êste augúrio: "Deus multiplicará vossa semente e fará crescer os frutos da vossa justiça" (II Cor 9,10); e êste ainda: "(Deus) vos conceda segundo os tesouros da sua glória, ser poderosamente corroborados, mediante seu espírito, a fim de crescer no homem interior" (Ef 3,15-16). O Apóstolo, coerente consigo mesmo, admite também uma diferença de glória: "Um é o brilho do Sol, outro o da lua, outro o das estrêlas, porque entre estrêla e estrêla há diferença de esplendor. E assim também será para a ressurreição dos mortos" (I Cor 15,41-43).

S. Tiago (2,22) exige que a fé seja completada pelas obras. *S. Pedro* faz esta exortação "Crescei na graça" (II Pdr 3,18). *S. João*: "Quem é justo torne-se ainda mais justo, e quem é santo continue ainda a se santificar. Eu venho depressa e trago comigo a recompensa, para dá-la a cada um segundo as obras" (Apc 22,11-12).

Os Padres. — As circunstâncias levaram-nos a defender formalmente êste dogma. Quando Joviniano renunciou à vida monástica e se pôs a defender a doutrina estóica, segundo a qual tôdas as obras têm o mesmo valor, ou melhor, são tôdas igualmente desprovidas de valor, e a sustentar que todos os batizados que conservaram a graça do Batismo têm a mesma recompensa no céu, independentemente das obras boas, foi combatido por *S. Jerônimo* (Adv. Jovinianum). Do mesmo modo *S. Agostinho* insurgiu-se com a obra intitulada "De fide et operibus" contra a opinião então muito divulgada, segundo a qual a fé e o Batismo sòzinhos assegurariam a mesma salvação a todos. Em uma carta ao Bispo Paulino êle se explica nestes têrmos sôbre as relações entre a fé, a graça e o mérito: Em razão da fé, nós recebemos a graça, sem mérito algum de nossa parte, "mas a graça merece seu aumento, a fim de que a graça aumentada mereça sua realização" (Ep. 186, 3, 10). E a propósito de Jó 29,14, diz: "Os Santos são revestidos da justiça, uns mais, outros menos" (Ep. 167, 3, 13). "Quamvis in quibus habitat, habeant eum (Sp. S.) pro suæ capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quo ipse sibi dilectissimum templum gratiæ suæ et bonitatis ædificat" (Ep. 187, 6, 19). "Diversarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent" (In Jo. 6,8). "Justificati sumus, sed ipsa justitia cum proficimus, crescit" (Serm. 158, 5).

A *Igreja* dirige a Deus esta oração: "Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum" (Dom. XIII d. Pent.) e estoutra: "Ut cum frequentatione mysterii crescat nostræ salutis effectus" (Dom. IV de Adv.). Em razão do mérito (de penitência) há até mesmo "batismos diferentes" (S. Agostinho, In Jo. 6,8).

A *razão teológica* da diferença da graça deve ser procurada na livre generosidade de Deus (Ef 4,5). Os próprios dons naturais são distribuídos por Êle de modo visìvelmente desigual. *S. Tomás* faz notar a êste respeito que essa variedade constitui a beleza do universo (S. th. I-II, 112, 4). Está, pois, absolutamente certo que a cooperação individual deve comportar uma grande diferença acidental na primeira justificação e sobretudo na segunda. Poder-se-ia pensar numa igualdade de graça nas crianças batizadas. E, todavia, mesmo na presença de identidade de disposições, a bondade divina fica ainda livre.

http://www.obrascatolicas.com

Em consideração à presente tese os técnicos distinguem uma *primeira* e uma *segunda* justificação (justificatio prima et secunda). A primeira acontece no Batismo; a segunda faz-se mediante o aumento da santidade e da graça já existente com as obras boas (ex opere operantis) e com os Sacramentos dos vivos (ex opere operato). Devemos sem dúvida representar o aumento da graça como um aumento em intensidade, e não em extensão. O aumento da graça comporta também um aumento das virtudes teologais; pelo menos para a caridade isso é certo.

Opiniões teológicas. — 1 Admite-se comumente que o aumento da graça e o das virtudes teologais procedem no mesmo passo. Portanto: a) não acontece nenhum aumento de graça sem aumento das virtudes; b) não se dá nenhum aumento das virtudes sem um aumento simultâneo de graça; c) os dois aumentos realizam-se proporcionalmente na mesma medida.

2. Alguns teólogos querem, além disso, que a fé e a esperança se aumentem pelos próprios atos, e não pelos das outras virtudes, para os quais certamente cresce a graça: portanto, a graça poderia aumentar sem que cresçam contemporâneamente tôdas as virtudes.

3. Outros teólogos opinam que a fé e a esperança são infundidas antes da graça (caridade) e podem crescer sem ela (Suárez, etc.).

4. Outros ainda pensam que por meio de atos pouco intensos (a. remissi) não crescem as virtudes (habitus *operativi*) mas aumenta a graça. O aumento da graça, segundo *S. Tomás*, não se faz *imediatamente*, mas "suo tempore, cum scil. aliquis sufficienter fuerit *dispositus* ad gratiæ augmentum" (S. th. I-II, 114, 8 ad 3). * Cfr. Accroissement des vertus, *Dict. de spiritualité*, t. I, coll. 138-166. * Neste ponto devemos lembrar com insistência nosso indeclinável dever de tender a um aumento de justiça. Devemos querer estar entre os primeiros no reino de Deus, ser os colhedores das riquezas que têm um valor eterno. Cristo mesmo dirige-nos esta exortação.

§ 133. A amissibilidade da graça.

O estado de graça pode perder-se não sòmente pela incredulidade, mas também por qualquer pecado grave. — (*De fé*).

Explicação. — Se a justificação está fundada sôbre a fé sòmente, daí se deduz esta doutrina monstruosa, que a justificação pode coexistir com os maiores pecados e é incompatível sòmente com a incredulidade. O *Concílio de Trento* por isso define: "S. q. d. nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, præter quam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti, a. s." (S. 6, c. 27, Denz. 837). — *Calvino* tinha afirmado que o predestinado não pode perder completamente a graça, assim como não pode pecar. Quem ainda pecasse depois, não teria recebido no início uma justificação real, mas aparente. A essa afirmação opõe-se o cânon seguinte: "S. q. d. hominem semel justificatum *amplius peccare non posse* neque gratiam ammitere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse justificatum, a. s." (Cân. 23, Denz. 833). Num êrro semelhante, mesmo partindo de premissas diversas, caíram depois os *quietistas* (Miguel de Molinos), que admitem um estado de amor tão perfeito que nêle não se pode cometer nenhum pecado que traga dano. Cfr. as proposições condenadas, Denz. 1272, 1275, 1277, 1278, 1281.

Prova. — O Concílio teria podido aduzir tôda uma série de textos, em que a salvação é negada não sòmente aos infiéis, mas também a todos aquêles que são culpados de pecados graves. Já *Ezequiel* ensina que "a justiça do justo não o salvará no dia em que cair em pecado" (Ez 33,12; cfr. 33,13; 18,26-27). — *Jesus* adverte a todos os seus que vigiem e rezem, para não cairem (Mt 6,13; 26,41). Enumera uma série de pecados, sete em Mateus (Mt 15,19) e treze em Marcos (Mc 7,21-22) com referência aos quais dá o mesmo juízo: "Todo êste mal vem do interior e mancha o homem" (Mt 7,23).

S. Paulo enumera os pecados no seu "catálogo dos vícios" e no fim de uma série de vinte e três, como exemplo, escreve: "Quem faz tais coisas é digno de morte: não sòmente quem as faz, mas ainda quem aprova os que as fazem" (Rom 29-32). E se se objetar que tais juízos referiam-se aos pagãos e por isso a infiéis, recorde-se a primeira Carta aos Cor 6,9-10, onde êle escreve certamente a *cristãos*: "Não sabeis que os injustos não possuirão o reino de Deus? Não vos iludais: nem os fornicários, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os avarentos, nem os beberrões, nem os maldizentes, nem os rapaces serão herdeiros do reino de Deus". "Itaque qui se existimat stare videat ne cadat" (I Cor 10,12).

Os Padres. — Constatam cotidianamente como a Igreja, com sua instituição penitencial, julga que se perdeu a graça; e bem compreendem, por experiência, que êsse juízo não se refere sòmente aos apóstatas e aos infiéis, mas também aos assassinos, aos adúlteros, aos ladrões, aos blasfemadores. *S. Agostinho* escreve: "Mas quando o regenerado e o justificado voltam por sua vontade ao mau caminho, não podem certamente dizer: eu nada recebi, pois êles perderam a graça recebida de Deus por causa da sua vontade livre orientada para o mal" (De corrept. et grat. 6, 9).

A *razão teológica* da amissibilidade da graça está na liberdade do justo durante o estado de via. Esta liberdade não é ainda a liberdade plena dos filhos de Deus, em que a vontade adere necessàriamente ao sumo bem. Ela pode, portanto, aderir a um bem diverso de Deus e perder assim a graça.

http://www.obrascatolicas.com

As *conseqüências* que comportariam a frase de Lutero sôbre o pecar muito e sôbre o crer ainda mais (pecca fortiter, fortius crede) se fôsse aplicada à letra, seriam desastrosas. Devemos todavia reconhecer que o bom senso e a consciência dos Protestantes rejeitam tal aplicação. *Karl Holl* tenta desculpar Lutero dizendo que êle entendeu sòmente consolar o escrupuloso; Lutero não teria pensado em uma "libertinagem", todavia, admitiu mesmo que tais idéias eram muito prejudiciais. * Para o texto preciso de Lutero e para a conseqüente separação entre a religião e a moral, veja-se *Paquier,* Luther, Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 1240-1251. O texto de "pecca fortiter" está na col. 1247. *

Nota. — *É de fé que perdendo a graça santificante, perde-se também o hábito da caridade, não, porém, o da fé e o da esperança.*

Depois do que se disse sôbre as relações íntimas entre a graça e a caridade, não é necessário provar mais longamente: todo pecado mortal as destrói; não destrói, porém, a fé e a esperança. No *Concílio de Trento* alguns teólogos, por causa dos textos paulinos que fazem depender da fé a graça da justificação, afirmaram que também a fé está unida indissolùvelmente à graça. Ninguém, diziam, pode chamar "fiel a um adúltero". Ora, esta união estreita entre a fé e a graça santificante existe sòmente quando a fé é entendida no seu sentido pleno de fé viva, que opera na caridade (f. formata), não, porém, quando é entendida em sentido restrito (f. informis), como adesão às verdades reveladas, fundada na autoridade de Deus. Visto que a opinião da identidade objetiva de fé e justificação era defendida pelos Reformadores, no sentido que comportava seu sistema da fé justificante, o Concílio condenou-a com esta definição: "Quem disser que perdendo-se a graça pelo pecado, perde-se também ao mesmo tempo a fé, ou que a fé que fica não é uma verdadeira fé, porquanto não é viva, ou que aquêle que tem a fé sem a caridade não é cristão, seja excomungado" (S. 6, cân. 28, Denz. 838; cfr. Vatic. s. 3, c. 3).

Sôbre a fé *informe* o Concílio afirma que não é destruída por qualquer pecado. Os teólogos ensinam que ela é destruída sòmente pelo pecado de infidelidade, assim como a esperança se perde sòmente pelos pecados opostos. Mas a Igreja não entende bastar esta fé para salvar-se; entende sòmente que o cristão em pecado mortal continua ainda cristão e conserva o direito aos sacramentos.

Não existe uma caridade informe, mas sòmente uma fé e uma esperança informes. Sôbre as outras virtudes infusas e os dons, os teólogos admitem que, dado são concedidos com a graça santificante, com ela também se perdem. Cfr. *Lange,* De grat. 1929, nn. 475-481.

Graça e pecado venial. — A graça não pode ser *diminuída* pelos pecados veniais; pode ser *destruída* sòmente pelo pecado mortal. *S. Tomás*: "Nec per peccatum veniale caritas (= gratia sanct.) diminui potest, neque effective neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit; caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem est circa ea quæ sunt ad finem". O amor do fim mesmo não é diminuído pela desordem sôbre as coisas que servem ao fim. Do mesmo modo o pecado venial não acarreta uma diminuição da caridade: "Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori". Deus não se afasta do homem em medida maior do que o homem dêle se afasta (S. th. II-II, 24, 10; cfr. De malo, 7,2). — Todavia, o pecado venial, especialmente o pecado freqüente, pode, enquanto disposição, levar ao pecado mortal: "Dicimus quod veniale peccatum est dispositio ad mortale... Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam" (In 1, d. 17, 2, 5). O pecado venial não faz secar a árvore, mas diminui-lhe os frutos.

CAPÍTULO QUINTO

OS FRUTOS DA JUSTIFICAÇÃO

§ 134. A realidade do mérito.

As obras boas que o justificado faz com a graça, são meritórias diante de Deus. — (*De fé*).

Explicação. — Os Protestantes negavam com particular obstinação o caráter meritório das obras boas. O *Concílio de Trento* primeiro condenou a teoria protestante segundo a qual o "justificado peca quando faz o bem, em vista da recompensa eterna" (S. 6, c. 31, Denz. 841); em um segundo momento definiu o *mérito*: "S. q. d. hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus quæ per gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, non *vere mereri* augmentum gratiæ, vitam æternam et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, a. s." (S. 6, c. 32, Denz. 842). Por fim o Concílio rejeita a acusação daqueles que afirmam que essa doutrina causa detrimento à honra de Deus e ao mérito de Cristo (C. 33).

O Concílio examinou com muito cuidado a doutrina já definida pelo Concílio de Orange (Cân. 18), pois, no meio dos mesmos Padres, os teólogos agostinianos evitavam uma valorização muito acentuada da nossa possibilidade de merecer. Por isso nota-se com insistência que a nossa possibilidade de mérito é uma graça de Deus e se exclui qualquer glorificação pessoal (C. 16). "Não permita Deus confie algum cristão em si mesmo ou dê glória a si mesmo e não ao Senhor, cuja bondade para com os homens é tão grande, a ponto de querer que sejam seus méritos os que são seus dons. E como nós pecamos em

http://www.obrascatolicas.com

muitas coisas, é preciso que cada um tenha presente não sòmente a misericórdia e a bondade, mas também o severidade e a justiça; e ninguém se deve julgar, mesmo se de nada tem consciência, pois tôda a vida dos homens deve ser examinada e julgada não à luz do juízo dos homens, mas do de Deus" (S. 6, c. 6).

Prova. — *Jesus* exige uma "justiça mais perfeita" que a hebraica das obras. Com isso, porém, não exclui as obras boas contentando-se com uma simples disposição interior, mas exige antes de tudo tal disposição e depois as obras boas que daí se originam, especialmente a *oração*, a *esmola* e o *jejum* (Sermão da montanha). Por isso Êle propõe uma *recompensa*, como se faz no Antigo Testamento. Na Escritura não se encontra a palavra "mérito", mas outras expressões equivalentes, como "salário", "coroa", "recompensa", "aprovação", "louvor de Deus". Jesus fala da "vossa recompensa" (Mt 5,12; cfr. 10,42), de uma "recompensa rica, grande, cem por um" (Mt 5,12; 19,29; Lc 6,38); diz que o juízo será feito em base às obras (Mt 25,34-46); anteporá o servo bom a tôdas as suas riquezas e o recompensará com a alegria de seu Senhor (Mt 24,45-48).

A esta recompensa Jesus atribui três propriedades. 1) Será substancialmente idêntica para todos, pois consiste na bem-aventurança eterna. Assim, na parábola dos operários da vinha, à tarde todos recebem o mesmo pagamento (Mt 20,8-16). 2) Todavia, é desigual *para as circunstâncias*. Cada um recebe em proporção ao seu zêlo e à sua fidelidade, como é fácil de ver na dupla parábola dos talentos (Mt 25,14-30; cfr. 16,27; Lc 19,11-28). Um dos servos é preposto a dez cidades, e o outro, a cinco, cada um segundo a grandeza de seu mérito. 3) É uma recompensa *superabundante*, porque é uma recompensa de graça. Isto vem-nos indicado por expressões como "recompensa de cem por um" (Mt 19,29), "medida cheia, farta, transbordante" (Lc 6,38), como a do "servo inútil" que não pode exigir recompensa alguma, pois nada mais faz que seu dever (Lc 17,10); êsse é também o ensinamento que nos oferecem a parábola do dinheiro aos operários da vinha e sobretudo a dos talentos, pois neste último caso os servos produzem sòmente com relação ao que receberam antes.

As três propriedades caracterizam a doutrina de Jesus de modo especial sôbre o mérito. Todavia, mesmo tendo presente estas propriedades, trata-se de uma verdadeira recompensa da parte de Deus e de um mérito real da parte do homem, e Cristo ensina-o com grande insistência.

S. Paulo apela para o dia "da manifestação do *justo* juízo de Deus que dará a cada qual segundo suas obras" (Rom 2,5-6). Cada qual receberá a recompensa segundo seu trabalho (I Cor 3,8). Dos servos de Deus, êle diz: "Seu fim será conforme suas obras" (II Cor 11,15). "Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque *propria* corporis, prout gessit sive bonum sive malum" (II Cor 5,10). "O que alguém tiver semeado, isso também colherá" (Gál 6,7-8). Exige dos colossenses que "produzam fruto de tôda espécie de obras boas" (Col 1,10). "É por mera graça que fôstes salvos, mediante a fé, e isso não vem de vós, mas é dom de Deus. Não é em virtude de obras, a fim de que ninguém disso venha a se gloriar; porque nós somos criaturas suas: feitas em Cristo Jesus para produzir obras boas que Deus já preparou a fim de que nós as pratiquemos" (Ef 2,8-10). Cfr. também I Cor 3,13; 9,24.26; Flp 3,13 ss.; II Tim 4,8.

Como se vê, em uma só e mesma proposição êle rejeita as obras da lei, *exige* as obras da fé e ensina sua possibilidade, tendo em conta a graça. É em síntese, todo o capítulo XVI do Concílio de Trento. Na doutrina paulina do mérito são evidentes dois conceitos: há uma recompensa fundada na promessa de Deus (II Tim 4,8), sôbre sua graça (Ef 2,10) e distribuída em conformidade com as obras: cada um recebe "sua" recompensa. Entre os outros Apóstolos poder-se-ia recordar *S. João* (Apc 7,14-17; 11,18; 22,12), *S. Tiago* (1,12), *S. Pedro* (Pdr 1,17).

Diante disso não se compreende como *Jodl* (Geschichte der Moral. 1, 1906, pp. 133 e 139) pudesse supor em S. Paulo a mania da recompensa, "expressa com franqueza quase chocante". Segundo êle teria S. Paulo chegado a tal doutrina através da sua má conduta anterior e a isso teria sido induzido pela necessidade de explicar a morte de Jesus como meio de redenção. Pois bem, tal "mania de recompensa" já se encontra em Jesus. E quando a *Enciclopedia di teologia protestante* (Realenzyklopädie für protestantische theologie, XX, p. 506) escreve: "A Reforma, pròpriamente falando, foi uma luta contra a doutrina do mérito" vê-se por isso mesmo que ela foi "pròpriamente falando" uma luta contra *Cristo* e os *Apóstolos* e não sòmente contra a Igreja. O modernista *F. Heiler* repete a fórmula protestante da "mania da recompensa" nos católicos, quando diz que no catolicismo "a fé torna-se um ato formal de obediência, uma adesão da mente e da vontade às leis dogmáticas da Igreja; a atividade moral torna-se um cumprimento exterior dos preceitos da Igreja, o amor fraterno de auxílio e sacrifício reduz-se a um serviço egoísta em vista de uma recompensa". Ao invés, acrescenta, Lutero ensina: "Não se deve perguntar se é preciso fazer obras boas, elas fazem-se sem serem ordenadas" (Das Wesen des Katholizismus, p. 79). Heiler porém esquece-se de que a *fórmula de concórdia*, depois de ter citado Lutero, o qual exclui completamente as obras (mesmo as de caridade) da justificação, tanto da *primeira*, como da *última*, diz: "Uma vez por tôdas e por todo o tempo em que nos devemos ocupar dêste artigo da justificação, nós rejeitamos e condenamos

http://www.obrascatolicas.com

as obras". Isto é diretamente contra o ensinamento de Cristo e dos Apóstolos.

Os Padres. — Sôbre a doutrina do mérito, não há nos Padres nem incerteza nem evolução real. Tanto os Latinos como os Gregos, sem exceção, ensinam que o cristão *pode* fazer obras boas, e por isso *deve* fazê-las; que Deus recompensará estas obras boas e o fará segundo seu valor.

Os Protestantes insistem muito sôbre o fato de que foi *Tertuliano* e depois dêle *S. Cipriano* que introduziram na teologia a noção formal do mérito (meritum). Essa estranha noção, Tertuliano a teria tirado do seu passado de jurista, quando se ocupava de justiça comutativa e tê-la-ia introduzido na teologia. Na realidade, êle apenas traduziu o têrmo bíblico "recompensa" (merces, *o μισθος*) por "mérito" (meritum, cfr. Eclo 16,15). S. Cipriano escreveu um livro especial "De opere et eleemosynis", em que exorta seus leitores ao zêlo nas obras boas, recordando-lhes, ao mesmo tempo, os tesouros que acumulam no céu com as obras boas (Mt 6,20) e o juízo que acontecerá segundo as obras (Mt 25,31-36).

S. Agostinho jamais perdeu de vista, não obstante sua firmíssima convicção de que nossa salvação é uma graça, a verdade de que tal salvação depende também das nossas obras. Com razão o Concílio de Trento baseou-se na sua doutrina. A fórmula na qual êle compreende a graça e o mérito é: "Nostra merita sunt Dei munera" (Cfr. Conf. 9, 34; Ep. 194, 19; De grat. et lib. arb. 6, 14; De gestis Pelag. 35; De Trin. 13, 14; etc.). "Se não se dá nem mérito nem demérito — diz S. Agostinho — como poderá Deus julgar o mundo?" (Ep. 214, 4). E dos Santos diz: "In Domino laudandi sunt, non in se ipsis" (C. duas epist. Pelag. 3, 8, 24).

Razão teológica. Se mediante a justificação o homem entra em união com Deus, deve tirar de tal união esta vantagem, que sua graça cresça e se fortifique durante tôda a vida, a fim de que, à entrada na outra vida ela receba sua perfeição na glória. Essa maturação e êsse desenvolvimento não se podem dar, nem sem Deus, nem sem o homem e sua livre atividade. Portanto, as obras feitas pela virtude de Deus são, antes de tudo, dons de Deus, mas também de certo modo, méritos nossos, enquanto sem o concurso do nosso livre arbítrio estas obras não teriam sido certamente feitas. Por isso o Concílio de Trento diz com S. Agostinho que é *bondade* de Deus "ut eorum (hominum) velit esse merita quæ sunt ipsius dona" (S. 6, c. 16).

Isso não significa que haja *paridade* entre nosso mérito e a recompensa divina. S. Paulo escreve que "os sofrimentos do tempo presente não são nada, comparáveis à glória futura" (Rom 8,18; cfr. II Cor 4,17). Por outro lado o Apóstolo apenas repete o ensinamento de Cristo quando nos exorta a esperar em uma "recompensa de cem por um". Deus recompensa muito além de nossa espectativa, pois nos recompensa na riqueza, isto é, com Êle mesmo. Objeta-se que nossos méritos trazem prejuízo aos de Cristo. Mas como poderia isso acontecer, desde que êles têm seu fundamento nos méritos de Cristo? — Objeta-se ainda que são motivos de vanglória, de complacência de si mesmo e de orgulho espiritual. Mas *Jesus* já diz: "Esta é a glória do *meu Pai*, que produzais frutos" (Jo 15,8). Todavia, o cristão, fundando-se na graça, pode ter um senso muito alto e justificado da sua dignidade. É o sentimento manifestado por S. Paulo na sua magnífica expressão: "Tudo posso naquele que é minha fôrça" (Flp 4,13).

§ 135. Condições do mérito.

Conceito do mérito. — Segundo S. Tomás, o mérito (recompensa) é a íntima conexão existente, segundo a justiça, entre prestação e retribuição: "Meritum importat quamdam æqualitatem justitiæ" (S. th. III, 49,6). Em sentido *abstrato* o mérito é o valor intrínseco de uma ação feita em favor de outro; em sentido *concreto* significa a retribuição fixada por uma convenção ou uma promessa (S. th. I-II, 114, 1)[1].

A *Escolástica* não se limitou a recolher dos Padres a doutrina bíblica e tradicional do mérito, mas a reelaborou em um sistema, determinando especialmente o *conceito* e as *condições* do mérito. Sôbre êste ponto, de modo particular, trouxe esclarecimentos a teologia pós-tridentina, obrigada a êste dever, mais do que a Escolástica, pelas objeções dos Protestantes. *Harnack* afirma que a glória de Lutero é ter liqüidado a velha doutrina do mérito, "porque a Igreja antes de tudo não sabe o que sejam as obras boas e, portanto, não leva absolutamente às reais obras boas, e, em segundo lugar, atribui às "obras boas" uma função que compete sòmente à *fé* (Storia del Dogma, VII, pp. 849). Na primeira frase êle, evidentemente, quer dizer que as obras católicas são carcomidas pela mania da recompensa; na segunda, que nós nos queremos salvar "pelas obras" enquanto deveríamos fazê-lo "pela fé, ùnicamente". *K. Holl* acusa a Igreja de ter um dupio ideal de moralidade: um ideal elevado, monástico e ascético, e um ideal mais simples e ao alcance de todos. Lutero, ao invés, obrigar-nos-ia a todos, sem exceção, ao ideal supremo do amor de Deus. A partir de S. Agostinho a Igreja teria ensinado que o amor puro de Deus é possível e real sòmente no outro mundo. *S. Tomás* dá-lhe esta explicação: Tem-se a "caritas perfecta" quando se ama a Deus "tantum quantum potest" e isso acontece *"tripliciter"*: 1) Quando: "cor hominis *actualiter semper ferantur in Deum"* (e isto é possível sòmente "in patria"); 2) quando o homem

[1] "Para S. Tomás a graça é princípio de mérito e germe de glória. É conveniente que Deus recompense os atos que se originam do nosso livre arbítrio, mas sòmente a presença do Espírito Santo pode dar a êstes atos um valor divino. Certamente, a idéia do mérito implica em si a idéia de um direito à recompensa, mas S. Tomás continua nas pegadas agostinianas: É Deus mesmo que nos dá a possibilidade de o alcançar e de o amar, como um pai que dá ao filho a possibilidade de conquistar um novo dom. E assim fica-se também nas pegadas de S. Paulo e de S. João: A graça é um germe de vida que cresce e frutifica para a eternidade. Entre Deus e o homem atua-se uma admirável sinergia que nenhuma categoria humana do mundo jurídico, ou biológico é capaz de exprimir". *Rondet*, Gratia Christi, 1948, pp. 209-210.

http://www.obrascatolicas.com

aplica-se "rebus divinis" deixando as coisas terrenas, salvo as necessidades, o que não é possível a todos (sòmente aos religiosos); 3) quando "habitualiter" aliquis totum cor suum ponat in Deo" de modo a não pensar e não querer nada atualmente que seja contrário ao amor de Deus (II-II, 24, 8). À primeira proposição nada se pode razoàvelmente objetar. Com relação à segunda, devemos notar que S. Tomás mesmo considera o estado religioso como um simples meio de perfeição sem o identificar com a perfeição mesma; pelo que se refere à terceira, devemos observar que os Santos católicos não pertencem absolutamente todos às Ordens religiosas; há-os em tôdas as condições de vida.

Condições. — São *cinco*:

1. *Da parte de Deus, a promessa de aceitar benignamente nossas obras boas e recompensá-las de modo sobrenatural.*

A *Escritura* afirma a promessa em tôdas as passagens em que se diz que nós *podemos* e *devemos* fazer obras boas; os textos contêm também um juízo de Deus que aprecia as obras como boas e preciosas. *Jesus* nas parábolas supra mencionadas, supõe esta condição. *S. Paulo* recorda-a expressamente: "A piedade é útil para tudo, enquanto tem a promessa da vida presente e da vida futura" (I Tim 4,8). A verdade leva à piedade e "dá a esperança de vida eterna prometida antes dos mais remotos séculos por Deus, que não pode mentir" (I Tt 1,2). "Vós tendes necessidade de constância, a fim de que, depois de ter feito a vontade de Deus, possais conseguir o que vos foi prometido" (Hebr 10,36). *S. Tiago*: "Bem-aventurado o homem que sofre tentações, porque quando tiver sido provado receberá a coroa de vida por Deus prometida àqueles que o amam" (1,12).

S. Agostinho: "Non debendo sed *promittendo*, debitorem se Deus fecit... Non possumus dicere ei: redde quod accepisti, sed plane dicimus: redde quod promisisti" (Serm. 110, 4; cfr. Serm. 158, 2).

Todos os teólogos estão de acôrdo sôbre o caráter *principal* e *indispensável* desta condição. Mas não todos estão de acôrdo na questão, se o caráter meritório das nossas obras boas origina-se *unicamente* da promessa divina. Cfr. *Mazzella*, De gratia, nn. 820 ss., cuja exposição é clara e concisa. Segundo a doutrina de Jesus (Mt 20,1-16), de *S. Tomás* (S. th. I-II, 114,4) e do *Concílio de Trento* (S. 6, c. 16), devemos sublinhar a promessa divina. S. Pio V condenou a proposição de Baio segundo a qual a obra boa merece por sua natureza a vida eterna (Denz. 1002).

2. *Da parte do homem, assinalam os teólogos o estado de via e o estado de graça.*

O estado de via (status viæ) indica que o homem ainda está nesta vida temporal. A necessidade do estado de via está unida à verdade

ensinada na escatologia, segundo a qual cessa com a morte tôda e qualquer atividade meritória ou demeritória (Jo 9,4; Gál 6,10; cfr. § 210).

O estado de graça é também exigido por todos os teólogos e êste ponto pode ser considerado como dogmático. O Concílio de Trento ensina de fato que de Cristo, nosso Chefe, jorra perenemente aos justos uma fôrça que acompanha as obras boas do início ao fim, "sem a qual estas obras não poderiam de modo algum ser aceitas a Deus e meritórias" (S.6, c. 16). Quando *Baio* afirmou que as obras boas dos justos são meritórias, não em virtude da graça que as compenetra, mas da sua conformidade com a lei e da obediência que atestam, Pio V condenou essa proposição (Denz. 1013). Baio não admitia os hábitos criados ou "virtudes infusas" e com Pedro Lombardo ensinava: "Caritas non est aliquid creatum in animo sed Spiritus Sanctus". A *expressão* "virtus infusa" aparece sòmente no século XIII; o Concílio de Viena, em 1311, acolheu-a favoràvelmente. *S. Tomás* tinha admitido segundo a analogia da natureza, a existência de tais fôrças infusas (S. th. I-II, 110, 2) e o *Concílio de Trento* ensinou formalmente que as três virtudes teologais são "virtutes infusæ" (Denz. 800; cfr. *Jansen*, Baius et le Baïanisme, pp. 89 ss.).

A *Escritura* ensina de modo claríssimo a necessidade do estado de graça. Não pode haver obra viva sem a união com Cristo (Jo 15,4) e tal união faz-se pela fé e o amor (Jo 17,26), pela graça e a regeneração (Jo 3,5). Sem a caridade eu sou um "nada" (I Cor 13,1-3). Compreende-se como *S. Agostinho* pode dizer que tôdas as obras boas e meritórias devem proceder "ex caritate" dado que êle identifica a caridade com a graça santificante. Cfr. *Mausbach*, Etik Augustins, I, pp. 168-218.

A *razão teológica* repete Jesus no Evangelho: tornai primeiro boa a árvore e tornareis bons os frutos. É claro que aos olhos de Deus santíssimo e onisciente as obras boas do homem podem ser aceitas sòmente quando o homem mesmo é bom e aceito. Isso pode ser assim sòmente com a graça.

2. *Da parte da obra, exige-se que ela seja feita livremente e seja em si moralmente boa e feita por um motivo sobrenatural.*

A *liberdade* deve ser uma liberdade completa, isto é, isenta de tôda coação externa e de tôda necessidade interna (Denz. 1094). Êste postulado do mérito é evidente. Sem liberdade não há nem virtude nem pecado, nem prêmio nem castigo. Por isso a criança batizada que morre não tem méritos e recebe a vida eterna apenas como uma herança. Quanto ao que se refere à *moralidade* do ato, basta notar que ela resulta do objeto, das circunstâncias, e sobretudo do fim da ação, como explica a teologia moral. E a ação para ser boa deve ser moralmente íntegra em todos os seus elementos e não sòmente em alguns: "bonum *ex integra* causa, malum ex *quolibet* defectu". A *omissão* de uma ação má é certamente meritória quando exige a fôrça moral. O caráter *sobrenatural* da ação é exigido por um *duplo* ponto de vista: o seu *princípio*

http://www.obrascatolicas.com

objetivo deve ser sobrenatural, isto é, ela deve ter sua raiz na graça (tanto habitual como atual), e deve proceder de um *motivo* sobrenatural.

Da necessidade da graça já tratamos. Quanto ao que se refere ao motivo, os teólogos não estão de acôrdo. Quase todos admitem que o motivo deve ser sobrenatural, pois é evidente que sòmente um motivo sobrenatural pode dar à nossa ação a necessária relação interna com a nossa salvação. Mas discute-se se êste motivo deve proceder pelo menos virtualmente da *caridade,* ou se bastem para isso outras virtudes sobrenaturais. Os teólogos de *Salamanca* exigem a caridade e fundam sua opinião sôbre a Escritura, S. Agostinho, S. Tomás, Suárez, ao invés, Vasquez e alguns teólogos modernos, consideram suficiente qualquer motivo sobrenatural, contanto que haja a graça santificante. Segundo esta opinião basta ter o hábito da caridade sem que seja necessário agir expressamente pelo motivo da caridade. Se bem que esta opinião seja suficientemente bem fundada, todavia, *na prática* convém considerar a primeira como mais recomendável.

Segundo uma opinião moderna sustentada por Gregório de Valença, Gutberlet e Lingens, bastaria também um motivo simplesmente *natural* para tornar o ato meritório, contanto que haja o estado de graça. Mas segundo a *Escritura* o justo deve viver *da fé* (Rom 1,17) e não da natureza. "Sobretudo revesti-vos da caridade que é o vínculo da perfeição" (Col 3,14). Devemos também recordar aqui a "boa intenção" pela qual oferecemos a Deus nossas obras boas cotidianas. Como nas nossas fadigas e nos nossos esforços, tendemos muitas vêzes a escopos *egoístas,* êste ponto jamais estará suficientemente presente. * Cfr. *Lange,* De grat. nn. 725-727.*

Nota. — 1. *Os méritos dos justos diferem de grau.* Também quando existem as condições para o caráter meritório da obra, não se segue daí que tôdas as obras boas têm o idêntico valor moral, antes, muitas vêzes podem ser muito desiguais.

S. Agostinho: "Erimus ergo in illa mercede omnes *aequales,* tam quam primi novissimi et novissimi primi; quia denarius ille vita æterna est, et in vita æterna omnes æquales erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius majus, alius minus, quod tamen ad vitam æternam pertinet. æqualis erit omnibus". Existe, portanto, uma diferença acidental tanto na recompensa, como no mérito (Serm. 87, 4, 6; cfr. In Jo. 58, 3). Entre os elementos que *aumentam o mérito* os teólogos citam os seguintes: 1) O mérito da ação cresce com o grau de graça santificante ou de *caridade* (S. Tomás): "Quanto majori gratia et caritate actus informatur, tanto magis est meritorius" (In 2, d. 29, 1, 4; cfr. II-II, 104,3). É com êste princípio que se mede a graça de Cristo, de sua Mãe e de cada um dos Santos. 2) A bondade do ato moral exerce também sua influência. Por isso os atos das virtudes teologais são mais meritórios do que os das virtudes morais. 3) Tem também importância a *grandeza* da obra, sua duração e a energia com que é feita. 4) Assim também, aumentam o mérito, quer a gravidade das tentações que se opõem à obra boa, quer as dificuldades individuais que se devem superar para fazê-la. 5) Aumenta o grau do mérito, o grau de liberdade com que se escolhe e se faz a obra boa. A liberdade pode ser mesclada de temor e o grau do mérito diminui em proporção à grandeza dêsse temor. Como quer que seja, os atos de liberdade dos filhos de Deus são mais meritórios do que os do temor servil. O valor pode aumentar ainda na proporção em que são feitos com atenção e reflexão. 6) Enfim, é evidente que a repetição das obras boas aumenta-lhes o mérito. Cfr. *De Smedt,* Nôtre vie surnaturelle, I, pp. 79 ss. Devemos ainda notar que a posição oficial externa, o carisma, não influem de modo algum no valor do bem, pois tal valor depende ùnicamente das disposições interiores do coração, com relação a Deus. Deus não faz acepção de pessoas (Dt 10,17; Is 42,2; At 10,34; Rom 2,11; Gál 2,6; I Pdr 1,17).

2. *Divisão do mérito.* — Quando em uma ação boa se verificam tôdas as condições precedentes, quer da parte de Deus, quer do homem e da mesma obra, o mérito que daí resulta, diz-se "mérito de estrita exigência" (meritum de *condigno*). Dêsse mérito estrita e pròpriamente dito, os teólogos distinguem ainda um "mérito de simples conveniência" (meritum de *congruo*) ou quase-mérito. Êles admitem a existência dêste último mérito também quando faltassem o estado de graça e a promessa divina, mas contanto que se verificassem as outras condições enumeradas acima, sobretudo as que se exigem para a mesma obra. O caráter sobrenatural das ações em sentido subjetivo é de certo modo produzido pela graça sobrenatural elevante daquele que as faz. A distinção entre "mérito de condigno" e "mérito de côngruo" é obra da Escolástica (1250) * Cfr. *Riviere,* Mérite, Dict. de théol. cath. t. x, coll. 685-689. *

§ 136. O objeto do mérito.

O justo com suas obras boas merece o aumento da graça, a vida eterna e o aumento da glória. — (*De fé*).

Explicação. — *O Concílio de Trento* fere com anátema quem afirmar que "o justificado não merece verdadeiramente (*vere* mereri), mediante as obras boas, que faz com a graça de Deus e o mérito de Jesus Cristo de quem é membro vivo, o aumento da graça, a vida eterna e a consecução desta vida eterna, quando morre em graça e também um aumento da glória" (S. 6, c. 32, Denz. 842).

Prova. — Para se estabelecer a tese bastaria indicar os argumentos já aduzidos como fundamento do caráter meritório das obras boas ou a tese do aumento da justiça por meio das obras boas. Devemos, todavia, notar:

http://www.obrascatolicas.com

1. Objeto do mérito — o Concílio de Trento considera aqui sòmente o mérito pròpriamente dito (meritum de condigno) — é o *aumento* da graça santificante. Tudo o que, no tocante à graça, precede a primeira justificação, inclusive a própria primeira justificação, não pode ser pròpriamente merecida (de condigno). Quanto à segunda justificação, vale sempre a palavra de Cristo: "Todo ramo que dá fruto, Deus o poda a fim de que produza ainda mais" (Jo 15,2; Lc 19,26). *S. Tomás*: Se pode ser merecida a glória que é fim último, pode também sê-lo o aumento da graça, que é o meio, pois as duas coisas são essencialmente idênticas (S. th. I-II, 114, 7). A primeira justificação, ao invés, é princípio de mérito e não pode ser, portanto, seu objeto, "Ipsum principium meriti non potest cadere sub merito".

2. Objeto do mérito é também a *vida eterna*. O justo possui desde agora um direito à vida eterna, embora vá receber sua recompensa no momento da morte, à condição de não ter perdido o direito e o mérito pelo pecado grave. Dado que a atitude do homem em merecer funda-se sôbre a graça de Deus, pode-se chamar a vida eterna de uma "graça" (Rom 6,23), ou uma "herança" (Rom 8,17; Col 3,24).

Os *teólogos* que distinguem uma justificação primeira e uma justificação segunda, distinguem também uma glória primeira e uma glória segunda. A êste ponto pode surgir uma leve *dificuldade*. Se a justificação primeira não pode ser merecida, não pode também ser merecida a glória primeira, que a ela corresponde. Poder-se-ia, pois, merecer sòmente a elevação acidental da bem-aventurança e não a mesma bem-aventurança. É a sentença de Ripalda e de Lugo, os quais ensinam que todos aquêles que morrem na justificação primeira, por ex., os batizados que ainda não têm o uso da razão, recebem a glória a título de simples *herança* (titulo hereditatis). Outros, basendo-se em S. Tomás, pensam que as disposições do adulto que perduram na justificação primeira, tornam-se meritórias no instante da infusão da graça, e, portanto, o adulto merece em todo caso, a glória primeira.

Objeto do mérito impròpriamente **dito.** — A Igreja não se pronunciou sôbre êste ponto. Os teólogos com unanimidade mais ou menos perfeita, ensinam:

1. a) O *justo* pode merecer para si novas graças atuais, pelo menos graças suficientes (de congruo fallibili). Alguns, com Gregório de Valença e Becanus, admitem também um mérito pròpriamente dito (meritum de condigno) para as graças suficientes.

b) O justo pode merecer (de congruo fallibili) sua conversão futura depois da culpa? *S. Tomás*, baseando-se em Ez 18,24, escreve: "O homem não pode *absolutamente* merecer precedentemente a graça de se reerguer de uma eventual queda" (S. th. I-II, 114, 7). Outros, com S. Boaventura, Escoto, Suárez, respondem afirmativamente, baseando-se em II Par 19,2; Sl 70,9; Hebr 6,10. Os textos da Escritura, porém, não têm valor absolutamente probativo em ambos os casos. Só resta entregar-se à misericórdia de Deus.

c) O justo não pode merecer por si a perseverança final, mas pode obtê-la com preces humildes. Não pode, portanto, merecer a graça de conservação da graça santificante. Alguns admitem, todavia, que pode merecê-la de certo modo (de congruo fallibili).

d) O justo pode merecer *para outros*, de mérito impròpriamente dito (de congruo), tudo o que pode merecer por si, de mérito pròpriamente dito (de condigno), e ainda alguma coisa mais, isto é, a primeira graça (gratia prima actualis). Não se pode tratar de outra coisa, que de uma impetração mediante as obras boas e não de um mérito pròpriamente dito, pois o mérito comporta o uso da liberdade moral que falta na outra pessoa. Uma pura imputação exterior, sem qualidades morais próprias não pode fundar e constituir um mérito. A razão pela qual o justo pode de certo modo "merecer" a primeira graça para outro e não para si, está nisto, que êle, quando opera para outros é justo, ao passo que não não o é tal antes da sua primeira graça (Cfr. I Jo 5,16; Tg 5,16). A Igreja na sua liturgia pede a aplicação dos méritos dos Santos, por ex., no Cânon da Missa, no "Communicantes" e em várias orações pede que "meritis, suffragantibus meritis et intercessione, meritis precibusque juvemur, liberemur..." etc.

2. *O fiel em estado de pecado* pode merecer de modo impròpriamente dito (meritum de congruo) com seus atos de fé, de arrependimento, etc., a justificação primeira. Para fundar um mérito pròpriamente dito, falta-lhe a graça santificante, não, porém, a graça atual e certa promessa divina contida nas numerosas e prementes exortações à conversão. No caso da caridade perfeita, os teólogos admitem um quase-mérito seguro (de congruo infallibili) para a justificação, pois neste caso a promessa divina é explícita (Lc 7,47; I Pdr 4,8; cfr. Trid. s. 14, c. 4; Prop. damn. 31 Baii, Denz. 1031).

3. *A possibilidade de merecer os bens temporais* é ordinàriamente reconhecida. No Antigo Testamento está em primeiro plano, mas isso prova a imperfeição da Antiga Aliança. Jesus Cristo, mostra-se com os seus indiferente para com a maior parte dos bens temporais e põe em guarda contra seu excesso e seu abuso. Êle vê nos mesmos um perigo. Todavia, devemos fazer exceção para a *saúde* e para a *vida*. Muitas vêzes êle põe em ação sua potência taumatúrgica para tirar a doença; às vêzes vê na doença a conseqüência do pecado (Lc 13,16). Ensina-nos a pedir o nosso "pão cotidiano" (Mt 6,11). Chega mesmo a pedir que lhe seja poupada a Paixão. De tudo isso pode-se deduzir que a saúde e a vida são consideradas por Êle como grandes bens naturais, os quais podem ser de algum modo concedidos por Deus à maneira de recompensa (gr. præsupponit naturam). *S. Agostinho* considera a saúde como o bem real "até que êste corpo mortal não fôr revestido da imortalidade, isto é, da verdadeira saúde, perfeita e eterna" (Ep. 130, 7). *S. Tomás*: "Si temporalia bona considerentur *prout sunt utilia ad opera virtutum*, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiæ" (S. th. I-II, 114, 10).

http://www.obrascatolicas.com

A revivescência dos méritos. — Os méritos, de quem perdera a graça revivem depois de uma nova justificação. Essa opinião é geralmente admitida. Trata-se de obras boas que foram feitas precedentemente, no estado de graça (opera viva, meritória). Essas obras, mortas pelo pecado (opera mortificata), revivem no seu valor meritório com a justificação (opera reviviscentia). Aduz-se o texto da Carta aos Hebreus (6,10): "Deus não é injusto, para esquecer vossas obras e vosso amor". S. Paulo pergunta: "Padecestes em vão?" (Gál 3,4). Devemos observar, porém, que essas passagens não provam nada, porque não se referem à presente questão. Por isso alguns teólogos negam a revivescência. Propôs-se também a questão, se os *pecados* revivem em caso de uma nova recaída do justo em pecado mortal. *S. Tomás* responde *negativamente* (S. th. III, 88, 1); todavia, êle considera êstes novos pecados como mais graves que os primeiros (Ib. 2).

Conclusão do tratado: As leis da vida de graça.

* 1. *Lei fundamental de humildade.* A vida divina, graça santificante e graças atuais, são total e pura liberalidade de Deus, são o sobrenatural no sentido estrito. Deve o homem tomar disto consciência e aceitar, neste particular, sua condição de absoluta dependência: "ut ne quis glorietur" (Ef 2,7-10). O orgulho, e tudo o que sabe de autonomia e de usurpação nos confrontos de Deus, está destinado a falir. "Humilibus autem dat gratiam".

2. *A colaboração indispensável.* A graça é uma vida que deve crescer e desenvolver-se, mas no íntimo de nós mesmos. Exige no adulto a colaboração pessoal e consciente; e esta exige esfôrço. A graça reveste uma natureza concreta com todos seus elementos humanos; sua opeação adapta-se às faculdades do homem e à sua psicologia. E isso num clima de natureza manchada e desequilibrada pelo pecado original e por suas conseqüências. Para que as ações que dêle se originam sejam harmoniosas e dignas de Deus impõe-se um penoso trabalho de conquista pessoal.

3. *Docilidade total.* Em tal sinergia ou ação de dois, que constitui a obra da salvação, a iniciativa é incontestàvelmente própria do Mestre interior, de Cristo, de que o cristão é membro. Sòmente Êle conhece o têrmo, a via que pretende fazer-nos seguir, o ritmo dos nossos passos, os meios a se usarem. A parte do homem é não se recusar em nada, ao que a graça atual lhe sugere, e à vontade divina, que se lhe manifesta por via dos mandamentos, dos fatos, dos deveres de estado, das autoridades legítimas.

4. *Recolhimento.* O recolhimento interior é indispensável para se perceber o chamamento de Deus e se experimentar a intimidade divina, dado que, pela graça Deus habita na alma e dá-se continuamente a ela. Essa intimidade, que pode chegar mesmo à vida mística, é oferecida a todos. A oração por isso assume duplo significado: é meio para se

obterem ulteriores graças, é colóquio simples e confidente com Deus.

5. *Renúncia e disponibilidade.* Não é a natureza que põe obstáculos à graça, mas o apêgo exagerado às suas exigências ou a satisfação dos seus desejos desordenados. O trabalho da ascese consiste em purificar-se de tudo o que pode obstacular a ação divina e é desordem; em partir as barreiras que se interpõem à onda da vida de Deus, e em se tornar assim disponíveis.

6. *Conformidade com Cristo.* A graça é a vida de Cristo, a que Êle mereceu, comunica e vive em cada um dos seus membros. É-lhe, portanto, a causa exemplar: "conformes fieri imaginis Filii sui". Jesus realizou na sua natureza humana o ideal do Filho de Deus. Ninguém poderá ser perfeito senão aproximando-se quanto possível do modêlo, que é Cristo. E isso sempre sob sua influência.

7. *Necessidade de progresso.* Absolutamente falando, a graça tem uma possibilidade indefinida de crescimento. O homem não pode, sob êste aspecto, pôr-lhe limite. Por outro lado, não sabe que têrmo a predestinação divina lhe tenha fixado. Além disso, não é êle, mas Cristo, que tem a iniciativa. A vida sobrenatural deve por isso traduzir-se em um esfôrço contínuo para um sempre maior progresso. Sob esta luz é compreendido o problema dos preceitos e dos conselhos.

8. *Solidariedade.* O dogma da comunhão dos santos, da dependência do Corpo místico, da solidariedade ontológica realizada entre todos os membros de Cristo, pelo Batismo e pela graça, o cristão cônscio de tanta riqueza, deve traduzi-lo na vida prática. O que importa a caridade, com tôdas suas exigências e o dever do apostolado, nas suas múltiplas formas: exemplo, oração, ação direta para que o maior número de homens se aproxime dos tesouros da graça. Os pecados de omissão em fato de caridade revestem-se de uma gravidade especial, vivamente lembrada pelo discurso escatológico de Jesus (Mt 25,34-46).

Note-se, enfim, que a atmosfera de tôda vida sobrenatural bem compreendida é feita de alegria, de paz, de confiança, de amor filial em conformidade com os frutos depositados na alma pelo Espírito Santo (Gál 5,22). *Glorieux,* Introduzione allo studio del domma, pp. 199-201, Edizioni Paoline, Alba 1951.*

APÊNDICE

A DOUTRINA DA JUSTIFICAÇÃO NA DOUTRINA ORIENTAL E NA OCIDENTAL

"As duas tradições nos limites em que são verdadeiras tradições, diferenciam-se por duas antropologias diversas, fundadas, por sua vez, sôbre dois modos diversos de se conceber a causalidade e a participação. Eis, em resumo:

1. O Oriente cristão inspira-se principalmente na tradição platônica; procura conceber e explicar os sêres mediante uma *participação*

http://www.obrascatolicas.com

a Deus (ou ao mundo divino das idéias) na ordem da causa formal; as coisas são *imitações* participadas e o mundo uma *expressão* de Deus (lembremos Nicolau Cusano). Aplicando êsses pontos de vista à graça, ela conceber-se-á sobretudo como uma expressão, uma imagem mais perfeita de Deus; e quando se trata de estabelecer a relação entre natureza e graça, acentuar-se-á menos a distinção e mais a continuidade, apresentando a natureza como uma participação imperfeita de Deus, do qual a graça opera a perfeita semelhança, por assim dizer, na mesma linha.

O Ocidente, mesmo quando segue Platão, não é inteiramente platônico, porque seu instinto se harmoniza melhor com Aristóteles. Nas coisas, mais que a expressão de Deus vê o *ser existente*, e por êle o mundo é mais um mundo de natureza e de causas, de potências e de influências, que não um mundo simbólico ou uma epifania do além; o ponto de vista cósmico e o ponto de vista religioso não se confundem no Ocidente. A explicação da realidade não é tão procurada na linha da causa formal ou na ordem da expressão-participação, mas de preferência na linha da *causa eficiente*, na ordem da gênese ou do nascimento. Também as coisas têm uma consistência própria; há naturezas postas, com razão, no ser e princípios de atividade dotados de eficácia própria. Aplicando tal ponto de vista à graça, será ela concebida como um novo poder acrescentado à natureza, um princípio de atividades novas, distintas da atividade natural, em suma, um *hábito* (entitativo), no sentido tomista da palavra. A distinção entre natureza e super-natureza é claríssima e é concebida com categorias muito fáceis.

2. Poder-se-ia também dizer que o Oriente se interessa principalmente pela *ontologia* dos sêres e pela ordem da graça (linha da causa formal); o Ocidente, ao invés, pela *atividade* (linha da causa eficiente). Ordem do *ser* e ordem da *operação*.

O Oriente fala de "deificação". Trata-se de realizar a semelhança com Deus, de se tornar "consubstanciais" a Deus: a realidade da graça é como uma completação da ontologia do homem, completação que se aprofunda e aperfeiçoa sua semelhança nativa com Deus e comunica-lhe as *condições do ser* de Deus. Trata-se de uma elevação da ontologia humana, de uma iluminação transformadora do mesmo ser da natureza humana.

O Ocidente fala de "bem-aventurança". Trata-se de ver a Deus como Êle vê a si mesmo. O têrmo não é sòmente a completação em nós da semelhança de Deus, a realização de sua plenitude, mas é uma operação pela qual a graça e a glória são concebidas como princípio subjetivo de ação. A graça é um princípio radical de operações sobrenaturais; ela é vista como participação da natureza divina, isto é, do que em Deus é princípio de atos pròpriamente divinos. A glória, ou *lumen gloriae* é o princípio eficaz de um ato beatificante de visão com o qual vemos a Deus, como Êle vê a si mesmo; aqui não se trata mais de essência incognoscível, de "super-essência" distinta das "energias" e, verdadeiramente, uma participação ao ser mesmo de Deus, como Deus, é impossível; mas nos concebemos a graça e a glória como uma participação ao princípio da operação divina, na qual Deus considera a si mesmo como objeto, participação mediante a qual agimos como Deus, vemos como Êle. E é lógico.

3. A essa dupla concepção do fim do homem (deificação-semelhança; bem-aventurança-operação), corresponde uma dupla concepção do homem mesmo. De um lado, uma antropologia concebida de modo ontológico, visão essencialmente religiosa e mística da natureza humana, como teófora, portadora no seu ser da imagem de Deus. Por outro lado, uma antropologia do ponto de vista da operação, concebida, na ordem da experiência psicológica, ascética e mística, em suma, uma antropologia *moral*. A natureza é considerada como capacidade de ação orientada para um fim: ponto de vista ético; fala-se de fim, de bem-aventurança e trata-se de ganhar mediante a ação boa aquela bem-aventurança que é Deus. Não descansamos enquanto não repousarmos nêle. O caminho da alma para Deus, material e realmente tão semelhantes nas duas espiritualidades (e quem é mais semelhante a um santo do Oriente, que um santo do Ocidente?), é visto, em *teologia*, de modo assaz diverso; aqui, movimento para a visão beatífica, Deus visto como bem supremo a ser conquistado mediante ações santas; ali, deificação, realização da "consubstancialidade" da alma com Deus, em virtude de uma iluminação progressiva do ser.

E aqui, com os mesmos elementos reais e as mesmas práticas, é fácil individualizar duas "ascéticas" diversas onde volta a eterna e grandiosa oposição entre Aristóteles e Platão. Como é fácil encontrar dois modos opostos de considerar o cosmo: de um lado trata-se de o utilizar e dominar; de outro, a alma, iluminada pouco a pouco, começa sòzinha a regeneração da natureza preludiando à criação de uma "nova terra".

4. Considerando a consciência e sobretudo a consciência religiosa, parecerão mais claras ainda as conseqüências dos diferentes pontos de vista... Particularmente interessante seria o estudo da questão entre os autores russos modernos. Para o Oriente, o conhecimento é um ato de todo o ser e o conhecimento religioso, um ato da transfiguração carismática de todo o ser. Ela constitui uma continuidade com o conhecimento natural, como a graça com a natureza: a filosofia resolve-se em uma sabedoria divina (VI. Soloviev). Para o Ocidente o conhecimento é obra de uma potência particular e das "virtudes" próprias desta potência; os "podêres" da razão são completamente distintos dos da alma elevada ao estado de graça, e são considerados válidos e autônomos na sua ordem: consistência própria da filosofia.

Quanto ao que se refere, mais precisamente ao "conhecimento de si" recomendado pelos autores de espiritualidade à alma que procura a Deus, há a mesma diferença: a via de união a Deus está baseada, nas duas concepções, sôbre um duplo "conhecimento" de Deus e de si. Mas trata-se, para os ocidentais, de um conhecimento místico completamente negativo, da natureza divina observada nas trevas de sua luz

http://www.obrascatolicas.com

inacessível, e de um conhecimento da natureza humana perscrutado nas profundezas da semelhança divina. Para os ocidentais "conhecer" a Deus significa sobretudo conhecer a sua onipotência misericordiosa, e "conhecer-se", significa reconhecer a própria impotência e miséria (Cfr. S. Catarina de Sena).

5. Quanto ao que se refere a Cristo e à sua obra, temos também pontos de vista diversos, sempre porém na profissão da mesma fé. Aqui e ali, Cristo é o Salvador, o Medianeiro, o Senhor, o Verbo encarnado, crucificado e glorificado. Mas para o Ocidente é aquêle que une nossas relações com Deus, relações que são um complexo de santas ações referentes a Deus. Sua obra é de reconciliação, não entendida no plano cósmico ou na ordem ontológica, mas antes, no plano moral. Para o Oriente, ao invés, é aquêle que restaura o ser verdadeiro de uma natureza teófora, a sua é uma obra de regeneração, uma re-criação, uma re-espiritualização da natureza humana e, portanto, de tôdas as coisas: valor cósmico e ontológico da Encarnação e da Eucaristia. Pois que a Eucaristia, enquanto é a continuação da presença humana de Cristo sôbre a terra, é também a continuação da sua obra. Para nós (apesar da nossa teologia e da nossa liturgia que são muito mais realistas), a Eucaristia é sobretudo o meio para uma grande intimidade com Cristo; para o Oriente é sobretudo fermento de incorruptibilidade e promessa, inserida em plena massa humana, de uma completa renovação, até à volta gloriosa do Senhor.

6. Se considerarmos, enfim, a Igreja e os Sacramentos, que lhe são a substância, notamos as mesmas diversidades. Para o Oriente a Igreja será um *ambiente de operações deificantes,* mediante os Sacramentos, o culto, mediante a descida do Eterno ao tempo, do Invisível ao visível, do Incriado ao criado. "A essência da Igreja é a vida divina que se manifesta na vida das criaturas; é a deificação das criaturas em fôrça da Encarnação e de Pentecostes" (S. Boulgakov, *L'Ortodoxie,* Paris, Alcan, 1932, p. 5). Dá-se, portanto, muito relêvo ao sacerdócio, aos Sacramentos, à liturgia; e quase é esquecido o caráter *militante* da Igreja. Para o Ocidente, ao invés, a Igreja será feita de amor e de contemplação, mas será também e vigorosamente, uma Igreja militante, um *ambiente de ação moral* organizado para ajudar-nos a conquistar o sumo Bem, a conquistar a Bem-aventurança. A hierarquia, o magistério, os órgãos públicos para a direção da atividade cristã, terão um lugar, grandíssimo; a preponderância dada ao ponto de vista da ação orientada para o fim sobrenatural, dará à noção de "mérito" um relêvo particular.

Nesta nossa exposição, voluntàriamente simplificamos ao máximo, os dois pontos de vista; por isso rogamos ao leitor que complete, acrescentando não poucos *antes* e *talvez.* Mas pensamos não haver traído a verdade, pondo em relêvo a diferença das duas tendências, das quais Aristóteles e Platão são representantes e das quais uma domina o Oriente e a outra o Ocidente.

Estamos convencidos que ambas as tradições estão vivas na Igreja e no pensamento dos grandes teólogos. O modo com que S. Tomás considera a Cristo e a obra da Redenção, a alma humana feita à imagem de Deus e sujeito de graça, a vida teologal e a contemplação — para citar alguns pontos capitais da doutrina — parece-nos extraordinàriamente aberto aos elementos mais vivos da tradição oriental; mas "aberto" não diz tudo, deveríamos dizer: "completamente cheio". E a mesma coisa se poderia dizer para tantos dos nossos maiores teólogos e místicos: S. Bernardo, S. Boaventura, S. Alberto, Taulero" (*Congar,* Vie spirituelle, 1935, t. 53).

http://www.obrascatolicas.com

LIVRO QUINTO

A IGREJA

Idéia geral

*** A Igreja reproduz o mistério de Cristo.** — A Igreja, fundada por Cristo e viva há vinte séculos, é bem mais do que puro fato positivo e histórico. E não sòmente por causa de sua importância, imensa, sobrenatural, e de seu fundador, o Homem-Deus, mas particularmente pela sua estrutura e pelo mistério que encerra. Essa estrutura misteriosa é análoga ao mistério mesmo de Cristo. De fato, como em Cristo há duas naturezas, a humana e a divina, estreitadas na unidade da sua Pessoa, assim, salvas as devidas proporções, é na sua obra querida e fundada, em que dois elementos totalmente distintos se unem na unidade de uma só Igreja, cuja estrutura é por isso teândrica, isto é, divino-humana. Desta estrutura originam-se conseqüências análogas às estudadas em Cristologia: a comunicação dos idiomas e a atividade teândrica.

1. *O elemento humano na Igreja.* Antes de tudo, a Igreja é uma sociedade religiosa de estruturas visíveis, bem determinadas, estabelecidas por seu fundador. Ela é composta de homens que estão no caminho da salvação (pois êsse é o escopo do seu esfôrço comum), mas feridos mais ou menos profundamente pelo pecado. Não será para os pecadores que, conforme à missão de Cristo (Mt 9,13), foi criada a Igreja? É governada e guiada por homens, com suas boas qualidades e deficiências, com suas limitações e possibilidades. Não lhes falta, é verdade, o concurso do alto, mas é certo também que são capazes de lhe opor uma recusa. A Igreja é dotada de infalibilidade, não de impecabilidade. Além disso, desenvolve-se no tempo e é influenciada pela civilização, em cujo seio vive: sofre, por ex., a infiltração do pensamento grego, do juridismo romano, da unidade imperial; beneficia-se com o progresso da cultura; é limitada e condicionada na sua expansão pelas descobertas geográficas, etc.

Mesmo conservando-se sempre fiel à constituição dada por Cristo, ela pode, ou melhor, deve determiná-la, desenvolvê-la, adaptá-la aos tempos e às circunstâncias. O direito canônico, pelo qual é orientada, é apenas a codificação da praxe há muito tempo seguida e aceita. Sua hierarquia deverá ter novos graus e será necessária uma centralização, tanto mais forte quanto mais ampla fôr sua extensão. Sua oração será una e ao mesmo tempo múltipla e suas liturgias, diversas. Sua prática sacramental dever-se-á desenvolver e enriquecer. Sua organização local (dioceses, paróquias, missões) sofrerá a influência de mil circunstâncias concretas. Basta recordar as eleições dos bispos e dos Papas, a luta

http://www.obrascatolicas.com

das investiduras, o direito de patronato, as concordatas concluídas com os estados, etc. Em tôdas estas coisas a Igreja é uma sociedade humana, evoluindo num ambiente humano, sujeita às hesitações e às deficiências humanas. Quanto mais se entra nos particulares concretos, tanto mais se revela êste aspecto que às vêzes pesa e entristece. No entanto, isso é querido por Cristo. Recordemos as parábolas da rêde, da cizânia, do semeador.

Como Cristo foi plenamente homem, consubstancial aos seus irmãos, participando com êles da carne e do sangue, assim a Igreja é plenamente humana, visível, sociedade bem distinta no meio de tantas outras, sujeita como estas às leis da duração, das mudanças, das mesquinhezas, ambições e ninharias humanas. A Igreja, antes, é mais humana do que Cristo, poi Êle não conheceu o pecado, ao passo que ela, nos seus membros, dêle não foi preservada. Certamente, os pecados não a podem fazer perecer, mas podem, às vêzes, comprometer-lhe gravemente a atuação.

2. *O elemento divino na Igreja.* — Não é sòmente uma compensação ou um corretivo do aspecto humano, mas, muito mais e melhor. O corretivo, por outro lado, sempre operante na Igreja, consistiria no conferimento de graças mais numerosas, de auxílios mais seguros prometidos por Cristo aos seus Apóstolos e aos seus sucessores e a todos aquêles que tiverem crido nêle. A certeza de tais auxílios faria da Igreja, quando muito, uma sociedade carismática. Mas a Igreja é divina por outro motivo, mais profundo e misterioso. Cristo, de fato, além da sua vida divina (eterna e imutável), além da sua vida humana histórica (num tempo, passível e agora, gloriosa), possui outra vida, do mesmo modo real, mas assaz misteriosa. Êle é um ser coletivo: identifica-se com a multidão dos homens que remiu e contìnuamente vivifica. Cristo é a videira, da qual nós somos os sarmentos, o corpo, do qual somos os membros. Êle é corpo e cabeça segundo o ponto de vista sob o qual é considerado. A Igreja é sua realização, sua plenitude, o corpo daquele que "leva a têrmo cada coisa em todos" (Ef 1,23).

Essa realização não deve ser concebida como acréscimo externo, como um vestido ou uma estrutura. Atua-se, ao invés, por assimilação e aumento vital, assumindo na unidade orgânica e viva, as células conquistadas e entremeadas umas às outras. A Igreja é, portanto, realmente Cristo que se expande e prolonga-se no mundo, o Cristo total. Apresenta as dimensões do universo remido e santificado, reúne e prende na sua unidade tanto os membros triunfantes do céu, como os padecentes do purgatório e os militantes sôbre a terra. Ela abraçará a todos aquêles que vierem a ela, até o fim do mundo.

Na Igreja atuam em máximo grau a multiplicidade e a diversidade próprias do organismo vivo, indicadas por S. Paulo (I Cor 12); mas especialmente a unidade de fim de ação, de vida e de ser. Unidade tôda particular, como é a de um organismo e que cada parte tem sua própria consistência; e particularmente de um organismo sobrenatural

da vida invisível, comunicada por Deus por meio da graça de Cristo-Chefe.

Esta realidade, embora invisível, é todavia a realidade mais certa e mais verdadeira. Ela é o reino de Deus em construção, o povo de Deus em caminho; é a humanidade como Deus a vê e a quer; é a única realidade que confere à história seu verdadeiro sentido. Para designá-la a Bíblia usa muitas expressões: povo, reino, arca, espôsa, mãe, corpo, templo, Jerusalém, igreja; e cada uma delas tem sua feição particular, que não é desprezível. Esta realidade é o centro dos desígnios divinos, o objeto constante dos mais amorosos cuidados da Providência, pois no seu Filho encarnado Deus adotou, ama e santifica tôda a humanidade.

3. *O autêntico mistério.* O que constitui o verdadeiro mistério da Igreja não é tanto a existência dêstes dois elementos, como sua união. A fé, de fato, obriga-nos a crer que não há duas Igrejas justapostas, ou sobrepostas, mas uma única realidade, uma só Igreja que é ao mesmo tempo visível e invisível, humana e divina, Igreja romana e Corpo de Cristo. Compreende-se, por isso, como tôdas as fórmulas de que nos servimos: corpo e alma da Igreja, Igreja visível e invisível, são imperfeitas, pois nos põem em perigo de crer numa dualidade. O mistério da Igreja reproduz de certo modo o mistério de Cristo, em que as duas naturezas permanecem realmente distintas, e sem se confundirem, estão de tal modo unidas, que formam uma só pessoa, a do Verbo encarnado. Os dois elementos constitutivos da Igreja permanecem plenamente distintos; e não coincidem perfeitamente, pois cada qual sobrepuja o outro, em algum aspecto, sem se confundirem. Todavia, a união não é postiça ou superficial: também aqui, como em Cristo, deve-se falar de unidade, pois há sòmente uma Igreja.

Diz-se muitas vêzes que a Igreja é a Encarnação prolongada. A expressão é exata, mas é preciso ter presente que, em lugar da personalidade determinada pelo Verbo, temos aqui o Cristo místico, na sua misteriosa personalidade coletiva, e em lugar de uma natureza humana individual, Êle se encarna em uma sociedade visível e em movimento. Mas, com estas determinações, podemos dizer na verdade, que a Igreja romana é o Cristo vivo; que o Cristo total manifesta-se e age nela, justamente como antes se podia dizer que êste homem era o Filho de Deus, que em Jesus de Nazaré via-se agir e falar o Verbo de Deus.

4. *Conseqüências.* No mistério da Igreja há, de algum modo, a comunicação dos idiomas (propriedades) que vimos no mistério de Cristo. Em fôrça da unidade do sujeito, pode-se-lhe atribuir indistintamente, sob todos os nomes que o designam, o que é próprio de cada uma das duas naturezas. Assim, roçando de leve, contìnuamente, o paradoxo, dizemos que Deus é homem, que o homem é Deus, que Deus padeceu e morreu por nós, etc. Anàlogamente, da Igreja. Pois que ela é única, podem-se-lhe atribuir indiferentemente os traços divinos ou humanos: dizer, da Igreja, sem mais, ou da Igreja romana, a sociedade

http://www.obrascatolicas.com

concreta em que ela se traduz visìvelmente, tudo o que na Escritura se diz do reino, do povo, da espôsa; como podemos reconhecer tudo o que a história refere a êste respeito.

É portanto exato, falar de *paradoxos* do catolicismo e apresentar a Igreja como humana e ao mesmo tempo divina: afirmar que é santa e pecadora; que exalta demais ou muito pouco a fé ou a razão; que é muito acomodatícia, quer para os ricos, quer para os pobres; que condena os bens terrenos e dêles se serve; que se esquece de Deus, pelo homem e do homem por Deus, etc. Ela está no tempo, e o transcende; preexiste à Igreja, como o Verbo preexistia à Encarnação. E como tôda a fôrça divina estava encerrada no Menino de Belém sem ser limitada, assim todo o Cristo místico está na Igreja romana, identifica-se com ela, sem que sua ação nela seja absorvida ou encerrada.

Não se pode ser cristão, se não se aceitar a totalidade dos dados e dos aspectos: rejeitando o humano como indigno da instituição divina e do Cristo que aí habita, ou pondo em dúvida a identidade da Igreja e do Cristo, por causa das fraquezas e das enfermidades constatadas pela história. "A Igreja é ao mesmo tempo transcendente e contingente, é divino-humana. O êrro modernista desconhece o primeiro aspecto e cai no naturalismo; o integrismo desconhece a contingência e o caráter humano da Igreja e cai no fixismo: dois erros igualmente condenáveis" (Card. Saliège). O mistério da Igreja encontra as mesmas dificuldades e as mesmas deformações do de Cristo; docetismo ou naturalismo, nestorianismo ou monofisismo[1]. O mistério deve ser aceito na sua totalidade: "Verdadeiramente êste homem era o Filho de Deus!"

A semelhança do mistério de Cristo com o da Igreja, pode-se também ver no *plano de ação*. Em Cristo a humanidade estava a serviço da divindade, para a realização de todos os desígnios da Providência. Ela era o instrumento através do qual passava a potência mesma de Deus; instrumento não momentâneo ou fortuito, mas conatural, a tal ponto que a vontade humana de Cristo podia dispor, segundo seu beneplácito, da onipotência divina. O mesmo se diga da Igreja: a virtude redentora de Cristo, de fato, passa através do que nela há de visível: hierarquia, instituições, sacramentos. Os gestos e as decisões da Igreja não são vazios e ineficazes, são gestos e decisões do Cristo místico, encarnado na sua Igreja. E neste realismo sobrenatural da Igreja, há, ademais, uma ratificação jurídica. Como no Cristo Deus se reconciliava o mundo (II Cor 5,19), como uma virtude inerente à sua pessoa traduzia-se em graça de cura (Lc 6,19), assim a Igreja visível dispõe soberanamente das riquezas, do perdão, das graças de Deus, para a salvação das almas. Mistério êste de abaixamento divino, maior que o que se deu na Encarnação, porque aquêles que agem aqui são por vêzes pecadores e sempre pobres criaturas.

[1] ***Heresias cristológicas e heresias eclesiológicas.*** "No seu aspecto cristológico a Igreja aparece como um organismo que tem duas naturezas (a divina e a humana), duas operações, duas vontades. Na história do dogma cristão, tôdas as heresias referentes a Cristo reviverão e reproduzir-se-ão a propósito da Igreja. Assim veremos surgir um nestorianismo eclesiológico, o êrro daqueles que querem separar a Igreja, em dois sêres distintos: a Igreja celeste, invisível, a única verdadeira e absoluta e a Igreja (ou melhor, "as Igrejas") terrena imperfeita e relativa, que vaga nas trevas, sociedade humana que procura se aproximar, na medida do possível, da perfeição da Igreja transcendente. Ao contrário, o monofisismo eclesiológico, traduzir-se-á no desejo de ver na Igreja, um ser divino por excelência, em que cada detalhe é sagrado, em que nada pode ser mudado ou modificado, pois que a liberdade humana, a "sinergia", a cooperação dos homens com Deus não tem lugar neste organismo hierático, que exclui o lado humano: é uma magia da salvação que se exerce nos sacramentos e nos ritos fielmente realizados...

O monotelismo na eclesiologia manifestar-se-á na negação da economia da Igreja, diante do mundo externo para cuja salvação ela foi fundada. O êrro contrário (que não pôde ter um precedente nas heresias cristológicas, a menos que não seja um seminestorianismo) consiste numa atitude de compromisso, pronto a sacrificar a verdade aos fins da economia eclesiástica para o mundo: é o relativismo eclesiológico dos movimentos chamados "ecumênicos" e outros semelhantes. A heresia apolinarista, que negava o espírito humano na humanidade de Cristo, traduz-se em campo eclesiológico, com a recusa de se admitir a plena consciência humana, por exemplo, no ministério doutrinal da Igreja: a verdade revelar-se-ia aos Concílios como um "deus ex machina", independentemente dos participantes". *Losky*, Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris, 1944, pp. 183-184.

5. *"Extra quam nulla salus"*. — Pois que a Igreja fundada por Cristo é a única e a dispensadora das riquezas da redenção, sobretudo, a única que se identifica com Cristo total, segue-se ser a única via de salvação, sendo, por isso, necessário pertencer à "Catholica". Trata-se aqui, não sòmente de uma necessidade de preceito, mas de meio, justamente como é necessário pertencer a Cristo, único Salvador.

O magistério eclesiástico quando fala desta necessidade, entende-a sempre da Igreja romana, excluindo as outras, pois nela o Cristo místico encarna-se e vive (Denz. 468, 1821, 1955, 1647). Para aquêles que a conhecem, na sua natureza e nas suas exigências, é exigida a participação explícita e visível; para aquêles, ao invés, que de boa fé a ignoram e estão de boa vontade, atua-se uma participação invisível suficiente para a salvação.

Não leva isso ao indiferentismo. A salvação nas outras confissões ou religiões obtém-se apenas graças ao influxo exercido pela única verdadeira Igreja e por Cristo que nela vive. Todo batismo de desejo, de fato, encerra o voto de pertencer a essa Igreja, como todo batismo válido conferido nas confissões cristãs separadas é algo de seu. Todavia, para dela ser membro efetivo, é ainda necessário aceitar e professar externamente o duplo vínculo da fé e da comunhão de vida. Esta participação efetiva pode ter graus diversos, segundo se penetra, mais ou menos profundamente, além dos vínculos sociais externos, naquilo que é a razão de ser da instituição: a união a Cristo mediante a fé e a caridade.

6. *A Igreja objeto de fé.* — Quando professamos: *Credo ecclesiam*, o objeto dêste ato de fé, é, em rigor de têrmos, o mistério da Igreja, semelhante — ainda aqui — ao mistério de Cristo. A profissão de fé do apóstolo Tomé (Jo 20,28), superava a existência visível de Jesus, que todos constatavam e percebia o mistério da sua pessoa divina, existente em forma de servo. Do mesmo modo, quem crê na Igreja reconhece o caráter divino da instituição visível, a unidade misteriosa, atuada por ela. Na Igreja visível o crente vê o Cristo vivo. Sòmente neste sentido, pode-se falar de devoção à Igreja, de entrega total ao seu serviço. Sob as mais humildes aparências humanas desta sociedade, há Cristo, que opera, Cristo que é o único objeto de amor e de confiança. Êle é sempre o mesmo: infinitamente bom, sábio, poderoso.

http://www.obrascatolicas.com

Daqui originam-se as propriedades da Igreja, que o crente aceita com a mesma fé com que aceita o mistério de Cristo, vivo na Igreja. Antes de tudo, sua *perenidade*: a Igreja desafiará os séculos, sempre idêntica a si mesma; seu *triunfo*, por mais incertos que possam ser os caminhos e invisíveis os resultados imediatos; sua *infalibilidade* que se pode considerar e apresentar como a memória mesma de Cristo, sempre fiel a si mesma. Depois as outras propriedades que são também utilizadas como notas apologéticas (*notas* porque propriedades inseparáveis da Igreja, que a fazem reconhecer como a verdadeira e autêntica Igreja de Cristo). Elas são a unidade, a catolicidade, a santidade, a apostolicidade. A *unidade* atuada no íntimo dos seus membros, no campo da fé, da caridade, da obediência à hierarquia, por obra daquele que lhe é o princípio vivo e unificante, capaz de triunfar sôbre todos os separatismos, sôbre todos os egoísmos e sôbre tôdas as fôrças dissociadoras. A *catolicidade* sob todos seus vários aspectos de conquista incansável, de expansão, de adaptação a todos os tempos e a tôdas as necessidades humanas: de assimilação de todos os elementos úteis à sua vida, de todos os valores humanos para os fazer servir à glorificação de Deus. A *santidade*, que traduz a constante ação de Cristo, sempre eficaz não obstante as resistências opostas; fermento dinâmico que transforma e fermenta pesada massa humana, sem porém afastá-la do mundo e da matéria. E pelos trâmites da sua sucessão *apostólica* todo o esfôrço presente e sua fecundidade unem-se ao passado e à missão eficaz recebida de Deus. Esta durará sempre graças à dupla fidelidade: dos homens ao Mestre que os manda e de Cristo às promessas que lhe foram feitas.

Mas nada do que dissemos seria certo sem a identidade proclamada pela fé, entre a Igreja visível e o Cristo místico, que através dela vive e nela se encarna.

A Igreja continua o mistério de Cristo. — A Igreja reproduz na sua estrutura o mistério de Cristo: por isso é o seu prolongamento, é o Cristo vivo, o Cristo continuado. É portanto natural que ela tenha os mesmos objetivos, os mesmos podêres, as mesmas intenções, os mesmos métodos, as mesmas pretensões e a mesma história de Cristo.

1. *Idênticos objetivos.* — Entre os Apóstolos e Cristo, na continuidade de missão: "Sicut misit me Pater, et ego mitto vos". Nada de arbitrário. Em ambos os casos trata-se de uma missão vinda do alto e da mesma amplitude. A Igreja é delegada "ad universalitatem causarum". Deve transmitir a luz e repetir a mensagem, precisamente como Jesus tinha vindo anunciar o que tinha visto no seio do Pai. Deve chamar à vida verdadeira, pregar e procurar a remissão dos pecados, tornar tôdas as almas "docibiles Deo". Deve santificar: estender a todos os benefícios da redenção, aplicar os méritos de Cristo, vindo "para que êles tenham a graça em superabundância". Deve reunir num só ovil, o da humanidade remida, todos aquêles que estão espalhados (Ef 2,14 ss.) trazendo a seu têrmo a reconciliação iniciada por Cristo na cruz. Deve sustentar, fortificar, ajudar a todos os homens no seu esfôrço de triunfar sôbre o pecado e sôbre si mesmos e na obra de aperfeiçoamento (Ef 4,14). A Igreja, em suma, pode dizer como Cristo, com o qual é uma só coisa: "Eu sou Caminho, Verdade e Vida".

2. *Idênticos podêres.* A missão da Igreja não é ilusória. Para a levar a têrmo, possui todos os podêres necessários, que são uma delegação, uma emanação dos podêres mesmos de Cristo. "Data est mihi omnis potestas... Euntes ergo docete..." Êsses podêres são conferidos a uma sociedade visível e àqueles que lhe têm a autoridade.

Podêres doutrinais: direito de impor, e não sòmente propor, o assentimento de tôdas as verdades, que êles devem aceitar unidamente à relativa obrigação de consciência de a ela conformar o pensamento.

Poder de Ordem, ou de santificação, o qual consiste na participação daquela eficácia sobrenatural própria das palavras e dos gestos de Cristo. A Igreja, de fato, não se limita a exortar e a incitar os homens à conversão. Por meio dos seus Sacramentos, das suas bênçãos, dos seus gestos, confere a graça, o perdão, a justificação. Há nela um realismo sobrenatural que se prende, através dos bispos e dos Apóstolos, ao poder de santificação a êles conferido por Cristo. Transmite-se particularmente por meio do sacramento da Ordem. Não exclusivamente, porém: pense-se no Batismo e no Matrimônio.

Poder de jurisdição ou autoridade legítima que toca o campo da consciência e impõe obrigações reais. Deve servir à hierarquia para garantir o govêrno desta sociedade dos cristãos, obter a coordenação dos esforços, determinar as medidas necessárias, dirimir os possíveis conflitos, levar ao objetivo colimado por todos, a instauração do reino de Deus, ainda mais que a salvação individual. Os atos da legítima autoridade são ratificados no céu. Êste é o poder das chaves na sua mais ampla acepção; e divide-se, em legislativo, judiciário, coercitivo.

3. *Idênticas intenções.* Os tesouros da redenção de que a Igreja dispõe são postos a serviço de uma causa, a de reunir e santificar o povo de Deus, vivo sôbre a terra, justamente como já tinha sido profetizado por Jesus (Jo 11,52). As intenções da Igreja a êsse respeito não podem ser inferiores às de Cristo. Tôda a terra deve estar inflamada com seu fogo (Lc 12,49). Cristo morreu por todos (II Cor 5,15); êle quer a salvação de todos (I Tim 2,4-6); seu nome e sua vida devem ser levados até os confins da terra e até o fim dos tempos: "omnes gentes" (Mt 28,19). A plena luz deve brilhar aos olhos de todos com a exclusão de todo esoterismo (Mt 10,27): "super tecta". A vida que devemos comunicar é uma vida superabundante (Jo 10,10).

Aqui acha seu ponto de inserção a doutrina missionária da Igreja. Ela não é nem artigo de luxo, nem esnobismo, nem capricho, mas um dever grave e essencial da Igreja, ao qual, por outro lado, ela não pode faltar, em graça, justamente do seu ministério, pois Cristo vive nela. Nesta prospectiva ela é o Cristo em expansão, mas segundo seu modo humano-divino. Escopo da missão é implantar a Igreja visível em tôdas as terras pagãs, para pôr à disposição de todos as riquezas de que é depositária e assim facilitar o acesso a Cristo Salvador.

http://www.obrascatolicas.com

Sôbre êste ponto está-se elaborando uma completa teologia, cuja existência é bom conhecer e saber, de modo particular, o que se refere à responsabilidade de todos os fiéis neste problema: o crescimento do corpo é obra comum de todo o corpo mesmo, e não sòmente das extremidades de alguns membros. Assim também a idéia do enriquecimento que a Igreja tôda obtém, da penetração nos países pagãos. Sua intenção não é levar uma civilização ocidental, mas a vida mesma de Cristo. Penetrando no coração de todos os povos e de tôdas as culturas, ela poderá dar origem a maravilhosas florações em louvor e glória de Deus.

As intenções da Igreja, como as de Cristo, não visam sòmente a extensão do reino de Deus, mas também sua profundidade e interioridade. Ela deve visar a outra coisa, que não à mediocridade, ao formalismo, às meras práticas; e isso por tôda parte, nas regiões cristãs e nas terras pagãs. A riqueza da vida divina, inclusive a contemplação, são para todos; o chamamento à perfeição é dirigido a todos; as luzes da revelação são feitas para todos. É preciso, portanto, um esfôrço firme e concorde, neste sentido, a fim de que o maior número de almas se aproxime das maiores riquezas, os pobres sejam evangelizados, os fracos sejam eficazmente fortalecidos na sua ascensão a Deus, a fraternidade cristã esteja em condições de transformar também as condições temporais nas quais vivem os filhos de Deus, a vida divina penetre em todos os segredos das almas, em todos os setores da sua atividade, em tôdas as comunidades em que os homens são inseridos. Paralelo ao dever missionário, surge aqui o dever do apostolado com tôdas as suas exigências e em tôdas as suas formas, compreendida nestas, a forma privilegiada e delicada, que é a Ação Católica.

Clero e leigos. Foi a Ação Católica que pôs em plena luz o problema do laicato. E a êsse respeito está-se também elaborando uma teologia que é um capítulo da doutrina da Igreja. Esta, de fato, não é constituída ùnicamente pela Igreja docente, mas por todos os seus membros juntos, ainda que haja funções diversas e diversos graus na autoridade. A obra da Igreja só pode ser realizada solidàriamente, com o contributo pessoal de cada um, como em um organismo (I Cor 12,12 ss. e Ef 4,16: "secundum mensuram uniuscujusque membri"). As missões não são dever exclusivo dos missionários; tôda a Igreja (bispos residenciais, religiosos, leigos) nelas está empenhada. Orações, comunhão dos santos, auxílios materiais, tudo para isso deve contribuir. O mesmo se diga para o desenvolvimento do apostolado. Os leigos têm nêle uma parte insubstituível: são obrigados a dar um testemunho que os sacerdotes não podem dar, a desenvolver uma ação que lhes é própria. A imissão do espírito cristão nas estruturas humanas, modificação destas quando necessária, a fim de que a ação dêsse espírito seja mais eficaz, são dever próprio dos leigos. Êles disso devem ter consciência e não se sùbtrair ao mesmo. A hierarquia pode também chegar ao ponto de lhes confiar uma parte da sua responsabilidade. Isso constitui a Ação Católica com suas iniciativas muito concretas, que os leigos devem ter em matéria plenamente espiritual e apostólica. Mas também fora da Ação Católica, a responsabilidade dos leigos é empenhada em tôda a vida da Igreja. Sua participação não é passividade e a obediência, nos campos em que a hierarquia tem o direito de a impor, não é diminuição. As graças de iluminação com as quais Cristo guia sua Igreja não são distribuídas num só sentido.

Sente-se tôda a delicadeza dêstes problemas em que nada deve ser sacrificado: nem a constituição hierárquica da Igreja, nem a comunhão dos santos e a ação comum dos fiéis para a consecução do fim comum, nem as iniciativas, nem o clero, nem o laicato. Também aqui é Cristo que forma a unidade e garante a coordenação.

4. *Idênticos métodos.* Os Apóstolos não compreenderam logo de que espírito eram (Lc 9,55). O Pentecostes revelou-lhes tôdas as coisas; e o Espírito guia a Igreja.

Como Cristo, seu chefe, tem ela a *preocupação* das almas, dos pobres, dos pecadores. Sua missão não é julgar, mas salvar (Jo 3,17); daqui sua condescendência, sua longanimidade, que aos puritanos parece fraqueza; daqui a importância dada aos sacramentos; daqui sobretudo tôda a legislação penitencial. Daqui também seu rigor contra a propaganda do êrro, os hereges, os maus livros, etc., para a defesa dos fracos e dos ignorantes. E ainda, no âmbito das relações com a sociedade civil, as concessões de concordatas em vista do bem superior dos fracos.

Como Cristo, ela tem o *respeito do homem,* da sua personalidade e liberdade. À fé não se chega com a fôrça, mas com a submissão livre e consciente. E em fato de sanções a Igreja conhece sòmente as de ordem espiritual. Ela toma o homem como êle é, integralmente; mesmo conhecendo muito bem, como Cristo, o que há no homem (Jo 2,25) ela o toma na sua realidade concreta. Na prática a Igreja isso o faz com a lei de encarnação, como hoje se quer chamá-la, isto é, com a presença no mundo, com a aceitação leal, no campo da matéria e do humano, de tudo o que é aceitável. Daqui também sua preocupação de adaptação para responder às autênticas necessidades do homem concreto. Daqui, às vêzes, pelo menos a título de suplência, o encargo momentâneo dos interêsses materiais: o bispo "defensor civitatis", as organizações de caridade, de assistência e até mesmo de trabalho, como no tempo dos monges desbravadores.

Todavia, como Cristo, ela mantém com todo cuidado a *distinção entre os dois domínios,* espiritual e temporal. Jesus recusou-se resolver as questões de interêsse (Lc 12,14), e declarou que seu reino não é dêste mundo (Jo 18,36). A Igreja sabe ser mandatária para o espiritual; deixa por isso a César o que é de competência dêle e reconhece a autonomia e a soberania do poder civil no seu próprio campo. Nessas questões sua doutrina é clara. Sôbre muitos pontos declara-se incompetente; sôbre outros só intervirá "ratione peccati"; todavia a Igreja reserva-se sempre o direito de pregar a verdade e de lembrar aos indivíduos como às sociedades, seus deveres para com Deus.

5. *Idênticas pretensões.* — Pareceriam exageradas e inadmissíveis a todo aquêle que não tem fé. São, ao invés, perfeitamente lógicas e legítimas quando na Igreja se vê o Cristo continuado.

http://www.obrascatolicas.com

Pretensão do *monopólio da vida.* A sociedade instituída por Jesus Cristo é única: ùnicamente a ela Êle conferiu sua missão e seus podêres: "Unice dilecta". Com relação às outras religiões ou confissões cristãs, a Igreja romana tem consciência de ser a única verdadeira. Não pode, portanto, admitir, sem renegar a si mesma, ser posta em seu nível. Daqui sua atitude diante do indiferentismo religioso. E também na questão do ecumenismo ela não pode admitir a tese protestante de uma pluralidade de Igrejas tôdas igualmente legítimas, ou de uma Igreja de Cristo, de que a romana seria apenas uma parte. A unidade não é federalismo e só se pode atuar com a volta de tôdas as outras ao único ovil, seja mesmo com todos os cuidados que a caridade importa.

Pretensão da *posse da verdade.* A Igreja não pode pôr em dúvida a palavra de Cristo, nem permitir que outros o façam. Está convencida de que a revelação cristã lhe foi confiada em tôda a sua plenitude; e que Cristo vivo garante-lhe a exata conservação e transmissão. Daqui suas intransigências, necessárias. O que é contrário à palavra divina só pode estar errado: nenhum compromisso com o êrro. O que é verdade, é um derivado ou uma duplicação da palavra de Deus. Por que, portanto, ir em busca daquilo que se possui em tôda sua plenitude? De resto, a Igreja não pretende que tudo o que está fora dela seja êrro. E suas posições apresentam-se assaz diluídas: não as devemos fortalecer injustamente ou falseá-las.

Pretensão de superioridade sôbre tôdas as outras instituições. Ela sabe que é e proclama-se sociedade positiva de direito divino, perfeita, independente; suprema em razão do fim pelo qual foi instituída e dos meios eficazes de que é dotada. Tem por isso o primado sôbre tôdas as outras sociedades, inclusive o estado. No conflito de interêsses, os seus devem prevalecer. Nas matérias mistas deve-se seguir seu modo de ver. Nenhuma legislação pode, em linha de justiça, ir contra seus direitos ou suas leis, pois que a prosperidade temporal almejada pela sociedade civil não se deve opor à plena bem-aventurança que sòmente a Igreja está em condições de oferecer. Evidentemente aqui não se trata do poder temporal dos Papas, nem dos privilégios materiais concedidos a alguma igreja local ou ordem religiosa. E devemos também distinguir cuidadosamente os princípios absolutos, incontestáveis das concessões, que, na prática, a Igreja mui freqüentemente faz por exemplo, nas concordatas "pro bono pacis".

6. *Idêntica história.* Entre a história da Igreja e a de Cristo, há algo de mais que uma simples aproximação, fácil e talvez fecunda. Uma renova a outra, pois a Igreja no seu mistério reproduz e continua o mistério e a missão de Cristo.

Tendo as mesmas feições do seu Senhor e encontrando as mesmas dificuldades, provoca também as mesmas reações e as mesmas acolhidas. Como Cristo ela é misteriosa, porque humana e divina: portanto, loucura para os gentios, escândalo para os judeus. Como êle, ela prega uma doutrina purissima, muito exigente para as fôrças humanas abandonadas a si mesmas. Procurar-se-ão, portanto, contra ela, desculpas e objeções. Como Êle, a Igreja denuncia as injustiças; parece ameaçar as posições conquistadas; desconcerta os egoísmos satisfeitos. É natural, por isso, que nasçam desconfianças, hostilidades, reações de defesa. As incompreensões, as oposições, as perseguições que acolheram a Cristo e sua mensagem, renovam-se necessàriamente, pois permanecem imutáveis as circunstâncias e os interêsses em questão.

Era natural que na sua história a Igreja encontrasse Herodes, Pilatos, fariseus, encarniçados pela sua ruína, como também que conhecesse as deserções de alguns discípulos e a traição de Judas. Por outro lado, era também natural que tivesse a seu serviço pessoas de uma devoção absoluta e de uma generosidade sem limites. É fácil reencontrar a obscuridade de Nazaré, a perseguição de Herodes e o entusiasmo do dia de ramos, a Paixão e a Ressurreição. Não é uma repetição na mesma ordem, mas, nas linhas gerais, estamos sempre diante das mesmas acolhidas e das mesmas recusas. A história da Igreja não é lida ou estudada como uma história profana, pois há nela a atuação de um mistério que lhe confere seu verdadeiro sentido. "Se perseguiram a mim, perseguirão também a vós; se observaram minha palavra, observarão também a vossa" (Jo 15,20). Desta autêntica visão da história, devemos ir talvez procurar a fórmula e a chave no Apocalipse. (De *P. Glorieux,* Introduzione allo studio del domma, pp. 206-221. Ed. Paoline, Alba, 1951).

Divisão da matéria. — *A Igreja pode ser considerada analiticamente* sob um duplo ponto de vista: como instituição de salvação no seu aspecto exterior e jurídico e como comunidade de santos, no seu aspecto interior e místico. Considerada *sinteticamente,* isto é, reunindo os dois aspectos, aparece-nos como o Corpo (aspecto exterior) místico (aspecto interior) de Cristo. Por isso dividiremos a matéria em três seções:

I. A Igreja instituição de salvação.

II. A Igreja comunhão dos santos.

III. A Igreja Corpo de Cristo místico.

Às três seções fazemos preceder um estudo introdutivo, que expõe o desenvolvimento do conceito de Igreja, das suas origens, reveladas até à Encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII. *

INTRODUÇÃO

§ 137. A noção de Igreja no seu desenvolvimento histórico

Definição. — O *Catecismo Romano* descreve a Igreja como "a união daqueles que por meio da fé foram chamados à luz da

http://www.obrascatolicas.com

verdade e ao conhecimento de Deus, a fim de que, abandonando as trevas da ignorância e do êrro, adorem ao Deus vivo e verdadeiro, com pia e santa mente e o sirvam de todo o coração; ou ainda, para nos servirmos de uma expressão concisa de *S. Agostinho,* "como o povo dos crentes exparso por sôbre a terra" (P. I, c. 10, q. 2).

Na época pós-tridentina, a definição objetiva de *S. R. Belarmino* passou ao uso corrente: "A Igreja é a sociedade de todos os crentes, unidos pela profissão da mesma fé e pela participação dos mesmos sacramentos, sob a autoridade dos legítimos pastôres e especialmente do Romano Pontífice, Vigário de Jesus Cristo, sôbre a terra (De Eccl. milit. 2). Na primeira definição põe-se sobretudo em evidência o caráter interior espiritual da Igreja, na segunda, o caráter externo, jurídico.

Atualmente reúnem-se as duas definições, apresentando a Igreja como Corpo Místico de Cristo.

Significado da palavra Igreja. — Os têrmos usados nas línguas neolatinas para designar a Igreja derivam-se de *εκκλησια*; *εκκαλειν*, chamar, *εκκλησια*, união dos *εκκλητοι*, dos chamados. Nas línguas germânicas (Kirche, Church) tem, ao invés, origem de *κυριακη οικια* casa do Senhor. A Bíblia usa o têrmo *εκκλησια*, tanto no Antigo Testamento (tradução dos LXX) como em o Novo, para designar as assembléias, quer profanas (Sl 25,5; Eclo 23,34), quer religiosas. O mais das vêzes, porém, usa-o sòzinho, ou com complementos — *κυριου, αγιων, πιστων* etc. — para designar assembléias religiosas dos hebreus, no Antigo Testamento; de cristãos, em o Novo.

Podemos citar para o Antigo Testamento: Dt 23,1-3; II Esdr 13,1; Lam 1,10; Sl 21,23.26; 39,10; 88,6; 106,32; 149,1; Eclo 15,5; 44,15; I Mac 3, 13; Jl 2,16; em o Novo, o têrmo igreja, no significado de assembléia dos fiéis designa quer comunidades particulares, quer a totalidade da Igreja. É usado para comunidade particular de casas, ex., a de Priscila e Áquila (Rom 16,5); a de Ninfa (Col 4,14): para comunidades particulares de cidades, como a de Jerusalém (At 8,1; 11,22; 15,4), e de Antioquia (At 13,1; 14,26; 15,3), a de Éfeso (At 20,17), a da Galácia (Gál 1,2; cfr. 1,22), a de Corinto, (Rom 16,1), a da Ásia (I Cor 16,19), a de Macedônia (II Cor 8,1). Todavia o mais das vêzes o têrmo *εκκλησια* designa tôda a Igreja de Deus, sôbre a terra (Mt 16,18; At 5,11; 8,1.3; 9,31; 12,1.5; 20,28), particularmente em S. Paulo (I Cor 10,32; 11,16; 14,4;15,9;Ef1,22; 5,23.29; Col 1,18; I Tim 3,15; cofr. também Tg 5,14). Encontra-se uma vez *εκκλησια πρωτοτοκων* (Hebr 12,23) que sem dúvida designa aqui a Igreja celeste, a qual aparece muito claramente no *Apocalipse* de S. João (7,9 ss.; 14,1 ss.; 15,3 ss.; etc.). A distinção entre Igreja "militante" e Igreja "triufante" encontra, portanto, fundamento na Escritura.

Os Padres a princípio usam ainda o têrmo *εκκλησια* "ecclesia", para designar a igreja particular de uma cidade ou de uma região;

mas muito mais freqüentemente, a partir de S. Clemente de Roma, S. Inácio, S. Irineu, Tertuliano, S. Cipriano, o têrmo indica a Igreja universal. O Símbolo dos Apóstolos, como também o de Nicéia-Constantinopla, diz: "Credo in unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam".

Os têrmos sinônimos para designar a Igreja são: "reino dos céus" *βασιλεια των ουρανων*), "reino de Deus" (*βασιλεια του Θεου*) nos Evangelhos; "templo de Deus" (II Cor 6,16), "corpo de Cristo" (Ef 4,12; cfr. 1,22 ss.; Rom 12,4), "os crentes" (At 2,44), "casa de Deus" (I Tim 3,15; I Pdr 4,17; Hebr 10,21), etc... nos escritos apostólicos. A Escritura designa, portanto, o caráter exterior da Igreja, com o têrmo *εκκλησια*; comunidade, assembléia; e seu caráter interior com diversas expressões espirituais.

Na *Igreja Grega* não há uma definição da essência da Igreja. Segundo Florensky (in Oestl. Christentum, Muenchen, 1925, II, p. 38), ela é o Corpo do Cristo "cuja plenitude de vida divina não se deixa encerrar no quadro de uma definição lógica". Todavia, os teólogos mais recentes tentaram defini-la, inspirando-se em parte nos Latinos[1].

Seu modo de conceber a Igreja recorda o de *Moehler*: "A Igreja não é sòmente uma *união* ou uma sociedade, ou uma *comunidade*, ou uma *aliança*, ou algo dêsse gênero, mas é um *organismo*, é o Corpo de Cristo no sentido mais real ainda que místico e impenetrável. Dêste Corpo místico conhecemos só algumas partes e apenas no seu aspecto exterior. A sua íntima consistência é conhecida sòmente por Cristo" (Zankov, Das orth. Christentum, p. 67). No Catecismo de Gallininos lê-se: "A Igreja é o reino de Cristo sôbre a terra, por Êle fundado dois mil anos atrás, e que, desde então Êle conserva por meio do seu Santo Espírito a fim de que aquêles que se querem salvar entrem nessa Igreja como em uma arca" (34).

II. Desenvolvimento histórico do conceito de Igreja. — Os Padres fazem remontar o início da Igreja antes de Cristo até Adão; ou melhor, às vêzes, põem-no na eternidade, ainda antes da criação, para melhor pôr em relêvo a dignidade e a grandeza da mesma Igreja.

Assim faz, por ex., *S. Agostinho* (Civ. 16, 2, 3; 17, 16, 2) e depois dêle *S. Tomás* (S. th. III, 8, 3), *Belarmino* (De Verbo, 4,4). Devemos aqui considerar que a Igreja viveu mais ou menos 1500 anos, sem muito

[1] Segundo M. Jugie na teologia dos Orientais, são correntes três classes de definições da Igreja. A primeira compreende definições assaz deficientes, que sabem a luteranismo, pois apresentam a Igreja sòmente no seu ser interior e místico. A segunda contém definições análogas à clássica de S. Belarmino que põe particularmente em evidência o aspecto exterior. Finalmente, a última classe tem definições mais completas, que exprimem os dois elementos essenciais da Igreja, o externo jurídico e o interno e místico. Cfr. *Jugie*, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium, vol. IV, Paris, 1931, pp. 277-284. Nas pp. 284-258 está exposta a noção da Igreja elaborada pelo célebre A. Chomiakov, no qual se inspiram hoje muitos teólogos e pensadores orientais, entre os quais *Dostoiewski* e *N. Berdiaev* (Spirito e Libertà, Milano, 1947, pp. 453-494). A propósito, *veja-se* o ótimo estudo de *Tyszkiewicz*, La théologie moehlérienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves, no vol. *L'Eglise est une*, Paris 1939, pp. 270-294. *Idem*, Doctrina de Ecclesia theol. russ. pravoslavorum, Roma, 1937.

http://www.obrascatolicas.com

refletir sôbre sua natureza e sem procurar encerrá-la em uma definição lógica, precisa. Isso vale tanto para a Igreja do Ocidente, como para a do Oriente. Mesmo admitindo com S. Agostinho que a Igreja existia já desde o início da humanidade, como comunidade daqueles que acreditavam em Deus, não se deve todavia esquecer as *diferenças* entre a Igreja do Antigo e a do Novo Testamento. Aquela, de fato, é também um Estado com fins políticos; esta, ao invés, é uma comunidade puramente religiosa, com fins e meios sobrenaturais. Naquela as fronteiras da religião e da nação confundem-se, nesta são distintas; naquela reina o particularismo, nesta o universalismo; naquela faz-se parte da Igreja com o nascimento, nesta entra-se com um ato sacramental livre; naquela, o fim era a separação dos pagãos impuros e a pureza legal, nesta a libertação exterior do pecado e a justiça espiritual. Além disso, naquela os meios de salvação eram sòmente símbolos religiosos, nesta êles são Sacramentos eficazes; naquela a verdade religiosa era, em futuro, imperfeita; nesta é perfeita e absoluta. Naquela a verdade estava ainda exposta ao perigo de êrro, tanto que a Sinagoga oficial, não possuindo o carisma da infalibilidade, rejeitou o Messias, esta é guiada pelo Espírito divino, na plenitude da verdade.

Na Revelação do Novo Testamento: a) Doutrina.

Jesus usa o têrmo "*Igreja*" sòmente duas vêzes, mas em circunstâncias importantes. A primeira, quando dá à Igreja seu chefe supremo na pessoa de Pedro (Mt 16,18), e a outra, quando estabelece os Apóstolos, como pastôres da sua Igreja (Mt 18,17). O conceito que o Senhor tem da Igreja está contido no seu ensinamento sôbre o "reino dos céus". Êste reino tem um duplo aspecto: um interior e outro exterior. Do ponto de vista exterior entra-se no reino de Deus pela aceitação da fé e pelo Batismo (Mt 28,19; Jo 3,5). E depois que se entrou, confessa-se o nome de Jesus (Mt 10,32), observam-se os mandamentos de Deus (Mt 19,17), mas obedece-se também a Pedro e aos outros Apóstolos que receberam o poder de atar e de desatar (Mt 16,19; 18,15-18).

O aspecto exterior, porém, não é todo o reino de Deus, assim como o corpo não é todo o homem. Há principalmente um aspecto espiritual que é a união de graça com Deus. "Eis, o reino de Deus está *em vós*" (*εντος υμων*, Lc 17,21). Por conseguinte, na sua essência, é um *mistério* que deve ser revelado (Mt 11,25-26; 13,11) e que é entendido pela fé (Mc 1,15; cfr. Mt 13,14). As condições exigidas para dêle se fazer parte, são espirituais (Mt 5,1-10).

Daqui a estreita relação entre o reino de Deus e a justiça (Mt 6,33). Precisamente, pela identidade objetiva entre estas duas realidades, pode haver *graus* entre aquêles que pertencem ao reino; pode haver um primeiro e um último, um grande e um pequeno (Mt 20,26-27; Lc 7,28; 9,48). Êste reino espiritual de Deus está fundado objetivamente, isto é, em si, sôbre a atividade de Jesus como mestre e taumaturgo (Mt 13,1-30; Mc 4,1-34; Lc 8,1-18; 11,20) e subjetivamente, isto é, em nós, sôbre a aceitação por via de fé e de apropriação moral (Mt 18,2-4; 19,13-26; cfr. as parábolas do semeador, do fermento, da semente que cresce).

No *Evangelho de S. João* o Senhor faz ressaltar mais o caráter espiritual do reino de Deus: é o reino da verdade e da graça, da luz e da vida. Mas é também pôsto em evidência o caráter exterior na parábola do único rebanho e do único pastor (10, 1 ss.) e na eleição de Pedro para pastor do rebanho (21,15-17). Entre as propriedades e as notas características da Igreja são postas em primeiro plano a *caridade* (13, 35 etc.) e a *unidade* (10 e 17).

S. Paulo descreve de preferência a Igreja como o *Corpo místico* de Cristo (Rom 12,4-5; I Cor 12,27; Ef 1,22-23; 5,23; Col 1,18; 2,19). Mas também Jesus tinha usado (Jo 15,18) a imagem de um *organismo*, para indicar a união mística dos fiéis com Êle. Além disso, S. Paulo chama a Igreja *edifício*, casa de Deus (Ef 2,22: I Tim 3,15; I Cor 3,9; II Cor 6,16). Mas também Jesus fala da *construção* da sua Igreja (Mt 16,18). Resta ainda uma terceira imagem usada por S. Paulo, a do matrimônio (Ef 5,30-32; II Cor 11,2) com a qual entende caraterizar o amor do Senhor por sua Igreja. Mas também Jesus muitas vêzes usou dêste símbolo, que já se encontra nos Profetas e o aplicou a si e aos seus (Mt 9,15; Mc 2,19; Lc 5,34; Jo 3,19; Apc 21,2.9; 22,17).

Mesmo fazendo ressaltar o aspecto espiritual do Corpo místico de Cristo, o Apóstolo não esqueceu a organização exterior, que êle põe em particular evidência, nas *Cartas Pastorais*. Aqui encontramos os "chefes da Igreja" os "bispos, ecônomos de Deus" (Tt 1,7; cfr. I Cor 4,16-17) e os "diáconos" (I Tim 3,8.12; Flp 1,1). S. Paulo reconhece-os e os valoriza como chefes da comunidade. Pois que os bispos eram ordinàriamente cristãos anciãos de idade e de experiência são também chamados "presbíteros" ou anciãos (I Tim 5,17.19; Tt 1,5-9; At 20,17.28. Êles têm o dever de vigiar pela disciplina eclesiástica e sôbre a ortodoxia dos membros da comunidade. Se se acrescenta que S. Paulo usa (I Cor 5,1-5) do direito de expulsão da Igreja, estabelecido por Cristo (Mt 18,17), eis que encontramos em seus escritos, de forma desenvolvida, todos os traços principais que encontramos no ensinamento de Jesus. Paulo e Apolo são os "cooperadores de Deus", os coríntios o "campo de Deus", e o "edifício de Deus" (I Cor 3,9; cfr. 4,1).

http://www.obrascatolicas.com

Nos *Atos dos Apóstolos* encontramos a mesma Igreja de Jesus e de S. Paulo: uma comunidade de homens que crêem em Cristo, que são batizados no seu nome (2,38.41; 10,47.48), que estão unidos num *amor* recíproco admirável (2,44-45; 4,34-37) e que são governados por uma *hierarquia* (6,2.4; 8,14-17; 11,30; 14,22; 15,2.6; 16,4; 21,18) cujo chefe visível incontestável é Pedro (1,13.15; 2,14.37; 3, 6.12; 4,8; 5,3.29; 15,7). O *Espírito Santo*, sem dúvida, dirige a Igreja, mas servindo-se de órgãos visíveis (6,1-7; 13,1-4; 15,6.22.28). Os Apóstolos comunicam oficialmente e por meio de ritos os dons do Espírito Santo aos fiéis (8,17 ss.). Ainda que a jovem comunidade não esteja totalmente separada do judaísmo e vá ainda rezar e se instruir no Templo (2,46; 3,1; 5,12), manifesta, todavia, seu caráter novo num *culto* que lhe é próprio e que foi ordenado pelo Senhor; a celebração da Eucaristia (2,42.46; 20,7.11). Quanto ao sacrifício do nazarenato, lembrado nos Atos (21,17-26), S. Paulo não o ofereceu por necessidade religiosa, mas sòmente para não indispor mais os hebreus que o recriminavam por desprezar a Lei.

* Em o Novo Testamento encontramos quatro grandes convicções, com relação à *Igreja*:

1. Ela sente ser o verdadeiro povo de Deus, o verdadeiro Israel (At 3,25-26; Gál 6,16), um *tertium genus* (I Cor 10,32) herdeira das promessas da antiga Aliança. A Igreja não é uma adição de comunidades distintas, mas o conjunto de um povo eleito, seja qual fôr o lugar em que seus membros se reúnem. O sentido local é secundário.

2. O cimento de sua unidade é a união comum de fé em Jesus Nosso Senhor. Cristo encerra em si e representa de tal modo a nova humanidade que "estar em Cristo" é ser membro do novo povo de Deus do qual Jesus é o chefe.

3. A Igreja é uma "casa espiritual" (*οἶκος πνευματικός* , I Pdr 2,5.8; I Cor 3,16; Ef 2,21). Os Profetas tinham predito que o povo da nova Aliança teria recebido o Espírito de Deus; o Senhor ressuscitado mandou-o e sua presença manifesta-se com carismas, a vitória da fé, os frutos de amor de paz e de alegria. O Espírito Santo é a potência que faz a Igreja viver, o princípio de comunhão (Flp 2,1; II Cor 13,14).

4. A Igreja tem consciência de sua missão que é reconciliar tôdas as coisas com Deus, por meio de Cristo (Col 1,20), de promover a glória de Deus (I Pdr 4,11), de levar a bênção divina a tôdas as gentes da terra (Gál 3,8). Em resumo: a Igreja é o povo de Deus descendente do antigo Israel, reconstituído por Jesus, o Messias, seu Senhor e seu chefe, maravilhosamente enriquecido pelo Espírito Santo consciente de ter uma missão de salvação para tôda a humanidade". **C. Spicq*, em Révue des scienc. phil. et théol. 1948, p. 99, analisando *The message of the New Testament* de *M. Hunter*. *

Na Revelação do Novo Testamento: b) Realidade histórica.

1. Três grandes Igrejas aparecem nos *Atos*: a de *Jerusalém*, a de *Antioquia*, e a de *Roma*. Na primeira domina o elemento judaico, nas outras duas, o pagão. Mais precisamente, os dois elementos, judaico e helênico, estavam misturados por tôda parte.

A *Igreja de Jerusalém*, pequena em número, no começo (120, At 1, 15), ràpidamente passou a três mil (At 2,41), depois a cinco mil (At 4,4), e por fim, contava "dezenas de milhares" de fiéis (At 21,20). Também uma "grande quantidade de sacerdotes" obedeceram à fé (At 6,7). Desta comunidade primitiva dependem, como de seu tronco, as Igrejas da Samaria, da Galiléia e de Damasco. Na "multidão" vêem-se sempre os Apóstolos *dirigir* a comunidade. Mais tarde o chefe é sòmente Tiago; depois, seu primo Simeão. A seu lado aparecem, como ajudantes, para os serviços inferiores, os "sete", isto é, os *diáconos*. A *vida interior* da comunidade é simples, mas ideal: a fé em Cristo, o Batismo, a Eucaristia, uma nova moralidade, o amor do próximo levado até à comunhão dos bens, são suas principais características.

A *Igreja de Antioquia* não tem uma história tão documentada. Sem dúvida, foi fundada pelos cristãos, hebreus helenizados, que se tinham refugiado naquela cidade no tempo da perseguição (At 11,19).

Seu organizador foi *Barnabé* que tomou consigo o convertido *Paulo*. Nesta Igreja pela primeira vez os fiéis tiveram o nome de "cristãos" (At 11,26). Antioquia foi o berço do cristianismo gentio e o centro de partida para o apostolado no mundo pagão. Tendo a comunidade entre suas fileiras alguns judeus-cristãos, originou-se o conhecido conflito entre êles e os cristãos provenientes do paganismo. O conflito foi levado ao "Concílio dos Apóstolos" por Paulo e Barnabé e aí resolvido (At 15). Antioquia teve bispos célebres: Pedro, Inácio e o apologista Teófilo.

A *Igreja de Roma*. O que nela impressiona é a origem desconhecida e, ao que parece, simples e modesta, seu rápido desenvolvimento, sua viva fé conhecida em tôdas as Igrejas (Rom 1,8). Pedro foi seu chefe e morreu com Paulo durante a perseguição de Nero (67 d. C.), quando já em Roma se encontrava uma "ingens multitudo christianorum" (Tácito, Annali, 15, 44). Como Antioquia, Roma tem sua lista de bispos que remonta aos tempos mais antigos. Naturalmente Roma estava madura para se tornar o centro da cristandade, enquanto Jerusalém não mais o podia ser.

2. Constituição da Igreja primitiva. — Já falamos disso, mas devemos examiná-lo em particular. Justamente neste ponto as objeções dos *adversários* são mais clamorosas, mas também contraditórias.

Segundo os Protestantes liberais, Cristo não fixou nada de "estatutário" na comunidade dos seus discípulos, não fundou uma "Igreja". Sohm e seus discípulos afirmam que a cristandade nada "tinha de Igreja", não tinha constituições; a Igreja era uma "noção religiosa", não, uma "noção jurídica". A cristandade sentia-se de posse dos bens do "novo Israel", das promessas e sobretudo do "espírito"; sòmente neste senti-

http://www.obrascatolicas.com

do pode-se falar de uma Igreja nos primeiros tempos. Era uma Igreja dominada e "dirigida" pelo Espírito, e não por uma autoridade externa. "A Igreja é o povo de Deus, o conjunto daqueles que Deus chamou ao seu reino futuro" (conceito escatológico e pneumático da Igreja). Não era uma "democracia" ainda que o Espírito soprasse onde queria e se, justamente "do alto" vinha a direção, não era todavia a antiga teocracia dos hebreus, mas, seja-nos permitido o neologismo, era uma "pneumatocracia" (*Scheel*).

Harnack mesmo pensa que Cristo não tenha dado à sua comunidade normas jurídicas; todavia, aproxima-se do conceito católico e rejeita o pensamento de Sohm, de um cristianismo primitivo, falto de caráter jurídico. "O catolicismo atual, escreve êle, se se examinar sua forma embrional, é, portanto, antigo como a Igreja; faltava-lhe então, quando muito, um elemento ou dois" (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung, 1910, p. 182). Ùltimamente *H. V. Soden* escrevia: "A evolução do cristianismo no sentido do catolicismo começa efetivamente nos escritos do Novo Testamento, e por mais atrás que se ponha seu ponto de partida, a questão é simplesmente determinar o conceito de "católico". Se se identificar êste conceito, como se faz ordinàriamente hoje, mais ou menos com o de "eclesiástico" não se encontrará época em que o cristianismo tenha existido sem Igreja" (!) (Vom Urchristentum zum Katolizismus, p. 9). Essa, hoje, é por outro lado, a "sententia communis" dos Protestantes. Há, portanto, em muitos, uma aproximação do conceito católico, sobretudo a começar de uns vinte anos para cá.

* *F. M. Braun* (Nuovi aspeti del problema della Chiesa, 1943, pp. 97 ss.) reduz a seis pontos a nova orientação dos Protestantes sôbre o conceito de Igreja na Escritura.

1) O Reino de Deus, incondicionado ou transcendente, não tem nenhuma relação com o reino puramente interior e moral individual do velho liberalismo do Ritschl. Enquanto êste vem de baixo, e é realizado pela boa vontade dos homens, dedicando-se livremente ao ideal evangélico, aquêle desce do alto; não é resultado dos nossos esforços: vem-nos oferecido como uma graça absolutamente gratuita, por Deus em Cristo. Sua plena realização obter-se-á sòmente no fim dos tempos. Por isso deve ser considerado como futuro: mas em certo sentido, todavia, *já* é ativo entre nós.

2) Todos os representantes do *novo consentimento* entendem a Igreja no sentido fixado por K. L. Schmidt: povo de Deus, reunido por Deus, e não comunidade ou federação de comunidades, oriunda da livre vontade dos homens. A Igreja assim concebida não é o reino, mas o instrumento de que Deus se serve em vista do seu reino. A êste título, *"a fudação de uma Igreja faz essencialmente parte da obra messiânica* de Jesus... O liame entre o Messias e a comunidade messiânica, a *ἐκκλησία*, no sentido mais elevado, é, portanto, necessário.

3) *A comunidade messiânica* anunciada pelos Profetas *corresponde o grupo dos Doze*, que é ao mesmo tempo representação simbólica e núcleo da *ἐκκλησία*. Os autores de que nos estamos ocupando reconhecem a autenticidade da promessa de Jesus a Pedro: Tu es Petrus...

4) Fundada sôbre os Apóstolos, enquanto Jesus vivia, *a Igreja não é, portanto, semelhante a um simples fenômeno carismático.* Para os Apóstolos, manifestações de tal gênero são elementos acessórios. Assim, contràriamente à teoria corrente, da evolução histórica, representada por R. Sohm, e por A. Harnack, não houve absolutamente a passagem de uma noção carismática a uma noção jurídico-pneumática, da Igreja e do ministério.

5) Já que pelo menos no seu primeiro estádio a Igreja é constituída pelos Apóstolos, *ela é visível* "exatamente como o homem indivíduo", mas isso não lhe impede ser penetrada pela virtude do reino. "Como assembléia de unidade sôbre a terra ela é o *σωμα Χριστου*, o corpo de Cristo, e isso significa que Cristo glorificado está contemporâneamente presente na comunhão viva de seus fiéis".

6) A Igreja voltada para o reino definitivo, é *essencialmente escatológica*, sua razão de ser é representar e preparar no tempo presente, o reino do tempo futuro. *

Falando agora da constituição, é evidente que os católicos devem insistir sôbre sua "forma embrional". Certamente, no início "não se governava tanto" como hoje, mas o que importa não é o "quantum" mas o "quale" ou o princípio e êste princípio está, sem dúvida, firmemente estabelecido desde o início, quer na Igreja judeu-cristã, quer na dos pagãos convertidos.

1. *A autoridade suprema está na mão dos Apóstolos.* — Para a Igreja judaico-cristã os chefes são os *primeiros Apóstolos;* para a Igreja dos Gentios é especialmente *S. Paulo.*

a) Para a Igreja de Jerusalém temos os testemunhos dos *Atos dos Apóstolos.* Todos os Apóstolos constituem a "hierarquia". Muitas vêzes são representados por Pedro e a menção que dêles se faz é revestida de importância. "Pedro é indiscutìvelmente a máxima personalidade na Igreja primitiva" (Weizsäcker). Depois de sua fuga no momento da primeira perseguição (morte de S. Estêvão), "Tiago, o irmão do Senhor" toma a direção da comunidade com um "poder monárquico". Harnack escreve: "A parentela com Jesus foi o motivo determinado (?) da escolha de Tiago. A êle sucede no ano 60-61 ou 61-62 outro parente de Jesus, isto é, seu primo Simeão... Uma antiga tradição levaria a Jerusalém uma sucessão de treze bispos judeu-cristãos" (Missione e propagazione, ed. it. p. 424). Verdadeiramente, de "escolha" não se encontra vestígio; Tiago era um dos Apóstolos. Sôbre seu prestígio cfr. At 15,6 ss., onde com Pedro e Paulo resolve a controvérsia da circuncisão dos pagãos.

b) Para as comunidades fundadas por S. Paulo, o Apóstolo teve nas suas mãos a direção suprema, como o provam suas cartas, que são "Epístolas oficiais". Citamos algumas passagens: "Escrevo-vos estas coisas enquanto estou longe de vós, para que uma vez chegando, não deva

http://www.obrascatolicas.com

usar o poder (ἐξουσιαν) que recebi do Senhor" (I Cor 13,10). "Nós fazemos as funções de embaixadores de Cristo, como se Deus exortasse por meio nosso" (II Cor 5,20). "Se eu voltar a vós não terei considerações" (II Cor 13,2). "Quereis que eu vá a vós com a vara?" (I Cor 4,21). Que se siga "o meu modo de agir, segundo Cristo Jesus, como eu ensino a tôdas as Igrejas" (I Cor 4,17). Trata-se, portanto, de um "direito" que S. Paulo reivindica fundando-se sôbre Cristo; por conseguinte de um "direito eclesiástico divino". O Apóstolo costuma exprimir sua suprema autoridade neste modo: "Ausente com o corpo, presente com o espírito" (Cfr. I Cor 5,3; II Cor 10,1-2.11; 13,2.10; Col 2,5; Flp 2,12).

A *essência do apostolado* consistia no fato de que: 1) O Apóstolo tinha visto o Senhor; 2) tinda dêle recebido o poder e a missão de ser testemunha da sua doutrina (I Cor 9,1; 13,2; Gál 1,1.11-12.15-17). "Christus per quem accepimus gratiam et apostolatum ad obœdiendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus" (Rom 1,5). Por isso há perfeita harmonia entre as afirmações do Apóstolo e as do Evangelho (Mc 3,13 ss.; Jo 17,18; 19,35; 20,21.30; At 1,8.21 ss.; 9,15; 13,2; I Jo 1,1-3). Nunca se trata de uma "escolha" da parte da comunidade, mas sòmente de uma missão e de um encargo que provém do alto. O apostolado não é, portanto, outra coisa que um "carisma" devido, mais tarde, ao Espírito. Êle tem seu fundamento na escolha de Cristo e na posse do Espírito; é uma graça, mas também uma função que deve ser reivindicada, se necessário, contra os "Anjos do céu" (Gál 1,8-10).

Certa crítica negou que se encontram na vida de Jesus Cristo, "Apóstolos" distintos dos "discípulos": Jesus não teria absolutamente chamado e convidado Apóstolos, senão depois da ressurreição (Mt 28,16 ss.). Mas êles existiam já antes, em número de doze (I Cor 15,5); tivesse-os criado a fé da comunidade, não teria certamente pôsto Judas entre êles. Todavia, devemos reconhecer que na cristandade primitiva chamavam-se às vêzes "apóstolos" também os simples "discípulos" (Rom 16,7), que exerciam as funções de doutôres, e elencavam-se nesta ordem: apóstolos, profetas, doutôres (Didakê, 11, etc.). Os "doze Apóstolos" foram chamados e convidados por Jesus mesmo. Daqui a grande importância na Igreja antiga de tudo o que é "apostólico" (sucessão apostólica, cânon, tradição).

2. *Os Presbíteros e os Anciãos.* — Encontramo-los em tôda a Igreja apostólica e sua presença é geralmente testemunhada, quer pela Igreja judaico-cristã, quer pela igreja dos gentios. (At 11,30; 14,20-22; Tt 1,5; I Pdr 5,15; Tg 5,14). Também S. Clemente, S. Policarpo e S. Inácio falam dêles. São muitas vêzes lembrados com os Apóstolos e tinham incontestàvelmente grande prestígio. Traduzir o têrmo πρεσβυτεροι por "padres" não é exato. Segundo o pensamento dos exegetas católicos, devemos identificá-los com os "episcopi", ou vigilantes (ἐπισκοποι). Temos a prova disso nos At 20,17.28; Tt 1,5-8; I Pdr 5,1-5. O têrmo "presbyter" é mais corrente que o "episcopus". Era bem conhecido na Sinagoga e, na cidade pagã, há vestígios dêle; o sinédrio, o senado romano e a gerusía ateniense eram fundamentalmente a mesma coisa, ainda que suas

funções fôssem diversas. Pela união entre a Religião e o Estado, os "anciãos" hebreus tinham uma autoridade muito extensa. Era natural que a Igreja na constituição da sua comunidade, se inspirasse nesta instituição. O dever dos anciãos cristãos era doutrinal, legislativo (At 15,23-29; 16,4; 21,18.25), litúrgico-sacramental (Tg 5,14), pastoral-episcopal (At 20,17.31).

3. *Os Episcopi.* — A palavra (ἐπισκοπος, vigilante, ἐπι-σκοπειν é usada na versão dos Setenta (14 vêzes ἐπισκοπη, 47 vêzes). Os gregos e os romanos designavam com esta palavra os superintendentes de obras profanas e o usavam já também em sentido pròpriamente sagrado. Assim a palavra entrou no uso cristão, onde se ligou a ela uma certa *autoridade*, que segundo S. Paulo é extensíssima: "regere Ecclesiam Dei" (At 20,28). Os bispos foram "postos pelo Espírito Santo". Têm as funções mesmas dos presbíteros com os quais se confundem. Não eram certamente simples serventes litúrgicos da comunidade ou sòmente administradores de coisas temporais, como pensam Hatch-Harnack e muitos autores liberais.

O "episcopado monárquico" não aparece *formalmente* na Escritura. Os "episcopi" e os "presbyteri" formam um *colégio* sôbre a comunidade. A unidade de direção é ainda garantida provisòriamente pelos Apóstolos: os primeiros Apóstolos e S. Paulo. Como se tenha unido ao episcopado monárquico, que aparece claramente em *S. Inácio*, é questão muito debatida. É muito difícil encontrar íntegros os vestígios de tal passagem, mas deduzi-lo de motivos simplesmente naturais e históricos, como um fatal e natural prevalecimento de *um só* no govêrno da comunidade cristã, é absolutamente falso. — S. Clemente de Roma escreve que o bispo recebeu na Igreja o lugar dos Apóstolos. Os Apóstolos "souberam por meio do Senhor Nosso Jesus Cristo, que teriam acontecido discussões a respeito da dignidade episcopal. Por esta razão, prevendo perfeitamente o futuro, instituíram aquêles de que falamos (bispos) e depois deram ordem que, quando êles tivessem morrido, outros homens experimentados os sucedessem em seu ministério" (I Cor 44). Assim, portanto, à morte dos Apóstolos a direção suprema passou ao episcopado e teve-se por isso o "poder monárquico" do bispo único sôbre os outros presbíteros. Por isso S. Inácio compara o Bispo com Deus, e o "presbyterium" ou colégio presbiteral com o colégio apostólico. "Era preciso que a autoridade do *presidente* crescesse desde o momento em que não havia mais nenhum dos Apóstolos" (Schanz).

Por isso, segundo a tradição, que começa com S. Clemente, o episcopado é uma instituição apostólica; e segundo a expressão do Concílio de Trento, é "de direito divino", porque foi instituído pelos Apóstolos, ante instruções recebidas de Cristo. "Os Bispos são os sucessores dos Apóstolos". *Bainvel* diz justamente, concluindo o artigo "Apôtre" do Dict. de théol. cath. (t. I, col. 1659) que, na passagem de Apóstolo a bispo monárquico, há "alguns pontos obscuros", mas que êles não são tais, que se possa falar de "um mito da sucessão apostólica".

http://www.obrascatolicas.com

Ùltimamente *H. Koch* tentou demonstrar que nos primeiros quatro séculos encontram-se também "comunidades governadas simultâneamente por dois bispos legítimos". No início, de fato, "a Igreja de uma cidade muitas vêzes teria sido composta de mais comunidades de casas, que fazia parte de uma comunidade superior". S. Cipriano, fundando-se em S. Inácio, insistiu muito sôbre a unidade de direção: "Esse posse in uno loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures?" (De unit. Eccl. 8; cfr. 53, 3; 45, 3). Mas nos "casos de necessidade" tiveram-se, todavia, prováveis exceções: Em seguida, deve-se ter providenciado com a criação de coadjutores, de bispos auxiliares, de vigários gerais.

Os *Diáconos* são recordados com os bispos aos quais servem, de ondé lhes vem o nome. Não tinham sòmente o dever de distribuir a esmola e de vigiar pela mesa (At 6,2 ss.), mas também de instruir o povo e de ajudar o bispo na liturgia. (Cfr. o tratado da Ordem).

4. Os *pneumáticos.* — São muitas vêzes lembrados com os órgãos constitucionais de que falamos. Sua situação na comunidade cristã era de plena liberdade; nêle falava e agia o Espírito Santo, do qual ùnicamente dependia sua posição que era análoga à dos Profetas, ao lado do sacerdócio oficial do Antigo Testamento. Geralmente falando, o portador do Espírito não é julgado por ninguém, mas é antes, êle que tudo julga. Mas se observamos mais atentamente as coisas, notamos que êles eram contidos pelo juízo público e pela doutrina da fé e dos costumes. Sua influência foi exagerada pelos Protestantes, que aí viam os verdadeiros e próprios guias da Igreja primitiva.

Na realidade, o fato de possuir o Espírito conferia-lhes um grande prestígio. Sòmente S. Paulo reivindica, referindo-se a êles, tôda sua autoridade apostólica. Para fazer isso, apela para a "palavra do Senhor" e, diante da "anarquia pneumática" de Corinto, insiste sôbre a ordem e por isso põe a autoridade acima do pneuma. A Escritura e a Tradição ensinam-nos que os pneumáticos estavam sujeitos à consciência oficial e geral da fé e que seus "espíritos" eram "provados" antes de serem aceitos. Em todo caso, os carismáticos, na cristandade primitiva, eram uma instituição de todo transitória e nada duradoura. Não é possível, por via dêste carisma, falar de uma "pneumatocracia" no início do cristianismo. De resto, entre aquêles que tinham funções de autoridade, encontravam-se também alguns pneumáticos e assim tinha-se união duradoura entre pneuma e função. Isso verifica-se, antes de tudo, para os Apóstolos, justamente na função de direção (κυβερνησις I Cor 12,28; cfr. Rom 12,7 ss.). Os Apóstolos, os Profetas, os Evangelistas (Ef 2,20; 3,5; 4,11) são também pneumáticos, que têm funções oficiais e não carismáticos, à maneira do Antigo Testamento, como em I Tes 15. Que outra formação se não uma formação carismática podiam ter no início os chefes da Igreja?

Na Patrística.

Os Padres, para se fazerem um justo conceito da Igreja, tinham apenas que recorrer ao Novo Testamento, desde que o mesmo Harnack afirma que nêle "faltam ao máximo, um ou dois elementos". Mas, é evidente que o pensamento dos Padres tornou-se mais preciso e mais claro com o correr dos tempos, pois a polêmica com os hebreus, os gnósticos, os Montanistas, os Donatistas, etc., reforçou e aumentou sua consciência prática e teórica da Igreja. Nas diversas épocas e segundo as diversas tendências, acentuaram êste ou aquêle outro aspecto contra os hereges, insistiu-se mais sôbre a unidade da profissão externa e da doutrina; contra os cismáticos pôs-se mais em evidência a unidade interior de espírito e de vida; contra as tentativas dos políticos, pôs-se em evidência o poder sobrenatural; contra os revolucionários internos acentuou-se o aspecto hierárquico. Mas o conceito da Igreja continuou *essencialmente* idêntico, e tal permaneceu desde os tempos apostólicos até o Concílio Vaticano, ainda que os adversários com suas contínuas objeções tenham, por assim dizer, obrigado a Igreja a ter uma consciência mais atual dos seus elementos essenciais.

1. *Os Padres apostólicos.* — A *Didakê* sem dúvida, testemunha-nos ainda a ação livre dos carismáticos na comunidade e no-los apresenta invariàvelmente com esta ordem: apóstolos, profetas, doutôres (11 e 13; cfr. I Cor 12,28; Ef 2,20; 4,11). Mas, não sòmente encontramos na comunidade diante dêles, bispos e diáconos *estáveis* (15) mas vemos também que êles julgam da ortodoxia e da moralidade dos carismáticos (11). Junto à unidade eclesiástica da verdadeira doutrina, aparece claramente na *Didakê* a unidade do culto, dos Sacramento e da vida moral. Por tôda parte trata-se de prescrições claras e não de livres impulsos do Espírito. Êstes últimos são sòmente permitidos na *oração Eucarística* (10, 7).

A *Carta de Clemente* pode-se considerar como a conclusão do desenvolvimento do conceito de Igreja, na idade apostólica. Ela revela-nos certa *preponderância* da Igreja Romana, sôbre as comunidades vizinhas. A livre ação dos carismáticos, de que tanto fala a primeira Carta de S. Paulo aos Coríntios, desapareceu. Em Corinto reina sòmente a *hierarquia* que tem seu comprovante nas instituições do Antigo Testamento: Sumo Sacerdote, Sacerdotes, Levitas. Seus membros, que são contrapostos aos *leigos*, são chamados sempre de "presbíteros" e uma só vez "bispos" e "diáconos" (42). Se se acrescenta que, segundo S. Clemente, a Igreja é organizada como um exército "governada por uma determinada organização" (37,2-3), ou como o nosso corpo, cujos membros "sujeitando-se a uma *única* subordinação, todos conspiram para a saúde de todo o corpo" (37, 5; cfr. 46, 7); se, além disso, se considera que todos os membros têm como regra moral os mandamentos de Deus (2, 4) e que é "melhor ser tido por pequeno e honrado no rebanho de Cristo, antes que ter aparência de superioridade e ser excluído da esperança dêle" (57, 2) ver-se-á que a idéia

http://www.obrascatolicas.com

da Igreja, delineada por S. Clemente Romano, pelo ano 100 d. C., coincide perfeitamente com a da Igreja Católica atual. A Igreja é o único rebanho fiel de Cristo governado pela hierarquia e a hierarquia vem de *Deus*: "Os Apóstolos foram mandados levar a boa-nova pelo Senhor Jesus Cristo; Jesus Cristo foi mandado por Deus, o Cristo portanto, vem de Deus e os Apóstolos, de Cristo. Êles procedem, portanto, ordinàriamente da vontade de Deus" (42, 1). A *continuidade* depende, segundo S. Clemente e isso pela primeira vez, de uma disposição de Deus. Êle vê o fundamento desta hierarquia, que de fato é permanente, não sòmente nas instruções de Cristo aos Apóstolos (44, 1), mas também nas profecias do Antigo Testamento (42, 4 ss.).

Hermas fala muitas vêzes da Igreja e suas afirmações são significativas. Compara a Igreja terrena a uma senhora (Vis. 2, 4, 1; 3, 11, 12 ss.). A Igreja espiritual e celeste a uma tôrre em construção (Vis. 3, 3, 3; Sim. 9, 13, 1). Na Igreja terrena onde se entra pelo Batismo (Vis. 3, 7, 5; Sim. 9, 16, 1-4) há uma hierarquia de Chefes (Vis. 2, 3, 4) que ocupam os primeiros lugares (Vis. 3, 1, 8; cfr. 2, 2, 6); há também apóstolos, bispos, doutôres, diáconos (Vis. 3, 5, 1), bispos e diáconos (Sim. 9, 26, 2; 27, 2). Hermas comunicou, como êle mesmo diz, sua profecia a outras cidades, por meio de Clemente de Roma (o Papa?) (Vis. 2, 4, 3).

Na *Segunda Carta de S. Clemente* a Igreja é anterior ao tempo, antes invisível, e depois, visível; é o corpo, a espôsa e a imagem de Cristo (14,1).

S. Inácio põe em muita evidência a autoridade do bispo local. "Nada façais sem o bispo!" é a palavra de ordem que êle contìnuamente repete. O bispo representa a Deus na comunidade; e o "presbyterium" e os diáconos estão-lhe ao lado (Flp 4; Magn. 6, 1; Trall. 3, 1; Esmirn. 8, 1), e todos devem andar concordes com o bispo "como as cordas de uma lira" (Ef 4,1). A comunidade dos fiéis deve estar unida ao bispo "como a Igreja a Jesus Cristo e como Jesus Cristo ao Pai" (Ef 5,2). A Igreja particular deve ser a imagem da Igreja universal e esta é imagem de Deus. Por isso S. Inácio funda a unidade da Igreja não exteriormente sôbre a unidade do apostolado, mas *misticamente* sôbre a unidade de Deus em três Pessoas (Jo 17).

Concebida assim a Igreja, origina-se, para os leigos, o dever da obediência à hierarquia, obrigação declarada em tôdas as cartas. Mas segundo S. Inácio a hierarquia mais que um corpo jurídico é para a Igreja um carisma por meio do qual os membros devem santificar-se e alcançar a bem-aventurança. E não sòmente chama a si mesmo "teóforo" ou portador de Deus, mas também os cristãos, todos e cada um, são para êle "portadores de Deus, portadores de Cristo, portadores de realidades santas" (Ef 9, 2). Exige de todos a unidade na *fé* e na *caridade* com Cristo e com o Pai, unidade, da qual nada é mais precioso" (Magn. 1, 2; cfr. Ef 14, 1). Tôdas as Igrejas locais constituem juntamente com a Igreja universal à qual por êste motivo dá por primeiro o nome de "católica". "Onde aparece o bispo, aí está a comunidade,

como onde está Jesus Cristo aí está a Igreja católica" (Smirn. 8, 2). Ora, Cristo, como o apresentam particularmente S. Paulo e S. João é o Chefe *místico* de tôda a sua Igreja.

Mas da analogia do bispo que governa a Igreja particular é fácil deduzir-se que também a Igreja universal deve ter um chefe *visível*; por outro lado S. Inácio faz a isso pelo menos alusão quando fala da posição privilegiada da Igreja *romana*, dirigindo-se a ela como à "presidência da união da caridade" (προκαθημενη της αγαπης; ágape é a igreja particular, Trall. 3, 1; Filad. 11, 2), e referindo-lhe o enderêço da Carta aos Romanos, outros significativos epítetcs. Também a expressão: "Vós tendes ensinado a outros" (3, 1) é notável e permite concluir que já então a Igreja Romana tinha exercitado *certa* autoridade doutrinal.

2. *Os Padres Latinos.* — Três fatos revelam-nos em que grau a *consciência hierárquica* da Igreja se reforçara *pelo ano* 150: 1) A constituição oficial do cânon dos Livros Sagrados; 2) afirmação da sucessão apostólica dos bispos; 3) a afirmação de que a continuidade da tradição é garantida pelos bispos (charisma veritatis). Os Padres *antignósticos* (S. Irineu, Tertuliano) insistiram sôbre êstes três pontos contra a gnose cuja filosofia emanacionista punha em sério perigo as verdades ensinadas pela Igreja.

S. Irineu escreve: "A *verdadeira* ciência (em oposição à *falsa*) é a doutrina dos Apóstolos, o antigo sistema da Igreja, espalhada por tôda parte e a característica do corpo de Cristo, na sucessão dos bispos aos quais aquêles (os Apóstolos) confiaram a Igreja, que existe em todo lugar" (Adv. h. 4, 33,8). A gnose quer destruir êste organismo. "Mas o Senhor julgará os autores de divisões, espíritos mesquinhos e faltos de amor de Deus, que visam à própria vantagem e não à utilidade da Igreja e que, por míseras razões contingentes, laceram e despedaçam o grande e glorioso corpo de Cristo (ib. 7).

O aspecto espiritual da Igreja está pôsto bem em evidência: "Nela há a comunhão com Cristo, isto é, o Espírito Santo, o penhor da imortalidade, o fortalecimento da nossa fé e a escada da ascensão a Deus. Na Igreja, de fato, como se lê na I Cor 12,28, Deus estabeleceu apóstolos, profetas, doutôres e todo o complexo da alta atividade do Espírito Santo, na qual não têm parte aquêles que não se agrupam em tôrno da Igreja. Ubi enim Ecclesia, ibi est et Spiritus Dei et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas: onde está a Igreja e onde está o Espírito de Deus aí está a Igreja e tôda graça; e o Espírito é verdade. Assim, aquêles que dela não participam não recebem do seio materno o alimento de vida, não se desalteram na fonte pura que jorra do corpo de Cristo; mas cavam em fossas de terra, cisternas que desmoronam e bebem de uma água turva" (3, 24, 1; cfr. 5, 20, 1).

De *onde* vem a Igreja, sua doutrina, seus mandamentos? "Com nossas afirmações concordam a pregação dos Apóstolos, o ensinamento do Senhor, as predições dos Profetas, as disposições dos Apóstolos, a

http://www.obrascatolicas.com

transmissão da legislação e tôdas estas coisas têm seu fundamento no único e mesmo Deus" (2, 35, 4).

E *onde* se encontra garantida a pureza da Tradição? Na sucessão ininterrupta apostólica, a qual está de posse do "carisma de verdade". "A Tradição dos Apóstolos é manifesta no mundo inteiro; todo aquêle que quer ver a verdade tem apenas que observar em cada Igreja. Nós podemos enumerar os bispos que foram instituídos pelos Apóstolos e por seus sucessores, até nós" (3, 3, 1).

E onde está o *chefe* da Igreja? S. Irineu não suscitou a questão, mas reconhece incontestàvelmente na Igreja de Roma, uma preponderância decisiva, enquanto ela garante a verdade a todo aquêle que, em sua indagação, está incerto e hesitante. "Visto que seria muito longo transcrever aqui as listas dos bispos que se sucederam em tôdas as Igrejas, examinaremos a maior e a mais antiga de tôdas, conhecida, fundada e estabelecida em Roma, por dois gloriosíssimos Apóstolos Pedro e Paulo; demonstraremos que a tradição que ela recebeu dos Apóstolos e a fé que pregou aos homens chegaram até nós por sucessão de bispos... Ad hanc enim Ecclesiam propter po(ten)tiorem principalitatem *necesse* est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui undique sunt fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab Apostolis traditio (3, 3, 2). * A passagem pode ser traduzida assim: É, portanto, com esta Igreja, por causa justamente de sua preeminência, que deve estar de acôrdo tôda Igreja, isto é, todos os fiéis que estão no universo e é nela (Igreja Romana = por meio da comunhão com ela), que os fiéis de todos os países conservaram a tradição apostólica. Outros traduzem assim: É com Roma que deve concordar tôda Igreja, em que se conservou a tradição apostólica. *

Tertuliano defende contra a heresia a prescrição adquirida da Igreja, recorrendo geralmente ao argumento da autoridade e da tradição apostólica; desenvolve assim o pensamento de S. Irineu. Cristo fundou por meio dos seus Apóstolos a Igreja, a qual se fraciona em comunidades particulares, mas em si mesma é *una*. "Que coisa representam tantas Igrejas e tão importantes, senão sempre aquela primeira fundada pelos Apóstolos e da qual depois tiraram sua vida e seu desenvolvimento tôdas as outras? Tôdas são, portanto, primitivas, apostólicas tôdas e tôdas juntamente só confirmam o princípio da maior e poderosa unidade" (De præscriptione, 20). O laço com os *Apóstolos* garante a verdade da doutrina de fé. "Tôda doutrina, a qual concorda com os princípios daquelas Mães Igrejas apostólicas, fontes de tôda fé mais pura, deve ser reconhecida como verdadeira; ela contém em si, sem dúvida alguma, o que as Igrejas hauriram dos lábios dos Apóstolos, o que por sua vez os Apóstolos receberam dos lábios de Jesus o que por fim Jesus recebeu de Deus" (Ib. 21).

Como S. Irineu, Tertuliano também vê na sucessão apostólica garantida a regra de fé. Convida por isso os hereges a provar esta sucessão, se querem que se creia nêles: "Demonstrem-nos claramente as origens das suas Igrejas; declarem-nos em que ordem se sucederam seus bispos, começando do princípio e procedendo mais ordenadamente no tempo, de modo que aquêle primeiro bispo possa por sua vez reconhecer como predecessor e sustentador algum dos Apóstolos ou daqueles primeiros homens apostólicos que com os Apóstolos tiveram comunhão de vida e de fé" (ib. 32).

Tertuliano também, como S. Irineu, convida, em caso de dúvida, a se dirigir a uma das Igrejas apostólicas: "Nelas ainda se podem ver as cátedras, ali, no seu lugar, onde os Apóstolos ensinaram... Se estás perto de Acaia, eis que tens Corinto bem próxima; se não te encontras longe de Macedônia, terás Filipos; se podes chegar até à Ásia, eis-te em Éfeso; se depois estás na Itália, tens Roma..." e continua falando com entusiasmo desta "deveras privilegiada e feliz Igreja Romana" (ib. 36).

Como S. Irineu, também êle, para caracterizar a natureza *espiritual* da Igreja, chama-a de Corpo de Deus. "Onde estão êstes três, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, está também a Igreja que é o corpo da Trindade" (De Bapt. 6). A hierarquia tem três graus: bispos, sacerdotes, diáconos, diante dos quais estão os leigos (Ib. 17). Feito *montanista*, Tertuliano sustentou a noção puramente espiritual, anti-hierárquica da Igreja: "Nonne et laici sacerdotes sumus?" A hierarquia foi introduzida pela Igreja; cada qual pode administrar os Sacramentos (De exhort. cast. 7). No De pudic. 21 vai ainda além: "Ecclesia proprie et principaliter est ipse spiritus, non numerus episcoporum".

S. Hipólito de Roma traduziu, pelo ano 230, sua idéia da Igreja em uma imagem poética. Compara-a a uma nau num mar agitado; a nau é "agitada, não, porém, destruída", porque a bordo, como hábil timoneiro, está Cristo". Hipólito descreve também os elementos essenciais da nau: a cruz, sinal de vitória sôbre a morte, com seus braços abertos para os quatro pontos cardiais; os dois Testamentos que lhe formam os dois troncos; a Caridade de Cristo como corda, que nos tem unidos; o Batismo, banho de renovação; o Espírito Santo que é vela; os Mandamentos que são a sólida âncora; o Anjo da Guarda, que é o guia; a Cruz como escada que leva ao céu onde os Profetas, os Mártires e os Apóstolos já entraram no repouso no reino de Cristo (De antichr. 59).

S. Cipriano no "De Unitate Ecclesiæ" como em algumas de suas cartas, utiliza e desenvolve o pensamento de Tertuliano e insiste particularmente sôbre a unidade.

A Igreja é constituída por *um só*, Pedro (super unum ædificat Ecclesiam). Ainda que os outros Apóstolos tenham possuído o mesmo poder e a mesma honra de Pedro, era necessário, todavia, que a Igreja viesse de *um só*, a fim de que sua unidade fôsse reconhecível exteriormente (De unit. Eccl. 4). Fora da Igreja não há salvação: "Ninguém pode ter a Deus por Pai se não tiver a Igreja por Mãe". A Igreja é a arca de Noé, fora da qual ninguém está em condições de se salvar (ib. 6). A Igreja é necessàriamente *una*, porque é a imagem da Divindade. O Senhor disse: "Meu Pai e Eu somos uma só coisa". Sua

http://www.obrascatolicas.com

veste sem costuras é símbolo desta unidade (ib. 7), por isso devemos evitar absolutamente o cisma. S. Cipriano ensina com Tertuliano que sòmente na Igreja se encontram o Espírito Santo e os verdadeiros Sacramentos.

S. Cipriano e o primado. — Segundo os Jesuítas Lainez (C. de Trento), Kneller, Wilmers, Ottiger, S. Cipriano é um rigoroso "teólogo curialista". Êle ensina, para usar de uma expressão de *Kneller*, "que os podêres eclesiásticos, isto é, o poder dos bispos, provêm sòmente de Pedro". Segundo H. Koch, ao invés, S. Cipriano considera todos os bispos como iguais a Pedro e como "primus inter pares", não "primus inter omnes". Segundo Rauschen, d'Alès, Tixeront, Batiffol, Poschmann, etc., S. Cipriano recusa ao Papa tôda jurisdição sôbre os outros bispos e afirma "a concepção estritamente episcopaliana da Igreja". *Ernst*, julga-o "um ótimo testemunho" do primado. O beneditino Chapman, afirma que a S. Cipriano "falta filosofia e teologia"; segundo *Bruders*, seu pensamento não pode ser interpretado com certeza por causa da "falta de clareza a propósito do Cristianismo". Outros julgam seu modo de falar "irreverente" para com o Papa e *Bardenhewer* afirma que, na controvérsia com o Papa Estêvão, êle se aproxima muito do cisma. É importante saber se S. Cipriano é o autor da segunda redação do "De Unitate Ecclesiæ". Nesta hipótese êle ensinaria claramente como o mesmo H. Koch admite, o primado. Certamente, existe sempre a contradição entre sua praxe e o seu ensinamento e isso faz que êle *não* seja uma "boa" testemunha, porque os fatos são mais verdadeiros do que as palavras. Todavia S. Cipriano mesmo, do ponto de vista particular da Igreja da África, não pode deixar de atribuir à Igreja de *Roma* uma situação elevada e única. Numa carta ao Papa S. Cornélio chama-a: "A raiz e a mãe da Igreja Católica" (radix et matrix ecclesiæ catholicæ) à qual devemos nos ater sem discutir (Ep. 48,3); e declara em outra carta ao mesmo Papa que Roma é "a Igreja principal da qual se originou a unidade do sacerdócio" (ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est) e à qual não pode ter acesso a infidelidade (ad quos [Romanos] perfidia habere non possit accessum, Ep. 59,14).

Com *S. Agostinho* termina o desenvolvimento do conceito de Igreja. Diante dos *Donatistas* êle representa a concepção ocidental.

A *unidade* é para êle a característica precípua da Igreja. "Pôsto fora da Igreja e separado do organismo da unidade e do liame da caridade, tu serás eternamente castigado quando mesmo te tivesses deixado queimar vivo, pelo nome de Cristo" (Ep. 173, 6). Também Agostinho, como Cipriano, escreveu um livro sôbre a unidade da Igreja. Nesta unidade há, todavia, uma dualidade de dependência: A Igreja é um corpo misturado (corpus permixtum) de bons e de maus. Pode-se fazer parte do corpo externo da Igreja sem pertencer à alma. A santidade perfeita pertence sòmente à Igreja do além. Por esta razão distingue-se uma Igreja visível, de uma Igreja invisível. "Muitos que parecem estar fora estão dentro e outros que estão dentro, estão fora" (De Bapt. c. Donat. 5, 27, 38). É fácil encontrar nas suas obras testemunhos para o artigo de fé das *propriedades* da Igreja.

S. Agostinho e o primado. — Como para Tertuliano, para S. Cipriano, para S. Otato de Milevi e para todos os teólogos africanos, Pedro é para S. Agostinho antes de tudo um símbolo, um tipo da Igreja (forma, figura, typus ecclesiæ; cfr. Serm. 46, 30; 295, 2; In Ps. 108,1 etc.). Sente-se aqui a influência platônica. Mas, como faz notar *Adam*, para os platônicos a "idéia", a "causa exemplaris", é ao mesmo tempo causa eficiente; as idéias são as únicas fôrças geradoras, produtivas. Daqui a importância do "typus, figura, forma" na teologia africana. Em *Pedro* encontrava-se já, portanto, a totalidade completa, o início do desenvolvimento, a plena realidade e causalidade. O primado, segundo Adam, nos seus primeiros estádios não se desenvolveu, "via jurisdictionis", mas "via ordinis". S. Agostinho escreve, todavia, em sentido realista e não simbólico, que a Pedro "pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit" (C. ep. Fund. 4, 5) e acrescenta: "In qua (Ecclesiam Rom.) semper apostolicæ cathedræ viguit principatus" (Ep. 43, 7).

Os ensinamentos do Santo sôbre o "corpus permixtum", a necessidade da Igreja para a salvação, a distinção entre a Igreja desta terra e a Igreja do além foram conservadas no Ocidente e desenvolvidos particularmente por S. Leão I e por S. Gregório Magno.

3. *Os Padres Gregos* têm da Igreja o mesmo conceito que os Latinos. O montanismo, que queria uma Igreja pneumática sem distinção entre padres e leigos, foi rejeitado sem nenhuma polêmica; sinal êste de que, pelo menos no Oriente não existia nenhuma pneumatocracia. Todavia, é reconhecido como uma característica peculiar da eclesiologia dos Padres gregos ter acentuado mais o aspecto interno e pneumático da Igreja, do que o aspecto exterior e hierárquico. Certamente, êles conhecem a hierarquia e sua sucessão apostólica, antes fazem-na sobressair, não porém, no sentido jurídico, mas no carismático, enquanto ela garante a legitimidade do culto e da doutrina.

Para *S. Clemente Alexandrino* a Igreja é, antes de tudo, a depositária da verdade; é a cidade do Logos; é o templo elevado por Deus mesmo (no Cristo) no qual nos nutrimos do Logos (veritas). O gnóstico cristão é o verdadeiro sacerdote e diácono de Deus. Clemente reconhece a hierarquia, como uma imagem da hierarquia celeste (Strom. 6, 13; cfr. 3, 12; 4, 26) e não renega absolutamente ao aspecto *exterior* da Igreja terrena (Strom. 4, 20; 6, 13; 7, 5; Ped. 1, 6; 3, 12).

Orígenes considera a Igreja misticamente, como a cidade de Deus (C. Cels. 3, 30) e afirma com S. Cipriano, que "extra Ecclesiam nemo salvatur" (Migne, 12, 841); mas fala também de hierarquia, sobretudo na doutrina da Penitência. O pecador "indiget sacerdote", ou melhor, "pontifice opus est, ut remissionem peccatorum possit accipere" (In Num. homil. 10, 1, Migne, 12, 635).

Os grandes Padres do século IV tratam pouco "ex professo" da Igreja: S. João Crisóstomo dedica-lhe algumas passagens na sua exegese, S. Atanásio, os Capadócios, Dídimo, o Cego, atêm-se substancialmente ao ponto de vista do conceito místico da Igreja (Corpus Christi

http://www.obrascatolicas.com

mysticum), ainda que êles mesmos sejam autênticos representantes da hierarquia e, no momento, testemunhos do primado romano (Tixeront, II, 160 ss.).

Os *Gregos* também dos séculos posteriores ficaram firmes na sua doutrina pneumático-mística. A unidade tem para êles seu fundamento na fé ortodoxa e na vida e não na hierarquia. Segundo êles "Cristo é o único Chefe da Igreja" (Conf. orth.). O *Pseudo-Dionísio* não vê na hierarquia uma instituição jurídica, mas sòmente um meio para a santificação das almas e sua união com Deus (De eccl. hier. 5).

Na Escolástica e na época moderna.

A *Escolástica* não dedica um tratado especial à Igreja, cuja existência e atividade eram universalmente extensas e conhecidas. Sòmente o primado era objeto de ataques hostis: 1) No exterior, da parte dos *cismáticos* gregos; 2) no interior, da parte de autores a serviço do poder civil (Occam, Marsílio de Pádua, João de Jandum; XIV século). Contra os Gregos, *S. Tomás* escreveu uma obra: "Contra errores Græcorum". Da natureza da Igreja, trata ocasionalmente na cristologia, na doutrina da graça e dos Sacramentos. Êle a define "congregatio (collectio) omnium fidelium" (S. th. I, 117, 2) e dá-nos uma idéia profunda que toca deveras a natureza íntima da Igreja, quando a entende como a manifestação do Senhor, no tempo e no espaço, como a sua Espôsa mística, como seu Corpo místico de que Êle é o chefe cheio de graça. "Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus" (S. th. III, 49, 1). Enquanto de uma parte S. Tomás pôde utilizar os autores que o tinham precedido (os Padres, S. Anselmo, Hugo, Pedro Lombardo, Guilherme de Auvergne, Guilherme de Auxerre, Alexandre, S. Boaventura, S. Alberto M.), por outro lado exerceu grande influência sôbre os autores posteriores particularmente sôbre Egídio Romano (De Eccl. potestate, para Bonifácio VIII) e Agostinho Trionfo (De potestate Eccl.) ambos Agostinianos.

Nas lutas entre o poder eclesiástico e o civil, os campeões das duas partes não ficaram isentos de exageros, porque a ambas as partes o caráter de política eclesiástica do conflito impedia ver a verdade objetiva. A narração da enfadonha luta entre os dois podêres é objeto da história da Igreja. O Cardeal Torquemada (de Turrecremata) resume na sua "Summa de Ecclesia", Roma, 1489, tôdas as obras precedentes, dando-nos a *primeira exposição sistemática* e completa da doutrina sôbre a Igreja (I. De universali Ecclesia; II. De Ecclesia Romana et pontificis ejus primatu: III. De universalibus Conciliis; IV. De schismaticis et hereticis). Tendo tomado parte ativa nos Concílios de Constança, de Basiléia e de Florença, Torquemada estava particularmente a par das questões eclesiásticas do tempo.

As *heresias anti-eclesiásticas* (Wiclef, Huss, os Reformadores) obrigaram a Igreja e a teologia a tratar com mais precisão e clareza, o "eclesiástico; de onde uma grande quantidade de tratados sôbre esta matéria. Os Reformadores, por aversão à hierarquia, sustentaram a teoria da Igreja invisível e puramente espiritual (fides). Calvino só pensava nos predestinados. Lutero escreve: "Pensou-se chamar papa, bispos, padres e monges o *estado eclesiástico;* e príncipes, senhores, artífices, operários o *estado leigo*. Mas, fora todo temor, porque todos os cristãos pertencem verdadeiramente ao *estado eclesiástico* e entre êles não há nenhuma diferença, por razão de ofício! Sapateiros, operários e camponeses são todos igualmente consagrados (Batismo) padres e bispos" (REPT. XVII², 153). A Confissão Augustana diz: "A Igreja é a comunidade dos fiéis na qual o Evangelho é legìtimamente anunciado e os Sacramentos são legìtimamente administrados" (Art. 7). Mas de que modo se pode julgar se isso é legìtimamente ou não, na comunidade dos fiéis? Os mesmos que afirmam a teoria da experiência pessoal, hoje comumente admitida, reconhecem que essa experiência não pode ter nenhuma fôrça constitutiva de Igreja; de fato, cada um tem a "sua" experiência. Além disso, hoje considera-se "todo ímpeto que brota de uma espécie de embriaguez interior e é superior ao mundo ordinário, como religião". Assim afirma o protestante Volket (Religion und Schule, 1919, p. 9). Como "Credo" admite-se geralmente (Suíça, Alemanha, França): "Jesus é o Senhor" (I Cor 12,3). Alguns, todavia, pensam que êste "Credo" é muito semelhante a uma profissão de fé e sobretudo não é bastante "democrático".

O *Concílio de Trento* não tem definições sôbre a Igreja, mas, falando do sacramento da Ordem, afirmou contra os erros da democracia religiosa da idade média e contra o protestantismo, a *constituição hierárquica* da Igreja. O *Concílio Vaticano* tinha-se proposto desenvolver longamente a dogmática da Igreja, mas, prematuramente interrompido, limitou-se a definir o *primado e a infalibilidade* do Papa.

A *definição da Igreja* ainda correntemente usada, é a de Belarmino. — *Moehler* tentou unir a natureza espiritual da Igreja ao seu caráter de exterioridade: "Por Igreja terrena os católicos entendem a comunidade visível de todos os fiéis, fundada por Cristo, na qual a atividade desenvolvida por Êle durante sua vida na terra, para a reconciliação e santificação dos homens, é continuada até o fim do mundo, sob a direção do seu Espírito, mediante um apostolado ininterrupto, por Êle instituído; nesta Igreja todos os povos com o correr dos tempos são levados a Deus" (Simbólica, § 36). Como se vê, aqui o *fim* da Igreja entra também na sua noção. Também *Thalofer* descreve a Igreja como a "manifestação e a continuação de Cristo, no curso dos séculos, no tempo e no espaço" (Handb. d. Liturgie, I, p. 11). A carta dos bispos alemães contra o *modernismo* que nega a instituição divina da Igreja, dá uma definição análoga: "Nós reconhecemos na nossa santa Igreja, a Cristo, que continua a viver e a ensinar sôbre a terra; ela é o seu *alter ego*".

http://www.obrascatolicas.com

Finalmente Pio XII, na encíclica *Mystici Corporis* reúne os dois elementos, externo e interno da Igreja, na noção de Corpo místico de Cristo. Veja-se a terceira seção dêste tratado. Inútil dizer que a catequese do povo cristão deve seguir esta noção, que, já segundo o esquema *De Ecclesia,* apresentado no Concílio Vaticano "videbatur ante omnia in animo fidelium excitanda" (Conc. Vat. Coll. Lac. VII, p. 578). *

Leitura. — ***A Igreja, Espôsa e Mãe.*** A comparação da Igreja como uma espôsa tem sôbre a metáfora "Igreja, corpo de Cristo", a vantagem de afastar o mais leve resquício de panteísmo, porquanto espôso e espôsa, por definição mesmo, constituem duas pessoas realmente distintas. Quando afirmamos que Cristo e a Igreja formam uma só pessoa, entendemos sempre uma "pessoa mística" e não uma única pessoa física.

A Igreja subsiste, pois, como algo distinto de Cristo; êle está na glória; ela, em parte, peregrina ainda sôbre a terra, ou sofre nas chamas purificadoras. Tempo houve em que os futuros membros da Igreja vagueavam muito longe de Deus — como os Coríntios — mas Cristo, por livre eleição, foi procurá-los e chamá-los por seus apóstolos e a inspiração de sua graça; limpou-os com seu sangue, santificou-os pelos seus sacramentos, infundiu-lhes suas virtudes e plasmou assim aquela que seria sua Espôsa, capaz de retribuir-lhe amor por amor.

Acentuar o aspecto afetivo das relações entre Cristo e sua Igreja é uma outra vantagem do simbolismo nupcial. Distinta do Espôso, a Igreja não está todavia separada dêle. Ao contrário, ela está tôda orientada para êle, como nêle se compraz. Vínculo indissolúvel vem uni-los. Como os esposos terrestres formam uma só carne, assim Cristo e sua Igreja formam um só espírito, pelo laço de um amor sempre jovem e beatificante.

Não só Cristo preparou a Espôsa, por ela entregando-se à morte, como a nutre de seu corpo e de seu sangue, e lhe comunica os seus poderes de Sacerdote Mestre e Rei. Com ardente zêlo vela sôbre ela, como se vê no Apocalipse, onde alternam as cenas aterradoras, narrando as provações sinauditas, pelas quais a Igreja militante passa, como ás cenas de indizível consolo em que o Espôso celeste anima sua Espôsa com a promessa da vitória, socorre-a com suas graças e por vêzes intervém milagrosamente, para exterminar, com o gládio de sua bôca, os que contra ela se insurgem.

Aplicada à Igreja a metáfora da espôsa devia por fôrça evocar a lembrança da primeira Espôsa, Eva. A Igreja nasceu do lado alanceado de Cristo, como Evã do costado de Adão; a Igreja é *Mãe universal* na ordem da graça, como Eva o foi na ordem da natureza.

Insistia o Apóstolo sôbre sua paternidade espiritual (I Cor 4,15; Filêmon, 10) o até com imagem arrojada, comparava-se à mãe que sofre as dores do parto (Gál 4,19). Um pouco mais longe, interpretava as duas esposas de Abraão a escrava Agar e Sara a Senhora, como personificações proféticas, da servidão da lei e da liberdade do Evangelho respectivamente. Sara, que após tão longa esterilidade gerou Isaac segundo a promessa divina, passa a figurar a Igreja, mãe divinamente fecunda, que gera os cristãos, herdeiros dos privilégios de Abraão.

Temos aqui a primeira origem da expressão que nos é tão familiar: *"a santa Madre Igreja"*. Em verdade a Igreja é nossa mãe, porque nos faz nascer à vida sobrenatural do Batismo e, uma vez nascidos, segue-nos todos os passos: alimenta-nos com a Eucaristia, prepara-nos ao combate pela Crisma, cura os males espirituais pela Confissão e Extrema-Unção, nutre-nos o espírito com a luz de seus ensinamentos, educa-nos a vontade pela sabedoria de suas leis. É nossa mãe ainda, porque ama a cada um de nós com terno e inquebrantável amor; alegra-se com os nossos progressos e se entristece pelos nossos desfalecimentos; vela constantemente sôbre nós, mantendo-nos incorporados a ela, afastando-nos dos perigos que nos ameaçam, aconselhando a trilhar a senda estreita da santidade; assiste-nos em nossa derradeira agonia, acompanha-nos à sepultura e sufraga nossa alma atormentada pelos sofrimentos do Pugratório. E com que júbilo nos apresenta, enfim purificados, a seu Espôso, e nos incorpora ao cortêjo de seus filhos triunfantes!

A êste amor, como não corresponderíamos nós, os filhos, com igual amor? Por mais que se diferenciem os santos pela mentalidade, a condição social, a época em que viveram, irmanam-se todos nisto que não separam o amor de Cristo do amor da Igreja. Consideram a Igreja como mãe, não apenas em palavras, senão também como filhos amantíssimos se comportam. Admira-se nos jardins do Vaticano uma estátua de S. Teresinha, em cujo pedestal foram gravadas estas palavras da Santa: "Eu amo a Igreja: é minha mãe". Singela, singelíssima confidência, mas que tudo revela.

Pinta o Apocalipse um quadro dramático dessa maternidade espiritual. Descreve-nos a rutilante visão de uma Mulher celeste "vestida de sol, tendo a lua sob os pés e uma coroa de doze estrêlas sôbre a cabeça. E estava grávida e com dores de parto, e gritava com tormentos para dar à luz". Mas eis que surge um grande dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres "e o dragão parou diante da Mulher que estava para dar à luz. E deu à luz um filho arrebatado para Deus e para o seu trono. E a Mulher fugiu par ao deserto varão que há de reger tôdas as nações com vara de ferro, e o seu filho foi onde havia um retiro preparado por Deus" (12,1-6).

A imagem é polivalente. Interpretam-na a liturgia e a piedade cristã em geral de Maria Santíssima, por causa do aparelho sideral e sobretudo por se ser ela a Mãe do Messias. Sem dúvida seu parto foi virginal, mas podemos entender os gritos e dores do sofrimento com que Maria, no Calvário, gerou os seus filhos espirituais que somos nós.

Sendo, porém, Maria o membro mais perfeito da Igreja, parece certo que S. João tinha também em mente a esta última. E assim o compreenderam muitíssimos Santos Padres.

O Filho varão é o Messias, sem contestação possível. Num rapidíssimo escôrço, o vidente nos faz assistir ao seu nascimento e a sua ascensão. Importa aqui assinalar a derrota do dragão — identificado no verseto 9 como o Diabo e Satanás. Em vão o monstro infernal tentou a Cristo no deserto e açulou os judeus a matá-lo; Cristo escapou-lhe às insídias, e foi arrebatado ao céu onde reina com Deus.

E a mulher misteriosa? Retorna a ela um pouco mais adiante o profeta e particulariza as peripécias de sua fuga. Vendo que Cristo lhe escapara, o Dragão voltou-se contra "a Mulher que havia dado à luz o filho varão; mas foram dadas à Mulher duas asas de uma grande águia a fim de voar para o deserto, ao lugar de seu retiro, onde será sustentada por um tempo, e por tempos, e por metade de um tempo, fora da presença da serpente. E a serpente lançou de sua boca, atrás da Mulher, água como um rio, para fazer com que ela fôsse arrebatada pela corrente. Porém a terra ajudou a Mulher, e a terra abriu a boca e engoliu o rio que o dragão tinha vomitado de sua boca. E o dragão irou-se contra a Mulher, e foi fazer guerra aos seus filhos que guardam os Mandamentos de Deus, e retêm a confissão de Cristo" (12,13-17).

Essa Mulher só pode ser a Igreja. Mas em que fase de sua existência? Variam as interpretações. Uma delas que remonta pelo menos a S. Hipólito (séc. III) entende que o varão é o Cristo místico, que a Igreja está sempre a dar à luz, a medida que, com grandes dores, fazer nascer os homens à semelhança de Cristo.

Uma outra explicação, mais completa, distingue as duas visões, e interpreta a primeira da antiga aliança e a segunda da nova. Não são duas Igrejas: a Mulher é sempre a mesma e personifica a Igreja de todos os tempos. Mas justamente por isso, a Igreja se encontra em condições históricas diversas: a nova aliança continua e perfaz a antiga.

http://www.obrascatolicas.com

SEÇÃO PRIMEIRA

A Igreja instituição de salvação

A matéria da primeira seção divide-se em *três* capítulos. Estudaremos primeiro a *origem* (§ 138), o *fim* e a *necessidade* da Igreja (§ 139); no segundo seus podêres (§§ 140-145); no terceiro suas *propriedades* essenciais (§§ 146-152).

CAPÍTULO PRIMEIRO

ORIGEM, FIM E NECESSIDADE DA IGREJA

§ 138. A origem divina da Igreja.

Cristo, o Homem-Deus, fundou a Igreja enquanto Messias enviado por Deus e Salvador do mundo. — (*De fé*).

Explicação. — Três são os *grandes adversários da Igreja*: o cisma grego, que, sem dúvida, não nega sua fundação divina, mas não reconhece o primado do Papa; o protestantismo, que quer admitir uma Igreja puramente invisível, fundada por Cristo, a qual permite o mais amplo individualismo religioso; o anglicanismo, que admite a fundação de uma Igreja organizada, com uma hierarquia, mas atribui seu poder ao mesmo tempo ao episcopado (episcopaliani, puseyisti e retualistas), e recusa reconhecer o primado do Bispo de Roma; êle é considerado como uma *parte* da Igreja de Cristo (Denz. 1685). Devemos acrescentar a êsses adversários, o modernismo, que é um fruto do racionalismo protestante. Para os modernistas Cristo não pensou em fundar uma Igreja, porque cria iminente o fim do mundo (Denz. 2091).

A *doutrina católica* ensina que Cristo, "o eterno pastor e bispo das nossas almas, para tornar duradoura a obra de salvação da Redenção, dicidiu constituir a santa Igreja na qual, como na casa de Deus vivo, todos os fiéis estarão unidos pelo laço de *uma só fé* e *de*

uma só caridade" (Conc. Vatic., De Eccl. Christi, Prœm.). A fé geral na fundação divina da Igreja é aqui limpidamente formulada. Por isso a Igreja ensina que suas bases essenciais foram estabelecidas por Cristo.

Prova. — É verdade que Jesus, com sua pregação dirigia-se a todo povo de Israel, para o elevar moralmente; todavia, desde o início começou metódica e conscientemente, a escolher entre a multidão do seu povo um pequeno grupo de discípulos e a realizar por meio dêles o seu ideal, a fundação de uma *nova* Aliança, de uma nova *comunidade* de adoradores do Deus. Que Cristo tenha pensado, desde o princípio, na fundação de uma Igreja com um novo culto (em espírito e verdade), que devia suprimir e substituir o culto cerimonial hebraico, pode-se demonstrar: a) Com *uma série de fatos* e b) de declarações doutrinais do mesmo Cristo.

a) Êle reúne em tôrno de si, no começo, um grupo de seguidores, certo número de homens, que o honram como *Mestre* de religião (Jo 13,13) e se consideram seus *discípulos*. Êles escutam uma nova doutrina e nela crêem; praticam-na na vida e nos costumes. Aprendem um novo modo de rezar e de honrar a Deus, e como o Mestre, não mostram interêsse pelo culto cerimonial. Deixam tudo e o seguem. É evidente que uma *nova* concepção religiosa substituiu, ou melhor, aperfeiçoou sua concepção anterior.

Sua íntima união de espírito revela-se também exteriormente, de modo que Jesus vê nêles uma comunidade separada e circunscrita, à qual dá o nome característico de "pequeno rebanho". Êles experimentaram o amor misericordioso do "Pai" que lhes deu o "reino" (Lc 12,32).

Doze dêste rebanho foram chamados a uma maior intimidade com Êle. Conta Marcos (3,13 ss.): "Subindo a um monte chamou a si aquêles que Êle quis; e êles foram a Êle. E estabeleceu que *doze* ficassem com Êle e que os teria mandado pregar". Êste é um ato de autoridade muito pessoal, feito com uma intenção precisa. Jesus tinha já antes declarado: "Eu vos farei pescadores de homens" (Mc 1,17). Dedica a êstes doze os maiores cuidados, explica-lhes com zêlo sua doutrina (Mc 4,34) e indica as dificuldades particulares inerentes à sua condição de seus discípulos. "O discípulo não é superior ao mestre" (Cfr. Mt 10,1-42). Um dos doze, Pedro, tem já, desde o princípio, uma posição de primeiro plano. Êstes doze constituem o *fundamento* da Igreja em um duplo sentido: enquanto êles mesmos com Cristo *são* a Igreja, e enquanto devem *estender* a Igreja e, com autoridade, *importar-lhe* a doutrina e a moral entre outros povos.

http://www.obrascatolicas.com

b) Também do seu ensinamento resulta claro que Cristo teve intenção, desde o início, de fundar uma Igreja. É verdade que não usa da palavra Igreja, mas, da expressão mais compreensível "reino dos céus", que designa ao mesmo tempo sua obra, em seu aspecto terreno, e no ultraterreno. Naturalmente o acento recai sôbre êste último, porque lhe representa a fase definitiva; mas é concepção unilateral afirmar-se com Loisy, que Cristo só tinha em vista o reino dos céus, escatológico. Os fatos mencionados acima revelam-nos claramente o caráter terreno e temporal. As parábolas do semeador, da cizânia, do bom grão, do tesouro no campo, da pérola, da rêde, do fermento, do grão de mostarda, dos operários na vinha, do banquete nupcial... etc., devem-se entender quase unicamente referidos ao aspecto atual do reino de Deus. Uma confirmação disto é o caráter visível da Igreja de Cristo: o mundo deverá ver a comunidade de Jesus como uma cidade, sôbre a montanha (Mt 5,14); deverá reconhecer-lhe a unidade (Jo 17,21); o Batismo é-lhe a porta (Jo 2,5; Mt 28,19); nela professa-se exteriormente e diante dos homens o nome de Jesus (Mt 10,32-33).

Jesus quis também e previu, desde o princípio, a entrada dos *pagãos* na sua Igreja. Vivendo na Galiléia, cuja população era misturada com numerosos pagãos, era absolutamente impossível não os ter em conta. O *Mandato do apostolado* universal é uma conseqüência da doutrina de Jesus (Mt 28,19). Veja-se acima o § 120.

Por isso, é simplesmente arbitrário suspeitar de interpolação, o testemunho formal de Cristo: "Sôbre esta pedra edificarei a *minha Igreja*" (Mt 16,18). Se desde o princípio, com os fatos, Cristo iniciou a edificação da sua Igreja, e com a pregação ensinou-nos um reino dos céus que tem uma primeira realização sôbre a terra, no tempo e no espaço, a palavra formal "minha Igreja" (*μου την εκκλησιαν*) está ligada a êstes dois fatos como conclusão lógica. O têrmo "Igreja", sem dúvida, insólito, o Senhor tirou-o do Antigo Testamento (Kahal, LXX: *εκκλησια* aram. Keniscta); mas Êle constrói a "sua" Igreja por ordem do Pai. S. Paulo fala da "Igreja de *Deus*" (Cfr., todavia, Rom 16,16). Encontramos também em outros lugares na bôca do Senhor uma forte afirmação da "sua" autoridade (Mt 18,18-20; cfr. 11,27-30; 13,41; 16,28; 23,37; Lc 13,34). A "rocha" dá à construção a estabilidade (Mt 7,24).

Também a outra passagem em que se lê a palavra Igreja (Mt 18,17) está lògicamente unida à doutrina de Cristo. Jesus sabe que o homem no estado de via está sujeito ao perigo de pecado. Por isso ordena aos discípulos que peçam todos os dias o perdão dos pecados e a proteção contra a tentação (Mt 6,12 ss.). A parábola da cizânia ilustra esta mesma verdade. É portanto lógico que Cristo tome medidas para eventuais quedas em pecado. E dá uma dupla regra: o mal não desarraigável, semente silenciosa e secreta de Satã, deve ser deixado até o tempo da ceifa (Mt 13,30); o mal público seja castigado pela Igreja, se necessário também com a exclusão do pecador (Mt 18,15-18).

O protestante *Lemme* diz: "Do fato de que, não sòmente a comunidade primitiva teve consciência de ser o resto santo de Israel, do qual devia surgir a comunidade de Deus, mas que Jesus claramente compreendeu que Israel excluía-se por si mesmo (Mt 8,11 ss.; 23,38; 21,41) e que além disso via em Israel sòmente elementos para sua comunidade (Jo 10,16), resultam infundados os ataques contra a historicidade do uso do têrmo *εκκλησια* da parte de Jesus" (Glaubenslehre, 1919, II, p. 100). Também *Kattenbush* conclui com um juízo positivo, suas indagações sôbre a origem da idéia de Igreja: "A Igreja foi realmente desde o início, tanto nas intenções de *Jesus* mesmo como *pela sua íntima vontade*, estas duas coisas juntas, a "societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus" ou Igreja invisível e a "societas externarum rerum ac ritum" ou Igreja visível" (Der Quellort der Kirchenidee, 1921, p. 172). "A Ceia é o ato de fundação da sua *εκκλησια*" (p. 169). Com relação a Pedro, escreve êle que Jesus não lhe deu uma "posição de chefe", mas a garantia de que seria sempre o *sustentáculo espiritual*, a legítima autoridade para a Keniscta (Igreja). Cita ainda o testemunho de Wellhausen: "Há em outros têrmos, uma autoridade doutrinal divina" (p. 168). * Para outros testemunhos veja-se *Braun*, Nuovi aspeti del problema della Chiesa, Brescia, 1944. *

Os *Apóstolos* atribuem a Igreja à ação de Cristo e não à sua própria. Ela é o *Corpo* da qual Cristo é a *Cabeça* (Col 1,18; I Cor 12,12.27). É a *propriedade* que Cristo adquiriu com o próprio sangue (At 20,28; Ef 5,25). Êle a purificou e formou segundo seu beneplácito (Ef 5,26 ss.). Os Apóstolos depois da Ascensão do Mestre iniciam sua atividade missionária, reúnem os fiéis, formam-nos interiormente e reúnem-nos exteriormente na unidade da "Igreja de Deus". E tudo isso fazem in "nomine Jesu". Jamais teriam ousado tanto, sem uma missão especial de Cristo. Tanto menos o teriam ousado, enquanto o Antigo Testamento devia ser e era considerado, na sua origem e no seu conteúdo, como divino (Rom 9,4 ss.). Nenhum fiel podia romper tão fàcilmente, com um passado como o do Antigo Testamento. Se a Igreja não foi fundada por Cristo, sua origem permanece um enigma insolúvel.

Também a perpétua consciência da Igreja dos primórdios até os nossos dias, é-nos testemunha de que Jesus é seu fundador. Jamais a Igreja duvidou de sua origem divina. As diversas seitas cristãs admitem, como um fato evidente, que Cristo fundou uma Igreja; sòmente tentam identificar-se com essa fundação e fazer passar a Igreja católica, como fundada por si mesma. Mas quem nega à Igreja católica a prerrogativa de ser fundada por Cristo é obrigado a trazer as provas. A Igreja faz valer o argumento da prescrição

http://www.obrascatolicas.com

já usado por Tertuliano. Ninguém conseguiu até agora enfraquecer a fôrça de tal argumento.

Nas *Profecias* diz-se que o Messias fundará sôbre a terra uma nova soberania divina, um reino de Deus; reino formado por todos os povos, como um novo Israel, em que Javé é conhecido, adorado e honrado por todos (Is 2,2-4; 45,14.24; 54,1-3; 60,1-22; Miq 4,1-8; Zac 8,3-8; 14,8-21). Êste reino é imperecível (Dan 2,44; 7,13-14.27; Ag 2,7-8; 22-24). O Messias ser-lhe-á *Rei e Pastor* (Sl 2,6; Is 9,6-7; Ez 34,23; 37,24-28). Como Pastor supremo estabelecerá outros pastôres sôbre seu povo (Jer 23,3-6; Sl 44,17). Êle exercerá também a função de *Doutor* no novo reino (Dt 18,15-19; cfr. Mt 17,5; Jo 6,14; At 3,22-23; 7,37; Is 2,3; 54, 13; Jer 3,15; 31,33-34; 32,38-39; Jl 2,23; Zac 8,3.7-8). Por fim, neste novo reino, florescerá uma nova justiça por meio de um novo sacerdócio (Sl 39,7-8; 109,4; Is 4,2 ss.; 66,18-21; Jer 28,5; 33,15-26; Zac 3,8-9; 6,11-15; Mal 1,11; 3,3-4).

Objeções. — Cristo jamais quebrou exteriormente os vínculos com seu povo; a ruptura verificou-se sòmente por obra de S. Paulo e dos Apóstolos. — Não é difícil responder. A aliança concluída com Javé não devia ser denunciada imediatamente, mas devia ser transformada e transfigurada. O respeito pelo mosaísmo era não sòmente uma questão de necessidade, mas de prudência, para não se dar ocasião de escândalo aos indecisos com mostrar-se de uma dureza inútil no período de transição. Nem Cristo, nem seus discípulos, mostram-se zelosos no observar os ritos mosaicos. Nestas coisas Cristo demonstra uma grande liberdade interior, o que revela que não tinha intenção de as conservar na sua religião. Além disso, anuncia a destruição do Templo e da cidade (Lc 21,5-33) e diz já próxima a hora em que se adorará a Deus em espírito e verdade, e não sòmente na Samaria ou em Jerusalém (Jo 4,21); funda uma "nova Aliança" (Mt 26,28) e estabelece o Apóstolo Pedro como Chefe da *sua* Igreja (Mt 16,18). Com êstes fatos e estas palavras, Cristo realizou inequìvocamente uma íntima e real separação do mosaísmo, antes, uma direta oposição. Além disso, o Senhor afirma que essa oposição será tão grande, que atrairá sôbre seus discípulos, da parte dos hebreus, a perseguição e a morte (Mt 5,10; 10,16-42); Êle, portanto, pensava que um dia, ainda vivendo os Apóstolos, dar-se-ia uma separação do judaísmo.

Sôbre o *tempo* e o *modo* dessa separação, Cristo não dera normas precisas, pelo que, entre os Apóstolos podia haver divergência de opiniões; mas, da diversidade do ponto de vista em tais questões acidentais e práticas — Tiago à direita, Paulo à esquerda, Pedro no centro — não se pode absolutamente concluir que êles tenham tido dúvidas sôbre a *natureza* e a *constituição* da Igreja.

Os *Modernistas* afirmam que Cristo anunciou o reino escatológico de Deus, isto é, aquêle reino que era esperado pelas fantásticas apocalipses judaicas; que Êle mesmo acreditou na sua iminente chegada e que

morreu nessa ilusão. Depois dêle, por obra dos Apóstolos e por via puramente natural foi constituída a Igreja, de modo que ela é apenas um simples resultado da evolução histórica.

Contra esta explicação *puramente* escatológica do "reino dos céus", nota-se, antes de tudo, que as numerosas passagens evangélicas concernentes ao reino, falam da sua forma terrena e não sòmente do seu aspecto celeste.

Além disso, devemos recordar os numerosos textos em que o reino de Deus é anunciado como já *presente* e como já iniciado (Cfr. Mt 11,12-15; 12,28; Lc 16,16; 17,20 ss.); em que é concebido como um grão que cresce (Mc 4,30-32; Mt 13,31-33; Lc 13,18-19); em que, de conformidade com a palavra de Deus, deve-se estender pouco a pouco pelo mundo (Mc 6,7.13; 13,9 ss.; 14,9; 16,15; Mt 10,5-42; 24,14; 26,13;28,19; Lc 9,1-6; Lc 10,1-20; 24,47; Jo 4,21; 10,16); em que se diz que será dado aos gentios (Mt 21,43; 22,2-10; Mc 12,1-12; Lc 21,24; cfr. Mt 8,10-12). Tôdas estas passagens supõem a forma terrena *atualmente* iniciada do reino dos céus. Igual pensamento oferecem as passagens em que o reino comporta a mistura dos bons e dos maus, como nas parábolas da cizânia (Mt 13,24; 36,43), da rêde (Mt 13,47-50), das virgens sábias e das virgens tôlas (Mt 25,1-13). Acrescentem-se os textos que falam das perseguições, os concernentes à pregação e ao modo de se comportar nesta ou naquela.

Uma prova da forma terrena duradoura do reino tem-se também na distinção entre os pobres e os ricos, que, segundo as palavras de Cristo, existirão *sempre*, mesmo quando Êle não estiver mais sôbre a terra (Mt 26,11; Mc 14,7); Jesus Cristo louva a pobreza dos seus e adverte-os contra as riquezas (Mt 5,3-7; 6,2-4 e 19-34; 19,16,30; Mc 10,17-31; Lc 6,20-25; 18,18-30; cfr. Lc 16,19.31).

Por fim citam-se todos os textos em que o Senhor inaugura uma nova ordem moral e exige uma piedade mais perfeita que a do judaísmo (Mt 5,7; Lc 6,35). Esta ordem moral é considerada como perpétua e geral. Cristo não conhece uma "moral ad interim". Recordem-se também as parábolas em que o Senhor é representado por um senhor que volta depois de uma longa ausência para pedir contas aos seus servos e os recompensar segundo o trabalho feito (Mt 24,43-51; 25,1-40; Mc 12,1-9; Lc 12,35-48; 19,12-27).

Diante de uma massa tão imponente de textos, o modernismo, que sôbre êste ponto foi abandonado também por Harnack, e pelos teólogos protestantes liberais, não se pode sustentar, senão afirmando que tôdas estas passagens são obra de um redator posterior. Êste, visto que o reino escatológico se fazia esperar, ter-lhe-ia modificado os textos, acrescentando-lhes aspectos terrenos, tê-los-ia inspirado numa duração neste mundo, concordando assim o primitivo evangelho escatológico com a forma exterior do cristianismo em desenvolvimento.

Mas esta explicação radical tira ao Evangelho sua historicidade e o priva de todo valor como fonte histórica. Sobretudo torna a vida e a ação do Senhor (sem falar da sua morte, em que os modernistas não querem

http://www.obrascatolicas.com

ver uma morte redentora) absolutamente incompreensíveel enquanto a esta vida, e a esta ação recusa uma importância para o futuro. Se Cristo se tivesse considerado um Messias escatológico e tivesse concebido o reino no sentido das apocalipses judaicas como *súbita* palingenese grandiosa, um seu simples anúncio teria sido suficiente. Não se compreende como tenha reunido a comunidade dos discípulos, que coisa significa a nova lei moral, a parábola do juízo, a missão aos pagãos, a nova fé e a nova doutrina; não se compreende porque Cristo e seus discípulos tenham atraído a si a hostilidade dos hebreus, nem porque o Senhor tenha empregado uma energia incansável na fidelidade à sua vocação, se ela tivesse tido por escopo o simples anúncio de um reino iminente cuja realização era independente dêle. Quando se considera sòmente do ponto de vista escatológico, a vida de Cristo é verdadeiramente incompreensível. Segundo tôda a Escritura, Cristo estava convencido de que com Êle o reino de Deus, na medida em que podia existir sôbre esta terra, tinha chegado. Com esta convicção inicia sua atividade: "O tempo completou-se (πεπληρωται) e o reino de Deus está próximo (ηγγικεν); fazei penitência, crêde na "boa-nova" (Mc 1,15). Com razão escreve *Felder*: "Ou a escatologia apocalíptica deve-se poder sustentar e deve-se de fato sustentar, lògicamente e sem reservas, ou não se tem direito de introduzir Jesus no ciclo da apocalíptica judaica a Êle contemporânea. A tese, posta tão clara, resoluta e lògicamente, é já uma confutação e uma decidida recusa à teoria escatológico-apocalíptica. Um simples lance d'olhos sôbre o Evangelho de uma parte e sôbre a apocalíptica de outra, é suficiente para percebermos a impossibilidade de interpretar lògicamente a vida de Jesus em um sentido escatológico" (Jesus Christus, I, 210). * Veja-se *Ricciotti*, Vita di Cristo, 212-213. *

Segundo *Harnack* os motivos da definitiva separação ulterior do judaísmo seriam êstes: A pregação de salvação feita pelos Apóstolos era uma mensagem para tôda a humanidade. Querendo fazer os não-judeus aceitar esta mensagem, era preciso abandonar o judaísmo, e abandoná-lo equivalia a declará-lo incapaz de se tornar uma religião universal; mas não se podia fazer isso, sem pensar que êle, desde seu início, não era apto para esta grandiosa missão, ou sem admitir que tivesse tido uma missão puramente temporânea já levada a têrmo. Em ambos os casos era necessário substituí-lo. "O resultado (dêste processo histórico) ao qual levou o procedimento dos hebreus, que não quiseram crer em Jesus, juntamente à união dos discípulos de Jesus, os quais, em fôrça daquela atitude cada vez mais se uniam entre si, fazendo parte a se — resultado que, apressado pela destruição do templo e pela sujeição política do povo hebreu, foi alcançado com um ímpeto irresistível — foi êste: aquêles que crêem em Cristo são a comunidade de Deus, são o verdadeiro Israel, ο εκκλησια του Θεου; a Igreja judaica, ao invés, obstinada na sua incredulidade, é a sinagoga de Satã. Desta consciência brotou — antes como uma potência na qual se acreditava, mas que começou logo a ser operativa, embora não tivesse ainda assumido a forma de comunidade unitária — a Igreja cristã" (Storia del Dogma, I, p. 55).

Afirma êle a seguir que a Igreja tomou do judaísmo o Antigo Testamento, do helenismo, a filosofia, da romanidade, as normas jurídico-práticas e que se firmou no mundo como uma composição nova, formada dêstes três elementos. "A Igreja cristã e sua doutrina desenvolveram-se no mundo romano e na cultura grega em oposição à igreja judaica" (ibid. p. 58). Qual era, portanto, o conteúdo da mensagem original de Jesus e dos seus discípulos? A esperança entusiasta da parusia do Senhor: "Defrontamo-nos com uma Igreja constituída como uma sociedade política e como organização cultural, numa fé claramente formulada e numa teologia; mas uma coisa não vemos mais e é o antigo entusiasmo e o antigo individualismo, entusiasmo e individualismo imune da obrigação de se submeter ao Antigo Testamento" (ib. p. 57).

Com razão *Christian Pesch* (Præl. dogm. I p. 207) responde que nós reconhecemos de boa mente certas influências exercidas do exterior sôbre a Igreja, como admitimos que ela absorveu da filosofia e das instituições civis pagãs diversos elementos, pois essas assimilações eram razoáveis e não contradiziam à sua natureza. Mas é absolutamente infundado e gratuito afirmar que o critianismo era originàriamente um puro entusiasmo e não possuía uma doutrina estável (cfr. § 10) e que Cristo mesmo, não fundou a sua Igreja, não lhe pôs as bases *essenciais*. *Harnack* mesmo teve, finalmente que confessar que "*os elementos principais* do catolicismo remontam à idade *apostólica* e que não são simplesmente elementos periféricos".

§ 139. Fim e necessidade da Igreja.

1. O *Concílio Vaticano* diz que Cristo fundou a Igreja "para tornar a obra salutar da Redenção perpetuamente duradoura" (Denz. 1821). Se a Igreja na sua essência é Cristo que continua a viver e operar no tempo e no espaço, sua atividade deve ter o mesmo fim que a de seu Fundador. Com Êle tem a idêntica missão (Lc 10,16; Jo 17,18; 20,21; Mt 28,18-21; I Cor 4,1; II Cor 5,20). Cristo *adquiriu* os meios de salvação, a Igreja deve *aplicá-los*. Por isso S. Paulo chama os Apóstolos: "Ministros de Cristo e dispensadores dos mistérios de Deus" (I Cor 4,1) e não quer que seja pôsto na Igreja um *novo* fundamento, diverso do que foi pôsto, isto é, Cristo (I Cor 3,11).

Já que o fim da Igreja é essencialmente *religioso*, os *meios* com que ela realiza êste fim são também religiosos: verdade e graça, doutrina e Sacramentos. A mesma hierarquia outro escopo não tem que conduzir a Deus o rebanho que lhe foi confiado (Mt 20,25-28). Dispensadora dos mistérios de Deus, a Igreja é primeiro *instituição de salvação;* depois *comunidade de fiéis*. Como instituição de salvação

http://www.obrascatolicas.com

precede a comunidade, *funda-a* e a *conserva*. Também Cristo, que é o compêndio de tudo o que entendemos por Igreja, precedeu a comunidade dos discípulos.

Dado que a Igreja deve alcançar seu fim em virtude de uma missão divina e com meios divinos, é claro que seu escopo é principalmente o de promover a glória de Deus e, secundàriamente, procurar a felicidade dos homens. A santificação e a bem-aventurança dos homens são o fim próximo: êste deve por sua vez servir para o fim último e supremo que é a glorificação de Deus.

1. A Igreja é uma sociedade *religiosa espiritual e sobrenatural*. Enquanto sociedade religiosa deve patrocinar e cuidar dos interêsses sublimes da religião; enquanto sociedade espiritual procura o bem eterno e imperecível das almas imortais, com o ensinamento e o conferimento da graça; enquanto sociedade sobrenatural, obtém sua fôrça de ser e de agir, no seio da vida íntima de Deus a que está ordenada. Note-se, porém, que a Igreja não é espiritual, a ponto de não ter nenhum direito de possuir e de usar dos bens temporais. O mesmo Homem-Deus não podia viver e agir sem êles (Jo 12,6; 13,29). Assim a Igreja, a qual, todavia, não deve procurar esta posse temporal, por si mesma, mas como meio para o fim. Pio IX condenou quem pretende negar à Igreja o legítimo direito aos bens temporais (Denz. 1726).

2. *Cristianismo e Igreja.* — A religião cristã, por vontade de Cristo, deve nascer, agir, aperfeiçoar-se na Igreja. Separá-las equivale a destruir a ambas. O Cristianismo, na intenção do seu Fundador, não é uma religião individualista, mas essencialmente comunitária, religião comunitária que tende a levar cada membro a uma vida religiosa pessoal intensa. O âmbito em que se move a vida religiosa do cristão é a Igreja e nela não há absolutamente contraste entre uma religião comunitária e uma religião pessoal, mas unidade orgânica entre os dois aspectos de uma mesma vida de religião. Nem a Igreja é, como se lhe recrimina, um obstáculo entre a alma e Deus; antes, leva a alma a Deus e a guia a relações íntimas e diretas com Êle. Os místicos que viveram numa intensa união com Deus, como Francisco de Assis, Catarina de Sena, Teresa de Ávila, eram animados ao mesmo tempo pela mais perfeita submissão à Igreja. * Veja-se *E. de Lubac*, Cattolicismo, c. XI, Roma, 1948. *

3. A Igreja tem um fim religioso e sobrenatural, mas realizando êste fim, alcança também um escopo natural, enquanto ordena, segundo uma norma razoável, a vida terrena dos fiéis e indica para a vida social, à qual o homem está naturalmente destinado, um conjunto de regras e de princípios que, observados, comportam o bem-estar terrestre e a felicidade temporal. A Igreja não é contrária à civilização e ao progresso (Denz. 1740, 1866). O Concílio Vaticano rejeitou expressamente esta censura (Denz. 1799).

4. A Igreja não está ligada a nenhuma forma determinada de civilização, sabe adaptar-se aos homens de cada grau de cultura e conduzi-los a Deus. "Enquanto sociedade perfeita, diz *Bento XV* cujo *único* fim é a satntificação dos homens de todos os tempos, a Igreja adapta-se a tôdas as diversas formas de govêrno e aceita também, sem nenhuma dificuldade, as legítimas mudanças territoriais e políticas dos povos" (A. A. S., 1918, p. 478). De resto, a Igreja não tem como dever *formal* promover a cultura humana. Seu fim é mais alto. Cristo mesmo quis ignorar o que hoje se designa com o nome de "civilização". Seu reino não era dêste mundo. Assim, portanto, o problema "cristianismo e civilização" pôsto por um certo número de católicos modernos, é fácil de se resolver no sentido do Evangelho. Se se quer dizer que a civilização é um dever da Igreja, o único fato de se pôr a questão, implica já uma secularização do cristianismo. Mas falando històricamente, devemos admitir que o cristianismo, por tôda parte, abraçou todo o homem e penetrou com sua influência a vida pública, desenvolveu no curso dos séculos uma ação civilizadora de primeira ordem. Êle conservou e transmitiu o que de melhor e de mais nobre havia na civilização dos povos que se tornaram cristãos. Foi a obra dos monges e dos missionários. * Cfr. *Sertillanges*, La Chiesa, vol. II, pp. 141 ss., Ed. Paoline, Alba, 1948 *

2. A participação à Igreja é necessária a todos para se salvarem. (*De fé*).

Explicação. — Distinguem-se *diversos* modos de participação à Igreja. Há, antes de tudo, uma participação puramente exterior à comunidade jurídica (corpus visibile); depois, uma participação puramente interior à comunidade de graça (anima invisibilis); e por fim uma participação completa à comunidade interior e exterior. Pertencem à comunidade puramente exterior, todos aquêles que têm a fé ortodoxa e o caráter batismal, mas não têm a graça santificante. Alguns teólogos estendem esta participação a todos os batizados. Quanto àqueles que não têm a fé ortodoxa, devemos distinguir entre heterodoxia intencional (mala fide) e ignorância (bona fide). Sòmente a heterodoxia intencional pode ser considerada como culpável; o êrro em boa fé é involuntário e excusável. Nossa tese deve ser entendida pelo menos no sentido da participação à comunidade de graça; esta participação exige apenas a graça santificante, sem a qual ninguém se pode salvar.

Contra os Cátaros da Idade Média, o quarto Concílio Lateranense definiu: "Há uma só Igreja, a Igreja geral dos fiéis, fora da qual absolutamente ninguém se pode salvar" (Denz. 430; cfr. Decret. pro Iac. Denz. 714; Encycl. Pii IX, Denz. 1677).

Para compreendermos esta tese devemos recordar a distinção entre necessidade de preceito e necessidade de meio (necessitas praecepti et

http://www.obrascatolicas.com

nec. medii). A necessidade de meio não comporta exceção ou desculpas. O meio deve ser pretendido, pelo menos com o desejo (in voto) por aquêle que quer realizar o fim ao *qual* êste meio é ordenado. Necessidade esta que não comporta exceções, porque sem participar da comunidade de graça ninguém se pode salvar.

Essa necessidade aplica-se também à participação jurídica para todos aquêles que têm um suficiente conhecimento da Igreja como instituição divina ou poderiam tê-la, mas permanecem numa ignorância voluntária. A essa necessidade acrescenta-se a necessidade externa do preceito. Devemos, além disso, notar que a questão da necessidade da Igreja é uma questão positiva e não especulativa.

Não nos devemos perguntar se Deus não poderia levar a humanidade à salvação, também sem a Igreja. Certamente, Êle o poderia; mas quer que normalmente os homens procurem e obtenham a salvação, na sua Igreja. Assim deixamos de lado a questão das vias extraordinárias de salvação e abstemo-nos de todo juízo positivo sôbre todos aquêles que Deus quer salvar fora da Igreja. Ninguém, exceto Deus, conhece quem está fora da Igreja sem culpa, por ignorância invencível. A proposição "fora da Igreja não há salvação" deve ser entendida como um princípio, e não como aplicação prática aos *casos particulares*. A proposição significa que, segundo a vontade de Deus, todo aquêle que reconhece a Igreja como instituição divina, tem também o dever de nela entrar e não é possível procurar a própria salvação, quer isoladamente, quer noutra religião. Que dizer, enfim da salvação de todos aquêles que, de fato, estão fora da Igreja? A Igreja aqui não se pronuncia, mas deixa todo juízo a Deus onisciente e soberanamente justo. Tal é o modo de ver de todos os teólogos e êles podem apelar para uma declaração pública de Pio IX (Denz. 1647).

Muitos tentam hoje fundar um "cristianismo interior-confessional" ou uma "catolicidade evangélica", um federalismo confessional, mas êstes não estão em condições de invocar em próprio favor o testemunho de Cristo, nem o dos Apóstolos.

Prova. — *Jesus* exigiu formalmente tanto a adesão à sua pessoa por meio da fé (Jo 10,9; 14,6, etc.), como a participação à sua Igreja: "Se alguém não ouve a Igreja, seja para vós como um pagão ou um pecador público" (Mt 18,17). "Quem crer e fôr batizado será salvo, mas quem não crer será condenado" (Mt 16,16; cfr. Mt 10,14 ss.; Lc 10,16). Êle considera perdidos os hebreus que o rejeitaram e atira sôbre êles os famosos "ais!" (Mt 23,13-39). Sodoma e Gomorra serão tratadas melhor no juízo, do que as cidades que rejeitaram a pregação evangélica (Mt 10,15). O mundo inteiro deve ouvir seu Evangelho e todos devem ser *um* com Êle na fé, como Êle é uno com o Pai (Jo 17,20-26).

Os *Apóstolos* pregam a mesma necessidade. *S. Pedro*: "Não há sob o céu outro nome que tenha sido dado aos homens, do qual devamos esperar ser salvos" (At 4,12). *S. Paulo*: "Quando nós mesmos ou um anjo do céu vos anunciasse um evangelho diverso do que vos anunciamos, seja excomungado" (Gál 1,8). Êle recomenda a Tito: "Mantém-te longe, depois de uma ou duas advertências, de quem é fautor de divisões" (Tt 3,10). *S. João*: "Se alguém vem a vós e não traz êste ensinamento, não o recebais em casa e não o saudeis; porque quem o saudar, participa das suas obras más" (II Jo 10,11).

Os Padres. — Podem-se citar aqui todos os testemunhos em favor da unidade da Igreja, referidos quando tratamos do desenvolvimento histórico do seu conceito. Assim, o zêlo demonstrado pela Igreja primitiva na sua atividade missionária, revela-nos bem claramente seu pensamento sôbre a necessidade de se fazer parte dela. Outro argumento em favor desta necessidade é o heroísmo dos Mártires, que pagaram com o sangue a participação à Igreja. Não se dá a vida por um objeto de pouco valor.

Objeções. — Os adversários tomam como pretexto o Sermão da montanha, e particularmente as oito bem-aventuranças, em que a vida eterna é prometida às obras morais, sem que seja exigida a participação à Igreja. Mas Cristo não disse tudo de uma vez. No Sermão da montanha trata particularmente do aspecto espiritual do reino dos céus. De resto, também nesta circunstância o Senhor tem em vista a atividade dos Apóstolos e a êles revela a importância que terá para o mundo sua renovação moral, designando-os como "o sal da terra" e a "luz do mundo" (Mt 5,13 ss.).

Recrimina-se à Igreja "fora da qual não há salvação" de faltar de caridade e de tolerância. — Mas não se falta de caridade quando se ensina: 1) Que Cristo fundou *uma só* Igreja e quer que seja aberta a todos os homens a fim de que por meio dela todos consigam a salvação; 2) que nutramos a mais completa confiança sôbre a *possibilidade* de salvação de todos, enquanto sôbre a sua *realização* abstemo-nos de julgar. Quanto à tolerância, os teólogos costumam distinguir entre tolerância dogmática e tolerância civil e declaram aquela digna de condenação e esta obrigatória. A tolerância dogmática seria uma afronta ao pensamento de Jesus Cristo mesmo, que não sòmente jamais falou disso, mas foi ao encontro da morte, pelo seu Evangelho. Se Cristo tivesse sido tolerante em matéria religiosa, sua vida não teria tido o fim que teve; nem teria profetizado aos seus discípulos as perseguições e a morte como recompensa da sua pregação.

Cristo é intolerante com os fariseus quer na doutrina moral (Sinóticos) quer na doutrina de fé (S. João). S. Paulo é intransigente contra os judaizantes e os instigadores de heresias; ao invés, nas relações com aquêles que erraram ou foram enganados, é tolerante até quando pode esperar convertê-los.

http://www.obrascatolicas.com

A Igreja que, fundada por Cristo, continua-lhe a obra de salvação, não tem o direito de mostrar uma tolerância dogmática. Ela tem apenas *um* direito, o de pregar a todo o mundo a verdade que lhe foi confiada. Em que medida, no correr dos séculos e nas diversas circunstâncias, se tenha aproximado dêste ideal de verdadeira tolerância ou dêle se tenha afastado, é missão da Apologética estabelecê-lo. Veja-se *Schanz,* Apologia del Crist. Firenze, 1910, III, § 9. De resto *S. Agostinho* diz referindo-se àqueles que estão fora da Igreja: "Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, *nulla pertinaci animositate* defendunt et præsertim quam non audacia præsumptionis quæ pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quærunt autem causa sollecitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, *nequaquam sunt inter haereticos deputandi*" (Ep. 43, 1).

Objeta-se ainda que o fato de pertencer à Igreja prejudica o desenvolvimento da religião. Um cristianismo pessoal, diz-se, só prospera convenientemente no terreno do individualismo; religião e Igreja excluir-se-iam recìprocamente. — Mas antes de tudo Jesus quis dar um caráter comunitário ou eclesial à sua religião. Quanto ao Evangelho de S. João *Luetger,* protestante, escreve: "A religião do (quarto) evangelho não é individualista... De fato, a comunidade que Jesus quer estabelecer é única e não uma multiplicidade de comunidades ou de *seitas.* Todos devem ser *uno*" (Johanneische Christologie, 1926, p. 201). Por outro lado, *da história da Igreja* deduz-se claramente que nenhuma outra sociedade produziu tais e tão grandes personalidades como nos é dado encontrar no catálogo católico dos Santos, na história das Ordens religiosas, na longa série dos Padres da Igreja, dos Papas, dos bispos e dos sacerdotes. Deve-se, portanto, concluir que o catolicismo não sòmente não exclui um cristianismo fortemente pessoal, mas contribui precisamente para o formar. As fortes personalidades não se formaram e desenvolveram *apesar* da sua participação à Igreja, mas justamente por motivo dessa participação.

Os Protestantes mesmos lamentam o individualismo desenfreado que se manifesta particularmente em nossos dias na multiplicidade das *seitas.* Ora, tôdas estas seitas são autênticas filhas da Reforma, são um fruto natural do livre exame.

CAPÍTULO SEGUNDO

OS PODÊRES DA IGREJA

Se a Igreja deve levar todos os homens à unidade com Deus, deve ter *podêres e meios* correspondentes. Cristo transmitiu aos Apóstolos *seu* poder, quando lhes conferiu a missão universal (Mt 28,19; Jo 20,21). O poder da Igreja vem de *Deus* e é sobrenatural. No seu conteúdo é indêntico ao tríplice poder de ministério que Cristo exerceu

sôbre a terra: poder de ensinar, de santificar, de governar. O poder de santificar será estudado no tratado da Ordem (§§ 202-205). Aqui falaremos sòmente do *poder de ensinamento* e do *poder de govêrno.* Os Reformadores combateram violentamente o poder da Igreja, apoiando-se na Bíblia; por outro lado, demonstraram o mesmo zêlo, para sustentar com a Bíblia o poder do *Estado* (Calvino).

I. O poder de ensinamento.

§ 140. A existência do poder de ensinar.

1. Cristo fundou na sua Igreja um magistério vivo e o confiou aos Apóstolos. — (*De fé*).

Explicação. — O *Concílio Vaticano* ensina: "A fim de que pudéssemos cumprir o dever de aceitar a verdadeira fé e de nela perseverar, Deus, por meio do seu único Filho, fundou a Igreja e a muniu de sinais que demonstram sua divina origem, para que possa ser conhecida como *custódia* e *mestra* da palavra revelada" (Denz. 1793). O Concílio, na definição da regra de fé, supõe a existência do magistério (cfr. § 2) quando declara que "devemos crer de fé divina e católica tudo o que está contido na palavra de Deus, escrita ou transmitida de viva voz, e proposto como revelado pela Igreja, quer com solene decisão, quer por meio do magistério ordinário e universal" (Denz. 1792). Êste magistério é chamado vivo (magisterium vivum) em oposição ao ensinamento dado por meio de letras mortas (II Cor 3,6).

Prova. — *Jesus* mesmo exercitou o poder do magistério, como um dever particular da sua atividade messiânica (cfr. § 98). Durante sua vida pública torna os Apóstolos participantes dêsse poder e dá as normas para o exercitar, de forma autônoma e pessoal (Mt 10, 5-42; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6; 10,1-20). No fim, encarrega-os solenemente do magistério: "Foi-me dado todo poder, no céu e na terra. Ide, portanto, e *ensinai* a tôdas as gentes... ensinando-as a observar tôdas as coisas que eu vos ordenei. E eis que Eu estou convosco todos os dias até o fim do mundo" (Mt 28,18-20; cfr. Mc 16,15.20; Lc 24,47-49). "Como o Pai me enviou, assim eu envio a vós" (Jo 20,21; cfr. 17,18; At 1,2.8).

Os *Apóstolos* têm uma vívida consciência dêste dever, e, em virtude da missão recebida, apresentam-se, depois de Pentecostes, diante do mundo, como doutôres da verdade; estão prontos a sofrer a morte, antes que renunciar a êste ministério (At 2,14-40.42; 3,11-26; 4,1-22; S. Paulo, apela, para justificar seu poder de ensinar, para

http://www.obrascatolicas.com

a escolha direta de Deus (At 22,18-21; Gál 1,12) e é reconhecido pelos primeiros Apóstolos (Gál 2,9; At 9,27). Êle coloca seu magistério acima de tôdas as coisas (I Cor 1,17; 9,16).

Os Padres. — Atestam que sempre houve na Igreja um magistério, do qual se reconhecia a origem divina e que era exercido com a mais alta consciência e, se necessário, também com grande energia e vigor. Coisa que se verificava tôdas as vêzes que os ensinamentos e as declarações do magistério eram deformados ou diretamente rejeitados. Jamais os fautores de doutrinas heterodoxas teriam sido expulsos da Igreja, se não se tivesse julgado que a medida era autorizada por um direito divino e era um dever preciso.

A *razão* nos diz que, se Cristo queria fundar a Igreja, destinada a se perpetuar através dos séculos, devia antes de tudo dotá-la de um magistério, pois êste constitui a parte mais importante e necessária de uma verdadeira Igreja, uma e única, como Êle a queria, à imitação da única divindade (Jo 17,21).

Natureza do poder de ensinamento. — Deduz-se, do fato de que êste poder de ensinar é a continuação do Magistério de Cristo: "Nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade" (Jo 18,37); e esta verdade foi transmitida aos Apóstolos: "Manifestei teu nome aos homens que me destes no mundo... Agora conheceram que tudo o que deste a Mim, vem de Ti; porque as palavras que Me deste, Eu as dei a êles; e êles as receberam; e verdadeiramente conheceram que Eu saí de Ti, e creram que Tu me mandaste" (Jo 17,6-8). Os Apóstolos devem, portanto, ser "testemunhas" da verdade sôbre a terra (At 1,8). *Receber* e *anunciar* a verdade: eis os dois primeiros deveres do seu magistério. Mas daí origina-se naturalmente um terceiro: discernir a verdade, do êrro. Assim, o magistério não devia ser sòmente *"testemunha"* da verdade (testis veritatis), mas também *juiz* dela (judex controversiarum). Se no anunciar e fazer valer a verdade o magistério pode ser representado por órgãos subalternos e dependentes, deve, ao invés, exercitar diretamente a função de juiz, quando nascem controvérsias.

Isso já se nota claramente na Igreja Apostólica. Os Apóstolos em pessoa resolvem a importante questão da circuncisão (At 15,6-35); S. Paulo decide as questões que agitam a Igreja de Corinto e a Igreja da Galácia. Encontramos a mesma autoridade suprema de ensinamento na Didakê, na primeira Carta de Clemente, em S. Inácio e nos escritos de S. Irineu. De todos êstes documentos deduz-se claramente uma alta autoridade doutrinal, proveniente de Deus.

Objeções. — Tôda doutrina não católica rejeita um magistério vivo e dotado de autoridade. Para demonstrar isso, procuram-se também argumentos *bíblicos*.

1. *Jeremias* profetizou da época messiânica: "Já um homem não mais será mestre de seu próximo; um homem não ensinará mais ao irmão, dizendo: "Aprende a conhecer o Senhor", porque todos me conhecerão, do menor ao maior, diz o Senhor" (Jer 31,34). — Não se trata aqui de um conhecimento dado diretamente por Deus, mas de um conhecimento geral que será privilégio da época messiânica. Por isso, o mesmo Profeta não se contradiz, quando escreve: "Dar-vos-ei pastôres segundo o meu coração e êles vos apascentarão com a ciência e a doutrina" (3,15).

2. *S. João* chama os fiéis: "instruídos por Deus" (*θεου διδακτοι*) e escreve: "Quanto a vós, o crisma que recebestes dêle permanece em vós, nem tendes necessidade de que alguém vos ensine; e como o seu crisma vos ensina tudo e é veraz, e não é mentira, assim, daquele modo que vos dita dentro, ficai firmes nêle" (I Jo 2,27). — O Apóstolo bem longe de excluir o magistério eclesiástico ordinário, *exerce-o* precisamente nesta instrução que dá. Quem deseja aprofundar o conhecimento religioso deve pedi-lo a Deus mesmo, que, como afirma S. Tiago, dá a todos abundantemente a sabedoria (Tg 1,5). Não há oração que S. Agostinho recomende mais vivamente e tão freqüentemente. *S. Tomás*, o defensor do magistério, escreve: "Circa ea quæ sunt de necessitate salutis sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto secundum illud (I Jo 2): Unctio ejus docet vos de omnibus" (S. th. II-II, 8, 4 ad 1).

3. Cristo mesmo não proibiu aos seus Apóstolos fazerem-se chamar "mestres" e *Weizsaecker* (Das Apostoliche Zeitalter, 1886, p. 37) não tem razão, quando conclui com outros que êles não deviam impor a doutrina do Senhor, com a autoridade, mas simplesmente anunciá-la? — Se esta interpretação fôsse justa não se poderia mais falar de verdadeira paternidade, porque é igualmente proibido aos Apóstolos fazerem-se chamar de "pais". Todavia, o Senhor ordena que se observe o quarto mandamento (Mc 7,10.13). É evidente, portanto, que Cristo proíbe aos discípulos sòmente exercitar de maneira tirânica e orgulhosa, o magistério expressamente conferido; não devem jamais exercitá-lo como um ministério independente e autônomo, mas como uma missão que lhes foi confiada, pois "um só é o Mestre". E se diante dêste *Mestre* êles são sempre discípulos, não são tais, porém, diante daqueles aos quais foram enviados. Aqui vale a frase: "Quem vos ouve, a Mim ouve".

Leitura. — *Magistério vivo.* — "Jesus jamais ordenou alguém "escrever"; a todos os Apóstolos, ao invés, ordenou "falar". E note-se bem, como entendia êste "falar". Não entendeu uma pura recitação de textos e de fórmulas por êle compostas. Nada nos Evangelhos dá idéia de uma educação mnemônica: tudo oferece um conceito diverso daquele. Não formou repetidores, não gravou discos; formou homens. A verdade, Êle quer que seja levada através da *obra pessoal, variada, livre*, aderente, sim, a quanto Êle tinha ensinado, mas, neste âmbito, muito longe de falta de iniciativa pessoal, no modo de a expor, na explicação ulterior. Lançou-os, aos Doze, ao apostolado, com todo si mesmos e seus recursos, inculcando o máximo desapêgo das coisas terrenas: Leiam-se a êsse propósito os capítulos X e XI de Mateus. De modo que êles teriam devido levar, nas obras de ensinamento, seus recursos pessoais de sensibilidade, de sen-

http://www.obrascatolicas.com

timento, de calor e de visão interior: todo aquêle conjunto que se chama dedicação, entusiasmo, vida. Êle contemplou sua verdade brotar, sim, dos lábios dos Apóstolos, mas colhendo no seu interno, o calor e o estilo de sua alma. Isso é tão verdade, que se notaram os perigos ordinàriamente inerentes a uma missão de tal natureza e de tal envergadura; então, para garantir — não obstante tudo — esta inalterabilidade, prometeu a assistência do Espírito Santo. Êle estava de tal modo longe do conceito de um ensinamento como "repetição mecânica" e pensava, ao invés, de tal modo num magistério imutável na substância, mas vivacíssimo na personalidade da forma e na adaptação das circunstâncias, que deu êste aviso aos Doze: "Quando vos levarem (diante dos perseguidores) não vos preocupeis sôbre como e o que dizer; ser-vos-á dado naquela hora o que dizer".

Os Apóstolos, no seu magistério, teriam devido usar juntamente de simplicidade e prudência: a transparência da sua alma e a ponderação de seu juízo estavam, portanto, incluídos na vitalidade da obra de ensinamento, sua tática pessoal era chamada em causa.

Trata-se, portanto, de um magistério *vivo enquanto não exclui, mas assume e assimila todos os elementos vitais, livres, pessoais do docente.* A idéia de Jesus é, porém, ainda incompleta. Êle não mandou cantar versículos, mas "ensinar", ao contrário, segundo a expressão do texto grego "fazer discípulos", isto é, realizar uma ação intelectual e moralmente *formativa*, multiforme e correspondente às várias necessidades e às diversas contingências de uma obra pedagógica. A idéia de formação, somada com a outra de livre, pessoal iniciativa, dá o conceito de um magistério absolutamente vivo. Em suma, quanto o homem pode dar, Jesus formalmente o assumiu pela obra magisterial. Tudo isso é històricamente nada mais que pensamento de Jesus. Mas causa profunda admiração.

Qualquer homem, conhecendo seus semelhantes, ter-se-ia preocupado, no temor de alterações, em fazer repetir impreterivelmente fórmulas, proibindo o que não fôsse pura recitação e anatematizando qualquer liberdade, mesmo formal, no texto. Confiar verdades a um magistério vivo (como Cristo mesmo explicou e como se deduz claramente da formação dada aos Apóstolos), deveria humanamente significar a deformação destas. Os homens não saberiam jamais ajuntar uma imutabilidade de ensinamento, através dos séculos, com um ensinamento "tão vivo", tão humano e, digamo-lo, tão respeitoso da obra e da liberdade pessoal. Ver-se-á logo, como o Cristo resolveu um problema que, insolvido, ter-se-ia por fôrça transformado num paradoxo prejudicial. Não podemos não relevar, como o pensamento de Jesus neste ponto, assume um andamento heróico que causaria pasmo, tanto está longe dos cânones da prudência humana. Êste ir contra o estilo das possibilidades limitadas, êste sobrevoar como senhor por sôbre um perigo mortal, para tôdas as ideologias, certamente fascina, embora não cause admiração, naquele que venceu a morte. E a história posterior confirmará tudo isso". *Siri,* La Chiesa, Roma, 1943, pp. 64-66.

§ 141. Infalibilidade do magistério.

O magistério eclesiástico no anunciar a verdade divina é infalível. — (*De fé*).

Explicação. — A infalibilidade do magistério eclesiástico consiste nisto que, nos seus atos essenciais quer anuncie simplesmente a verdade, quer decida judicialmente as controvérsias doutrinais, não se pode "afastar do depósito da fé" (depositum fidei, I Tim 6,20; II Tim 1, 14), como não lhe pode acrescentar ou tirar alguma verdade. Da infalibilidade *ativa* do magistério eclesiástico resulta a infalibilidade *passiva* do conjunto da Igreja, de modo que todos os fiéis, recebendo a fé do magistério, estão certos de possuir a verdade completa e, nesta convicção, não podem enganar. Êste dogma foi contestado pelos Protestantes, particularmente por Calvino (os concílios = os oráculos de Satanás); e também pelos Gregos, no sentido que explicaremos no fim do parágrafo.

A infalibilidade ativa pode ser *essencial* ou *participada*. Aquela, que pertence a Deus sòmente, chama-se também infalibilidade *absoluta*, porque se refere às verdades de tôda ordem e funda-se no conhecimento absoluto próprio de Deus. A infalibilidade participada é um dom de Deus ao magistério estabelecido na Igreja, um *carisma;* e diz-se *relativa* em oposição à absoluta, pois estende-se sòmente às verdades reveladas por Deus sobrenaturalmente.

Esta infalibilidade não é uma qualidade inerente à alma, que a torna capaz de emitir declarações doutrinais infalíveis, mas consiste numa ação tôda particular da providência que preserva, no anúncio das verdades reveladas, de todo êrro sôbre a fé e a moral. A teologia chama esta providência particular de *assistência* divina e enquanto preserva do êrro, assistência *negativa*. A infalibilidade não consiste portanto na *Revelação* positiva de novas verdades, mas é concedida pelo ensinamento das verdades já reveladas. Ela distingue-se também da *inspiração* necessária para a redação escrita dos livros sagrados, que contêm a Revelação; por conseqüência não comporta uma positiva iluminação da Igreja, como a exigida pela inspiração do hagiógrafo. Para a infalibilidade é suficiente uma assistência *puramente* negativa, cujo único fim é preservar de todo êrro o ensinamento do depósito da fé, que ficou completo, à morte dos Apóstolos, e assegurar aos fiéis uma absoluta certeza na sua fé. Explicando assim a assistência negativa não queremos absolutamente negar a possibilidade, da parte de Deus, de conceder à Igreja uma assistência positiva, de modo que emita suas declarações *em tempo oportuno,* quando as circunstâncias o exigem.

Assim concebida, a infalibilidade não garante uma isenção de êrro pessoal, em qualquer questão, como nas naturais, que não têm relação com o ensinamento da Revelação; muito menos importa a integridade moral pessoal, como afirma por vêzes uma polêmica desonesta ou fundada sôbre o falso.

A infalibilidade da Igreja foi afirmada desde os primórdios do cristianismo, como uma verdade de fé. O *Concílio Vaticano* supõe-na na definição da infalibilidade particular do papa; de fato, compara a infalibilidade do Papa à da Igreja e a identifica com ela: "O Romano Pontífice goza *daquela* infalibilidade de que o divino Redentor quis que fôsse dotada a *sua Igreja* nas decisões sôbre a fé e os costumes" (S. 4, c. 4, Denz. 1838).

Prova. — *Cristo* expressamente prometeu a infalibilidade à Igreja, dizendo aos Apóstolos: "E eis que Eu estou convosco todos os dias,

http://www.obrascatolicas.com

até o fim do mundo" (Mt 28,20). A expressão "estou convosco", na Escritura encontra-se muitas vêzes na bôca de Deus e sempre por ocasião do conferimento de um dever importante e difícil (Êx 3,10-12; Jz 6,14-16; Jer 1,8.19; cfr. Gên 21,22; 26,3; 31,3.5; Jo 3,2; At 10,38); por tôda parte significa que a assistência de Deus garante o sucesso da obra. Além disso, Cristo promete aos Apóstolos a assistência do Espírito Santo: "Êle vos ensinará tôdas as coisas e vos lembrará o que eu já vos disse" (Jo 14,26). "Aquêle Espírito de Verdade guiar-vos-á por tôda verdade" (Jo 16,13). Os Apóstolos não devem exercitar seu magistério antes de ter recebido o Espírito Santo (Lc 24,49).

Os argumentos que citaremos mais adiante para demonstrar a estabilidade da Igreja, confirmarão esta prova. Querendo Cristo que a Igreja durasse sempre, que fôsse imperecível, era indispensável nela criar uma instituição pela qual a fé, que da Igreja mesma é o fundamento, permanecesse firme, inexpugnável e segura de qualquer alteração. O êrro não se devia poder insinuar na Igreja, sôbre a qual as fôrças do inferno não devem dominar. Além disso, sua unidade e unicidade exigem a infalibilidade. De fato, a unidade da Igreja não pode nascer interiormente do acôrdo acidental de todos os fiéis; no caso hipotético que tal unidade se realizasse, não poderia ter longa duração. Cristo devia, portanto, dar à unidade um fundamento interior, se queria sua Igreja, deveras una e compacta.

A infalibilidade resulta por fim do rigor com que Cristo exige a obediência à Igreja. "Quem crer e fôr batizado, será salvo, quem não crer, será condenado" (Mc 16,16). Êle não poderia exigir a fé na pregação da Igreja, sob pena de perder a vida eterna, se os ouvintes tivessem a mínima possibilidade de dúvida. Assim Cristo não teme identificar-se totalmente com seus discípulos quando exercem seu ministério (Jo 3,20; Mt 10,40; Lc 10,16).

Os *Apóstolos* têm uma vívida e precisa consciência da sua infalibilidade e estão também prontos a morrer pela pregação do Evangelho. "Nós e o Espírito Santo somos testemunhas da verdade destas coisas", diz S. Pedro em nome dos Apóstolos, diante do Sinédrio (At 5,32). E as declarações do Concílio apostólico são assim apresentadas: "Pareceu ao Espírito Santo e a nós" (At 19,28). S. Paulo tem esta vigorosa e premente palavra: "Em mim fala Cristo" (II Cor 13,3); escutar sua pregação é escutar a Cristo mesmo. Cristo "faz justiça àqueles que não conhecem a Deus e não obedecem ao Evangelho do Senhor Nosso Jesus Cristo" (II Tes 1,8). "Nós damos contínuas graças a Deus pelo fato de que, recebendo a palavra de Deus, por nós pregada, vós a aceitastes não como palavra de homem, mas como ela é verdadeiramente: como palavra de Deus" (I Tes 2,13; cfr. 2,15; II Cor 10,6). "O seu Evangelho" (Rom 2,16) é "o Evangelho de Deus" (Rom 1,1) pois de Deus recebeu a missão (Rom 1,5).

Como sustentáculo da prova, podemos ainda recordar os *milagres* dos Apóstolos que davam ao seu ensinamento a confirmação divina (Mc 16,20); além disso, a idéia que os Apóstolos têm da Igreja. Êles a concebem como o Corpo místico de Cristo; ora, um êrro da Igreja seria também um êrro do Chefe, isto é, de Cristo. S. Paulo chama a Igreja: "a coluna e a base da verdade" (I Tim 3,15).

A infalibilidade de S. Paulo merece um exame particular. Antes de tudo, porque S. Paulo não era discípulo pessoal de Cristo e não se lhe pode, sem mais, atribuir a promessa feita a todos os Apóstolos, e depois, porque precisamente a sua infalibilidade é posta de boa mente sem dúvida, pelos racionalistas. Mas estão em seu favor as seguintes razões:

Imediatamente depois da conversão, S. Paulo recebe a *vocação apostólica* de pregar o nome de Jesus por todo o mundo (At 9,6. 15). Essa vocação exige uma dotação correspondente. De resto, o Apóstolo tem uma forte e profunda consciência da sua autoridade infalível. "Creio ter eu também o Espírito de Deus" (I Cor 7,40). "Em verdade vos declaro, irmãos, que o Evangelho por mim anunciado não vem do homem, porque eu não o recebi, nem aprendi de homem, mas por revelação de Jesus Cristo" (Gál 1,11 ss.). E lança o anátema contra os que ensinam diferentemente dêle (Gál 1,8 ss.). É evidente, portanto, que o apóstolo está pessoalmente convencido de pregar ao mundo a autêntica doutrina de Jesus, isenta de êrro. E quando escreve na mesma carta (Gál 2,2): "Expus a êles (aos primeiros Apóstolos) o Evangelho que eu prego entre os gentios... de mêdo de correr ou de ter corrido em vão", isso não significa absolutamente que tenha duvidado das verdades do seu Evangelho, ou que tenha admitido a possibilidade de erros pessoais retificáveis pelos Apóstolos; significa simplesmente que êle com prudência queria ouvir o parecer dos outros Apóstolos, sôbre a oportunidade da sua ação. Recordamos, por fim, que, como para os outros apóstolos, Deus confirmou o ensinamento de S. Paulo com milagres (At 14,7 ss.; 13,7 ss.; 19,11 ss.).

Objeções **tiradas da S. Escritura.** — 1. Os judeu-cristãos consideravam S. Paulo como falível e o combateram na questão da circuncisão. Responde-se que os judaizantes não são testemunhas do dogma. — 2. Contra a infalibilidade de Pedro objeta-se a sua hesitação na questão da sua missão aos pagãos que já tinha sido decidida com a ordem de Jesus no momento da Ascensão (Mt 28,19). Respondemos que Cristo resolveu a questão em *via de princípio*, mas que sua aplicação deixava ainda lugar a hesitações. — 3. Afirma-se que os Apóstolos nutriam pareceres

http://www.obrascatolicas.com

diversos em questões dogmáticas importantes. Mas, é um método anti-científico, querer tirar de uma exposição diversa da doutrina de Jesus uma "noção dogmática" diversa, como se ao cristianismo primitivo tivesse faltado a unidade de fé. — 4. O *conflito* entre S. Paulo e S. Pedro em Antioquia (Gál 2,11-14) refere-se à questão puramente *disciplinar* das relações entre hebreus e cristãos do paganismo e não toca absolutamente no dogma. — 5. Diz-se ainda: S. Paulo declara em Mileto, que não o teriam mais tornado a ver (At 20,25) e, ao invés, para lá volta ainda uma vez (II Tim 4,20). Mas o carisma da verdade não preserva de erros não religiosos; preserva sòmente do êrro no ensinamento oficial do Evangelho.

Os Padres. — Êles também estão convencidos de que a Igreja é a coluna e a base da verdade. Assim *S. Teófilo,* o digno sucessor de S. Inácio na Igreja de Antioquia, escreve que, como os navios se chocam, se saem do pôrto e entram no mar em tempestade, assim os homens naufragam também, quando abandonam a "cátedra da verdade" da Igreja (Ad Autol. 2, 4). *S. Irineu* ensina que onde está a Igreja aí está o Espírito Santo e que é impossível encontrar a verdade, senão na Igreja que possui o "carisma da verdade" (Adv. h. 3, 4). *Tertuliano* pergunta aos hereges, se deveras crêem que o Espírito Santo tenha abandonado seu dever e permitido que a Igreja caia no êrro (De prescriptione, 28). *S. Cipriano* escreve: "Todos aquêles que abandonaram a Cristo, perdem-se em seus erros, mas a Igreja que crê em Cristo, e permanece fiel à verdade recebida, não se separa dêle" (Ep. 59, 7). — Para os séculos seguintes basta citar os *Concílios* que se reúnem com a viva consciência de possuir a verdade infalível e ferem o êrro com o anátema.

A *razão teológica* afirma: se a Igreja tem por *fim* renovar contìnuamente o mundo com a verdade e a graça, deve necessàriamente, através das vicissitudes da sua vida terrena, ter nas mãos êstes dois meios, de maneira indefectível. Ora, sòzinha, sem um auxílio particular divino, uma instituição humana não está em condições de manter intacta a verdade por longo tempo, tanto mais se essa verdade veio "do alto" e sobrepuja a razão humana. Verdade e infalibilidade são uma equação perfeita: "Membrum amputatum non sequitur spiritus" (*S. Agostinho,* Serm. 267, 4).

A *Igreja grega* reivindica a infalibilidade para todo o Corpo místico de Cristo: "A Igreja é infalível como totalidade e não em cada um... A Igreja (oriental) não reconhece uma infalibilidade do episcopado ou do clero, mas uma infalibilidade de todo o corpo da Igreja" (Arseniew). "Na igreja ortodoxa não pode haver nenhuma autoridade externa, da infalibilidade dogmática, nem deve haver". "A Igreja sempre foi considerada uma plenitude; porque possui em si a plenitude e é guiada pelo Espírito Santo... Por isso a verdade dos dogmas depende da plenitude de vida da Igreja". "Por isso a ortodoxia não conhece órgãos absólutos e ignora uma autoridade externa e uma "pars pro toto" mas reconhece sòmente uma "pars in toto" (Florenskij). "Nas questões

dogmáticas é exigido o acôrdo entre os bispos e os leigos" (Cfr. Zankow, Das orth. Christentum des Ostens, p. 34).[1] Justamente neste mesmo sentido foi redigida a resposta dos patriarcas orientais à encíclica de Pio IX em 1848. * Veja-se *Jugie*, Theologia dogm. Christ. IV, pp. 465-468 e 487-489. *

§ 142. Depositários do poder de ensinamento.

1. O poder de ensinamento da Igreja pertence ao conjunto do episcopado unido com o Papa. — (*De fé*).

Explicação. — A tese contém a convicção sempre professada pela Igreja. O Concílio de Trento ensina que "os bispos são os sucessores dos *Apóstolos*" (Denz. 960); o *Vaticano* diz: "Como Cristo enviou os *Apóstolos* por Êle escolhidos ao mundo, como Êle mesmo foi enviado pelo Pai, assim quis que na sua Igreja houvesse até o fim do mundo pastôres e doutôres; mas, a fim de que o *episcopado* fôsse um e indivisível" deu a Pedro o primado (Denz. 1821).

A tentativa do Sínodo de Pistóia de introduzir os Padres no corpo docente da Igreja, como *juízes* nas questões de fé, foi rejeitada como "pelo menos, errônea" e tal que prejudicaria à segurança e firmeza das decisões doutrinais da Igreja (Denz. 1510).

Prova. — Jesus confiou o magistério aos seus apóstolos, prometendo-lhes o Espírito Santo para o exercitar convenientemente e os Apóstolos exercitaram o poder de ensinar com autoridade e absoluta independência; foi o que provamos nos §§ 138-141.

Trata-se agora de saber se os *bispos* são os únicos *sucessores* dos

[1] Leão Tolstoi faz uma acerba crítica da doutrina de Chomiakov e dos seus sequazes. "A tentativa, escreve êle, dos novos teólogos... Chomiakov e discípulos, de encontrar novas bases à doutrina da Igreja e fundar-lhe a definição, não sôbre a hierarquia, mas sôbre a união dos crentes, no amor, é instrutiva e surpreendente. A Igreja católica, que reconheco o Papa como chefe da hierarquia, foi necessàriamente levada por seu desenvolvimento histórico a admitir a infalibilidade do Sumo Pontífice. A Igreja grega podia não reconhecer o Papa, membro superior da hierarquia, mas então devia reconhecer a infalibilidade da mesma hierarquia... pois as Igrejas não se governam sem se admitir tal infalibilidade. É a única base inatacável. Mas os novos teólogos querem destruir esta única base, pensando poder substituí-la por outra melhor. Êles dizem que a verdade divina não se encontra na infalibilidade da hierarquia, mas na união do amor de todos os fiéis; que a mesma verdade divina é acessível sòmente aos homens unidos no amor e que a verdadeira Igreja só é definível pela fé e pela união de amor. Idéia em si belíssima. Infelizmente nela não se pode basear nenhum dos dogmas que são objeto da teologia. Estes novos teólogos esquecem-se de que, para se aceitar um dogma, é necessário admitir que a Tradição é santa e é explicada claramente nos decretos da hierarquia infalível. Se se abandonar a infalibilidade da hierarquia, não é mais possível afirmar algo de dogmático, não há mais uma só proposição da Igreja, que una todos os crentes... A união dos cristãos no amor é uma concepção geral, em que não é possível nenhuma verdade de fé ou dogma comum a todos os cristãos. Assim a obra dos novos teólogos, quando dela se tirarem tôdas as conseqüências, reduz-se a destruir a base única e fundamental da Igreja: a infalibilidade da hierarquia. Em seu lugar mais não resta que uma concepção mística da qual não se origina nenhuma verdade de fé e muito menos uma religião" (Critique de la théologie dogmatique, Paris, 1909, pp. 312 ss.).

http://www.obrascatolicas.com

Apóstolos e os únicos detentores do poder infalível de ensinamento: coisa que se pode fàcilmente determinar. S. Paulo deixa Tito em Creta e confere-lhe os próprios direitos apostólicos: "Deixei-te em Creta justamente para isso, para que tu faças a obra de organização e constituas em cada cidade, presbíteros, conformando-te com as ordens que eu te dei" (Tt 1,5). Do mesmo modo, Timóteo representava o Apóstolo em Êfeso (I Tim 1,3.18; 4,14); êle devia impor as mãos a outras pessoas, que julgasse dignas e conferir-lhes seus deveres apostólicos. Êstes fatos bíblicos fazem-nos conhecer o pensamento dos Apóstolos, sôbre o ponto de doutrina que estamos provando.

Os Padres. — O primeiro entre os Padres que trataram dos bispos, como sucessores dos Apóstolos, é *S. Clemente Romano* (Cor. 42, 44; veja-se acima § 137). *S. Inácio* insiste com tanta energia sôbre a união com o bispo, porque vê nêle a garantia da pureza da doutrina diante da gnose desagregadora. Assim também *S. Irineu* e *Tertuliano* que vêem na sucessão apostólica o critério externo da verdade. *S. Cipriano* escreve: "Cristo diz aos Apóstolos e por isso mesmo a todos os bispos que sucedem aos Apóstolos no seu ministério: "Quem vos ouve a mim ouve" (Ep. 66, 4). "Conosco — escreve S. Jerônimo — os bispos têm o lugar dos Apóstolos" (Ep. 41, 3).

A êste testemunho de princípio é preciso acrescentar a praxe da Igreja primitiva, da qual se deduz claramente que o bispo é o verdadeiro e próprio doutor na sua Igreja. Êle instrui os neófitos, regula a disciplina penitencial, dispõe, em suma, do poder apostólico; sua cátedra é chamada "cátedra apostólica" e sua Igreja "igreja apostólica". Os adversários mesmos reconhecem que a idéia da infalibilidade da Igreja é antiga como a Igreja" (Histor. Ztschr. 1913, p. 496).

2. *Ainda que os bispos sejam os sucessores dos Apóstolos, não têm todavia, cada um em particular, a herança completa dos seus carismas; no que se refere à infalibilidade possuem-na sòmente enquanto episcopado coletivo, e não cada um pessoalmente.*

A *diferença* entre episcopado e apostolado pode ser determinada do modo seguinte: 1) Os Apóstolos recebem sua missão para *todo* o mundo (Mt 28,19 ss.); os sucessores dos Apóstolos, ao invés, foram delegados a Igrejas *particulares* (At 14,22; cfr. 20,28; I Tim 1,3; Tt 1,5-9; I Pdr 5,2).— 2) "Os Apóstolos eram testemunhas de Cristo"; aquêles que receberam imediatamente as revelações divinas; ao invés, a relação dos seus sucessores com Cristo e a Revelação é apenas uma relação mediata, enquanto êles devem comunicar o que aprenderam dos Apóstolos. S. Paulo declara "O que aprendi do Senhor eu o anuncio" (I Cor 11,23; 15,3; Gál 1,12); mas quando se trata dos seus sucessores, diz: "Conserva-te firme no que aprendeste e de que estás firmemente convencido"

(II Tim 3,14; cfr. 1,13-14; 2,2; 3,10). — 3) Cada Apóstolo possuía *pessoalmente* o carisma da verdade; os bispos, ao invés, cada um, *não o possuem pessoalmente*, mas sòmente enquanto membros do colégio episcopal. Não é o bispo individualmente tomado, mas a Igreja mesma, que S. Paulo chama "coluna e base da verdade" (I Tim 3,15).

Como *argumento teológico* pode-se afirmar que a infalibilidade pessoal dos bispos não é necessária para que a Igreja no seu conjunto permaneça na posse da verdade divina; é suficiente para isso a infalibilidade coletiva que os bispos devem exercitar, em união com seu chefe supremo.

A *história eclesiástica* prova, por outro lado, que não poucos membros do episcopado cometeram erros na doutrina ou também se afastaram totalmente da fé. S. Paulo predisse aos bispos de Mileto: "Mesmo no meio de vós, erguer-se-ão homens para ensinar coisas perversas para conseguir discípulos" (At 20,30); e dá êste aviso ao Bispo Timóteo: "Rejeita as fábulas profanas de velhinhas... até que eu não chegue, entrega-te à leitura, à exortação, ao ensinamento" (I Tim 4,7.13). "Evita os discursos tolos e absurdos, sabendo que êles sempre geram dissenções" (II Tim 2,23). Ao bispo Tito: "Mostra-te em tudo modêlo de bem-fazer, levando no teu ensinamento integridade, gravidade, doutrina sã e irrepreensível" (Tt 2,7). "Evita as questões tôlas, as genealogias, as discussões, as contendas a respeito das leis, coisas inúteis e vãs. Conserva-te longe, depois de uma ou duas advertências, de quem é fautor de divisões" (Tt 3,9). Tais exortações não teriam sentido, se a fé do bispo mesmo não pudesse enfraquecer. Que efetivamente a fé de alguns bispos se tenha enfraquecido, temos disso a prova em exemplos históricos, como os de Paulo de Samosata, de Nestório, dos bispos autores do arianismo e das heresias posteriores.

3. *Ainda que os bispos não possuam a infalibilidade pessoal, são todavia testemunhas e doutôres autênticos da verdade nas suas dioceses, enquanto conservam a união eclesiástica com seu Chefe supremo, o Papa, e anunciam a doutrina tradicional.*

A prova bíblica da tese está no fato de que os bispos, enquanto sucessores dos Apóstolos, receberam do Senhor um verdadeiro poder de ensinamento. Embora os bispos Timóteo e Tito estivessem sujeitos à vigilância e ao juízo de S. Paulo, quanto à pureza de seu ensinamento, todavia, eram nas respectivas comunidades, os verdadeiros intérpretes da doutrina ortodoxa, enquanto não tivessem necessidade de ser corrigido pelos Apóstolos. Por isso a Carta aos Hebreus inculca a obediência como dever de todo fiel: "Obedecei aos vossos chefes e sêde-lhes submissos, porque velam pela salvação de vossas almas, com o pensamento de que deverão prestar contas" (Hebr 13,17).

Todavia esta atividade doutrinal tem por fim fazer conhecer e viver as verdades já claramente expostas e fixadas (testes fidei), e definir uma doutrina não ainda decidida (judex fidei; judex controversiarum).

http://www.obrascatolicas.com

Já se disse que para desempenhar seu dever de ensinamento os bispos podem recorrer ao serviço dos sacerdotes, como de fato acontece.

4. *A forma com que o corpo episcopal exerce a infalibilidade doutrinal é a dos Concílios gerais.*

A prova da tese, sempre praticada, mais que defendida teòricamente pela Igreja, encontra-se antes de tudo nos textos bíblicos para demonstrar a existência do magistério infalível em geral. Êstes textos referem-se aos Apóstolos e, portanto, aos seus sucessores, isto é, os bispos, e, pois que êles não possuem individualmente a infalibilidade como provamos, devem pelo menos possuí-la coletivamente tomados. Do contrário, as palavras do Senhor não teriam uma eficácia duradoura, a Igreja afastar-se-ia da verdade e a doutrina de Cristo seria sujeita a Satã, o pai da mentira; o que é impossível.

O corpo dos Bispos em um Concílio representa sempre tôda a Igreja católica. Ora, justamente contra ela, o Senhor disse que as portas do inferno não prevalecerão (Mt 16,18), e S. Paulo escreveu que é "a coluna e base da verdade" (I Tim 3,15). Se o conjunto do episcopado em um Concílio, não fôsse infalível, a Igreja afastar-se-ia da verdade e a palavra de Cristo estaria sujeita a Satanás, o pai da mentira, o que seria absurdo.

A *Tradição* tôda atesta esta doutrina de fé. Não é necessário prová-la minuciosamente, porque da constante atividade conciliar do corpo episcopal, deduz-se com evidência que sempre se consideraram os Concílios como infalíveis. Como teriam podido os Concílios ferir de *anátema* as doutrinas dos dissidentes, se não tivessem tido a certeza de possuir um juízo infalível sôbre a fé? A afirmação de *S. Atanásio* que chama as decisões do Concílio de Nicéia de "a palavra do Senhor" (ρημα του Κυριου, Ep. ad Afr. 2, Migne, 26, 1031), ou a de *S. Leão Magno* (Ep. 25, Migne 77, 478), o qual diz que honra os quatro primeiros Concílios ecumênicos como os quatro Evangelhos, são pura verdade e não frases retóricas. Êstes dois grandes, outra coisa não fazem que exprimir a fé geral da Igreja. Para a doutrina dos outros Padres, veja-se *Schanz*, Apologia, III, § 7.

O mesmo *Adolfo Harnack* é obrigado a admitir: "Existe a firme convicção, a partir do terceiro século, de que o episcopado representa a Igreja". Mas efetivamente a coisa é já pacífica no tempo de Inácio, como no tempo das Cartas pastorais e dos Atos dos Apóstolos. Harnack continua: "Consideram-se os bispos, sucessores dos Apóstolos, como garantias da legitimidade da Igreja. A idéia de um Concílio geral veio por primeiro a Constantino. Êle também atribuiu a um tal Concílio a assistência especial do Espírito Santo e por isso a isenção de êrro" (Dogmengeschjchte, II, 92 ss.). Pode-se-lhe responder que o protótipo dêstes Concílios encontra-se já na assembléia chamada "Concílio dos Apóstolos" (At 15,6-35) e que Constantino afirmou a isenção de êrro, do Concílio de Nicéia, na carta dirigida aos Bispos (Teodor. H. E., 1, 9), pelo simples fato de que tôda a Igreja nêle cria.

As *formalidades* dos Concílios gerais são matéria do direito canônico. Dizemos sòmente que, para um Concílio verdadeiramente ecumênico (œcumenicum seu universale) requerem-se três condições: 1) *A convocação* de todos os bispos legítimos, dos que têm atual jurisdição na Igreja, da parte do Papa legítimo. 2) A *celebração* do Concílio sob a presidência do Papa ou dos seus legados, permanecendo firme a completa liberdade dos bispos, de tôda espécie de constrangimento físico ou moral. 3) O caráter *obrigatório* das decisões, conferido pela aprovação (confirmatio) do *Papa*.

Ad 1.um: — Sôbre a *convocação*, devemos notar que, para os primeiros oito Concílios, foi feita pelo imperador do Oriente, não, porém, sem um entendimento com o Papa, o qual falta sòmente para o segundo Concílio, de modo que êle não teve autoridade geral até o sexto século, mesmo porque desde o início não era considerado como um Concílio ecumênico. O direito de convocação é atribuído ao Papa sòmente com o V Concílio Lateranense (1512-1517, Denz. 740), o Vaticano reconhece-lhe "pleno poder de dirigir e de governar tôda a Igreja" (Denz. 1826). * Para a controvérsia referente aos primeiros oito Concílios, veja-se Dict. de théol. cath. t. III, coli. 643-653. *

Ad 2.um: — A *presidência* foi mantida pelo Papa ou por seus Legados, exceto para o primeiro e o quinto concílios. A essa presidência deve-se justamente, que a matéria a se definir é apresentada e posta em deliberação, com autoridade e na forma conveniente. Os imperadores e os príncipes tiveram muitas vêzes uma presidência honorária e o dever de proteção externa, jamais, porém, autoridade doutrinal. Sôbre o número dos Bispos reunidos, os teólogos pensam que não é necessário que *todos* estejam presentes, mas que devem todavia ser em número tal, que represente moralmente a totalidade da Igreja.

Ad 3.um: — A *confirmação* ou aprovação da parte do Papa é o mais importante dos três elementos formais: sòmente por meio dêle as decisões do Concílio adquirem caráter de obrigatoriedade geral e absoluta. O Papa não fica prêso pela maioria; êle pode também ater-se à minoria (pars minor et sanior). No caso em que a minoria se reduza a um número insignificante, a decisão do Papa, pensa Sägmuller, seria uma definição "ex cathedra" e não conciliar. O completo isolamento do Papa da parte dos bispos é impossível, porque Cristo prometeu a infalibilidade ao corpo dos bispos, enquanto sucessores dos Apóstolos, e esta infalibilidade deve sempre subsistir e afirmar-se, mesmo sòmente em uma pequena parte, que então deverá estar necessàriamente unida ao chefe supremo da Igreja. Para o conjunto cfr. Códex I. C. cân. 222-229; Dict. Apologet. t. I, coll. 588-628; Dict. de théol. cath. t. III, coll. 636-676.

http://www.obrascatolicas.com

4. O bispo de Roma possui como sucessor de S. Pedro, na qualidade de chefe supremo da Igreja, o supremo magistério infalível. — (*De fé*).

Explicação. — O *Concílio Vaticano* declarou: "Definimus *Romanum Pontificem cum ex cathedra loquitur*, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate, *doctrinam de fide vel de moribus ab universa Ecclesia tenendam* definit, per assistentiam divinam ipsi in beato *Petro* promissam *ea infallibilitate pollere*, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusdem Romani Pontificis definitiones ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ, *irreformabiles esse*" (S. 4, c. 4, Denz. 1839). A fórmula "ex cathedra" tirada da teologia recente (Melquior Cano) foi dogmatizada pelo Concílio Vaticano (Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1731-1734); mas a expressão "cathedra Petri" já se encontra na mais antiga patrística.

Para comprendermos a definição, devemos examinar antes de tudo as *condições*: 1) O Papa deve agir como mestre de tôda a cristandade, dirigindo-se a tôda a Igreja; 2) o objeto dêste ensinamento é a doutrina revelada concernente à fé e aos costumes; 3) deve ter a vontade de dar uma decisão *dogmática* e não uma simples advertência ou sòmente uma instrução geral; 4) a razão da sua infalibilidade reside na assistência particular do Espírito Santo, que preserva de todo êrro, e não na inspiração ou revelação da parte de Deus; tanto menos reside na sua capacidade e nos lumes naturais, como afirmam os adversários, interpretando abusivamente o "ex sese"; 5) as decisões do Pontífice são irreformáveis em "si mesmas", e não pela adesão do episcopado (contra os Galicanos)[1]. Quando não se realizam contemporâneamente tôdas estas condições, o assentimento que se dá às decisões pontifícias, não é, pròpriamente falando, um assentimento de fé, mas um assentimento disciplinar.

[1] "A definição vaticana da infalibilidade pontifícia: *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ*, é uma conseqüência e uma confirmação de Cristo Chefe. — Por vêzes se diz: a solução dos problemas dogmáticos por meio da totalidade dos Pastôres ou também dos fiéis, e não sòmente mediante uma única pessoa é coisa indispensável, a fim de que questões de tão alta importância sejam resolvidas com o máximo conhecimento de causa possível. Quem fala assim ignora completamente a vida da Igreja. Antes de determinar ou definir uma questão de dogma, o Papa — ou melhor uma longa série de Papas — consulta os Bispos, estimula os estudos teológicos, referentes a questão, apela para as orações dos fiéis, observa os frutos da santidade que, no curso dos séculos, a verdade a ser definida amadureceu, inspira-se nas iluminações sobrenaturais que revestem tôda a Igreja, deixa-se guiar pela caridade que ferve na "catholica" e pela graça do Chefe. Precisamente a presença de um árbitro estável, dotado de autoridade do alto, torna possível a grandiosa elaboração das definições dogmáticas, elaboração orgânica, multilateral, realizada com o concurso de todos, plenamente cristo-conformes. É a alma de tôda a Igreja que fala por bôca do único Papa ou ainda da assembléia dos Bispos unidos ao Papa. Mas fazer depender o dogma da maior competência do "maior número" é restringir o poder de Cristo Chefe". *Tyszkiewicz*, La Sainteté de l'Eglise Christo-conforme, p. 187.

Prova. — *Jesus* faz de Pedro o fundamento da sua Igreja e promete-lhe ao mesmo tempo que não poderá ser destruída pelas fôrças do inferno (Mt 16,18). Mas, por isso mesmo é garantida também a permanência imperecível do fundamento, isto é, a impossibilidade, da parte de Pedro, de errar na fé; de fato, o êrro religioso vem do diabo, o pai da mentira (Jo 8,44). Cristo chamou a Pedro para ser o pastor supremo do seu rebanho: "Apascenta meus cordeiros, apascenta minhas ovelhas" (Jo 21,15-17). Um êrro do pastor tornar-se-ia, em matéria religiosa, um êrro de todo o rebanho. Cristo fêz a Pedro esta promessa pessoal e formal: "Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribaret sicut triticum; ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua (*η πιστις σου*) et tu aliquando conversus (*επιστρεψας*) confirma fratres tuos" (Lc 22,31 ss.). A oração de Cristo pelo seu Vigário não podia deixar de ser ouvida. Ora, Cristo reza pela integridade de sua fé, e nela, Pedro permanece inexpugnável. Êle cai por falta de amor, não por incredulidade. Daqui a tríplice comovente pergunta, que lhe dirigirá mais tarde o Mestre: "Amas-me?" e não, ao invés: "crês em Mim?" A estabilidade do apóstolo Pedro na fé, é um carisma para tôda a Igreja: êle deve confirmar os seus irmãos.

Dêstes três clássicos textos surge evidentíssima a infalibilidade pessoal de Pedro. O texto mais *formal* é o de Lc 22,31 ss.; também o Concílio Vaticano a êle se refere, de modo particular. Os outros dois textos contêm a mesma verdade, mais, porém, como uma conseqüência imediata. Pedro é o fundamento da Igreja. Ora, dado que a Igreja deve ser firme e estável na sua fé até o fim do mundo, é preciso que seja antes de tudo firme e estável seu fundamento, isto é, em Pedro. Recebeu êle as chaves para abrir e fechar: se êsse poder se refere a tudo o que pertence ao Reino de Deus, certamente estende-se também às decisões doutrinais; na hipótese de que o ensinamento de Pedro fôsse errôneo, Deus deveria ratificar no céu, os erros objetivos ensinados sôbre a terra. Se Cristo tivesse tido meios eficazes para preservar sua Igreja das deficiências essenciais (não pessoais) não teria podido, como fêz, identificar-se com ela. O mesmo se deve dizer para o texto de Jo 21,15-17. Também aqui é a identificação do Senhor com seu Vigário, sôbre a terra. O Senhor dá-lhe oficialmente o direito de apascentar todo o rebanho, em seu nome, conferindo-lhe assim a mais alta autoridade que pode ser dada a um homem. Ora, êste homem de per si, está sujeito a erros; além disso, até o fim do mundo deverá haver uma série de sucessores; resulta daí a possibilidade e também a probabilidade de que, em tais condições, um dêsses pastôres leve o rebanho ao êrro. Cristo devia prever isso e ter a *intenção*, conferindo esta autoridade, de assegurar a assistência do alto para a preservar de tôda possibilidade de direção errônea e falsa, que constituiria para o rebanho um real perigo de dispersão. Esta garantia não podia existir sem que fôsse

http://www.obrascatolicas.com

concedida ao seu Vigário, a infalibilidade nos atos essenciais do seu ministério. Ora, êstes atos essenciais são, segundo Mt 28,19-20, a pregação da fé e a vigilância sôbre a observância dos mandamentos. Por isso a infalibilidade refere-se à doutrina sôbre a fé e sôbre os costumes (res fidei et morum).

Objeções. — Afirma-se que em Lc 22,31-32 o Senhor fala sòmente de Pedro em pessoa, e não dos seus sucessores. Pedro devia, no período de confusão que se teria seguido à morte do Mestre, e que teria deixado os discípulos preocupados e atônitos, constituir para êles um sustentáculo moral e um ponto de referência e de união. As palavras de Cristo não teriam outro significado e outra intenção. Mas, responde-se que *de fato* sòmente mais tarde, no tempo do nascimento e do desenvolvimento da Igreja, êles obtiveram-lhe o efeito. Justamente no dia da Paixão, Pedro demonstrou-se fraco, não na *fé*, mas na sua profissão. Por isso o Senhor lhe teria dito: "Quando te tiveres acalmado (ποτε επιστρεψας, a versão "tu por tua vez" é insustentável), confirma teus irmãos". Satã tinha procurado "peneirar" todos os discípulos "como o grão" e um certo número dêles tinham sido fracos na fé. Também Pedro tinha tido um momento de fraqueza, mas logo se tinha fortalecido. Sua fé sempre ardente e pronta não o tinha "abandonado" (εκλειπειν). Por isso êle podia ser um ponto de apoio, para os outros Apóstolos. Mas *Schanz* diz justamente, comentando esta passagem, que "sua realização é narrada nos Atos dos Apóstolos".

Devemos ainda continuar e concluir que a promessa do Senhor tem, antes de tudo, um sentido pessoal, no entanto, observada mais a fundo, como também a passagem de Mt 16,18, vale para tôda a Igreja; ou melhor, tem em vista todos os sucessores de Pedro e é feita para êles. Trata-se de fato de fortificar a Pedro na fé, a fim de que possa confirmar os outros Apóstolos e por conseguinte, a Igreja nascente.

Ora, se a Igreja ainda jovem, a Igreja nascente, tem necessidade de semelhante amparo, a Igreja em via de desenvolvimento e de extensão dêle também tem necessidade. O Senhor predisse que a Igreja, em todos os tempos será ameaçada pelas fôrças do inferno. Conseguintemente, os católicos com muita razão aplicam aquelas palavras também aos sucessores de Pedro e fazem êste *silogismo*: Se a Igreja como o Senhor a fundou, deve durar até o fim do mundo, o fundamento que é Pedro deve também durar até o fim, conservando o caráter e a qualidade que tinha quando foi pôsto. Mudanças e deficiências no fundamento ameaçariam tôda a construção.

Objeta-se ainda que se deve entender Lc 22,31-32 em sentido *literal* e aplicá-lo a todos os sucessores de Pedro, devemos também ver neste texto a afirmação exagerada e insustentável de que jamais um Papa poderá pessoalmente e em particular afastar-se da fé. Responde-se que o dogma não quer absolutamente ensinar isso. Sem dúvida, Pedro pessoalmente recebeu a confirmação na fé, do Senhor, como graça particular obtida pela oração de Jesus; mas no seu *efeito* esta graça deve ser considerada como um carisma de ministério para a edificação da Igreja. Ora, precisamente como carisma a infalibilidade está ligada à sucessão apostólica. Não são os privilégios pessoais que se transmitem, mas os privilégios de ministério. A infalibilidade de *S. Pedro* refere-se à sua hesitação na questão da missão da Igreja. E por sua vez êstes privilégios não são transmitidos por causa da pessoa, que lhe tem o dever, mas por causa do ofício eclesiástico que ela desempenha. Estas palavras, portanto, não prometem absolutamente aos Sumos Pontífices, como pessoas privadas, não cair na heresia, mesmo que uma piedosa opinião, sustentada por Alberto Pighi, Belarmino, Suárez, afirme que de fato a *Providência* não permita a heresia privada do Papa.

Os Padres. — Êste dogma é pelo menos indicado desde os primeiros tempos da Igreja, ainda que não seja formalmente expresso. Referimo-nos, por isso, aos testemunhos já citados no § 137. *S. Clemente* de Roma, na sua alta autoridade doutrinal, dirige-se à Igreja de Corinto. *S. Inácio* elogia a Igreja de Roma e o faz sem dúvida pela Sé apostólica. *S. Irineu* exige a união doutrinal com a Igreja romana. *S. Cipriano* vê naquela Igreja a fonte da unidade eclesiástica. *S. Ambrósio* refere-se por primeiro a Mt 16,18: "É a Pedro que se diz Tu és Pedro... Onde está, portanto, Pedro, ali está a Igreja; onde está a Igreja não há morte, mas vida eterna" (In Ps. 40,30; cfr. De excess. fratris. 1, 47). As palavras muito respeitosas de *S. Agostinho* a respeito de Roma já foram indicadas no mencionado parágrafo. Êle diz que Deus "in cathedra unitatis doctrinam possuit veritatis" (Ep. 105, 16). *S. Jerônimo* escreve ao Papa Dâmaso que no meio das convulsões da heresia ariana, a verdade encontra-se sòmente com êle (Ep. 14 e 15, Migne, 22, 355).

A *praxe* mostra-nos que no início os Papas exercitaram uma autoridade doutrinal decisiva. Assim *Vítor I* († 199) nas decisões sôbre a controvérsia pela data da Páscoa com Policrates de Éfeso, *Zeferino* († 217) e *Calixto* († 222) na questão sôbre a penitência no Ocidente, *Estêvão* († 257), na controvérsia sôbre o batismo dos hereges, *Dionísio* († 268) nas suas advertências ao Bispo Dionísio de Alexandria que tinha usado de algumas expressões subordinacionistas, *Inocêncio I* († 417) que louva os bispos do Concílio de Cartago porque na indagação das coisas reveladas se dirigiram de acôrdo com a antiga tradição, à cátedra de Roma. "Sobretudo quando se trata de uma verdade de fé, penso que todos os nossos irmãos bispos devem se dirigir a Pedro sòmente, isto é, ao sucessor do seu nome e da sua dignidade" (Ep. 30, 2, Migne, 20, 590; cfr. Denz. 100).

Os Papas prescrevem fórmulas de fé aos hereges e aos cismáticos quando pedem a reunião à Igreja. Celebérrima é a fórmula do Papa Ormisda (519) prescrita aos bispos orientais que tinham tomado parte no cisma de Acácio. Ela foi aceita por 250 bispos e não é sòmente em si mesma, um documento importante do primado doutrinal de Roma, mas defende tal primado apelando para Mt 16,18 e contém esta importantíssima sentença: "Sôbre a cátedra apostólica a religião

http://www.obrascatolicas.com

sempre permaneceu pura" (Denz. 171). Cfr. os cânones de excomunhão de Dâmaso (Denz. 59-82); o Símbolo de Leão IX (Denz. 343); a fórmula de fé que Pascoal II (†1118) prescreveu aos metropolitas ocidentais (Denz. 357).

A alta Escolástica (S. Tomás, S. Boaventura, Escoto) não inventou, portanto, como se afirma, a infalibilidade pontifícia; é verdade, todavia, que lhe estudou mais profundamente as razões e determinou com maior cuidado o objeto. Referindo-se a Lc 22,32, *S. Tomás* diz que é dever do Papa reinar em tôda a Igreja (I Cor 1,10; S. th. II-II, 1, 10).

Por outro lado, para a prova da Tradição devemos ter presente com *Atzberger* "que ordinàriamente os testemunhos alegados não falam direta e formalmente e *in terminis* da infalibilidade com tal; êles o ensinam quer com expressões e frases *equivalentes,* quer descrevendo o primado do Papa, de modo tal que a infalibilidade, ou é suposta ou se origina como conseqüência, evidente" (*Scheeben-Atzberger,* Dogmatik, IV, 451). Uma completa exposição da prova de Tradição pode-se encontrar em *Schrader,* De unitate romana, 1, 2, c. 5; * e no Dict. de théol. cath. t. VII, coll., 1655-1695). *

Às objeções feitas pelos "falibilistas" contra a infalibilidade do Papa, se resolvem tôdas fàcilmente, se se considerar que as decisões pontifícias criticadas, ou são privadas ou têm um caráter não dogmático mas disciplinar e não são, por conseguinte, decisões, "ex cathedra" em sentido estrito. Apresentam uma séria dificuldade sòmente os casos de Honório e de Virgílio. No primeiro trata-se de uma culpa de negligência, e não de um êrro positivo de doutrina; no segundo trata-se de uma atitude incerta e hesitante, devida à pressão externa, e não a uma declaração errônea "ex cathedra". Sôbre a *questão de Libério* veja-se *Chapman,* The contrasted letters of Pope Liberius, na Rév. Bénédict. (1910) 22 ss.; * Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 637-659. * O objeto da infalibilidade foi estudado no § 7.

Concluamos com uma sensata observação crítica de *Mausbach*: "Do ponto de vista formal é necessário que em cada uma das declarações (dos Papas) o caráter decisivo e universal resulte evidente. Muitas publicações feitas pelos Papas, apesar de seu caráter religioso e sua solenidade, não são decisões "ex cathedra"; a maior parte das Encíclicas contém ensinamentos, advertências, exortações paternas sem querer definir determinadas verdades... Devemos, portanto, distinguir claramente. Estas distinções são necessárias em si mesmas, mas sobretudo devem retificar os exageros de alguns teólogos que por um conhecimento insuficiente da história da Igreja e do Papado estendem a infalibilidade a tôdas as medidas do poder pontifício, mesmo às do poder *pastoral,* sem refletir que dêsse modo, mais que servir, prejudicam a honra da Igreja e do Papado" (Religion, Christentum, und Kirche, I, 91; Cfr. *M. Cano,* Loci Theol. V, 5 ad 4). A *excomunhão* é um puro ato de jurisdição, não um juízo infalível de fé. Por isso pode também ser pronunciada por um bispo que não é infalível. * Um elenco das principais definições pontifícias *ex cathedra* pode-se ter no Dict. de théol. cath. t. VII, coll. 1703-1704. *

Leitura — *O poder de santificar.* — A Igreja tem por fim continuar no mundo a obra redentora de Cristo, restaurar a humanidade na plenitude da vida de Deus. Por isso Cristo comunicou-lhe seu tríplice poder: de ensinar, de santificar, de governar. Que esta divisão de podêres de Cristo e da Igreja aceita, também, pela Encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII, seja clássica, pode-se ver em *J. Fuchs,* Magisterium, ministerium regimen, Bonn, 1941. Até aqui estudamos o poder de ensinar; trataremos agora, antes de passar ao poder de govêrno, de ver o de santificação. O autor, para não repetir, indica o tratado da Ordem. Julgamos todavia oportuno lembrar as coisas essenciais, sôbre êsse poder com a presente leitura, tirada da "L'Église" de Journet.

"O poder de santificar ou poder de Ordem só pode se definir em função da obra sacerdotal pessoal, que Cristo continua a exercitar por meio do *Sacrifício* e dos *Sacramentos* da Nova Lei.

O sacrifício da Cruz, perpetuado no rito incruento da Missa é, com relação à salvação de tôda geração, uma causa não sòmente meritória (e ao mesmo tempo latrêutica, propiciatória, impetratória, eucarística), mas também eficiente e instrumental, "unida" à Divindade (como a mão é o instrumento "unido" à pessoa humana), tendo sido o Cristo o instrumento ou meio de que a Divindade se serviu para fazer descer sua misericórdia sôbre o mundo.

Os Sacramentos da Nova Lei são, com relação a todo homem particular, uma causa eficiente e instrumental da graça sacramental e também do poder de culto; causa eficiente e instrumental "separada" da Divindade (como a pena é um instrumento "separado" da pessoa que escreve).

O Sacrifício da Missa e os Sacramentos da Nova Lei são, portanto, em nosso meio, a causa da graça redentora, causa meritória e supereminente e causa eficiente "unida" à Divindade se se tratar do sacrifício da Missa que nos traz tôda a Paixão do Salvador; causa eficiente, "separada" da Divindade se se tratar dos Sacramentos da Nova Lei, que nos distribuem os efeitos particulares da Paixão.

Ora, é o poder da Ordem que permite àqueles, nos quais reside, agir como instrumento na ação em que é perpetuado o *Sacrifício da Cruz.*

E é ainda, feita exceção para o Sacramento do Matrimônio, do qual os esposos são os ministros, o poder da Ordem que permite, àqueles que o possuem, agir como instrumentos na *transmissão sacramental* da graça e do poder de culto mesmo: pois o Sacramento e aquêle que o confere são juntos um só instrumento nas mãos de Deus.

Assim *ao poder da Ordem está ligado o culto cristão.* Nem o Sacrifício, nem o Sacramento da Eucaristia seriam perpetuados no mundo, se, por hipótese impossível, o poder da Ordem se viesse a extinguir; por outras palavras, se a sucessão apostólica fôsse interrompida. A Eucaristia é o centro do culto cristão. Aquêles atos do culto cristão que poderiam ainda ser exercitados perderiam, pelo fato do desaparecimento da Eucaristia, seu fim supremo.

A Igreja em todo o seu ser, em tôdas as suas partes, é penetrada pelo poder sacerdotal de Cristo; a sombra da suprema consagração do Pontífice eterno, cobre-a inteiramente, reveste-a, consagra-a, espiritualiza-a, torna-a apta para prolongar vàlidamente no curso dos séculos o culto exterior celebrado por Cristo, no limiar dos tempos novos, para ser perpetuado "até que Êle venha" para julgar o mundo.

Mas, numa porção de seu ser, a Igreja é penetrada de modo mais íntimo ainda, pelo poder sacerdotal de Cristo. Naqueles de seus filhos, que recebem o poder da Ordem, ela é consagrada e espiritualizada, para exercitar, como um instrumento sob a moção de Cristo, os atos eminentes do culto cristão, que lhe constituem, por assim dizer, o coração, a parte central, em tôrno da qual todos os atos de culto comum vêm se reunir e do qual recebem seu sentido.

Assim, acima do poder de culto por si *comum* a todos os fiéis, conferido pelos Sacramentos do Batismo e da Crisma, existe um poder de culto *hierárquico* conferido pelo Sacramento da Ordem.

http://www.obrascatolicas.com

O poder cultual hierárquico é possuído na sua plenitude pelos bispos, os quais são os únicos capazes, segundo a doutrina tradicional, de o transmitir de geração em geração, por meio de uma cadeia ininterrupta de consagrações, chamada sucessão apostólica.

O poder cultual hirárquico, ou poder de Ordem, age como uma causa eficaz, na Igreja e no mundo. Êle dá a capacidade, àqueles que o possuem de ministrar vàlidamente a maior parte dos Sacramentos e de se comportar, por conseguinte, como causas instrumentais hipostàticamente "separadas" da Divindade — o Cristo seria a causa instrumental hipostàticamente "unida" à Divindade — na dispensação das graças mais perfeitas, as graças sacramentais. E dá-lhes o poder, sempre a título de causas instrumentais "separadas" de tornar o Salvador corporalmente presente em cada momento do tempo, com tôda a virtude da sua Paixão cruenta, para a elevar acima do pecado das gerações que se renovam". *Journet* L'Église du Verbe Incarné, Paris, 1941, pp. 116-118.

II. O poder de govêrno da Igreja.

§ 143. Existência do poder de govêrno.

1. Há na Igreja um poder de govêrno estabelecido por Cristo mesmo, isto é, uma hierarquia. — (*De fé*).

Explicação — A hierarquia, já atacada na época antiga por *Aerio* (IV séc.) e na Idade Média pelos *Cátaros,* foi eliminada completamente pelos *Reformadores* os quais negaram qualquer distinção ou subordinação entre sacerdotes e leigos, e afirmaram que na Igreja todos os membros são participantes em igual medida, do sacerdócio.

O *Concílio Tridentino* limitou-se a opor a êste ataque radical, a afirmação dogmática da "hierarquia como organização divina". Mesmo não tendo em conta a distinção feita pelos teólogos entre hierarquia de Ordem e hierarquia de jurisdição, quando afirma que os graus da hierarquia são constituídos pelos bispos, pelos padres e pelos diáconos (S. 23, cân. 6), tem presente, antes de tudo, a hierarquia da Ordem, porque a ordenação é a fonte de todo poder eclesiástico. No c. 4 o Concílio exprime-se com mais precisão: "O Santo Sínodo declara que, além dos outros graus eclesiásticos, os bispos, que são os sucessores dos Apóstolos, pertencem precisamente a esta ordem hierárquica e foram estabelecidos pelo Espírito Santo (como diz o Apóstolo) para governar a Igreja de Deus" (Denz. 960). O poder de govêrno da Igreja reside, portanto, antes de tudo, no episcopado, e não nas mãos dos padres e dos diáconos. A expressão "hierarquia" provém do Pseudo-Dionísio, e significa "ordem sagrada". O têrmo ιεραρχης, era usado antes do cristianismo, para designar o administrador dos bens do templo.

Prova. — A Escritura afirma claramente que Jesus conferiu aos Apóstolos um poder de govêrno. Isso resulta do fato de ter *escolhido,* depois de uma longa oração noturna, doze Apóstolos, na turba dos seus discípulos; certamente os quis com isso distinguir de todos os outros (Mc 3,13-19; Lc 6,12-16). Jesus insiste em seguida, falando com seus apóstolos, sôbre a liberdade dessa escolha (Jo 15,16). E em instrução *particular* explica claramente a natureza da sua missão (Mt 13,36-37; Mc 4,34) e dá-lhes prescrições particulares para a dêles (Mt 10,16-42; cfr. Lc 10,1-20).

No fim de sua vida, *conferiu-lhes* de maneira formal, seu próprio poder. Concede o poder de ligar e de desligar e garante ao uso dêsse direito a ratificação do "céu" (Mt 18,17 ss.). Antes da Ascensão renova todos os podêres até então conferidos e os reúne em uma ordem geral: "Data est mihi omnis potestas (πασα εξουσια) in cœlo et in terra. Euntes *ergo* docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis" (Mt 28,18 ss.). Mais vêzes disse expressamente que seu poder é a razão do poder dos Apóstolos: "Sicut misit me Pater, et ego mitto vos" (Jo 20,21).

Os Apóstolos exercem de fato êste poder. Declaram oficialmente que a lei hebraica não é mais obrigatória e estabelecem, ao mesmo tempo, leis para regular as relações externas entre os cristãos provenientes do hebraísmo e os provenientes do paganismo (At 15,28-29). S. Paulo exorta as comunidades a observar as "prescrições" apostólicas (At 15,41; 16,4); lembra aos tessalonicenses, as "prescrições" dadas (I Tes 4,2) e inculca aos bispos de Mileto a idéia de que êles foram postos pelo Espírito Santo, para governar a Igreja de Deus" (At 20, 28). Êle mesmo governa energicamente a indisciplinada Igreja de Corinto (cfr. I e II Cor) ameaçando-a com a "vara" (I Cor 4,21; cfr. II Cor 10,4-11) e transmite seu poder de govêrno a Timóteo (I Tim 5,17-20) e a Tito (Tt 1,13; 2,15).

Os textos supramencionados não devem ser interpretados unilateralmente. Falam, é verdade, de um poder jurídico, mas que é ao mesmo tempo também carismático. S. Paulo diz que se gloria de seu "poder", "que (todavia) nos foi dado para vossa edificação, e não para vossa ruína" (II Cor 10,8). Assim também o entende S. Agostinho no seu magnífico *Sermo de ordinatione episcopi*: "Præpositi sumus et servi sumus; *praesumus sed si prosumus*" e a êste propósito cita mais vêzes Mt 20,28.

Os Padres. — Testemunham a continuidade da hierarquia, continuidade que, de resto, se origina necessàriamente da noção e do fim da Igreja. Baste lembrar os textos de S. Clemente Romano, S. Inácio, Tertuliano, S. Irineu, S. Cipriano, citados acima (§ 137). Dêles resulta que a Igreja primitiva conhecia uma hierarquia munida de podêres de govêrno, que se encontravam principalmente nas mãos dos Apóstolos e dos seus sucessores, os bispos. Mais tarde *S. Jerônimo* pensou que

http://www.obrascatolicas.com

a distinção entre padres e bispos proviesse do orgulho de alguns padres, mas essa opinião é insustentável; ela encontra sua explicação em desagradáveis experiências pessoais, mas não representa a fé dogmática do autor (In Tit. 1, 5; Ep. 146, ad Evang.).

Os *teólogos* expõem êste dogma, dizendo que a Igreja é uma sociedade desigual (societas inæqualis), isto é, uma comunidade onde há alguns que mandam e outros que obedecem, isto é, superiores e súditos, em que, por conseguinte, não todos os membros têm a *mesma* posição e os mesmos podêres (Ecclesia docens, Ecclesia discens). Diremos, tratando da Ordem (§ 202), como os Reformadores opõem a êste dogma o *sacerdócio universal*. Basta acenarmos que a idéia bíblica do sacerdócio de todos os fiéis (Êx 19,6; I Pdr 2,5.9; Apc 1,6; 5,10; 20,6) está tão pouco em contradição com o sacerdócio hierárquico, que precisamente os "hierarcas" a desenvolvem, como *S. Cipriano* (Ep. 76, 3). *S. Agostinho* (Civ. 20, 10) e *S. Leão Magno* (Serm. 4, aliás 3, 1). * Cfr. *P. Dabin*, Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres Saints, Paris, 1941, pp. 483. *

2. Natureza e funções do poder de govêrno. — Sôbre a natureza do poder eclesiástico, dos textos bíblicos referidos, resulta que, mesmo sendo um poder religioso, concernente à salvação eterna dos fiéis, é um verdadeiro e próprio poder de govêrno. Por conseguinte, tem, como todos os outros podêres de govêrno, a tríplice autoridade de *estabelecer leis*, de *julgar*, sôbre seu significado e sua observância, e por fim aplicar *penas* aos eventuais transgressores.

a) Base do poder de govêrno é o poder *legislativo* do qual brotam o judiciário e o penal. Ora, o poder legislativo está contido nas palavras de Mt 18,18, com as quais o Senhor dá aos Apóstolos o poder de ligar e de desligar. Êsse poder, é na sua esfera, o mais alto, porque seus atos são ratificados pelo "céu", isto é, pela mais alta instância imaginável. Pelo mesmo motivo é também um poder muito eficaz, porque impõe a mais grave obrigação. Enfim, é um poder absolutamente universal, porque abraça tudo o que se refere à religião (*ὅσα ἐὰν δήσητε κτλ.*).

De tudo isso resulta que a exegese protestante, a qual interpreta "ligar e desligar" não no sentido de um *poder*, mas no sentido de uma simples *declaração* é insustentável, porque o Céu, com tôda a sua autoridade, baseia-se sôbre êstes atos. De resto, o confronto com Mt 16,19 opõe-se a tal interpretação. S. Pedro não recebeu as chaves para declarar as portas da Igreja fechadas ou abertas, mas para as abrir ou para as fechar.

O poder legislativo dos Apóstolos resulta em *segundo lugar* de todos os textos em que o Senhor lhes transmite a *sua* própria missão. Como o Pai o enviou, assim Êle os manda (Jo 20,21; Mt 10,40; Lc 10,16; Jo 13,20; cfr. II Cor 5,20). Ora, Cristo foi legislador no Sermão

da montanha, e muitas vêzes também em outras circunstâncias (Mt 5,17-43; 28,20; Jo 14,21).

Por isso os Apóstolos exercitam também o poder legislativo como um dever inerente à sua missão. Assim no Concílio de Jerusalém (At 15,28 ss.). S. Paulo faz observar, nas suas viagens apostólicas, as decisões (At 16,4). Além disso, dá prescrições particulares adaptadas às circunstâncias locais; em Corinto regula o modo de se comportar durante o exercício do culto (I Cor 11,1-17; 14,34); proíbe apelar em processo aos juízes pagãos (I Cor 6,1-6); dá normas sôbre o modo de celebrar os ágapes (I Cor 11,33 ss.); declara que outras ordens dará à sua chegada. Nem se limita a êstes preceitos gerais, mas dá normas particularizadas para o estado dos bispos e dos diáconos (I Tim 3,2-13). *De onde* S. Paulo faz derivar seu poder? "Portanto, por Cristo, nós fazemos as vêzes de embaixadores, como se Deus exortasse por nosso meio" (II Cor 5,20). Considera seu poder como um poder de origem divina (*juris divini*).

b) A *função judiciária* está incluída no poder legislativo. De fato, o Senhor, em Mt 18,15-17, lembra êstes podêres juntamente: "Se alguém não ouve a Igreja seja para ti um pagão ou um publicano". Na linguagem usada posteriormente ter-se-ia dito: "seja excomungado". Com o nome de Igreja devemos entender aqui, não tôda a comunidade, mas seus chefes, os Apóstolos, porque Cristo dirige-se no v. 18 sòmente a êles pessoalmente (*ὑμεῖς*) e êste versículo contém a explicação dos versículos precedentes. Trata-se daquela Igreja (*ἐκκλησία*) que segundo Mt 16,18, será construída sôbre Pedro e na qual os Apóstolos com Pedro exercitarão o poder de ligar e de desligar. S. João Crisóstomo explicava já em tal sentido as palavras de Cristo (*τῇ ἐκκλησίᾳ, τουτέστι τοῖς προεδρεύουσιν*, Migne, 58, 586). Não há contradição no fato de que, no momento em que Cristo pronuncia estas palavras a Igreja não existia ainda, de maneira independente: o Senhor fala do *futuro*. No presente, desde o momento em que a comunidade é composta dos Doze e de alguns discípulos, as palavras não têm ainda significado efetual.

Na Escritura encontramos numerosos exemplos do *exercício* do poder judiciário, da parte dos Apóstolos: S. Pedro condena o comportamente mentiroso e hipócrita de Ananias e Safira (At 5,1-10); S. Paulo exclui da comunidade o incestuoso de Corinto (I Cor 5,1-5): análogo juízo pronuncia com relação a Imeneu e Alexandre "que entreguei a Satanás para que aprendam a não blasfemar" (I Tim 1,20).

c) O poder *coercitivo*, ou de atribuir penas, está contido nos textos citados. Uma função judiciária sem sanções correspondentes seria uma insignificante formalidade. A exclusão dos recalcitrantes da comunidade (Mt 18,17) é certamente uma função espiritual, porque comporta a perda dos Sacramentos, da oração comum e do culto; é uma pena tanto mais sensível quanto, segundo o ensinamento da fé, sòmente a Igreja de Jesus nos pode salvar. S. Paulo escreve aos coríntios, em

http://www.obrascatolicas.com

plena consciência do seu poder de govêrno: "Alguns, como eu não pudesse ir a vós, inflamam-se (de orgulho); mas irei bem depressa, se o Senhor quiser, e examinarei, não os *discursos,* mas a *fôrça* daqueles que se inflaram... Que quereis? Que vá a vós com a vara ou com o amor e espírito de mansidão?" (I Cor 4,18-21). "Sujeitemos todo intelecto à obediência de Cristo e sejamos solícitos em *punir* tôda desobediência" (II Cor 10,5-6). "Eu o disse e o repito ainda ausente, como quando estava presente: se vier de novo não usarei de indulgência, tanto para com aquêles que *já pecaram,* como para com todos os outros. Procurais talvez experimentar aquêle que fala em mim, Cristo, que entre vós não se tornou fraco, mas é poderoso?" (II Cor 13,2 ss.).

Objeções. — Jesus diz aos Apóstolos: "Vós sabeis que os dirigentes das nações as sujeitam como senhores e que os grandes as dominam. Não seja assim entre vós; mas entre vós quem quer se tornar grande, seja vosso servo, e quem quer ser o primeiro, seja o vosso servo; assim como o Filho do homem, o qual não veio para ser servido, mas para servir e para dar sua vida em resgate de muitos" (Mt 20,25-28). Com estas palavras o Senhor "não se limitou a recomendar aos Apóstolos a doçura, a indulgência e a modéstia no exercício do poder de govêrno, mas precisamente negou-lhes todo poder de tal gênero. A uma tal carta de liberdade emanada do Senhor não se pode opor nenhuma subtileza, nenhuma contorsão dos textos". Assim, os adversários.

Mas não há certamente nenhuma subtileza. Os discípulos escandalizam-se dos desejos ambiciosos dos filhos de Zebedeu. Cristo reprova seu modo de agir *mundano* e diz que no seu reino não devem existir grandes e pequenos, como no reino dos déspotas pagãos. Na Igreja a verdadeira grandeza mede-se com o metro da virtude e, sobretudo, da humildade serviçal. Por isso, Cristo dá seu próprio exemplo. Precisamente, desta última alusão a si mesmo, resulta que Êle não pretende negar o poder de govêrno; de fato, mesmo nesse instante, exerce-o com energia, dizendo: "Não seja assim entre vós". Além disso, os textos citados acima dizem expressamente que Êle transmitiu seu poder aos Apóstolos. Não, portanto, o *uso,* mas o *abuso* do poder de govêrno é aqui condenado pelo Senhor.

O protestante *Sohm* formula esta objeção, que já se tornou lugar comum: "A essência do direito eclesiástico é incompatível com a essência da Igreja" (Kirchenrecht, I, p. 700). É a negação mais categórica do poder de govêrno. O mesmo *Adolfo Harnack* diz que a tese de Sohm "é uma idéia demasiado mesquinha" e pergunta: "As comunidades mais antigas não tiveram talvez o Antigo Testamento e a διαταξις dos Apóstolos? E êstes não eram, talvez, códigos de leis?" (Storia del Dogma, II, pp. 6-7).

Responde-se que na Igreja existe um "direito eclesiástico divino" e que êste direito está ligado à essência mesma da Igreja, como se manifesta nos *Evangelhos.*

O reino de Deus não é uma realidade puramente espiritual; segundo Lc 17,21, o Senhor deu-lhe uma forma *exterior* e dotou-o de uma

determinada hierarquia. Harnack contra Sohm faz esta observação que em completo é justa: "Não se compreende como sem regras as comunidades poderiam existir sôbre a terra, propagar-se e educar os homens; nem mesmo se compreende como poderiam existir regras, sem as codificar" (L. c. p. 7). Ora, é possível atribuir ao Senhor tal ignorância das condições humanas, fundando um reino de Deus sôbre a terra com finalidade, doutrinas e regras morais bem determinadas, sem se preocupar em lhe dar uma organização da qual a mais elementar das sociedades não pode prescindir? A tese de Sohm é falsa como a de Lutero, sôbre a Igreja invisível.

Quando se zomba do direito eclesiástico "divino", dizendo que êle encerra uma evidente contradição, não se reflete que a aparente antinomia, é fàcilmente solúvel pelo fato de que nem todo o direito eclesiástico se refere a *Deus,* mas sòmente uma parte (jus divinum), ao passo que a outra parte, como todos admitem, tem uma origem simplesmente humana (jus ecclesiasticum). Sòmente o primeiro é objeto de estudo dogmático.

4. **A extensão** do poder de govêrno é determinada pelo *fim* da Igreja, fim que é religioso e sobrenatural. A Igreja não tem nenhuma "potestas directa in temporalia". S. Tomás, Francisco de Vitória († 1546) e, em seguida, Belarmino, com os teólogos posteriores ao Concílio de Trento, ensinam uma "potestas indirecta". Leão XIII chama a Igreja "dux hominibus ad cælestia". "Por isso, calunia a Igreja aquêle que a acusa de se querer intrometer nos negócios do Estado, de se arrogar os direitos dos governos civis" (Encicl. "De Ecclesia", 1896). "Isso aplica-se também, diz Pio XI, de modo todo particular à realeza de Cristo: ela é de natureza espiritual e tem um sujeito espiritual"; como prova são citadas as palavras de Jesus e seu modo de agir (Encicl. "Quas primas", 11 de Dez. 1925). Os autores da Idade Média expressam às vêzes uma concepção diversa. Inocêncio III escreve: "Petro non solum universam ecclesiam sed totum reliquit sæculum gubernandum" (Reis. II, 209, Migne, 214, 759, etc.). Partindo do fato de que o Papa é "vicarius Dei" chega-se à teoria das duas espadas, às comparações do sol e da luz, da alma e do corpo. Êste modo de ver já se inicia com *S. Beda.* * Sôbre o poder coercitivo e sôbre o exercício medieval, veja-se *H. Journet,* L'Église, I, pp. 303-350. *

§ 144. O primado do Apóstolo Pedro e do seu sucessor.

1. Jesus Cristo conferiu o poder de govêrno aos Apóstolos de modo que um dêles, Pedro, teve o primeiro lugar ou primado sôbre os outros. — (*De fé*).

Explicação. — O *Concílio Vaticano* definiu: "S. q. d. Beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum

http://www.obrascatolicas.com

omnium principem et *totius* Ecclesiæ militantis visibile caput, non autem veræ propriæque *jurisdictionis* primatum ab eodem Domino Nostro Jesus Christo *directe* et *immediate* accepisse, a. s." (S. 4, cân. 1, Denz. 1813). O Concílio sublinha "diretamente" e "imediatamente", contra a opinião dos *Galicanos,* para os quais o primado tinha sido conferido antes de tudo à Igreja *universal,* depois desta, a Pedro. Segundo esta concepção, o Papa não seria o *chefe* da Igreja, estabelecida por Deus, mas o primeiro *servo* escolhido pela Igreja; e como tal, teria sòmente um primado de honra sôbre todos os outros (primatum honoris non p. jurisdictionis). Na Alemanha os *Febronianos* e os *Josefinistas* e na Itália os *Pistoienses,* afirmaram essa concepção. O Concílio Vaticano pôs fim ao êrro. Já, porém, a constituição dogmática "Auctorem fidei" de Pio VI (Denz. 1501 -1503), detivera energicamente o movimento galicano; condenava ela como herética a opinião segundo a qual o Papa seria simplesmente o chefe ministerial da Igreja (caput ministeriale).

Primado indica, em geral, a *precedência* de uma pessoa sôbre outras. Dado que a precedência fundamenta-se num privilégio e visto que há diversos privilégios, distinguem-se diversos primados. O primado de honra, fundado sôbre um reconhecimento puramente extrínseco e sôbre o conferimento de um título de honra particular, ao qual se se excetuarem alguns privilégios honoríficos nos cargos públicos, nada lhe corresponde de real; sobretudo não confere nenhuma autoridade (primus inter pares). O primado de direção (primatus ordinis, directionis) confere a quem o possui, alguns direitos na organização dos negócios públicos (por ex.: o presidente da república). Análogo a êste é o primado de inspeção, que confere o direito de vigiar sôbre uma ordem dada. Dentre todos êstes primados, distingue-se o *primado de jurisdição* (pr. jurisdictionis). Êle dá ao possuidor a plenitude do supremo poder legislativo, judiciário e penal sôbre os próprios súditos, de modo que está autorizado e habilitado a governá-los, não sòmente dando diretivas, mas também emanando, em fôrça do seu primado, leis precetivas. Êsse primado é próprio do Papa. Os teólogos não concordam no estabelecer as relações entre o poder doutrinal e o poder de govêrno. Ordinàriamente êste vem com aquêle.

Na época contemporânea, os velhos *adversários* do primado, aos gregos, aos Reformadores, a Marcílio de Pádua e João de Jandum, a *Wiclef e João Huss,* uniram-se os *Velhos católicos* que, depois de ter recusado a infalibilidade pontifícia, não tardaram em rejeitar também o Primado. Últimamente os *Modernistas* seguindo a teologia liberal, negaram a instituição do Papado, da parte de Jesus e o apresentaram como uma criação espontânea da época pós-apostólica. — O decreto "Lamentabili" condenou estas duas proposições: Prop. 55: "Simão Pedro jamais teve a mais longínqua suspeita de que Cristo lhe tinha confiado o Primado em sua Igreja". Prop. 56: "A Igreja Romana tornou-se chefe de tôdas as Igrejas, não por ordem da divina Providências, mas sòmente por condições políticas" (Denz. 2055 ss.).

Prova. — A Escritura ensina de modo claríssimo que Cristo conferiu pessoal e imediatamente a Pedro o primado do poder da Igreja e os adversários não podem rejeitar êste testemunho, senão tentando tornar suspeitos os textos. Mas, aos seus expedientes opõem-se categòricamente os fatos bíblicos seguintes: Cristo escolheu a Pedro e o preparou para o lugar que êle devia ocupar. No ato da sua vocação muda-lhe o nome "Simão" (Jo 1,42) para o de "Pedro": "E deu a Simão o sobrenome de Pedro" (Mc 3,16). Em S. João, Jesus diz: "Tu és Simão, filho de Jonas, tu serás chamado Kefas (rocha)" (Jo 1,42). Pedro teve depois êste nome (I Cor 15,5). O têrmo "rocha" é simbólico, como é explicado em Mt 16,18 (cfr. 7,24).

Em todos os elencos dos Apóstolos, Pedro é nomeado por *primeiro,* ao passo que os outros não conservam sempre o mesmo lugar; isso não aconteceu por acaso e explica-se sòmente pelo seu primado (Mt 10,2; Mc 3,16; Lc 6,14; At 1,13). Em S. Mateus Pedro é chamado o "primeiro" πρωτος e não se fala de um segundo, ou de um terceiro; trata-se evidentemente, de uma dignidade de função, porque, quanto à vocação, André precedeu-o (Jo 1,40-42; cfr. Mt 4,18-20).

Cristo quis que Pedro (com Tiago e João) fôsse testemunha da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,37), da transfiguração (Mt 17,1 ss.), da agonia (Mt 26,37-46). Singular, então, o fato de que Pedro paga por Êle o tributo para o templo (Mt 17,23-26): aqui manifesta-se, segundo uma expressão de Wellhausen, como um *"alter Ego"* de Cristo. Não se pode crer que esta narração seja interpolada, mas deve sem mais ser tida como *anterior* à destruição de Jerusalém, pois existiam ainda o templo e o relativo tributo.

A *promessa* do primado acontece em Cesáreia. Pedro fêz uma profissão de fé de particular clareza e o Senhor responde-lhe: "Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cælorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis" (Mt 16,18 ss.). As palavras são claríssimas; Pedro é o *fundamento da Igreja* (Mt 7,24) e o detentor das chaves, isto é, o superintendente de Deus na Igreja (Is 22,22).

Cristo, segundo o seu costume, serve-se de *imagens,* mas não se pode ter dúvida alguma sôbre o sentido da metáfora: Pedro será o chefe supremo da Igreja. Como faz notar expressamente o Conc.

http://www.obrascatolicas.com

Vaticano, êle recebe a promessa "diretamente e imediatamente". Se os Padres, na explicação desta passagem, insistiram assaz sôbre a fé do Apóstolo, isso não quer dizer que Cristo tenha construído a sua Igreja, *por causa* de sua fé. Não é já a fé abstrata que recebe o poder das chaves, mas o Apóstolo crente.

O *conferimento* do primado realiza-se depois da ressurreição. Cristo quer de Pedro a tríplice profissão de particular amor, porque o Apóstolo, por falta de amor, tinha-o renegado três vêzes. Êle diz-lhe: "Apascenta os meus cordeiros... apascenta as minhas ovelhas" (Jo 21,15-17).

Sôbre o *conteúdo* do poder conferido, não pode haver a menor dúvida. Cristo apresentou-se como o bom Pastor (Jo 10). Pedro, como chefe visível da Igreja, terá o dever de guiar o rebanho de Cristo sôbre a terra. Trata-se de *todo* o rebanho, composto de cordeiros e ovelhas. As palavras de Cristo, não são, como afirmam os adversários, uma confirmação de Pedro no Apostolado. De fato, todos os Apóstolos, tinham-se "escandalizado" sem perder com isso o apostolado. Também depois da queda e antes do conferimento narrado por S. João (Jo 21,15-17), Pedro continuou sendo o primeiro Apóstolo (Lc 24,12; Jo 20,2; 21,1-15) para ser o sustentáculo dos irmãos mais fracos (Mt 28,16 ss.; Mc 16,14); além disso teve a honra de uma aparição especial do Senhor (Lc 24,34; I Cor 15,5).

O *exercício* do primado não deve ser medido à maneira de hoje. Todavia, em algumas circunstâncias Pedro manifesta sua autoridade de modo característico: no momento da escolha de Matias (At 1,12-26), no dia de Pentecostes (At 2,14-40), diante do Grande Conselho (At 4,5-22), no momento da admissão na Igreja do primeiro pagão (At 10), no Concílio dos Apóstolos (At 15).

Visto que o primado é hoje objeto de violentas *contestações*, devemos examinar-lhe mais detalhadamente as provas.

A *importância fundamental* de Mt 16,18 é evidente; isso explica porque em tôrno desta passagem travou-se uma violenta polêmica. Três são as interpretações: a católica, a do protestantismo antigo, a do neo-protestantismo e do modernismo.

A *interpretação católica* baseia-se sôbre a *autenticidade* do texto, que não pode ser diminuída por nenhuma argumentação séria. As objeções contra a autenticidade serão examinadas mais adiante. Os católicos, fundando-se sôbre o texto e sôbre o contexto, afirmam: 1) que o Senhor se dirige diretamente a Pedro; 2) que o Senhor prometeu-lhe o primado.

Ad 1.um. — *Cristo dirige-se diretamente sòmente a Pedro.* Interroga a todos os Apóstolos, mas Pedro sòmente responde. Já Belarmino (De Rom. Pont. 1, 12) faz observar como os várias elementos da resposta de Jesus designam todos a pessoa de Pedro: "Simão, filho de Jonas...

tu és Pedro". Acrescente-se o duplo significado da palavra Kefas, de *Πετρος* e *πετρα* (rocha): ela indica ao mesmo tempo a pessoa e a função do Apóstolo. A firmeza da sua fé, dura como uma rocha, é a *razão* pela qual recebe, desde o princípio, a mudança de nome (Jo 1,42; Mc 3,16). Se a promessa feita em Mateus, 16,18 *não se* devesse realizar, a passagem seria incompreensível. Uma mudança de nome importa uma missão particular (Abraão, Sara, Jacó). Enfim é claro que Cristo entendia recompensar a Pedro pelo seu testemunho. Pedro disse: "Tu és Cristo"; Jesus por sua vez, disse: "Mas eu te digo: *Tu és Pedro*". É pois absolutamente impossível pensar que dizendo "super hanc Petram", Cristo entendesse designar a si mesmo. Não se pode citar, para sustentar semelhante interpretação Jo 2,19 ou I Cor 3,11 onde se fala de um "fundamentum principale". Junto de um "fundamentum principale" há lugar para um "fundamentum secundarium" também importante. Cristo chama-se a luz do mundo (Jo 8,12; 9,5; 12,46) e todavia designa os Apóstolos como a luz do mundo (Mt 5,14).

Os *Padres*, comentando Mt 16,18, de preferência sublinham a *Fé* como fundamento da Igreja, mas entendem que a fé é a causa da escolha de Pedro. A fé é o fundamento causal (causaliter); o Apóstolo o fundamento formal (formaliter).

Pode-se dizer que os *Apóstolos* em geral, em nome dos quais Pedro fêz sua confissão, são o fundamento da Igreja? Não, porque Jesus dirige-se a Pedro, e não a todos. É verdade que na Idade Média alguns teólogos atribuíram Mt 16,18 a todos os Apóstolos, mas sua interpretação é devida a uma inexata compreensão do texto. Muito menos poder-se-á referir esta passagem a todos os fiéis, dizendo que êles são o fundamento. Belarmino pergunta: *Se todos* são fundamento, onde estarão os muros e o teto? (De Rom. Pont. 1, 10).

Ad 2.um. — Que Jesus tenha prometido a Pedro o primado de *jurisdição*, prova-se com as considerações seguintes:

Antes de tudo, é evidente que Pedro é pôsto como chefe de *tôda* a Igreja; dizendo Cristo "a minha Igreja" tem em vista tôda a instituição por Êle fundada e não sòmente uma parte dela.

Pedro é constituído o *fundamento* de tôda a Igreja. Fora a metáfora, isso significa: Pedro dará à Igreja a consistência, a firmeza, e, além disso, a unidade que o fudamento dá ao edifício. Quando S. Paulo, mais tarde, faz derivar a unidade da Igreja da unidade de Deus, de Cristo e do Batismo (Ef 4,5 ss.), não nega o primado de Pedro, como não o nega Jesus, quando afirma ser Êle mesmo o fundamento. Cristo, em Mt 16,18, faz uma clara alusão a êsse fundamento sôbre a rocha que o Sermão da montanha exige para uma sólida construção.

A segunda imagem, a do *detentor das chaves*, exprime de modo ainda mais claro e preciso, o primado.

Pedro recebe as chaves do reino de Deus sôbre a terra, isto é, da comunidade eclesiástica visível. Recebe as chaves, isto é, o pleno poder de abrir ou de fechar. A entrega das chaves de uma casa ou de uma cidade significava para os antigos a transferência do poder sôbre ela:

http://www.obrascatolicas.com

Por outro lado "chave" na Escritura é sinônimo de "autoridade" (Cfr. Is 22,22: "et dabo clavem domus David super humerum ejus" Apc 1,17 ss.; 3,7; 9,1; 20,1). Há uma só passagem em que "chave" é usada no sentido de conhecimento (clavis scientiæ, Lc 11,52). Mas não se pode atribuir de modo exclusivo êste único sentido a Mt 16,18, pois vemos claramente que se trata das chaves do reino dos céus e não das chaves da ciência ou da pregação.

Uma terceira imagem do primado de jurisdição está encerrada nos têrmos "ligar e desligar" *κλειειν* e *ανοιγειν* são diversos de *δειν* e *λυειν*. Completa-se assim e esclarece-se o sentido das duas metáforas precedentes. Ligar e desligar indicam o mais alto poder no reino de Deus sôbre a terra; o que se deduz fàcilmente, quando se reflete que a expressão, na sua mesma forma, refere-se a *todos* os negócios religiosos e a *tôdas* as pessoas, e que, por outro lado, Deus ratificará no Céu, todos os atos de Pedro de maneira que será impossível o apêlo a uma instância mais alta.

Nas três imagens, do fundamento, das chaves e do poder de ligar e de desligar, temos, portanto, uma verdadeira gradação. A imagem do fundamento insiste sôbre o fim do primado: dar à Igreja unidade e firmeza. Na imagem das chaves ressalta-se a extensão do primado: a autoridade estende-se a tôda a Igreja, quem tem as chaves é de fato o patrão de tôda a casa. A última imagem, a de ligar e de desligar, determina o conteúdo real do primado: êle tem um aspecto positivo e um negativo, isto é, não sòmente tem a autoridade na doutrina e nos mandamentos, na fé e nos costumes, mas também decisão judiciária eficaz, sôbre tudo o que se opõe a esta autoridade positiva.

2. O primado de Pedro na recente teologia protestante. — O movimento para a *união das Igrejas* deu ocasião nestes últimos anos a um estudo mais intenso e mais sereno do primado. Se excetuarmos os Greco-cismáticos, pode-se falar de certa atenuação da polêmica.

a) *A alta Igreja Anglicana,* de modo particular, aproximou-se sensìvelmente do ponto de vista católico nas conferências de Malines, entre o Cardeal Mercier e Lord Halifax. Do exame do livro "The conversations of Malines" (1921-1925) Hirsch tira estas conclusões: "Quanto ao que se refere à doutrina geral em tôrno da Igreja, ao ministério e aos Sacramentos, sôbre a Escritura e a Tradição, o Batismo, a Penitência, a Eucaristia, o Sacrifício da Missa, o Sacramento da Ordem e da Extrema-Unção, a concepção católica pode encontrar na outra parte (anglicana) declarações plenamente satisfatórias. As divergências referem-se sòmente à forma obrigatória das definições romanas sôbre êstes pontos. Os Anglicanos queriam, sobretudo, para realizar a união, também com os orientais, limitar o âmbito das definições *de fide,* até onde é possível, às do catolicismo antigo".

"A segunda observação refere-se ao primado. Os Anglicanos concederam-no em linha de princípio, do ponto de vista bíblico, histórico e dogmático; *declararam também que uma união da cristandade sem o reconhecimento do primado papal é, segundo seu modo de ver, impossível.* Além disso, admitem que o primado não deve ser entendido sòmente no sentido de um primado de honra, mas como um primado de responsabilidade, de direção espiritual de tôda a Igreja; por conseguinte, reconhecem uma situação particular do Papa diante dos outros bispos. Fazem, porém, estas reservas: que os direitos incluídos nesse primado, sofrem uma evolução histórica (desejam a evolução no sentido de uma "descentralização"); e que a autoridade do Papa não deve ser separada da dos bispos". Hirsch considera estas declarações "um fato de história eclesiástica de inestimável valor".

b) *O protestantismo alemão,* por obra de numerosos representantes, repetiu o exame do célebre texto de Mt 16,18. Para a *autenticidade* os Protestantes antigos estão de acôrdo conosco. Recentemente *K. L. Schmidt* fazia notar que nem a "crítica literária" nem a "crítica do texto" podem diminuir êste texto. "Não existe nenhum manuscrito grego, nenhuma versão antiga que não contenha Mt 16,17-19 ou pelo menos Mt 16,18". *Kattembusch* escreve: "Não se pode admitir que Mt 16,18 seja uma interpolação. Histórica e psicològicamente, parece-me de todo verossímil que Jesus, justamente naquele momento solene, em Cesaréia de Filipe, tenha manifestado sua vontade de formar com seus discípulos uma *εκκλησια*'. Também K. Heim, Edgar Salin, Erich Caspar e outros, consideram que o texto é autêntico. Não lhe aceitam, porém, as conseqüências e separam Pedro do Papa. Segundo êles, as palavras de Cristo referem-se sòmente à pessoa de Pedro, e não à instituição do papado. Heim, porém, opondo-se à interpretação católica, afirma que no edifício que Cristo pretende construir, "há um só estrato de pedras fundamentais, cuja função atua-se uma vez sòmente, no momento da fundação". Mas Heim desconhece completamente o caráter metafórico das palavras de Cristo e confunde a construção viva da Igreja, com uma casa de pedra. Um edifício vivo, como é uma comunidade, exige uma renovação contínua em todos os membros e particularmente no fundamento, ao passo que é natural que um edifício material permaneça na completa identidade das suas partes, até que não desmorone.

Harnack, ao invés, divide o texto. As palavras "sôbre esta pedra construirei a minha Igreja" não pareceriam autênticas; as outras referir-se-iam a Pedro, ao qual o Senhor prometeria uma imortalidade pessoal: êle não morreria. A exegese de Harnack teve poucos sequazes e foi criticada não sòmente no campo católico, por Sickenberger, Euringer, e Fonck, mas também pelos Protestantes. Todavia, devemos unir a êste ato, que não considera mais o texto, como pensavam os liberais extremistas, os Modernistas e os Velhos Católicos, uma interpolação posterior de um Bispo de Roma, ambicioso do seu primado.

Esta opinião sustentada algum tempo fanàticamente, agora ruiu, como a opinião paralela que negava a historicidade da vinda de Pedro a Roma.

http://www.obrascatolicas.com

Devemos, portanto, tirar as conseqüências como já fazia *I. H. Holtzmann*: "Se Mt 16,18 é uma palavra histórica de Jesus, dado que sem dúvida alguma se refere à *pessoa* de Pedro e não à sua profissão de fé, ou a qualquer outra abstração, a interpretação católica tem pelo menos uma vantagem, à qual se acrescentaria uma segunda, se as chaves do reino dos céus (Mt 16,19) são dadas *antes* a Pedro que à comunidade (deveríamos dizer antes aos outros Apóstolos). E há uma terceira vantagem, se a indentificação, exigida pelo contexto, da *βασιλεια των ουρανων* com o *εκκλησια* corresponde ao pensamento de Jesus. Neste caso, teremos exatamente a interpretação católica". *E. O. Bauerfeind* diz: "Creio que jamais se terá a unanimidade de outrora na interpretação crítica liberal de Mt 16,18". * Veja-se *Braun,* Nuovi aspetti del problema della Chiesa, 1943, Excursus II, pp. 80-96. *

3. A posição desigual de Pedro e Paulo provém da doutrina do primado. A opinião contrária dos Jansenistas foi condenada por Inocêncio XI em 1647 (Denz. 1091). Depois do Concílio Vaticano os Velhos Católicos procuraram renovar essa opinião.

O *velho católico* Langen em uma obra de quatro volumes, onde estuda o dogma do C. Vaticano sôbre o episcopado universal e a infalibilidade do Papa, em relação ao Novo Testamento e à exegese patrística (Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfelbarkeit des Papstes in seinen Verhältnis zun Neuen Testament und der patrischen Exegese, 1871-1876), recolheu, para combater o primado do Papa, todos os textos dos Padres em que se fala de uma igualdade entre Pedro e Paulo. Mas os Padres, como S. Ambrósio, S. Agostinho, o Ambrosiaster, S. Crisólogo, S. Máximo de Turim, S. Gregório Magno, S. João Crisóstomo, estabelecem esta igualdade, quer com relação ao *apostolado,* quer com relação à importância dos dois Apóstolos da cidade de Roma, onde ambos sofreram o martírio, quer por causa dos serviços que êles prestaram à Igreja, em geral. Ao contrário, dêste último ponto de vista, pode-se atribuir a Paulo uma superioridade sôbre Pedro. Paulo mesmo não diz talvez, como o mesmo Gregório o repete, ter trabalhado mais que todos? (I Cor 15,10). Pode-se, portanto, reconhecer em Paulo o apostolado dos gentios, o zêlo missionário, o primado da atividade exterior e da pregação. Mas com isso não se tira absolutamente o primado de jurisdição a Pedro, assim como não se tira ao Papa Zacarias, se fôr confrontado com S. Bonifácio, o Apóstolo da Alemanha. S. Agostinho, com relação à conhecida controvérsia entre S. Pedro e S. Paulo, escreve que ela ensina "que também os subordinados (Paulo) podem, para a defesa da verdade do Evangelho, resistir aos Superiores (Pedro)" "salva fraterna caritate" (Ad Hieron. 32, 21). É portanto reconhecido o primado de Pedro.

Do mesmo modo, deve-se responder à pretensa objeção da *Escolástica* (S. Alberto Magno, S. Tomás), a qual, admite também uma igualdade entre os dois Apóstolos, pelo menos sôbre a doutrina. Os dois Apóstolos eram naturalmente órgãos autorizados e infalíveis da pregação cristã e *dêste* ponto de vista, iguais. Mas resulta claramente do ensinamento de S. Tomás, que esta igualdade não suprime nem mesmo obscurece o primado de Pedro. Êle escreve: "Ainda que o poder de ligar e de desligar tenha sido dado a todos os Apóstolos em comum, todavia, pois que nêle se deve revelar uma ordem, por primeiro foi dado a Pedro *sòmente,* para significar que aquêle poder, dêle deve passar aos outros: por isso Cristo disse no singular: "Confirma fratres tuos" e "pasce oves meas" (Suppl. q. 40, a. 6). Por isso os erros de *Marcílio de Pádua* e de *João de Jandum* tiveram pouca ressonância na Idade Média. Sôbre o argumento, veja-se *Dieckmann,* De Ecclesia, I. pp. 300 e ss.; *Karl Adam,* A Essência do Catolicismo, c. VI.

§ 145. O primado do Papa.

1. Por disposição de Cristo, Pedro devia ter perpètuamente um sucessor no cargo de pastor supremo, e êste sucessor é o bispo de Roma. — (*De fé*).

Explicação. — O *Concílio Vaticano* definiu: "Se alguém afirmar que não é em virtude da instituição de Nosso Senhor Jesus Cristo, isto é, em virtude de um direito divino, que S. Pedro tem perpetuamente um sucessor no primado de tôda a Igreja; ou que o Romano Pontífice não é o sucessor de S. Pedro, neste primado, seja excomungado" (S. 4, c. 2, Denz. 1825).

Duas verdades são aqui expressas: uma dogmática, isto é, que Pedro deve sempre ter um sucessor; e uma histórica, isto é, que êsse sucessor é o Papa em função. As duas verdades estão estreitamente unidas. A tese supõe o fato histórico que Pedro tenha exercitado o seu ministério em Roma como Bispo e aí tenha morrido. A demonstração histórica dêste fato compete à história da Igreja. De resto, é hoje unânimemente admitido pelos adversários protestantes, ainda que em um tempo sua negação tenha sido um dos argumentos prediletos contra "Roma".

Prova. — Se Cristo queria construir a Igreja, sôbre o alicerce de Pedro, se por outro lado queria que essa Igreja, segundo sua promessa, durasse até o fim do mundo, segue-se daí, lògicamente, que o fundamento que dá solidez e consistência à construção, deve também durar sempre. Do contrário, a Igreja estaria sem fundamento e existiria de um modo de todo diverso daquele com o qual foi fundada. Ora, que Pedro *em pessoa,* não devia ser êsse alicerce, até o fim do mundo, foi previsto por Cristo, quando lhe anunciou que teria morrido antes (Jo 21,19).

http://www.obrascatolicas.com

Os Padres. — Os testemunhos patrísticos em favor do primado do Papa identificam-se com os que lhe atestam o supremo magistério. Permitimo-nos, por isso, recordar os textos citados no § 142, e de trazermos algumas confissões de Harnack. "É probabilíssimo que Pedro tenha estado realmente em Roma, como Paulo (I Clem. 5; Inac. ad Rom. 4)" (Dogmengeschichte, ed. 4, I, 489). Sohm simplesmente exagerou no seu "Diritto Ecclesiastico" afirmando que "o conjunto da constituição da Igreja, enquanto organização divina, foi formado antes de tudo em Roma, para se difundir depois de Roma para outras comunidades" (p. 480). "Nenhuma comunidade na história da Igreja se impôs de modo mais completo que a de Roma, mediante a primeira carta de Clemente" (p. 485). A segunda carta de Clemente, atribuída por Harnack ao Papa Sotero, "foi recebida em Corinto com a maior honra" (p. 486). Quanto ao que se refere a *Inácio,* o endereço de sua carta aos romanos mostra que "êle já considerava esta comunidade como a mais importante da cristandade". Inácio traz "um importante testemunho, quando escreve que *outros aí instruiu* (Rom. 2)" (p. 486). "Depois dêstes testemunhos não pode parecer estranho que *Irineu* atribua à Igreja Romana a preeminência sôbre as Igrejas fundadas pelos Apóstolos" (p. 486). Cita-lhe o célebre texto sôbre o primado (ad hanc autem Ecclesiam *propter potentiorem principalitatem* necesse est *omnem convenire Ecclesiam* etc.), e faz notar que a "comunidade romana passava então pela *conservatrix traditionis* pròpriamente dita e que, por conseguinte, as comunidades manifestavam natural e efetivamente sua ortodoxia mediante o acôrdo com esta comunidade" (p. 488). Harnack esquece-se, porém, de uma palavra, isto é, elas *devem* (necesse seper fuit) estar de acôrdo com Roma (Cfr. Conc. Vatic. s. 4, c. 2. Denz. 1824). Entre os Protestantes discute-se ainda hoje essa passagem de Irineu.

Sôbre Tertuliano (Præscript. 36; cfr. De Bapt. 17; De pudic. 3) Harnack diz: "Êle nota expressamente que, para a Igreja de Cartago, a Igreja de Romana tem uma autoridade particular" (p. 491). Se Tertuliano feito montanista nega o valor do primado para dar lugar ao Pneuma, "a novidade está tôda do seu lado", diz com razão *Battifoll*; é *êle* o revolucionário, não o Papa Calixto. De resto, também Harnack faz notar que os *hereges* como Marcion, tentavam ter o favor de Roma, que Vítor e Estêvão excluíram o Oriente da comunhão da Igreja, que "o bispo de Roma (pelo ano 200) estava em condições de depor não sòmente padres e diáconos, mas também *bispos*... Roma pode tirar, a outras comunidades, o seu bispo e enviar um bispo escolhido em Roma" (p. 491). Quando o patriarca Dionísio de Alexandria, não obstante seu prestígio, foi repreendido pelo Papa Dionísio, "nenhuma objeção foi feita a êste modo de agir". Na "condenação de Orígenes, a voz de Roma parece ter tido uma importância particular" (p. 491). Acrescentamos, a estas confissões puramente históricas de um adversário, que faz justiça à nossa tese, algumas vozes dos primeiros Padres.

Para o *século I*, temos o testemunho da carta de *S. Clemente*, já citada. O *fato* da expedição da carta é já de per si uma prova importante da autoridade do bispo de Roma; é de secundária importância saber — questão, por outro lado, que não pode ser resolvida completamente — se S. Clemente escreveu por sua própria iniciativa ou foi a isso levado por um convite externo. Mas é provável que tenha agido de iniciativa própria (Cfr. 1,1; 47, 6 ss.). A homenagem à Igreja Romana prestada depois por *S. Inácio* é tanto mais importante, se se considerar quanto êle insiste sôbre a própria autoridade episcopal.

No *século II* temos antes de tudo a célebre passagem de *S. Irineu.* (Adv. h. 3, 3, 2). Já o contexto é importante. Pode-se, sem dúvida, encontrar a doutrina ortodoxa em tôdas as Igrejas apostólicas, mas S. Irineu traz sòmente o exemplo da Igreja de Roma: "Examinamos sòmente a Igreja maior, mais antiga e por todos conhecida, a fundada e estabelecida em Roma pelos dois gloriosíssimos apóstolos Pedro e Paulo, demonstramos que a tradição que ela recebeu dos Apóstolos e a fé que pregou aos homens chegaram até nós por sucessão de bispos; confundimos, assim, todos aquêles que de qualquer modo, por complacência de si mesmos, por vanglória, por cegueira ou por êrro, formam as seitas". Daqui já se origina a importância decisiva da Igreja Romana para a fé de tôda a Igreja (confundimus eos qui quoquo modo... præterquam oportet colligunt). Ora, não é a autoridade da *comunidade* romana que tem êste primado decisivo, mas a dos seus *bispos;* na *sucessão* episcopal põe de fato Irineu a garantia da pureza doutrinal. Vêm depois as célebres palavras, tantas vêzes comentadas, que já citamos: "Todos devem concordar com esta Igreja pela sua superioridade dominante" (propter potentiorem principalitatem). A explicação particular da passagem difícil não é essencial: é certíssimo que Irineu entende que se deve (necesse est) concordar com a Igreja de Roma, porque ela, sem dúvida, possui aquela verdadeira fé que todos devem ter. De modo que à Igreja Romana, pode-se apelar mais ràpida e seguramente nas questões de fé. — Devemos ainda indicar, para o II século, a viagem de *S. Policarpo* (o princeps Asiæ) a Roma para se encontrar com o Papa *Aniceto* e regular a questão da data da Páscoa (cfr. *S. Irineu,* Adv. h. 3, 3 ss.; *Eusébio,* H. E. 5, 24), como também, pelo ano 180, a viagem de *Egésipo* a Roma (*Eusébio,* H. E. 4, 22) para lá haurir a verdadeira tradição da fé. Mais tarde realizaram-se as negociações de Policrates de Êfeso e outros orientais como o Papa *Vítor I,* para a data da Páscoa, negociações que testemunham o prestígio de Roma.

No *III século* temos em primeiro lugar o testemunho de *Tertuliano.* Êle indica a situação de fato, quando define o decreto de Calixto I, sôbre a penitência, um "edito peremptório" (De pudic. 1; cfr. Denz. 43). Ora, na promulgação daquele decreto, que continha medidas menos severas sôbre a disciplina eclesiástica, Calixto tinha citado Mt 16,19; e Tertuliano dirigindo-se ao Papa: "Por esta tua afirmação eu te pergunto: Como podes arrogar-te êste direito na Igreja? (unde hoc jus Ecclesiæ vindicas?). Talvez *porque* o Senhor disse a *Pedro*: Sôbre esta

http://www.obrascatolicas.com

pedra edificarei a minha Igreja e dar-te-ei as chaves do reino dos céus: ou: tudo o que ligares e desligares na terra será ligado e desligado no céu? Mas se tu *afirmas* que o poder de ligar e desligar está também contigo e com aquela Igreja, que está ligada a Pedro, não vês que tu desvirtuas aquêle direito que foi conferido sòmente a Pedro pessoalmente?" (De pudic. 21). É claro, portanto, que a Igreja católica da qual Tertuliano se separava, julgava que Cristo tinha fundado a Igreja sôbre Pedro, de quem os Pontífices romanos eram os sucessores. Tertuliano não nega que Calixto, como bispo de Roma, seja sucessor de Pedro; mas quer, com uma artificiosa interpretação, de que se compraz em todo o seu escrito sôbre a questão penitencial, apresentar o primado de Pedro como um primado puramente pessoal, e não transmissível.

S. Cipriano, apesar do seu episcopalismo muito cusado, escreve: "Como Deus é uno e uno é Cristo, assim há uma só Igreja e uma só cátedra fundada sôbre Pedro, pelo Senhor" (una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata, Ep. 43, 5). Devemos, todavia, reconhecer que êle não teve uma idéia exata do primado. Esta é a opinião do teólogo *C. Pesch* e do historiador *P. Battiffol.* Talvez a influência de Tertuliano, feito montanista, contribuísse para a confusão do seu pensamento; ambos interpretam artificiosamente (Mt 16,18).

Segundo uma carta de Firmiliano (em Cipriano, Ep. 75,17), o Papa *Estêvão* "afirma ocupar a sé de Pedro, por via de sucessão". *S. Jerônimo* repete muitas vêzes a frase, que Deus fundou a Igreja sôbre Pedro (Ep. 41, 2, Migne, 22, 475; Adv. Pelag. 1, 14; Migne, 23, 506; v. também Ep. 15, Migne, 22, 355). — Assim também *S. Ambrósio* (In Ps. 40, 30, Migne, 14, 1082) o qual, escrevendo com outros nove bispos de um sínodo Milanês ao Papa Sirício, diz que êle e seus colegas, aderiram ao seu juízo, sôbre a excomunhão de Joviniano e Aussêncio: "Qui fideliter comissam tibi januam serves et pia sollicitudine Christi ovile custodias, dignus, quem oves Domini audiant et sequantur" (Ep. 42, Migne, 16, 1124 ss.). — *S. Agostinho* interpreta de boa mente Mt 16,18 no sentido mais geral da fé, mas escreve todavia que "na Igreja Romana o primado da cátedra apostólica sempre existiu" (in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus, Ep. 43, 7). Comparando o martírio de S. Cipriano com o de S. Pedro, diz da cátedra de Pedro: "Quem não sabe que êste primado de apostolado deve ser anteposto a todo episcopado?" (De bapt. contra Donat., 2, 1, 2, Migne, 43, 137). Noutro lugar escreve que a Igreja romana possui a máxima autoridade (*culmen auctoritatis obtinuit*), e que recusar-lhe o primeiro lugar (nolle primas dare), seria a maior impiedade ou uma arrogância que se destrói por si mesma" (De util. cred. 17,35). Do Papa Anastácio, então reinante, diz que ocupa a mesma cátedra de Pedro (Ep. 53, 1, 2 ss.; cfr. também Ep. ad Donat. 16). Veja-se, todavia, quanto observamos no § 137).

Os Padres Gregos. — S. Gregório Nisseno, S. Gregório Nazianzeno, Eusébio de Cesaréia, S. João Crisóstomo, entendem Mt 16,18 no sentido do primado de Pedro. Certo número tira-lhe as conseqüências e testemunha a própria fé no primado dos sucessores de Pedro, em Roma. *S. Gregório Nazianzeno* diz que a Igreja Romana preside, por motivo do seu poder religioso, a todo o mundo (quæ universis præsidet, Carm. 2, sect. 1; carm. 11; Migne, 37, 1068); *Teodoreto de Ciro* escreve a um padre romano, Renato, que a santíssima Sé (de Roma) "possui o principado sôbre as Igrejas de todo o mundo" (Ep. 116, Migne, 83, 1324). *Tyszkiewicz,* falando de S. João Damasceno objeta aos Russos-Ortodoxos: 1) Que com relação aos princípios sôbre os quais se baseiam para combater o primado, são tirados de S. João Damasceno; 2) que êste reconhecia indiretamente o primado (Zeitsch. für Kath. theologie, 1919, pp. 78-111). O mesmo autor (ibid. 1919, 443-550) declara que Cirilo atesta "sem dúvida alguma" o primado. Para S. João Crisóstomo veja-se *Jugie,* Échos d'Orient, 1908, pp. 5 ss., pp. 193 ss., * e particularmente o Card. *Marini,* Il Primato di S. Pietro e dei suoi sucessori in S. Giovanni Crisostomo, Roma, 1922. * Devemos também recordar aqui a autoridade dos Pontífices romanos sôbre os Concílios reunidos pela Igreja no Oriente. À medida que a Igreja oriental se ia emancipando do primado religioso dos Papas, caía sob o "primado" político dos imperadores do Oriente, os quais, segundo a antiga concepção pagã, exercitavam o alto domínio sôbre a religião, como sôbre a nação. Pense-se em Constantino, em Constâncio ("o que eu quero, deve ser cânon"), em Teodósio, sobretudo em Justiniano, "teólogo apaixonado, no trono" (Grisar), no ἀρχιερεὺς βασιλεύς e em tudo o que se entende por "bizantinismo". * Sôbre a doutrina do primado nas Igrejas Orientais, *Jugie,* Primauté dans les Églises séparés d'Orient, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 344-391. *

O *Concílio Vaticano* podia citar os testemunhos formais dos Concílios precedentes; e efetivamente cita o IV Concílio de *Constantinopla,* o II de *Lião* e o de *Florença* (S. 4, c. 4). O Concílio de Lião diz: "A Santa Igreja Romana possui o primado e o principado supremo e pleno sôbre tôda a Igreja católica"; e acrescenta que ela o recebeu do Senhor mesmo, na pessoa de Pedro (Denz. 466). O Concílio de Florença, no decreto de união, declara: "definimos que a Santa Sé apostólica e o Pontífice Romano, possuem o primado sôbre todo o mundo e que precisamente o Pontífice Romano é o sucessor de S. Pedro, príncipe dos Apóstolos, o verdadeiro Vigário de Cristo, o Chefe de tôda a Igreja, o Doutor e o Pai de todos os Cristãos; e que Nosso Senhor Jesus Cristo conferiu-lhe na pessoa de Pedro o poder de governar e guiar tôda a Igreja; como já foi dito nas deliberações dos Concílios gerais e nos sagrados cânones" (Denz. 694).

Os teólogos perguntam se é necessário crer que o primado deve permancer ligado à sé de Roma, ou se não seria possível, por decisão do Papa, transferi-lo a outra Igreja. Parece que as definições se opõem a essa possibilidade, por que falam da Igreja *Romana.* Mesmo quando o Papa residisse noutra cidade, como nos tempos de Avinhão, permanece, todavia, Bispo de Roma, porque sucessor de Pedro.

http://www.obrascatolicas.com

Faz-se ainda outra pergunta: o primado foi unido à Igreja Romana por vontade de Cristo ou por razões simplesmente históricas? — É suficiente admitir que a Providência divina operou esta união, tendo em conta as circunstâncias históricas do momento. Sòmente uma explicação puramente natural é contrária ao dogma. O estudo particularizado da questão é feito na *História da Igreja* e do *Direito Canônico*. O Direito Canônico, trata também minuciosamente dos direitos contidos no primado, das questões relativas à eleição do Papa e à sua legitimidade nos casos duvidosos. Pôsto que o primado é também estudado na *apologética*, bastarão estas provas. Outros testemunhos patrísticos podem-se encontrar no Dict. de la Foi cath. t. III, coll. 1377-1388; no Dict. de théol, cath. na palavra Primauté, t. XIII, coll. 247-334. *

Depois do que se disse, deduz-se como é falso afirmar ter sido a doutrina do primado elaborada sòmente pela Escolástica, embora seja verdade, ter a doutrina do poder divino sido desenvolvida sistemàticamente pela primeira vez, por S. Tomás de Aquino.

2. **Sôbre a natureza e a extensão do primado** o Concílio Vaticano determinou: "Ensinamos e declaramos que a Igreja Romana, por disposição do Senhor, tem o primado de poder ordinário sôbre tôdas as outras Igrejas, e que êste poder de jurisdição do Romano Pontífice, que é verdadeiramente episcopal, é imediato. A êste poder os pastôres, os fiéis de todo rito e de todo grau, tanto singular como coletivamente, estão ligados por um dever de subordinação hierárquica e de verdadeira obediência, não sòmente no que se refere à fé ou aos costumes, mas também no que se relaciona com a disciplina e com o govêrno da Igreja esparsa por todo o mundo... Esta é a doutrina católica de que ninguém se pode afastar, sem prejuízo para sua fé e sua salvação" (S. 4, c. 3, Denz. 1827).

1. — O poder de govêrno do Papa está, portanto, *acima* de todos os outros podêres eclesiásticos. É superior ao de todos os bispos, separadamente, como ao de todo o episcopado coletivamente tomado. Por conseguinte, a opinião da superioridade conciliar, emitida pelo Concílio de Basiléia e de Constança, é condenada (Denz. 1823, 1830, 1831).

2. — É um poder verdadeiramente *episcopal*. Inclui todos os elementos constitutivos do poder pastoral do bispo, legislativo, judiciário, penal. A expressão "episcopalis" foi recebida com desconfiança pelo govêrno alemão e por outros governos europeus, suspeitosos de uma interferência nos direitos do Estado; mas êsses pretensos direitos episcopais do Estado sôbre a Igreja, não existem de modo algum (Cfr. At 20,28). Alguns Padres do Concílio combateram a expressão "episcopalis" como capaz de prejudicar a autoridade dos bispos e consideravam suficiente a expressão "imediata e ordinária". Outros queriam que, ao mesmo tempo, se tratasse também dos direitos dos bispos. Veja-se *Granderath*, Geschichte des Vatikan, Konzils, III, pp. 328 ss. e 359 ss. * Desta obra existe uma tradução francesa, 5 vols. Bruxelles, 1907-1913. *

3. — É um poder *imediato*. O Papa tem o direito de exercitar seu poder sôbre os bispos, individual e coletivamente, sem intermediários. Tal poder não se restringe, como queria Febrônio, aos casos de omissão dos deveres por parte dos bispos na diocese.

Assim, portanto, o Papa é o *Ordinário de todos os fiéis e de tôda a Igreja*. Dêste poder episcopal completo, universal, único, deriva *na prática* o direito "de poder no exercício da sua própria função, comunicar-se livremente com os pastôres e os rebanhos de tôda a Igreja". Outra conseqüência é que não se pode rejeitar uma decisão judiciária do Papa e apelar para um Concílio geral. Finalmente um cânon obriga, sob pena de excomunhão, a reconhecer a plenitude do poder supremo e seu direito de se exercitar sôbre todo o rebanho, como poder "ordinário e imediato". Essa é a natureza e a extensão do primado. As particularidades concernentes à extensão do primado e seu modo de exercício são regulados pelo *Direito Canônico*. * Veja-se o magistral documento na palavra *Pape*, no Dict. de théol. cath. t. XI, coll. 1877-1944. *

3. **O poder pastoral dos bispos.** — Que importância tem o poder episcopal, com relação ao papal? O Concílio declara: "O poder do Sumo Pontífice está bem longe de prejudicar o poder ordinário e imediato da jurisdição episcopal (ordinariæ ac immediatæ illi episcopalis jurisdictionis potestati) dos *bispos*, que postos pelo *Espírito Santo*, sucederam aos Apóstolos, apascentam e guiam o rebanho a êles confiado como verdadeiros pastôres (veri pastores); ao contrário, o seu poder é afirmado, fortalecido e defendido pelo Pastor supremo e universal" (S. 4. c. 3, Denz. 1828). Segundo esta autêntica declaração do Concílio, a definição do primado não atenuou o poder dos bispos, ao contrário, reconheceu-o como poder pastoral *ordinário* e *imediato* sôbre suas dioceses. Êste poder, por conseguinte, refere-se à doutrina sôbre a fé e sôbre os costumes, como a *disciplina* e o *culto*. Resta, todavia, local, sua extensão e no seu exercício *dependente* do Papa, que possui o poder supremo na Igreja e em cada uma das dioceses.

É expressamente reconhecido que o poder episcopal é um poder *ordinário* (potestas ordinaria), isto é, que o bispo tem, por fôrça do seu cargo, por Cristo instituído na Igreja. Os teólogos, no "poder episcopal", indicado aqui, em geral, distinguiram o poder especial e a propósito dêste último perguntam se cada um dos bispos o recebem de *Deus* ou do *Papa*. Ora, o texto Escritural citado pelo Concílio (At 20,28), diz que o *Espírito Santo pôs os bispos* para governar a Igreja de Deus. Por conseguinte, êles receberam de Deus, na consagração, todo o conjunto do seu poder. Os Bispos regem a Igreja de Deus, isto é, a parte da Igreja confiada, a êles pelo Papa, como verdadeiros pastôres ordinários, e não como lugar-tenentes do Papa. A eleição do bispo feita por homens e a confirmação do Papa, não dão o poder, mas são a condição prévia

http://www.obrascatolicas.com

do seu exercício. O Papa põe simplesmente o bispo de posse da sua diocese, a jurisdição episcopal vem de Deus. O bispo recebe-a com e na *Ordem*, mediante a qual se torna um bispo incorporado à Igreja, um membro do colégio episcopal, unido ao Chefe, que é o Papa, da mesma maneira que o cristão se torna, com o Batismo, membro da Igreja.

Leitura. — *Sacerdócio e laicato na Igreja.* — Como complemento do tratado sôbre os três podêres da Igreja, acrescentamos esta leitura, que contém o resumo feito por Miguel de um estudo do P. Congar.

"Diz-se comumente que a Crisma é o Sacramento da Ação Católica. Pio XI recorda-o expressamente na sua *Carta ao Cardeal Patriarca de Lisboa*: "Pela confirmação torna-nos soldados de Cristo. Ora, quem não vê que o soldado deve enfrentar as fadigas e os combates, menos por si mesmo que pelos outros?" Mas, acrescenta o Papa, "ainda que de um modo menos evidente para os olhos profanos, também o Batismo impõe o dever de apostolado, pois por êle nos tornamos membros da Igreja, isto é, do Corpo místico de Cristo. Entre os membros dêste Corpo — como acontece com qualquer organismo — é preciso que haja uma solidariedade de interêsses, uma comunicação recíproca de vida... Um membro deve ajudar ao outro, ninguém pode permanecer inativo; cada qual recebe e cada qual, por sua vez, deve dar".

Esta verdade foi muito bem exposta pelo R. P. Congar em "Sacerdoce et laïcat", Paris, 1947. A Igreja, diz em resumo, o autor, deve ser considerada sob duplo aspecto. Enquanto está sôbre a terra, ainda está em marcha para a herança celeste, e todavia, pela vida sobrenatural que existe nas almas justas, ela já recebeu alguma coisa do que será sua realização no além: duas formas da mesma realidade fundamental proveniente das energias e virtudes do Cristo mesmo: "Sob todos os aspectos e na medida em que a Igreja vive já dos dons da vida eterna em Cristo, nós temos uma imanência da virtude de Cristo, em todo o Corpo: na ordem da vida e por quanto vive em Cristo, todo membro de Cristo é sacerdote, rei e profeta, pois pertence ao seu Corpo, que é consagrado sacerdote, rei e profeta. Sob todo aspecto e na medida em que a Igreja ainda está em marcha, em que a verdade e a vida são ainda externas e longínquas, esta Igreja tem a característica de uma ordem de meio, em vista do fim, de um complexo de meios de graça; ela tem uma estrutura, não de comunhão de vida, mas de sociedade, uma estrutura hierárquica, ela é uma ordem de podêres que são por outra parte, serviços..." (p. 15).

Estas funções, êstes podêres são na realidade mediações humanas, subordinadas à única mediação de Cristo. A necessidade de uma hierarquia na Igreja, mostra, de fato, que a fonte da verdade e da vida não está em nós, "pois Deus não está ainda plenamente interiorizado em nós e devemos recebê-lo do exterior, do alto".

1. *Participação dos leigos no sacerdócio de Cristo.* — Assim, de um lado, deve-se reconhecer que todo o corpo dos cristãos é um corpo "sacerdotal", um "sacerdócio real", como diz S. Pedro (I Pdr 2,9) e, de outro, a existência de um sacerdócio hierárquico e sacramental é indubitável na Igreja de Cristo. Compete à Teologia explicar a parte de cada um dêsses sacerdócios, e suas relações.

Ao domínio do próprio sacerdócio imanente e difundido no corpo dos cristãos pertence tudo o que está na ordem da vida, do testemunho prestado à glória de Deus, por meio da manifestação de tal vida. É, em suma, tudo o que se refere ao culto interior e, no culto exterior da liturgia e dos Sacramento, tudo o que comporta um movimento *do homem* para *Deus*, tudo o que é oração e sacrifício de louvor interessando a vida pessoal e a realização pessoal da vida cristã.

Ao contrário, a realidade sacramental, isto é, o movimento *de Deus para o homem* operado pelo Sacramento de modo eficaz, constitui o domínio próprio do sacerdócio hierárquico e sacramental. De fato, não se trata mais aqui de

apresentar a *nossa* oferta a Deus, mas de tornar presente e ativa em nosso meio a oferta mesma de Jesus Cristo: "No ato pròpriamente sacramental há outra coisa, que o movimento de adoração e de fervor que sobe do coração dos fiéis: aí opera-se um movimento do alto para baixo, um acréscimo novo, um ato de Jesus Cristo, enquanto Êle não está ainda interiorizado em nós. O dever do sacerdócio pròpriamente ministerial (hierárquico) e sacramental é levar à Igreja o que aí ainda não existe plenamente: a vida e a adoração do seu Senhor" (p. 19).

Por outro lado, nenhuma oposição há entre os dois sacerdócios, sendo o sacerdócio sacramental a consumação daquele. A teologia de S. Tomás ensina explicitamente que a consagração do sacerdócio sacramental, com o caráter que impõe e os podêres que confere, é um aprofundamento, um desenvolvimento da consagração do caráter e do poder de culto, já depositado na alma do fiel, com o Batismo e a Crisma. Para interiorizar-se na alma do fiel, a vida de Cristo deve antes ser recebida.

2. *Participação dos leigos da realeza de Cristo.* — Cristo não é sòmente sacerdote: é rei. A realeza de Cristo pode ser participada por todos de um modo puramente interior e espiritual: "A dignidade real é dada ao cristão, pelo fato de que, com o Batismo, êle é consagrado ao serviço de Deus e incorporado ao Rei dos reis" (p. 20).

Mas um simples leigo pode participar hieràrquicamente da realeza e do govêrno de Cristo? Como quer tenha sido no passado, em que a participação dos príncipes no govêrno eclesiástico, não era de todo inaudita, qualquer que possa ser, por outro lado, o juízo sôbre êste fato, se hoje os leigos já não têm nenhum poder na Igreja, recebem, todavia, e receberão, talvez sempre mais, a direção de obras que na realidade são das organizações da Igreja. "Participação e colaboração no apostolado hierárquico", diz o texto pontifício, não na mesma hierarquia. Participação da missão da Igreja, mas em condições tais os leigos jamais terão que exercitar certos atos que exigem podêres pròpriamente hierárquicos; e, entretanto, sua autoridade é sancionada por um mandato oficial. Um fato, todavia, é certo: os leigos têm direito real de se fazer ouvir na Igreja...

3. *Participação dos leigos no poder magisterial (profético) de Cristo.* — Mas como deve ser entendido êste direito? Em que medida é compatível com as prerrogativas da Igreja? Apoiando-se na distinção, que está na base do seu estudo, o P. Congar esboça assim a solução do problema considerado no seu aspecto geral: "Nesta matéria, de verdade ou de doutrina, os dois aspectos (o da vida já interiorizada no corpo total, social e hierárquico), correspondem muito bem à distinção entre os pontos de vista, de um lado, da Revelação e do dogma (que é a forma eclesiástica do revelado) recebido do alto como um depósito, e, de outro, do dogma vivido pela Igreja crente e irradiado pelo testemunho cristão. À primeira vista pode-se presumir que, na medida em que a Revelação e o dogma nos vêm de fora... em uma revelação histórica e objetiva... encontrar-se-á a competência própria de um poder hierárquico de magistério; poder hierárquico que reside essencialmente no corpo apostólico continuado pelo corpo episcopal, com seu critério interno de unidade: a Sé Apostólica. Ao contrário, na medida em que a doutrina recebida na obediência da fé fôr vivida, e por isso mesmo, desenvolvida, aplicada segundo as necessidades dos homens e dos tempos; ou ainda, na medida em que o Espírito Santo, que opera na Igreja, ilumina pessoalmente certas almas; naquela ainda em que a verdade cristã fôr testemunhada e irradiada pelas almas que a vivem e se empenham por ela: nessa mesma medida encontrar-se-á no domínio da vida, onde todo fiel, animado pelo Espírito, e enquanto o Espírito é ativo *nêle*, terá graça, iniciativa e atividade" (p. 25).

Alguns leigos não foram talvez grandes místicos? Não foi por hipérbole, que Gregório XV e Urbano VII chamaram a Teresa de Ávila, Doutôra da Igreja. Mas o problema merece ser considerado mais atentamente. À hierar-

http://www.obrascatolicas.com

quia pertence o carisma do apostolado, isto é, o poder de transmitir ao povo, que deve viver na unidade da fé, o depósito da Revelação, feita aos Apóstolos e a função de julgar da conformidade com êste depósito, do desenvolvimento que a doutrina tiver no pensamento e na vida dos fiéis. Mas resta dar lugar à parte de verdade, conservada no corpo total dos fiéis. Problema delicado, cuja solução exige um cuidado perfeito dos matizes.

a) O ensinamento *dogmático* ou *doutrinal* que se faz *ex officio* é inerente ao cargo pastoral hierárquico: sòmente os bispos são juízes em matéria de fé. Mas, ao lado desta atividade *ex officio*, pode-se encontrar na Igreja, em alguns leigos privilegiados, um ensinamento, fruto de uma inspiração, de uma missão tôda interior. As duas santas Teresas podem aqui fornecer-nos um exemplo. Mas semelhantes inspirações, por mais divinas que possam ser, não têm por si mesmas o valor de regra, para o povo cristão; para tê-lo é necessária a homologação da hierarquia. A iniciativa da B. Juliana de Liege para o culto do Santíssimo Sacramento, a de S. Margarida Maria, para o culto do Sagrado Coração, são exemplos típicos.

b) O ensinamento *científico* ou *doutoral* pode competir a todo fiel, padre ou leigo, que tenha alguma coisa a dizer. Os efeitos valerão quanto vale a competência do "doutor". Mas um doutor cuja competência e ortodoxia tiverem sido aprovadas pela Igreja, pode receber uma "missão canônica" de ensinamento. Êste ensinamento reveste-se, então, de certo caráter público e goza de uma autoridade maior. A "missio canonica" pode também ser conferida a leigos: em Berlim, durante a guerra de 1939-1945, oitocentos leigos, jovens, sobretudo senhoritas, muitos dos quais tinham feito seus estudos de teologia completos, haviam recebido a "missio canonica".

c) O ensinamento *apostólico* — apostolado da pregação — é aquêle em que o leigo pode sobretudo participar do apostolado da hierarquia. Ao padre toca a missão de pregar a doutrina; mas o leigo deve levar à doutrina o testemunho de sua vida e de sua atividade. Êle pode fazê-lo antes de tudo, com um testemunho privado, quer pessoalmente, quer em grupo, ou melhor, êle *deve* fazê-lo, pois a obrigação do testemunho e do apostolado compete a todo cristão, em nome de seu Batismo e da sua Crisma. Mas êste testemunho privado quer individual, quer coletivo, pode conseguir um caráter oficial pela consagração recebida da hierarquia. Pròpriamente falando, é a isso que se chama *Ação católica*. Assim, chegamos a justificar teològicamente esta participação dos leigos às responsabilidades que a Igreja tem no mundo, dado que a iniciativa leiga recebe da autoridade apostólica uma consagração que corresponde às exigências do Batismo e da Crisma, para contribuir à atividade da Igreja mesma. Como diz muito justamente o P. Congar, é "uma missão que se acrescenta ao espírito" (p. 32).

Acrescentamos que a Ação Católica cuja necessidade e circunstâncias atuais fazem ressaltar mais que nunca, em um mundo paganizado, pertence a tôdas as épocas da vida da Igreja: "Nos tempos passados, diz Pio XI, agia ela ainda melhor do que nos nossos dias. Mediante ela realiza-se em Roma mesmo a primeira difusão do cristianismo. E como podia ser de outro modo? Que teriam feito os Doze perdidos na imensidade do mundo, se não tivessem clamado no meio das nações, aos homens, às mulheres, aos velho, às crianças: "Nós trazemos os tesouros do céu, ajudai-nos a distribuí-los?" De *L'Ami du Clergé*, 1948, pp. 651-653.

CAPÍTULO TERCEIRO

PROPRIEDADES E NOTAS DA IGREJA

§ 146. Noção e número.

1. Com o nome de *propriedade* da Igreja entendem-se as característica essenciais à mesma Igreja (*pr. essentiales*), originadas necessàriamente da sua natureza e constituição, a ela conferidas por Cristo, seu fundador.

Sôbre as propriedades essenciais, divergem os teólogos. E a razão não deve ser procurada em uma incerteza intrínseca e objetiva, sôbre a essência da Igreja, mas em motivos extrínsecos e de método. Certos aspectos da Igreja, como por exemplo a infalibilidade, a necessidade, a visibilidade, que alguns consideram propriedade, são por outros consideradas sob um ponto de vista e segundo outra visão sintética da doutrina. Reduzir a quatro as propriedades é uso antiquíssimo, que goza de grande prestígio dogmático. Enumeram-se segundo o Símbolo Niceno-Constantinopolitano: "Eu creio na Igreja *una, santa, católica* e *apostólica* (Denz. 86, 468).

2. As *notas* ou sinais *distintivos* da Igreja são também propriedades essenciais da Igreja. Todavia, têm isto de particular, que tornam a Igreja *visível* e por isso *reconhecível* àqueles que são chamados a entrar nela. Por definição a nota deve ser visível e exterior, segura e necessàriamente unida, por Jesus, à essência da verdadeira Igreja; deve ser-lhe absolutamente própria, permanente e durável como a mesma Igreja; deve ser precisa e clara, e não genérica e vaga, e por fim, por tôdas estas razões, fàcilmente reconhecível. Sòmente com estas condições a nota conseguirá seu fim, isto é, ser para todos um guia certo que leva à Igreja de Jesus.

Assim *no seu conteúdo e ontològicamente* as notas confundem-se com as propriedades, mas distinguem-se *formal* e *lògicamente*. São propriedades essenciais intrínsecas, enquanto a verdadeira Igreja não pode existir sem elas não sendo certamente a verdadeira Igreja a que delas se vier a privar. Ao mesmo tempo são características externas, destinadas sobretudo a manifestá-la em todo o mundo. Por isso tôdas as notas da Igreja são propriedades essenciais, mas nem tôdas as propriedades essenciais são notas.

Propriedades *acidentais* são as que pertencem à Igreja, mas poder-lhe-iam também faltar; não são notas, mesmo quando características externas da Igreja. Falta-lhes a duração constante ou, pelo menos,

http://www.obrascatolicas.com

a segurança e a necessidade interna e, por conseguinte, não são aptas a tornar reconhecível a Igreja em todos os tempos.

3. O *número* das notas é quase unânimemente limitado às quatro indicadas pelo Símbolo Niceno-Constantinopolitano. A Encíclica de Pio IX de 16 de setembro de 1846 diz: "Vera Jesu Ecclesia *quadruplici* nota, quam in *symbolo credendam* asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur et quælibet ex hisce notis ita cum aliis cohæret, ut ab aliis nequeat sejungi" (Denz. 1686). *Belarmino* enumera quinze notas, reduzindo-as, afinal, às quatro clássicas. Demonstraremos que essas quatro notas correspondem à verdadeira noção de nota e que por conseguinte são verdadeiros sinais distintivos.

Ensinam os Protestantes a *invisibilidade* da Igreja, o que não lhes impede estabelecer as notas da verdadeira Igreja. Fixam-lhe *duas*: a pregação da pura doutrina e a legítima administração dos Sacramentos. Mas êstes elementos, essenciais à verdadeira Igreja, não são todavia notas; muito menos o podem ser, na noção protestante de Igreja, que exclui a infalibilidade. É verdade que os dois elementos são visíveis, mas que critério permitirá reconhecê-los como verdadeiros e autênticos? Como reconhecer a legitimidade da administração dos Sacramentos e a verdade da pregação da doutrina?

Às quatro propriedades clássicas da Igreja, unidade, santidade, catolicidade, apostolicidade, que se apresentam também como notas, nós acrescentamos a infalibilidade, a perenidade e a imutabilidade, a visibilidade, a liberdade no exercício da religião e na difusão externa. Da infalibilidade já tratamos; a liberdade é estudada no Direito Eclesiástico. Por isso, restam a serem tratadas, a perenidade e a imutabilidade (§ 147), a visibilidade (§ 148), a unidade (§ 149), a santidade (§ 150), a catolicidade (§ 151), a apostolicidade (§ 152).

§ 147. Perenidade e imutabilidade da Igreja.

1. A Igreja recebeu do seu fundador, Homem-Deus, a promessa de uma duração indefectível, até o fim do mundo: nesse sentido é perene.

Por perenidade (perpetuitas, perennitas) da Igreja, entendemos em sentido próprio, a continuidade da sua *existência*. Ela jamais perecerá, sua existência nunca será interrompida. Isso já é uma perfeição, mas não exclui necessàriamente tôda imperfeição. Reinos terrenos e religiões não cristãs *poderiam* também ter uma duração semelhante. Mas êles no curso dos tempos, por circunstâncias e influências várias, estão sujeitos a mudanças internas e externas, de modo que, se se tivessem em conta estas modificações, não se pode mais falar de uma duração contínua. Se, portanto, se quiser afirmar a duração indefectível da

Igreja, em sentido estrito e pleno, devemos acrescentar outro elemento: a *imutabilidade* (immutabilitas). São necessários êstes dois elementos para que se tenha a noção de *indefectibilidade* (indefectibilitas).

A imutabilidade acrescenta à perenidade um elemento essencial. Nela reside a *razão* da contínua duração, ou melhor, a razão de tôdas as outras propriedades e características da Igreja. De fato, indica que a Igreja é imutàvelmente una, santa, católica e apostólica, como no início foi constituída por seu fundador.

A Igreja é perpétua e imutável tanto na sua forma *externa* como *interna;* com relação à sua essência íntima, à sua fé e à sua doutrina e com relação à sua constituição externa e visível, à sua hierarquia e ao seu primado. Nem quanto ao primeiro, nem quanto ao segundo ponto, a Igreja pode falhar.

Esta indefectibilidade não é sòmente acidental e efetual: é interiormente necessária, enquanto querida por Cristo; nem se trata de uma realidade que os membros da Igreja possam presumir, mas de um dado necessário à essência da Igreja, garantido pela fé.

A *causa* da indefectibilidade é, em primeiro lugar o *Espírito Santo,* que foi à Igreja precisamente dado com o fim de lhe ser o princípio interior e permanente de vida até o fim do mundo. As causas secundárias são, a ordem hierárquica instituída por Cristo, particularmente o Primado, como também as disposições imutáveis estabelecidas por Cristo concernentes ao culto comum (Missa, Sacramentos). Querendo compendiar tôda a multiforme vida interior da Igreja na única fé da Igreja universal, pode-se dizer sua indefectibilidade produzida e garantida pela infalibilidade do magistério.

São necessárias algumas *reservas*. A perpetuidade e a imutabilidade foram dadas à Igreja, sòmente em relação aos elementos essenciais, e por isso as mudanças acidentais não sòmente são possíveis, mas realmente verificadas. Melhor ainda, em certo sentido, são necessárias, porque a Igreja é um organismo vivo e é próprio do organismo vivo desenvolver-se e fortalecer-se em formas de vida variadas e mutáveis. Isso verifica-se tanto para a vida interior, como para a exterior da Igreja: basta um olhar à história eclesiástica, para disso nos convencermos. * Veja-se *Siri,* La Chiesa, 1944, pp. 227-236).

Adversários da verdade da duração imutável da Igreja são tôdas as seitas que pretendem criar uma nova forma de religião, para substituir a Igreja, sob pretexto de melhorá-la e aperfeiçoá-la. Algumas dessas seitas, como a dos Montanistas, sonhavam com uma terceira era, a nova era do Espírito Santo; outros utopistas da Idade Média, imaginavam um Evangelho eterno (evangelium æternum); outros ainda falam de três igrejas sucessivas: a Igreja *petrina* (católica), a Igreja *paulina* (protestante) e a Igreja *joanina* (no futuro). Esta última é ora

http://www.obrascatolicas.com

dinàriamente concebida como a livre Igreja do Espírito Santo, sem nenhuma organização hierárquica. Segundo alguns protestantes, existiria já na Igreja grega.

Entre as *decisões* eclesiásticas pode-se citar a condenação de uma proposição do Sínodo de *Pistóia,* segundo o qual nos últimos séculos produziu-se e difundiu-se na Igreja um obscurecimento geral de importantes verdades de fé e de moral, ensinadas por Cristo. A proposição foi declarada herética (Denz. 1501). Assim também foi condenada a opinião de *Quesnel* que atribuía à Igreja, manifestos sinais de senilidade (signa senectutis, Denz. 1445). Recentemente os Modernistas falavam de uma evolução ou transformação substancial da Igreja: "A constituição orgânica da Igreja não é imutável, mas a sociedade cristã está sujeita a perpétuas evoluções, precisamente como a sociedade humana" (Denz. 2053). Já falamos (§ 2) da tese modernista de uma contínua mudança do dogma (Denz. 2054, 2058-2065).

2. A *prova bíblica* encontra-se já nos Profetas, os quais consideram a nova aliança que será estabelecida pelo Messias, como eterna e seu reino, como um reino que não terá fim (Cfr. Is 9,6 ss.; 55,3 ss.; 61,8 ss.; Jer 31,31-36; 32,40; Dan 2,44; 7,14; Os 2,19; Sl 88,36-38). O anjo anuncia a perpétua duração da nova aliança, no momento em que o Senhor entra no mundo: "Reinará sôbre a casa de Jacó eternamente e seu reino jamais terá fim" (Lc 1,32 ss.; cfr. Hebr 12,27 ss.).

Jesus mesmo expressou esta verdade sob diversas formas. "As portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Mt 16,18). "Eis que eu estou convosco até o fim do mundo" (Mt 28,20). "O Pai mandar-vos-á outro consolador, o Espírito de verdade, que fique em vós eternamente" (Jo 14,16). Na parábola da cizânia, diz-se que as duas sementes devem crescer até o tempo da colheita, que é o fim do mundo (Mt 13,24-43).

Os *Apóstolos* ensinam a mesma doutrina. Já na imagem paulina da Igreja, como Corpo de Cristo, encontra-se o conceito, de que o corpo jamais será privado da cabeça, do mesmo modo que o Cristo eterno jamais será privado do seu corpo místico (Cfr. I Cor 12,12 ss.; Ef 1,22 ss.; 4,13; Col 1,18 ss.). Deus quer "que *todos* os homens se salvem e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (I Tim 2,4). Esta verdade pela qual *todos* os homens devem ser salvos, é a mesma verdade que Cristo transmitiu aos Apóstolos e por meio dêles à Igreja: "A Igreja do Deus vivo é a coluna e a base da verdade" (I Tim 3,14 ss.).

Os Padres são, do mesmo modo, claros. Escreve *S. Atanásio*: "Com o nome de trono de Cristo, entende a Igreja, porque sôbre ela Êle repousa. Por conseguinte, a Igreja de Cristo brilhará e iluminará o mundo e durará eternamente como o sol e a lua" (Exp. in Ps. 83, 38). — *S. João Crisóstomo*: "É mais fácil apagar o sol, do que destruir a Igreja" (Hom. 4, in illud: Vidi Dominum, 2, Migne 56, 122). — *S. Agostinho*: "Ninguém destrói no céu o plano de Deus, ninguém destrói na terra a Igreja de Deus" (Ep. 43, 9, 27). Já no seu tempo alguém declarava: "A Igreja que encerra em si todos os povos não existe mais, está aniquilada". Isso afirmam, respondia Agostinho, aquêles que nela não estão mais. "Que tôla afirmação é esta, de que a Igreja não existe mais, porque tu não mais fazes parte dela!" Êle tem palavras muito mais duras para estigmatizar a opinião daqueles que afirmavam o desaparecimento da Igreja: "Hanc vocem abominabilem et detestabilem, præsumptionis et falsitatis, plenam, nulla veritate suffultam, nulla sapientia illuminatam, nullo sale conditam, vanam, temerariam, præcipitem, perniciosam parævidit Spiritus Dei" (In Ps. 101, Serm. 2, 8, Migne, 37, 1309). — *S. Ambrósio*: "Jesus disse a Pedro: Tu és Pedro, etc., por conseguinte, onde está Pedro aí está a Igreja; onde está a Igreja, não há morte, mas a vida eterna. Por isso acrescentou: E as portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Enarr. in Ps. 40, 30, Migne, 14, 1082). — Segundo *S. Jerônimo,* "a Igreja fundada sôbre a rocha resistirá a tôda tempestade, não será abatida por nenhuma perversidade de tempo" (In Is. 4,6, Migne, 24, 74). — *S. Leão Magno*: "Como perdura o que Cristo constituiu em Pedro" (Sermo 3 de natali Petri et Pauli, 2, Migne, 54, 146).

A razão *teológica* da duração imutável da Igreja, deduz-se da noção cristã de Deus. A promessa de Deus não pode deixar de realizar-se. Não significa dever entender-se a promessa em sentido fatalista e que os membros da Igreja, particularmente os sacerdotes, devam deixar a Deus sòmente o cuidado de sustentar e conservar a Igreja, sua fé e seus costumes: também aqui Deus se serve das causas segundas. Certamente a Igreja universal é sustentada e conservada por obra de Deus, mas a vida e a duração das Igrejas particulares dependem em grande parte da cooperação dos fiéis. Partes importantes da Igreja foram perdidas por culpa dos fiéis e ainda mais, por culpa dos sacerdotes.

3. *Objeções.* — *Os Socinianos* objetaram que a duração perpétua da Igreja não foi prometida por Cristo; mas admitido também que o tenha sido, tal promessa não seria realizável, porque isso importaria que todos os homens devem *necessàriamente* pertencer à Igreja e então sua fé e sua vida cristã não seriam mais livres. Ninguém, acrescentam êles, pode contestar que a impiedade dos homens não pode levar um dia ao aniquilamento da Igreja. Os *Reformadores* afirmam que, de fato, por um período muito longo, do século IV ao XVI, a Igreja tinha deixado de existir e que êles novamente a descobriram e salvaram. Aos *Socinianos* deve-se responder, que a *graça* de Deus que conserva os homens na Igreja, não lhes destrói absolutamente a liberdade, como não a destrói quando nela os introduz. Aos Protestantes então, pode-se opor que, por confissão dos seus autores e particularmente de Lutero, sua doutrina fundamental da justificação por meio sòmente da fé, é completamente nova e jamais foi ensinada na Igreja pelos Padres.

http://www.obrascatolicas.com

Lembram-nos o desaparecimento da *Sinagoga*, a que Javé tinha prometido uma duração eterna. "Estas promessas não se referem, como diz *S. Agostinho*, às sombras e figuras, mas ao que é indicado e representado. Para que não se cresse que a sombra devia perdurar, era preciso que sua supressão fôsse predita" (Civ. 17, 6, 1).

Contra a imutabilidade da Igreja, fazem-se ainda valer razões teóricas e históricas. Do ponto de vista *teórico* afirma-se que *tôdas* as coisas estão co-envoltas por um fluxo perpétuo e mudam necessàriamente; assim também a Igreja. Mas responde-se que nós atribuímos à Igreja sòmente uma imutabilidade nas coisas essenciais. Do ponto de vista *histórico* são-nos objetadas transformações substanciais externas e internas. Afirmam que a hierarquia "saiu automàticamente das circunstâncias dos tempos posteriores a Cristo"; que o dogma não tem nenhum fundamento no Evangelho e que, além disso, a Igreja contìnuamente propõe aos fiéis novos dogmas, ainda que afirme sempre e obstinadamente sua *antiguidade*.

Limitamo-nos aqui a uma resposta geral. Não se pode absolutamente afirmar que a hierarquia seja uma inovação posterior, a menos que "não se faça abstração da historicidade de alguns textos do Novo Testamento" (Harnack); bem-entendido que se trata de todos os textos que podem servir para provar a hierarquia.

À segunda objeção relativa à apresentação de novos dogmas, como se fôssem antigos, respondeu-se no parágrafo consagrado à evolução do dogma, onde se demonstrou que os chamados novos dogmas eram já acreditados antes, implìcitamente e estavam já contidos virtual ou diretamente na Escritura e na Tradição (Cfr. § 12).

O modernista *Heiler* no seu livro sôbre a essência do catolicismo (Das Wesen des Katolizismus, 1920), afirma que no catolicismo encontram-se *três* corpos estranhos, o *legalismo hebraico* na moral, o *helenismo pagão* no dogma, o *jurismo* da antiga Roma, no direito canônico. Responde-se que êstes três elementos, porquanto existam, não têm nada a ver com a *essência* do catolicismo.

Todos os outros argumentos tirados da disciplina e do govêrno da Igreja para provar que sofreu modificações importantes, são fáceis de se refutarem. Trata-se de tradições simplesmente apostólicas (traditio mere apostolica) ou de origem eclesiástica (tr. ecclesiastica); são formas acidentais que a Igreja pode assumir e depois abandonar. Trata-se de formas nascidas das circunstâncias dos tempos e que tiveram sua utilidade. Com o passar das circunstâncias desapareceram e talvez, uma duração mais longa, teria sido prejudicial. Entre estas formas podemos enumerar, por ex., as decisões do célebre decreto apostólico (At 15,28) e muitas outras. A Igreja é senhora das próprias decisões.

§ 148. A visibilidade da Igreja.

1. **A Igreja fundada por Cristo é *essencial e necessàriamente visível*, de modo que, em todo tempo e por todos, pode ser fácil** e seguramente *reconhecida* como a verdadeira Igreja de Cristo e *distinta* das pseudo-igrejas.

Com o nome de visibilidade da Igreja entendem-se algumas propriedades externas e perceptíveis, mediante as quais pode ser reconhecida por todos, como a verdadeira Igreja de Cristo. Distingue-se uma dupla visibilidade: uma material e outra formal. A visibilidade material consiste na multidão dos seus membros, e não é contestada. A visibilidade formal, ao contrário, refere-se à *essência*, à verdadeira forma da Igreja de Cristo, e esta justamente se discute. É claro que a Igreja não é visível inteiramente e segundo tôda a sua realidade. Pode-se comparar a Igreja a um homem; êste é visível no seu corpo e na sua vida (alma); mas quanto ao corpo é visível com os sentidos e imediatamente, quanto à alma é visível só com o espírito e mediatamente. Assim a Igreja, cujos elementos essenciais, como a hierarquia, o primado, o culto, são conhecidos exterior e sensìvelmente; ao passo que outros são conhecidos sòmente mediante a *inteligência*, como por ex. a infalibilidade de magistério. Êstes últimos elementos são conhecidos com o auxílio da graça, enquanto se lhes conhecem as *razões* e as *causas*, ainda que a coisa em si mesma por sua natureza deva permanecer invisível. Entendamos, portanto, "ver", no sentido de "cognoscere per rationem et fidem".

O *grau* e a *intensidade* da visibilidade da Igreja são, portanto, diversos, segundo seus diversos elementos essenciais, como para a visibilidade do homem; todavia, no seu resultado geral, a visibilidade é tal que, mesmo sem oferecer plena *evidência* da verdade da Igreja, dá plena *credibilidade*, que exclui tôda dúvida razoável. Diz o Concílio Vaticano: "Illi enim qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi" (Denz. 1794).

No decurso dos séculos tivemos diversos *adversários* da visibilidade da Igreja. Assim, na Idade Média, os Cátaros e os Fraticelli. Depois, *João Huss* afirmava esta proposição: "Há uma só santa Igreja universal que é o conjunto dos predestinados" (Denz. 627). Assim também *Calvino* que, mesmo insistindo sôbre a Igreja invisível, admite ainda a visível. *Lutero* abandonou a antiga Igreja e visto que não podia em um momento opor-lhe uma nova comunidade cristã, foi, por assim dizer, obrigado a falar de uma Igreja invisível. Isso, de resto, harmoniza-se com o princípio da salvação mediante sòmente a fé. Mas os fanáticos "exaltados" que apelavam para a voz interior do Espírito Santo, para legitimar suas tendências revolucionárias, obrigaram-no a voltar à idéia de uma igreja autoritária. Sôbre êste ponto *Melanton* conservou-se sempre fiel ao conceito tradicional.

Segundo a *teologia* moderna da *experiência* religiosa, é de todo impossível falar de uma Igreja invisível, dado que ela é formada pelo número, conhecido sòmente por Deus, daqueles que a *sentem* religiosamente. Um neoprotestante escreve com ironia que a Igreja é a instituição em que cada qual faz sua experiência religiosa pessoal!

http://www.obrascatolicas.com

2. A *prova* da visibilidade da Igreja consiste em demonstrar que seus *elementos* essenciais são visíveis. Ora, como expusemos acima (§ 137), os elementos essenciais constituindo a natureza mesma da Igreja, assumem uma forma exterior e uma interior. A exterior é a estrutura hierárquica com tudo o que isso comporta. Assim, na Igreja temos uma direção externa, visível, à qual corresponde uma organização perceptível exteriormente; organização que se pode constatar sobretudo no primado, o qual, justamente por isso é chamado pelo Concílio Vaticano de "um fundamento visível" da unidade da Igreja (visibile fundamentum, Denz. 1821). O ministério pastoral é, portanto, visível com suas variadas disposições em favor da vida espiritual do rebanho. Além disso, o sacerdócio é visível nos seus representantes consagrados, como também no exercício do culto (visibile et externum sacerdotium, Trid. s. 23, c. 1, Denz. 957). É visível, enfim, o magistério infalível, se não no seu caráter infalível, pelo menos na sua atividade, até o fim do mundo. Todavia, a infalibilidade é *conhecida* com a inteligência e não é *vista sensivelmente;* é conhecida mediante as promessas feitas ao magistério pelo Senhor.

Também pelo que se refere à sua *forma* interior, isto é, à fé, com tudo que isso comporta, a Igreja é, até certo ponto, visível. Sem dúvida, a fé em si mesma, enquanto ato de cada fiel, não é vista, mas sòmente julgada por Deus. Todavia, a fé, enquanto verdade objetiva, aceita por tôda a comunidade e expressa em fórmulas determinadas, manifestada com a participação ao culto, aos Sacramentos e sobretudo irradiada com a verdadeira vida cristã, tem também um aspecto de visibilidade.

Jesus quer uma Igreja visível. Êle é a *luz* do mundo, mas chama também os discípulos de luz do mundo e os compara à cidade sôbre o monte (Mt 5,14). Deve-se recordar as exortações do Senhor, a confessar o seu nome, a receber os Sacramentos, a celebrar o seu novo culto, a rezar em comum sua oração, o "Pai-Nosso". Através dêstes atos da vida religiosa deve manifestar-se não uma visibilidade material qualquer, mas precisamente a visibilidade essencial e formal. Por outras palavras, não sòmente deve-se ver a Igreja nos seus discípulos, mas justamente por meio dêles deve ser reconhecida e distinguida como a verdadeira Igreja. O sinal distintivo será sobretudo a *vida de caridade*: "Todos os reconhecerão como meus discípulos, se vos amardes uns aos outros" (Jo 13,35).

Certamente para *S. Paulo* a Igreja é o *corpo místico do Senhor,* e dada sua origem sobrenatural, por êle chamada Igreja de Deus; não entende, todavia, os fiéis unidos sòmente por um vínculo invisível, com Deus. Deixando de lado as cartas pastorais, suspeitas aos adversários da tese católica, vemos o Apóstolo mencionar nas outras os chefes visíveis da comunidade: assim em Rom 12,8; I Cor 16,15-18; I Tes 5,12 ss.; Flp 1,1; cfr. At 14,22; 20,28.

Numerosas as *objeções* contra a visibilidade da Igreja, provando apenas que a Igreja tem também um aspecto espiritual e ideal. Nem provam, por outro lado, seja completamente invisível. Explicam-se assim Lc 17,20 ss.; Ef 5,27; Hebr 12,22 ss.; I Pdr 1,4 ss. — Cfr. todavia, I Pdr 5,1 ss.).

Objeta-se ainda: Nosso Senhor não disse que seu reino está *oculto* aos prudentes e aos sábios e é manifestado aos pequenos? (Mt 11,25). E não se deve crer na Igreja? Ora, se ela é vista, como crer? É verdade que a Igreja tem também um aspecto puramente espiritual e que sobretudo seu fim último está no além. Mas é também a imagem do seu divino Fundador. Cristo era visível e justificava, para tôda sã razão, o título de Filho de Deus; e, todavia, exigia a fé sobrenatural nêle. Veja-se *Belarmino,* De Eccl. milit. 3, 15 ad 6.

Os Padres. — O que dissemos do seu conceito da Igreja contém já a idéia da sua visibilidade. Quando afirmam como elementos essenciais da Igreja a hierarquia, o magistério externo infalível, a profissão de fé, o culto, os Sacramentos, ensinam também sua visibilidade.

Pelo fato de poder ser por todos conhecida, os Padres comparam a Igreja a uma *luz* que ilumina o mundo universo. Assim *S. Irineu* Adv. h. 5, 20, 1), *S. Cipriano* (De unit. Eccl. 5), *S. Atanásio* (In Ps. 88, 38), *S. João Crisóstomo* (Homilia antequam iret in exilium, 2, Migne, 52, 429). *S. Ambrósio,* (In Ps. 118, Serm. 5, 7, Migne, 15, 1253), *S. Jerônimo* (In Ps. 9, 29, Migne, 24, 33). Os adversários citam também S. Agostinho afirmando uma Igreja puramente invisível e sobrenatural. Ora, êle afirma claramente a visibilidade da Igreja de que era um bispo: "Uma cidade posta sôbre o monte não pode ficar oculta... No fim dos dias a montanha da casa do Senhor será construída sôbre o cimo das montanhas" (Is 2,2). "Que há de mais manifesto que um monte? Todavia, há montanhas desconhecidas; mas não é assim. desta montanha que enche tôda a face da terra" (In Ep. Jo. 1, 13, Migne, 35, 1988; cfr. C. litt. Petil. 2, 174, Migne, 43, 284).

3. *Conseqüências.* — Do que dissemos sôbre a visibilidade da Igreja, resulta que não se devem distinguir *duas formas* da Igreja, uma forma visível imperfeita e uma forma invisível e perfeita (Denz. 485). Há sòmente uma e idêntica Igreja, sôbre a terra, e será visível até o fim do mundo. Mas um dia, como diz muitas vêzes também S. Agostinho, assumirá uma forma gloriosa puramente espiritual e perfeita. Uma Igreja que não tenha sempre existido, depois da fundação feita por Jesus e que não seja visível, não pode ser a verdadeira Igreja de Jesus; porque sua verdadeira Igreja deve ser visível e reconhecível em *todo* o tempo. A Igreja visível de Cristo é anterior aos membros que nela entram.

Leitura. — *A razão íntima da visibilidade.* — "A razão íntima da visibilidade da Igreja está na Encarnação do Verbo divino. Certamente, se o Filho de Deus tivesse descido ao coração do homem, sem tomar a figura de servo,

http://www.obrascatolicas.com

sem aparecer em forma humana, teria fundado uma Igreja invisível e puramente interior. Mas, visto que o Verbo se fêz carne e se manifestou visìvelmente, e como homem falou com acento humano aos homens e quer operar e sofrer como homem, para reconquistar à humanidade o direito ao reino dos céus, devia tomar um meio que estivesse perfeitamente de acôrdo com o método universal de ensinamento e de educação pedido pelas exigências da nossa natureza.

Desaparecido de nosso meio, o Salvador devia para sempre operar no mundo e para o mundo; portanto, para continuar a própria atividade, devia escolher os meios que correspondessem ao seu proceder, quando estava entre nós. Se a Divindade tinha exercitado sua virtude em Cristo, de maneira que é usual no homem, eis determinada também a forma sob a qual deve continuar sua obra. A pregação da sua doutrina exigia por isso um meio *visível* e *humano;* era preciso que fôsse confiada a enviados visíveis, os quais ensinassem e pregassem como se faz entre os homens: o homem devia falar ao homem e conversar com êle para lhe trazer a palavra de Deus.

E como tudo o que há de grande no plano humano só se pode manifestar e desenvolver na forma comunitária, Jesus lançou as bases de uma sociedade e sua divina palavra, sua vontade viva e o perene Amor que Êle comunica, uniram ìntimamente seus fiéis; de modo que, uma misteriosa tendência por Êle infundida nos seus corações, correspondia à sua instituição exterior. Assim formou-se entre os seus uma comunidade íntima, viva e visível a todos, e pôde com segurança ser apontada: cá e lá estão os seguidores do Salvador, aqui, a sua Igreja, sua instituição, onde Êle continua a viver, onde seu espírito perenemente age, onde sua palavra por Êle promulgada ressoa sempre viva.

Considerada dêste ponto de vista a Igreja é Jesus Cristo que continuamente se renova, que em todo instante se fortalece, que sempre mais, sob humana aparência, surge entre os homens: é a Encarnação permanente do Filho de Deus, é o Corpo de Cristo.

Daí se deduz que a Igreja, ainda que composta de homens, não é uma instituição puramente humana. E como em Jesus Cristo a divindade e a humanidade, ainda que entre si distintas, estão ìntimamente unidas, assim na sua Igreja o *Salvador continuou segundo tudo o que Êle é.* A Igreja é, portanto, realidade divina e humana ao mesmo tempo... e estas duas naturezas unidas com laços íntimos compenetram-se de tal modo, que não se podem separar; ou melhor, que se comunicam as próprias prerrogativas. Sem dúvida, é a parte divina, é o Espírito de Cristo que é infalível, que é a eterna verdade; mas a humana é também infalível e não sujeita a erros. Senão que a parte humana não é infalível por si mesma, mas enquanto órgão e veículo da Igreja divina. Assim podemos compreender como uma missão tão grande pôde ser confiada a homens.

Na Igreja e por meio dela, a Redenção oferecida por Cristo obtém verdadeiramente seu objetivo graças ao seu Espírito Santo, porque é na Igreja que se crêem as verdades por Êle reveladas e se participa de seus Sacramentos. Podemos, portanto, afirmar que a Igreja é a *religião cristã feita objetiva.* Desde que certo número de homens recebe uma palavra de Cristo (tomada esta palavra no sentido mais amplo) juntamente com seu espírito, desde aquêle ponto ela assumiu sangue e carne, revestiu-se de uma forma exterior, e esta forma é a Igreja; nem de outro modo a consideram os católicos, senão como a forma essencial da mesma religião cristã. E, visto que o Salvador, com sua palavra e com seu Espírito, instituiu uma sociedade (hierárquica) onde tornou viva a sua mesma divina palavra, confiou-lhe a guarda e a promulgação, fê-la sua única verdadeira depositária, a fim de que, sempre corroborada por nova e contínua fôrça, frutifique e se expanda". *Mohler,* La Simbolica, pp. 308-310.

§ 149. A unidade da Igreja.

1. A unidade é a propriedade mais essencial, como também a nota principal da Igreja. Por esta nota, sôbre a qual, desde os primeiríssimos tempos, tanto se insistiu, a Igreja distingue-se de tôdas as outras sociedades religiosas e exerce sôbre aquêles que dela estão fora, uma forte atração. Os teólogos distinguem uma unidade de culto e de Sacramentos (unit. cultus, sacramentorum, liturgica) e uma unidade de *comunhão eclesial* (unit. societatis, regiminis).

A *unidade de fé* é a mais importante: os membros da Igreja não se limitam a conservar interiormente a mesma fé e a fazer dela a norma de seu procedimento pessoal, mas manifestam-na também em fórmulas precisas, em determinadas circunstâncias e, em geral, nas suas ações. A unidade é operada pelo magistério infalível, ao qual todos os fiéis, sustentados pela graça da fé, se submetem (Cfr. §§ 7 e 10). Assim estabelece-se a unidade *formal* de fé na Igreja, de modo a poder-se afirmar que todos os fiéis têm a mesma fé. Não se pode, porém, falar — nem é necessário — de uma unidade material, pela qual todos os fiéis estariam de posse do mesmo conteúdo, da mesma matéria de fé, do mesmo modo e com a mesma perfeição. Dêste ponto de vista há grandes desigualdades, eliminadas pela fé implícita, pela qual todos os fiéis, instruídos ou não, submetem-se fundamentalmente a todos os ensinamentos da Igreja, de que poderão mais tarde ter conhecimento. Existe, todavia, na Igreja, uma certa unidade material de fé, produzida pelo assentimento às verdades mais necessárias, contidas no símbolo dos Apóstolos. A unidade de fé é destruída pela heresia.

A unidade de *govêrno eclesiástico* garante antes de tudo o acôrdo externo na vida religiosa e moral, porque a hierarquia propõe infalìvelmente as verdades que são a base desta vida e *exige-lhes* a observância, da parte dos fiéis, os quais, por sua vez, se submetem a essa exigência. Como a unidade de fé é destruída pela heresia, a unidade de govêrno é destruída pelo *cisma.* (I Tim 1,19-20). Os Padres (S. Cipriano, S. Agostinho) chamam a esta união "unidade de caridade" (unitas caritatis; Jo 15,12.17; Gál 6,9-10). * Veja-se, para uma noção profunda do cisma, o artigo de *Congar* no Dict. de théol. cath. t. XIV, particularmente as coll. 1300-1302. *

A unidade de *culto* e dos *Sacramentos* é devida à mesma doutrina de fé, ao exercício prático da fé divina na adoração de Deus, na oferta do sacrifício da Missa e na oração comum e pública (lex supplicandi statuit legem credendi), e, por fim, à participação aos Sacramentos, particularmente da Eucaristia, "o sacramento da unidade" (S. Agostinho).

A visibilidade e a cognoscibilidade da unidade eclesiástica manifestam-se sobretudo no reconhecimento externo do *primado* do Papa: por êle realiza-se também exteriormente a palavra do Senhor: "Um só redil e um só pastor" (Jo 10,26).

http://www.obrascatolicas.com

Do que dissemos resulta que a unidade da Igreja não deve ser compreendida simplesmente como unicidade numérica, mas sobretudo como unidade interior. A primeira é particularmente devida ao primado, a segunda, ao invés, particularmente à fé.

2. *Decisões eclesiásticas.* Antes de tudo, o símbolo de *Nicéia* (Credo unam... Ecclesiam), depois a Encíclica de *Pio IX* de 16 de setembro de 1864 (Denz. 1685-1687), a de Leão XIII, de 29 de junho de 1896, "De unitate Ecclesiæ" (Denz. 1954-1962), a de Pio XI, "Mortalium animos" e a definição do Concílio Vaticano sôbre o primado.

Na *Escritura* a unidade da Igreja é anunciada do modo mais solene. Jesus prega o Evangelho do reino de Deus. Ora, o reino constitui, por definição, uma unidade. Um reino não pode ser dividido em si mesmo (Mt 12,25). Jesus fala da Igreja no singular e a chama a "minha" Igreja (Mt 16,18). No quarto Evangelho ela é um "rebanho" sob um "pastor" (Jo 10,16). Jesus mesmo é a *única* vinha, com a qual os membros da Igreja estão unidos, como os ramos em uma unicidade orgânica (Jo 15,1 ss.). De uma forma sublime, na oração sacerdotal, pede ao Pai que conserve a unidade dos discípulos: "Não rogo sòmente por êles, mas também por aquêles que crerão em mim mediante sua palavra, a fim de que todos sejam uma só coisa, como Tu, ó Pai, estás em mim e Eu em ti: êles também sejam um em nós, de modo que o mundo creia que Tu me mandaste" (Jo 17,20-21). Deduz-se claramente que a unidade invocada por Jesus é ao mesmo tempo uma nota, um sinal distintivo da Igreja para todo o mundo.

S. Paulo expressa a unidade da Igreja com as três imagens do *edifício,* do *corpo* e do *matrimônio* (Veja-se o § 137). Êle põe expressamente em guarda, dos destruidores de tal unidade: "Ó irmãos, em nome do Senhor Nosso, Jesus Cristo, eu vos rogo que todos tenhais um mesmo falar e não haja divisões entre vós, mas sêde perfeitamente unidos num mesmo pensamento e num mesmo sentimento" (I Cor 1,10). *"Um só corpo e um só Espírito,* como também, graças à vossa vocação fôstes chamados a *uma só esperança; um só Senhor, uma só fé, um só batismo;* um só Deus, Pai de todos, que está acima de todos e age por meio de todos" (Ef 4,4-6). Justamente S. Paulo vê na unidade de Deus a razão mais profunda da unidade da Igreja.

Quanto ao *testemunho* da *Tradição* aparece na própria noção de Igreja até aqui exposta. Devemos sòmente acrescentar que as três unidades supramencionadas nem sempre foram *postas em evidência* com a mesma fôrça. No período apostólico o elemento *espiritual* da

Igreja estava em primeiro plano e apresentava-se a unidade como unidade do Corpo místico de Cristo que é vivificado pelo *mesmo* Espírito de Deus. Quando mais tarde os hereges (Gnósticos, Montanistas) ameaçaram destruir esta unidade, insistiu-se sôbre a *confissão de fé* e considerou-se a unidade da profissão de fé como um dever particular (regula fidei, κανων της πιστεως). Depois, alguns membros da Igreja, mesmo querendo conservar uma ortodoxia formal, abandonavam a unidade da comunhão eclesiástica ou a unidade de caridade. Neste período os Padres (S. Cipriano, S. Agostinho) insistiam sôbre a submissão ao poder pastoral (unitas societatis, caritatis). Trata-se, porém, da insistência sôbre um aspecto particular da unidade, não da criação de um novo elemento. Nos textos da Escritura supracitados, as três unidades são claramente afirmadas e exigidas, particularmente a unidade fundamental da *fé* e da *caridade* (Cfr. Gál 1,8; Tt 3,10; I Jo 2,22; 4,1-3).

3. *Objeções.* — Os próprios adversários reconhecem a necessidade de alguma *unidade.* Os teólogos *anglicanos,* por ex., ensinam a unidade da *Igreja universal* que seria constituída por muitas *igrejas particulares,* sem necessidade de estarem unidas entre si, por meio de uma fé inteiramente idêntica e de um único govêrno. No número dessas Igrejas particulares entram a Igreja católica, a Igreja anglicana e a Igreja greco-cismática (Denz. 1685). Essa concepção da unidade é corrente também entre os Protestantes alemães.

A teoria protestante dos *artigos fundamentais* origina-se do mesmo conceito. Um grupo de Socinianos, Arminianos e Protestantes irênicos, particularmente Jorge Calixt, reuniram alguns artigos principais da fé e admitiram que, por causa da sua importância para a salvação, *deviam* ser admitidos por todos aquêles que entendiam pertencer à Igreja cristã. Outros artigos, ao invés, deviam ser deixados livres para não se suprimir a comunidade das Igrejas. Mas quando se tratou de passar da teoria à prática e de fixar o *conteúdo* dêstes artigos fundamentais, não se conseguiu entrar num acôrdo. Teve-se tôda uma escala de propostas, a começar do artigo da existência de Deus até o Símbolo dos Apóstolos inteiro, ou melhor, até à aceitação de tudo o que é claramente qualificável como texto da Escritura. Êste fato já por si mesmo é uma condenação da teoria. Sem um magistério infalível não se pode chegar à unidade, mesmo para um só artigo fundamental. Segundo a concepção católica, *cada* artigo de fé deve ser aceito por autoridade de Deus; se se recusar isso, para o mínimo dogma, *todo* o princípio cai por terra.

Além disso, os *Padres* ignoram completamente essa larga concepção dos dogmas cristãos; isso é provado pelas lutas dogmáticas da época patrística, lutas que teriam sido impossíveis se êles tivessem possuído aquela concepção latitudinarista.

Sôbre o grande *Cisma do Ocidente,* devemos responder aos adversários que, naqueles tristes tempos a cristandade estava sim, *materialmente* dividida em duas, e também em três partes, mas, todavia, conservou-se *formalmente* fiel à unidade, a qual, precisamente por isso, restabeleceu-se logo também materialmente, apenas a questão da legi-

http://www.obrascatolicas.com

timidade da pessoa do Papa foi resolvida. Veja-se *Schanz*, Apologia del cristianesimo, III, § 6.

É dever da *Apologética* demonstrar que sòmente a *Igreja Católica* possui a tríplice unidade de que falamos. A Igreja que mais dela se aproxima é a grega. Todavia, esta Igreja é, no seu conjunto, *acéfala*, e, portanto, desfaz-se numa série de igrejas particulares autônomas, sôbre a unidade doutrinal das quais é difícil julgar com segurança. O catecismo ortodoxo (Petersburgo, 1887, p. 62) declara que "as igrejas particulares são partes da mesma Igreja universal... Sua unidade manifesta-se visìvelmente na profissão da mesma fé e na comunhão da oração e dos Sacramentos". Êste catecismo afirma também a tese "extra Ecclesiam nulla salus". É todavia notável, como resulta da relação de uma comissão americana mandada à Europa e ao Oriente, convidar para uma "conferência mundial, para o exame das questões referentes à fé e à constituição das Igrejas" (1919), que todos os bispos greco-ortodoxos tenham aceitado o convite. Fundavam-se grandes esperanças nessa participação. O Papa Bento XV cortêsmente, mas com decisão, declinou o convite. Para a união dos orientais com Roma o Papa Bento XV: 1) fundou um instituto oriental; 2) permitiu que se conservasse a liturgia; 3) estabeleceu uma Congregação de Cardeais; 4) isentou o Oriente do Codex Juris Canonicis. Veja-se a Encíclica de Pio XI "De studiis rerum orientalium provehendis" de 8 de setembro de 1928.

§ 150. A santidade da Igreja.

1. A santidade é a propriedade mais preciosa da Igreja e distingue-se em santidade pròpriamente dita ou *pessoal* e em santidade impròpriamente dita ou *real*. *Pessoal* é a das pessoas santas, é a posse da graça santificante, em graus diversos embora. Honra-se com o nome de "santos", àqueles que alcançaram santidade em grau heróico; mas todos que possuem a graça santificante em grau *ordinário* são verdadeiramente santos e com êsse nome são designados na Escritura (Cartas de S. Paulo). A santidade *real* é a inerente a objetos santos. Diz-se santidade *passiva*, se conferida pela consagração (igrejas, altares, vasos sagrados) ou *ativa*, enquanto destinada a produzir a santidade pessoal (Sacramentos, doutrina de fé, sacramentais). Pode a Igreja ser chamada *santa* nos dois sentidos: santa no seu ser objetivo e real, deve ser santa nos seus membros. Mas esta santidade pessoal só pode ser plenamente conhecida por Deus, o qual às vêzes revela através de milagres a santidade *heróica*, fazendo-a assim um sinal distintivo da Igreja.

2. *Prova.* — É santo, antes do mais, Cristo, o fundador da Igreja (Jo 10,36; At 13,34 ss. etc.); santo é o seu Evangelho que não

se deve expor aos impuros (Mt 7,6); santa, a sua verdade (Jo 17, 17), santo, o conhecimento do nome de Deus; santa é a oração como é santo o alimento sôbre o qual foi pronunciada a oração; em resumo, é santa tôda a instituição objetiva de salvação, porque é a "Igreja de Deus" (At 20,28; I Cor 1,2, etc.).

A Igreja deve também ser santa no sentido *subjetivo*. Cristo pede ao Pai: "Santifica-os, mediante a verdade" (Jo 17,17). Todo membro da Igreja recebe tal santidade no Batismo, em que nos é dado o Espírito Santo, penhor, ao mesmo tempo, da futura santidade perfeita. Por êstes dois motivos São Paulo chama habitualmente os cristãos com o nome de "santos" e acentua a santidade subjetiva. "Cristo amou a Igreja dando-se a si mesmo por ela, para santificá-la, purificando-a, com o lavacro de água mediante a palavra de vida, a fim de que a Igreja pudesse comparecer diante dêles, gloriosa, sem mancha, sem rugas, sem outra coisa semelhante, mas santa e imaculada" (Ef 5,26-27; cfr. I Tes 5,23; Hebr 2,11; 9,14; 10. 10-18; I Pdr 2,9; 3,15; I Jo 3,3). Esta santidade subjetiva é um dom do Batismo recebido na *fé*, e como é suscetível de aumento, é também um *dever* que se pode observar mais ou menos seriamente. Daqui as exortações à santidade (I Tes 4,3 etc.).

Os Padres expressam sua fé na santidade da Igreja com os maravilhosos elogios que lhe dirigem. Chamam-na "Mãe dos vivos", o "Paraíso", "a Imagem da Igreja celeste", a "celeste Jerusalém", "a arca de Noé", o "templo de Deus".

Escreve *S. Irineu*: "Onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus, aí está a Igreja e tôda graça" (Adv. h. 3, 24, 1). — *S. Cirilo de Jerusalém* explica a catolicidade da Igreja também no sentido que "cura e sara a ferida de tôda espécie de pecado que pode ter sido cometido pela alma ou pelo corpo, e possui e ensina todo gênero de virtude (qualquer nome ela tenha e seja exercitada com palavras ou obras) e qualquer dom espiritual" (Cath. 18, 23). — *S. Agostinho* exorta os fiéis com estas palavras: "Honrai, amai, glorificai a Igreja vossa Mãe, como a sublime Jerusalém, como a cidade santa de Deus. É a Igreja do Deus vivo e na fé que recebestes ela é fecunda e expande-se por todo o mundo; é a coluna e a base da verdade, que tolera na sua comunhão os pecadores que serão separados no fim do mundo e dos quais, na espectativa, distingue-se com seus costumes diversos dos dêles" (Serm. 214, 11, Migne, 38, 1071).

A santidade *subjetiva*, dissemos, é a propriedade mais *preciosa* da Igreja; mas, enquanto *nota* ou sinal distintivo, não é tão fácil de se perceber, como a unidade e a apostolicidade. Sòmente Deus é juiz do estado de graça de cada um dos membros da Igreja. Os teólogos, quando falam da santidade como nota, não lhe querem excluir o aspecto subjetivo, mas referem-se ao grau heróico bem manifesto, o que se dá ordinàriamente por meio de milagres visíveis. Esta santidade heróica

http://www.obrascatolicas.com

revela-se particularmente no *martírio* e na *virgindade* voluntária e em todos os tempos, desde o início, até aos nossos dias, sempre brilhou nos membros da Igreja. As "canonizações" dos santos exprimem essa certeza e são um convite para quem está fora, para refletir sôbre a santidade da Igreja.

Na descrição da santidade *objetiva* examina-se antes de tudo, a *doutrina,* quer de fé, quer de costumes; depois do *culto,* sobretudo do sacrifício da Missa e dos Sacramentos; depois a oração, as leis eclesiásticas, as Ordens religiosas, o sacerdócio, as obras de caridade, as instituições de educação e de instrução, o cuidado dos enfermos e dos pobres, dos escravos e dos oprimidos. As virtudes *especificamente* cristãs são sobretudo *três*: a humildade, a castidade, a caridade. Elas eram desconhecidas no mundo antigo. Cristo, com o exemplo e a palavra, fêz delas a base da vida cristã.

A história da Igreja demonstra que sua fecundidade como mãe de santos, jamais feneceu, mesmo nas épocas de maior decadência na vida cristã. Em consideração a esta dupla condição de santidade e de pecado, S. Agostinho chama a Igreja de "corpo misto" (corpus permixtum).

Como a Igreja possui em *sentido pleno* a propriedade da unidade assim possui a da santidade. Nenhuma outra sociedade, dêste ponto de vista, pode ser-lhe comparada. Isso não significa que fora da Igreja ninguém jamais tenha vivido em estado de graça, ou que fora dos Sacramentos não haja outros meios de santificação: afirmar isso seria contradizer a doutrina da graça e dos Sacramentos. Mas, ainda que fora da Igreja exista a santidade no sentido ordinário, não se encontram, todavia, os sinais extraordinários de santidade, e sobretudo a confirmação divina do milagre que Cristo prometeu à sua Igreja (Mc 16,17 ss.; Jo 14,12; cfr. I Cor 12,4-11). Dos santos russos *Vladimir Solonev* escreveu "que são todos príncipes ou monges, membros da aristocracia" * Veja-se todavia, *Congar,* À propos des Saints canonisés dans les Églises Orthodoxes, Révue des Sciences Rel. Strasbourg, 1948, pp. 240-259. *

3. Não se pode *opor* à santidade da Igreja exemplo de pessoas eclesiásticas, cuja vida não foi santa; muito pior seria se se lhes pudessem lançar em rosto ensinamentos faltos de santidade. Todavia procurar-se-á em vão no seu ensinamento moral, algo de análogo às voluttuosas descrições do paraíso de Maomé, ou às teses de Lutero, sôbre pecados necessários para os cristãos ("pecca fortiter", "de como devemos nos resignar necessàriamente a permanecer no pecado", "seja maldita a expressão *caritate formatum*"; *Grisar* Luther, I, 253, 168).

Quando alguns teólogos formulam teses morais muito largas ou muito rígidas, disso não se deve inculpar a Igreja, que mui freqüentemente tomou medidas contra êstes excessos. * Veja-se *Leclercq,* La vita di Cristo nella sua Chiesa, Alba, 1948, P. I, c. 7: La lotta per lo spirito di Cristo nella Chiesa. *

§ 151. A catolicidade da Igreja.

1. A catolicidade tanto é propriedade interior da Igreja, como nota externa. Como diz o têrmo (καθολικη de καθ'ολον, universal) designa a extensão, no *tempo* e sobretudo no *espaço,* da Igreja entre todos os homens e em todos os países. A catolicidade supõe a unidade; de fato, se as Igrejas esparsas por sôbre a terra fôssem independentes, não se poderia falar de catolicidade no espaço. Distingue-se, porém, a catolicidade *atual* da Igreja no mundo (catholicitas *facti* sive *actualis*) da vocação e da aptidão a esta extensão (cath. *juris* sive *virtualis*). Esta é naturalmente, mais antiga que a catolicidade de fato, de que é causa. Quando se diz que a Igreja é católica, entende-se que ela recebeu do seu Fundador a capacidade e a missão de se estender no meio de todos os povos do mundo e que ela, desde os primeiros tempos da sua atividade, *conscientemente* procurou conforme à sua vocação, tornar-se a *igreja universal.* Seu desenvolvimento não foi casual, mas querido e conforme à sua natureza.

A catolicidade distingue-se também em *física* e *moral.* A primeira, exigiria que em todo lugar geográfico da terra, se encontrasse certo número de fiéis ou ainda, que todos os habitantes da terra pertencessem à Igreja. É, porém, suficiente a catolicidade moral, uma extensão tal que torne visível no mundo a fôrça e a grandeza da Igreja, sua capacidade de desenvolvimento e sua fôrça de atração. Não devemos pensar que a multidão dos fiéis seja, *por si mesma* uma prova da verdade da Igreja e que outras religiões não estão em condições de contar um grande número de adeptos. A catolicidade deve ser entendida em sentido positivo, pelo qual, a Igreja por vontade do *seu Fundador* é católica, e, *por conseguinte,* deve possuir um grande número de fiéis.

Devemos ainda distinguir, com os teólogos a catolicidade *simultânea* e a catolicidade *sucessiva.* É simultânea quando a Igreja possui, no *mesmo momento,* no mundo, a extensão moralmente universal que lhe compete; é sucessiva, ao invés, quando a Igreja adquire pouco a pouco esta universalidade. Discute-se se é suficiente a catolicidade sucessiva. Belarmino e Melquior Cano afirmam que é suficiente, mas a maior parte dos teólogos pensa diversamente e afirma que a catolicidade moral ter-se-ia realizado do I ao V século, ao passo que depois daquela época, seria *permanente* e tal será até o fim do mundo. Por conseguinte, para êstes teólogos a conservação e a difusão da Igreja não consistem na sua existência ora num país, ora noutro, mas doravante a Igreja deve expandir-se simultâneamente em todo o mundo.

Distingue-se, enfim, com relação ao número dos crentes, uma catolicidade *absoluta* e uma catolicidade *relativa.* Em sentido absoluto, sem fazer confrontos com as outras confissões religiosas, o número dos

http://www.obrascatolicas.com

fiéis deve ser assaz grande para que se verifiquem as noções de catolicidade *moral* e qualidade de sinal visível. Em sentido relativo, isto é, em relação com as outras Igrejas *dissidentes*, o número dos membros da Igreja pode se apresentar maior ou menor do que todos os cismáticos e todos os hereges *reunidos*. Mas também aqui os teólogos não estão de acôrdo. Uns afirmam que a Igreja deve superar em número tôdas as seitas tomadas juntamente; outros, as seitas tomadas *singularmente*, afirmando ser suficiente que uma seita não possa alcançar difusão tal, que dê a impressão de catolicidade. Em todo caso, jamais se compara o número dos fiéis com os pagãos. A idéia de catolicidade não exige de modo algum que a Igreja sobrepuje numèricamente os povos infiéis. Alguns pensam, considerando certas expressões da Escritura, que o número dos fiéis será sempre inferior ao dos pagãos. Efetivamente, a Revelação nada nos diz com relação aos números e tôda questão sôbre êste ponto ficará sempre sem resposta. É suficiente que Cristo tenha fundado e munido sua Igreja dos meios e da missão, para todos os povos e para todos os tempos e que a catolicidade no sentido *moral* lhe pertença como propriedade essencial. Para a extensão quantitativa nada se pode estabelecer.

2. *Prova.* — A Escritura não contém a palavra "católica", mas tem-lhe a realidade. Os Patriarcas (Gên 12,3; 18,8; 22,18; 26,4; 28, 14) e os Profetas (Is 11,10; 45,22-23; 49,1-6; 55,1-6; 61,1-8; Mal 1, 11) já tinham predito esta característica do reino messiânico.

Jesus dá antes de tudo ao seu reino a íntima natureza do universalismo, fundando-o como reino puramente *espiritual*, transcendente, superior a tôda mesquinhez de espírito e a tôda barreira de nacionalidade. O reino do diabo é, ao invés, uma barreira: vencer êste reino é o dever da Igreja. Para isso o Senhor manda seus Apóstolos por todo o mundo, a tôda criatura (Mt 28,19-20; Mc 16,15). Veja-se o § 120 sôbre a universalidade da graça.

Os *Apóstolos* procuram atuar a universalidade *virtual* da Igreja. S. Paulo, nas suas viagens apostólicas percorre quase todo o mundo então conhecido; análoga atividade desenvolvem os outros Apóstolos. De muitas passagens da Escritura deduz-se que a catolicidade da Igreja já se deve entender em sentido moral, não no sentido físico. Segundo Mt 24,14, a pregação do Evangelho entre todos os povos deve concluir-se sòmente no fim do mundo. S. Paulo escreve que os hebreus entrarão na Igreja quando a totalidade dos gentios já tiver entrado (Rom 11,25). Por outro lado o Apóstolo pensa que em todos os tempos haverá heresias (I Cor 11,19; II Tim 4,3; cfr. Lc 18,8).

Os Padres. — S. Inácio, por primeiro, chama a Igreja com o nome de "católica" quando escreve: "Onde está Cristo, aí está a Igreja católica" (Smirn. 8, 2). A relação da Igreja de Esmirna sôbre o martírio de *S. Policarpo* contém no seu frontispício a expressão "a santa Igreja católica". Durante o martírio, Policarpo roga "por tôda a Igreja católica espalhada por tôda a terra" (8, 1); entrando na eternidade bem-aventurada, glorifica a Cristo "pastor da Igreja católica em todo o mundo" (19, 2). Assim a palavra "católica" torna-se bem depressa o têrmo preferido e serviu como expressão clássica até os nossos dias para distinguir a verdadeira Igreja de tôdas as seitas. Provàvelmente já nos tempos de *S. Irineu* os hereges chamavam os membros da Igreja de "os católicos" (Adv. h. 3, 15, 2). — *Tertuliano* usa a simples palavra "católica" para indicar a Igreja (De præscriptione 30). A expressão encontra-se depois numa redação ocidental do Símbolo (Denz. 6), no Símbolo de S. Epifânio (Denz. 14), em uma carta do Papa S. Cornélio a S. Cipriano (Denz. 44), no fim dos decretos do Concílio de Nicéia (Denz. 54). Depois de *S. Cipriano* o têrmo "católica" é usado para indicar a ortodoxia. O bispo de Cartago censura os Novacianos que se atribuíam êste título para enganar e seduzir o povo (Ep. 73, 2). De *S. Paciano* de Barcelona é o famoso mote: "Christianus mihi nomen, catholicus vero cognomen" (Ep. ad Symb. 1, 4, Migne, 13, 1055).

S. Cirilo de Jerusalém diz aos catecúmenos: "A fé ensina-te a te conservares unido à Igreja una, santa, católica, na qual renasceste, para que possas assim individualizar e fugir de tôdas as seitas. Quando te encontrares sòzinho em alguma cidade, não perguntes pelo edifício dedicado ao culto (as seitas dos ímpios também adornam com êste nome suas espeluncas) e não perguntes nem mesmo onde é a igreja, mas especifica bem e pergunta onde está a Igreja católica. É êste o nome próprio da nossa santa Mãe, espôsa do Senhor Nosso Jesus Cristo, Unigênito Filho de Deus" (Cath. 18, 26). Depois explica o conceito: "A Igreja é católica, universal, porque abrange todos os povos de tôda a terra, até seus confins mais afastados; porque o ensinamento dos seus dogmas, que devem ser conhecidos por todos, é universal e indefectível... porque convida ao reto culto, devido a Deus, todos os homens de qualquer qualidade e condição, governadores dos povos ou súditos, doutos ou ignorantes que sejam; porque, enfim, cuida e sara a ferida de tôda espécie de pecado que possa ter sido cometido pela alma ou pelo corpo, e ensina e possui todo gênero de virtude (seja qual fôr o nome que tenha e seja exercitada com palavras e com obras) e todo dom espiritual" (ib. 23). A maior parte dos Padres atêm-se à extensão local, sôbre a qual insiste mais S. Cirilo.

S. Agostinho pergunta aos Donatistas se deveras crêem que a verdadeira Igreja se encontra naquele pequeno canto do mundo, por êles habitado (Ep. 49, 3); e lembra que quase tôdas as páginas da Escritura provam que Cristo e a Igreja estão difundidos por tôda a terra (Serm. de temp. 46,33, Migne, 38, 289). Aos hereges que queriam entender "católica" no sentido de posse de todos os mandamentos e de todos os Sacramentos, êle opôs o fato da difusão universal e escreve a um donatista: "Pensas fazer uma afirmação muito sensata quando referes o têrmo *católico* não à união com todo o mundo, mas à observância de

http://www.obrascatolicas.com

todos os mandamentos e à administração de todos os Sacramentos". Portanto sem excluí-lo do conceito de catolicidade, faz notar que a extensão local é predita pelos Profetas e por Cristo: "Porque êle nos transmitiu como verdade que a penitência e o perdão dos pecados devem ser pregados a todos os povos começando de Jerusalém" (Ep: 93,23). Depois de S. Agostinho a catolicidade é ordinàriamente pensada no sentido de difusão local. É bom unirem-se os dois pontos de vista de S. Agostinho e de S. Cirilo e insistir muito sôbre a catolicidade qualitativa que devemos antepor à catolicidade quantitativa. Aquela é original e imutável, esta, acidental e mutável. * Veja-se *Congar*, Chrétiens désunis, 1937, c. 3, "La catholicité de l'Église une" onde a catolicidade da Igreja é definida: "a capacidade que têm seus princípios de unidade de assimilar, de encher, de sublimar, de ganhar a Deus e de reunir nêle todo o homem, todos os homens e todos os valores humanos". *

3. As *objeções* contra a catolicidade resolvem-se fàcilmente quando se explica bem o conceito, isto é, quando ela não se concebe simplesmente como mecânica ou quantitativa, mas como espiritual e qualitativa. Objeta-se que a catolicidade não é nota essencial original, mas um acréscimo acidental e posterior. Cristo chama claramente à sua Igreja, para a distinguir do mundo, de "pequeno rebanho" (Lc 12,32) e compara seu reino ao grão de mostarda (Mt 13,31). Mas é fácil responder, distinguindo entre catolicidade de *direito* e catolicidade de *fato*.

Objeta-se também a apostasia que se deverá verificar, segundo as predições de Jesus, no fim do mundo (Mt 24,12.24; Mc 13,20 ss.; Lc 18, 8). Mas esta apostasia, guiada pelo Anticristo, não suprime a catolicidade da Igreja, porque virá precisamente no fim da existência terrena da Igreja.

Quanto à Tradição, objeta-se que os *Padres* que não conheciam a extensão real da terra, afirmam otimista e prematuramente a catolicidade da Igreja. Pode-se também conceder isso, mas nada se prova contra o dogma.

S. Jerônimo lembra que no seu tempo o número dos Arianos superava o dos católicos, ou melhor, que os hereges estavam presentes por tôda parte, em "todo o mundo" "ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est" (Dial. adv. Lucif. 19, Migne, 23, 172). Mas a catolicidade moral persistia ainda, pois, segundo Belarmino, ela manter-se-ia mesmo quando uma só província fôsse católica; além disso, devemos observar que o arianismo era seguido por bispos mais que pelo povo e que, além disso, a maior parte dos bispos eram hereges só materialmente. Veja-se *Hefele*, Conziliengeschichte, I, p. 706.* Desta obra importante existe uma tradução francesa. Historie des Concils, a cura e con aggiunte di H. Leclercq, Parigi: 1907 ss. *

Leitura. — *Catolicidade de direito e de fato.* — P. *Que coisa se entende por catolicidade?* — R. Esta nota pertence à Igreja enquanto ela é universal, isto é, adaptada a todos os homens, feita para todos os homens, e, por isso livre do que limita, particulariza e restringe num gênero qualquer, o campo de ação.

P. *Não falas, portanto, de uma universalidade de fato?* — R. Não, apenas em desejo ou em esperança. A Igreja foi sempre católica e nem sempre estêve difundida por tôda a parte; está longe, ainda hoje, de reunir todos os homens. Mas é universal de direito. Seus quadros estão prontos para receber a humanidade inteira, para envolver as manifestações totais da sua vida. A vocação universal dos homens é nela entrar, de tal modo que, se não entram e por própria culpa, são culpados com relação a ela e por isso dela fazem parte de algum modo, como trânsfugas. E se não é por própria culpa, mas por circunstâncias externas ou internas que não excluem absolutamente seu bem-querer, êles dela participam, porque seu coração faz parte, tivessem mesmo nos lábios negações, tivessem mesmo blasfêmias na bôca.

P. *As razões da catolicidade são as mesmas que as da santidade e da unidade?* — R. Exatamente as mesmas. A Igreja, sendo apenas a humanidade organizada em Deus por meio de Cristo, é católica por definição: católica em extensão, fazendo parte dela tôdas as estirpes a título de aderentes ou de candidatos; católica na duração, não tendo o tempo outra missão que tornar religiosa tôda a humanidade; católica em profundidade, porque se encontram eliminados os elementos humanos, que suscitam os particularismos, sejam êles étnicos, nacionais, sexuais, intelectuais, políticos, econômicos ou mundanos, sem se esquecer o particularismo do eu, fonte das religiões individualistas. A religião então preocupa-se exclusivamente com o seu objeto, que é reunir a Deus, Pai de todos, e a Cristo, Filho do Homem, a humanidade e todos os seus membros, contemplados na sua unidade, isto é, no seu fundo, onde não se explica nem se justifica nenhuma tendência particularista.

P. *Voltas sempre à idéia do germe universal e das propriedades dêste germe.* — R. É verdade. A catolicidade da Igreja é, antes de tudo, uma propriedade; ela qualifica um organismo religioso operante à maneira de um fermento, de um germe, poder universal com relação à matéria que lhe está sujeita. Um espermatozóide organiza o animal inteiro; um pouco de fermento basta para uma grande quantidade de massa; com um grão de trigo pode-se, com o tempo, cobrir de sementes o mundo.

P. *O Evangelho não diz algo de semelhante?* — R. Apenas repito suas comparações: *O reino dos céus sôbre a terra é semelhante ao fermento, que uma mulher toma e mistura em três medidas de farinha, até que tenha fermentado tôda a massa. O reino de Deus é semelhante a um grãozinho de mostarda, a menor de tôdas as sementes, que se torna uma árvore universal.*

P. *O fato, portanto, é a prova da propriedade de que se fala?* — R. Êle é-lhe, na realidade, o testemunho Querendo saber se um grão é bom atira-se-o à terra para ver se germinará; mas não é necessário esperar-se uma grande árvore, e quem fôsse dotado de ciência perfeita, poder-se-ia contentar com a análise íntima do grão. Aqui, como vimos, os dois procedimentos corroboram-se e os resultados concordam. A Igreja tem tudo o que é preciso para uma obra universal e ela o faz ver.

P. *Como o faz ver?* — R. Adaptando-se indiferentemente, no curso da história, a tôdas as raças, a tôdas as nacionalidades, a tôdas as formas intelectuais, a tôdas as organizações práticas, a todos os governos políticos e sociais, a todos os caracteres individuais, a todos os ambientes e a todos os graus que êles formam, a todos os estados de vida, contanto que sejam respeitados os fins que ela se propõe e os métodos indispensáveis que lhes proporciona.

P. *A Igreja não é talvez oriental por sua origem e romana por sua constituição e sua sede?* — R. A Palestina deu-lhe o berço, mas não a conservou; Pedro e Paulo puseram-na logo ao largo. Roma serviu-a e nós veremos em que sentido se chama romana; mas não é absolutamente em sentido restrito. De

http://www.obrascatolicas.com

Roma, como centro, a Igreja irradia-se por tôda a parte. Ela é tão pouco oriental, que se incorpora sem dificuldade ao espírito americano; é tão pouco ocidental, que se adapta ao Japão e o conquista.

P. *Não é particularista em filosofia com seu tomismo?* — R. A Igreja preconiza o tomismo, porque, segundo seu juízo, êste sistema de idéias fundamentais é mais favorável ao bem intelectual dos crentes e combina melhor com seu dogma. É sua filosofia própria, como o cantochão é a sua música própria; ela, porém, não faz disso uma obrigação universal, mais que não imponha seu cantochão aos nossos artistas contemporâneos. S. Agostinho era platônico; Fénelon seguia Descartes; Malebranche tinha uma filosofia própria; todos êstes e uma plêiade de outros, simpatizantes de diversos sistemas, professam intelectual e pràticamente, o mesmo cristianismo.

P. *Em economia social e na vida cotidiana, ela parece enfeudada nos grupos dos poderosos, dos magnatas e dos patrões.* — R. Como poderia ser assim, quando ela mesma nasceu pobre, praticou nos seus fervorosos inícios o mais estrito comunismo, fêz sempre honra aos pobres, pela sua "eminente dignidade" e considerou a riqueza quase como uma desventura? Já se disse do cristianismo que era uma religião de pobres e que fazia suas refeições no castelo; as duas coisas são verdadeiras, como do mesmo Salvador é verdade que era amigo dos pastôres e estava presente nas núpcias de Caná. Isso significa que a Igreja é tôda, para todos, a fim de a todos salvar.

P. *Os sistemas sociais que favorecem os pequenos não lhe são suspeitos?* — R. Os sistemas sociais parecem tanto melhores à Igreja quanto mais desposam suas preocupações universais. Mas aquêles que mais se preocupam com os pequenos, como o socialismo, não ficariam sem seu favor, se, renunciando a pregar uma falsa doutrina de vida, a constituir uma rebelião contra as relações mais naturais dos homens, e por conseguinte a se insurgir contra Deus, tornando-se assim religiões ao avêsso, consentissem em se limitar ao seu objeto: a economia social.

P. *Seu sacerdócio exclusivamente masculino indica uma discriminação de sexos.* — R. Não se trata de particularismo, mas de divisões dos deveres e adaptação de cada qual ao ofício para o qual é considerado mais apto. Desde o princípio se disse: *Não há mais nem judeu, nem grego, nem escravo, nem livre, nem mulher, nem homem; porque vós sois uma só coisa em Jesus Cristo* (S. Paulo). O testemunho místico dêste sentimento é a Virgem Mãe. Quanto aos seus testemunhos históricos, são êles lembrados à sociedade. Cada qual sabe que, se a mulher tem na sociedade moderna uma situação de todo nova, uma personalidade moral reconhecida, ponto de partida da sua emancipação social, ela o deve à Igreja e ao espírito novo que trazia seu Evangelho". *Sertillanges*, Catechismo degli increduli, Ed. S. E. I., Torino, 1941, pp. 191-194.

§ 152. A apostolicidade da Igreja

1. A apostolicidade é uma propriedade essencial da Igreja e foi bem depressa valorizada como nota exterior de sua legitimidade. Distingue-se uma *tríplice* apostolicidade: a de *origem*, a de *doutrina* e a de *sucessão*. Deter-nos-emos sobretudo sôbre a terceira, pois encerra em si as duas primeiras. A apostolicidade de sucessão foi valorizada a partir de S. Irineu, como argumento histórico contra a heresia e dela se fêz a garantia e o critério da legitimidade, da verdade e da pureza de tudo o que pertence à essência da Igreja e particularmente aos seus ensinamentos.

A Igreja é apostólica enquanto seus elementos essenciais vêm dos Apóstolos e são transmitidos e garantidos pela ininterrupta sucessão apostólica. Em todos êstes elementos, que são a doutrina, o culto e os meios de salvação, os podêres, a Igreja, permaneceu sempre idêntica a si mesma e conservou a unidade interior. Nisso reside a apostolicidade e, na medida em que é conhecida, ela é uma nota da Igreja, isto é, um sinal distintivo.

A *prova da Escritura* que demonstra como Jesus fundou sôbre os Apóstolos a sua Igreja, está contida acima (§§ 138 e 144). Recordaremos ter Cristo fundado *tôda* a sua Igreja sôbre Pedro e que, por conseguinte, a apostolicidade é visível e reconhecível nêle e nos seus sucessores. A apostolicidade de sucessão é a mais fácil de se demonstrar e sòzinha é já suficiente e decisiva. De fato, onde está Pedro e sua sucessão, aí está também tôda a Igreja, por conseguinte, o magistério infalível que garante a plenitude e a verdade da doutrina apostólica.

2. Sôbre a *origem* (ratione originis) devemos distinguir uma apostolicidade imediata e uma apostolicidade mediata. É imediata quando uma igreja foi fundada pessoalmente pelos Apóstolos; é mediata quando uma Igreja foi ou é fundada por seus sucessores próximos ou afastados. Também sob êste aspecto a apostolicidade é incontestàvelmente reconhecível sòmente na Igreja fundada sôbre Pedro e sôbre seus sucessores, a Igreja de Roma. De fato, ela sòzinha pode demonstrar o nexo ininterrupto de sucessão com o Apóstolo S. Pedro. Tôdas as outras Igrejas apostólicas perderam no curso dos séculos o liame com sua origem apostólica ou porque foram destruídas ou porque perderam sua sede episcopal. Por conseguinte, tôdas as Igrejas que pretendem o título de apostólicas devem recorrer a Roma, à Igreja que remonta imediatamente aos Apóstolos. Mesmo se na Igreja grega existem algumas igrejas que conservam sua ligação com os Apóstolos, todavia não possuem a apostolicidade formal, desde o momento em que se separam da Igreja Romana, com o cisma de Fócio ou de Miguel Cerulário. De fato perderam então a missão que lhes tinha sido confiada pelos Apóstolos e ao mesmo tempo, a infalibilidade correspondente a essa missão.

Tôda a tese *supõe* o fato de que Cristo estabeleceu o apostolado na Igreja como ministério especial. Os adversários afirmam que a nossa idéia de apostolado é uma simulação introduzida mais tarde na Igreja. Ter-se-ia atribuído aos doze discípulos que conheceram o Senhor, uma importância cada vez maior, com o aumentar-se a importância do mesmo Senhor.

Para *provar* que o apostolado é um ministério instituído por Cristo e não sòmente uma missão temporária, recordamos a escolha dos Apóstolos e sua vocação (Lc 6,13), seu novo *nome*: Cristo chama-os de "Apóstolos" (Lc 6,13); isso indica já um *ministério* novo que os distingue dos outros discípulos. São chamados "os doze" ou "os doze Apóstolos" (Mt 10,2; Mc 6,7; Lc 9,1; 17,5; 22,14; 24,10; Jo 20,21). A im-

http://www.obrascatolicas.com

portância singular do seu apostolado é bem visível na forma solene com que Cristo dêle os encarrega. Na oração sacerdotal Cristo atribui essa escolha a *Deus*. Sete vêzes volta a êsse pensamento: "Eram teus e Tu mos deste" (Jo 17,6 ss.).

Os *Apóstolos* têm consciência desta sua posição única na Igreja. Considere-se a solenidade e a seriedade que demonstram, para a escolha de um novo Apóstolo, em substituição a Judas (At 1,15 ss.); Deus mesmo deve tomar a decisão e exige-se como condição, que o candidato tenha conhecido pessoalmente o Senhor e tenha sido testemunha da sua ressurreição; seu dever é "ocupar neste ministério e neste apostolado o lugar deixado por Judas" (At 1,25).

S. Paulo não funda o prestígio do apostolado, mas reconhece estar dêle revestido e com isso gloria-se. A razão e o sinal distintivo do verdadeiro apóstolo — há também falsos apóstolos (II Cor 11,13) — são, para êle, as relações diretas com Cristo vivo e a missão dêle recebida. "Não sou eu *Apóstolo?* Não vi eu a Jesus, Nosso Senhor?" (I Cor 9,1). Reconhece certamente o prestígio dos primeiros Apóstolos, mas considera-se igual a êles (Gál 1,1.12; 2,1-10). Defende enèrgicamente seu apostolado e gosta também de assim se chamar em suas cartas: "Paulo, chamado Apóstolo do Senhor Nosso, Jesus Cristo". Portanto, para Paulo os Apóstolos são realmente "aquêles que são considerados" "colunas da Igreja" e considera como seu primeiro dever, depois da conversão, dar-se-lhes a conhecer e pregar com êles seu Evangelho (Col 2,6-10). A Igreja "é constituída sôbre o fundamento dos Apóstolos e dos Profetas, sendo o mesmo Cristo Jesus a primeira pedra angular" (Ef 2,20).

Diante de tais argumentos pouco importa que, de vez em quando outras pessoas *diferentes* de S. Paulo e dos Doze sejam chamados "apóstolos", como os pregadores carismáticos ambulantes (I Cor 12,28; *Didakê*, 11,3) ou como os homens do círculo apostólico, sôbre os quais brilhava quase como um raio do verdadeiro apostolado (Rom 16, 7; I Tes 2,7; I Cor 4,6.9; II Cor 8,23; Flp 2,25). Todos êstes jamais tiveram, de modo independente, o solene nome de "Apóstolos de Jesus Cristo".

3. A Igreja é apostólica porque é construída sôbre o fundamento dos Apóstolos e porque êste fundamento persiste na pessoa dos sucessores dos Apóstolos até o fim do mundo. No *primado* e no *episcopado* a êle legìtimamente unido, esta propriedade reveste-se de caracteres de *nota* visível e fàcilmente perceptível por todos. Prova a *apologética* como nenhuma Igreja, exceto a católica Romana, possui esta nota. A *Igreja greco-cismática,* existe como *tal* sòmente depois de Fócio. Foi fundada pelos Apóstolos, mas, com a separação de Roma perdeu a apostolicidade formal e plena e não a pode reconquistar, senão com sua adesão a Roma. O mesmo se diga das outras Igrejas do Oriente, também mais antigas, como a nestoriana, a copta, a jacobita. Os membros não se devem separar da cabeça.

A Igreja de Jesus Cristo é una, santa, católica e apostólica. As quatro notas não são extrínsecas e acidentais, mas intrínsecas e essenciais e originam-se do conceito de um reino de Deus, visível sôbre a terra.

A Igreja sempre teve estas quatro notas essenciais, mas a heresia, no correr dos séculos, obrigou-a a *reivindicá-las* a si, de modo particular. A apostolicidade foi reconhecida nos tempos de S. Irineu contra os Gnósticos; a unidade, na época de S. Cipriano e de S. Agostinho contra os cismáticos; a santidade, no período das controvérsias sôbre o Batismo e sôbre a Penitência; a catolicidade teve muito relêvo como característica particular da Igreja, depois da grande defecção do século XVI. A partir dessa época repete-se com insistência: "Cristão é o meu nome, católico o meu cognome". As quatro notas estão ìntimamente unidas entre si; por isso podem-se encontrar no sentido pleno, sòmente na Igreja de Deus.

Deve-se notar que também os *Gregos* reivindicam enèrgicamente para a própria Igreja as quatro notas recordadas no seu Símbolo e esforçam-se por legitimar a reivindicação, mediante textos da Escritura e dos Padres. * Dissertações completas sôbre a doutrina dos Gregos encontram-se em *Jugie,* Théol. Dogm. Christ. Orientalium, IV, pp. 529-591. *

Leitura. — *As notas nas Igrejas dissidentes.* — "Na medida em que as Igrejas dissidentes conservam ainda elementos cristãos, em que se conservaram fragmentos da verdadeira Igreja, nelas podemos encontrar no estado de degradação, algo da sua natureza e, por conseguinte, algo da sua irradiação.

Nós cremos, portanto, na possibilidade de uma presença qualquer, atenuada e alterada, das notas também nas igrejas dissidentes. Longe de provar a ineficácia das notas para manifestar a verdadeira Igreja, esta presença imperfeita atesta, ao invés, a existência de um resto da verdadeira Igreja no mesmo seio das seitas que a abandonaram, e permite encontrar mesmo sob as ruínas, alguns raios do esplendor do desenho primitivo.

Os apologistas católicos muitas vêzes reconheceram a presença dos sinais de origem cristã nas igrejas separadas. Por vêzes chamaram-nas "notas negativas", isto é, notas que acompanham a verdadeira Igreja, mas que são insuficientes para a revelar. Digamos, antes, que se trata de notas degradadas ou mutiladas. Diante das notas consideradas no seu estado de perfeição e de integridade, elas testemunham ao mesmo tempo a presença de elementos cristãos nas Igrejas dissidentes e as alterações que sofreram.

Por exemplo, dir-se-á que as Igrejas orientais, onde se atua vàlidamente a transmissão do poder da Ordem, possuem uma apostolicidade parcial e mutilada". *Journet,* L'Église du Verbe Incarné, 1941, p. 649.

SEGUNDA SEÇÃO

A Igreja como comunidade de santos

O título de santo, também usado em sentido profano (= honrado), tomou no cristianismo vários significados: 1) Usou-se como título de honra para os vivos e os defuntos, para lhes indicar o alto grau de moralidade. 2) Num sentido ainda vago, encontra-se na Bíblia para

http://www.obrascatolicas.com

designar o que é consagrado a Deus e se distingue do profano. 3) Num sentido qualificativo foi atribuído aos mártires e mais tarde a tôdas as pessoas de virtude eminente, as quais, honradas antes sòmente pelo povo, tornaram-se bem depressa objeto de culto público. Apesar desta generalização os "Sancti" eram particularmente os mártires. A "autenticidade" dos santos é demonstrada pelas listas oficiais, sobretudo para Roma; "mas o número dos documentos antigos é muito limitado". Vários mártires caíram no esquecimento e alguns considerados como tais "jamais existiram". Em tal caso, o culto volta a Deus, o qual, como diz S. Agostinho, é honrado em todos os santos.

Santos são também todos os homens justificados por meio daquela instituição de salvação que é a Igreja. Todos juntos formam a grande comunhão dos santos. Começou-se com a Escolástica, e dar ao conceito de Igreja um sentido lato, fazendo entrar nêle também os santos do além, quer aquêles que já possuem a visão beatífica, quer os que se encontram ainda, sujeitos às purificações do Purgatório. Por isso fala-se de três estados da única Igreja, isto é, da Igreja militante, padecente e triunfante, unidas em íntima comunidade espiritual. O artigo do Símbolo dos Apóstolos (communio sanctorum) refere-se, antes de tudo, à Igreja militante, mas pode ser aplicado, e com razão, às relações entre as partes tomadas juntamente. Por isso, podemos aqui tratar igualmente, de culto dos santos e das relíquias. Em seguida, falaremos mais amplamente das relações entre a Igreja militante e os finados, tratando do Sacrifício da Missa e das indulgências (§ 189).

§ 153. A comunhão dos santos.

Todos os cristãos verdadeiramente crentes e santificados têm com Cristo seu chefe e entre si uma comunhão de vida sobrenatural. — (*De fé*).

Explicação. — A tese reproduz a fé do Símbolo dos Apóstolos: Credo in communionem sanctorum [1].

[1] *A. Stols*, De Ecclesia, pp. 25-26, depois de ter explicado que a "communio sanctorum" pode ser entendida em sentido pessoal, em sentido real e em sentido pessoal-real, diz: "Articulus noster certe de communione sanctorum in sensu personali intelligi debet. Prima enim expositio articuli nobis conservata hoc modo jam procedit. Nicetas (Migne, 52, 865) ait: "Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio? Ab exsordio enim saeculi sive Patriarchae sive Prophetae sive apostoli sive martyres, sive caeteri justi, qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt, quia una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt. Adhuc amplius dico: etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur Ecclesia... Ergo in hac Ecclesia credete communionem consecuturum esse sanctorum". Hanc explicationem per saecula conservatam fuisse Kirsch in opere sua: Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in christi. Altertum, demonstrat. Admittenda est ergo a nobis Catholicis traditionalis quaedam explicatio hujus articuli in sensu personali, quam magisterium ordinarium suam fecit.

Ex alia tamen parte interpretatio personalis nec unica nec primaria et originalis est. Jam Concilium Nemausense (Nimes, a. 349), communionem sanctorum in sensu communionis sacramentorum intelligit.

Ex testimoniis a Kattenbusch aliatis patet etiam posterioribus temporibus sanctorum communionem ut sacramentorum communionem haud raro fuisse interpretatam. Quaestio tamen est quomodo haec duae interpretationes ad invicem se habeant. Unde:

No Protestantismo a doutrina da comunhão dos santos não pode chegar a uma expressão completa, porque a teoria da indivisibilidade da Igreja torna impossível uma verdadeira comunidade. Por isso os Protestantes não têm a fé na intercessão cristã, no culto dos santos e na aplicabilidade dos méritos a outros.

Entretanto, Lutero conserva o artigo da "comunhão dos santos". "Eu creio que, nesta comunidade ou cristandade, tudo é comum, que os bens de uns pertencem a todos e que, por conseguinte, tôdas as orações e tôdas as boas obras da comunidade inteira devem ajudar-me, assistir-me e fortificar-me, e a cada um dos fiéis, na vida e na morte, de modo que cada qual traz o pêso do outro, como diz S. Paulo" (*K. Holl,* Ges. Aufsatze, 322. Cfr., porém, *Walz,* Fürbitte d. Heiligen, 14 ss.

Prova. — No Antigo Testamento insistia-se fortemente sôbre a comunhão religiosa do povo eleito, comunhão que parece já, de per si, uma garantia de salvação. Isto era naturalmente possível, dado que a salvação era concebida de maneira essencialmente exterior. Muitas vêzes fala-se da intercessão recíproca, especialmente dos "Padres" com os quais Deus concluiu a Aliança e faz-se apêlo aos seus *méritos*. Deus quer abençoar, até à milésima geração; os filhos dos genitores pios (Êx 20,6; Dt 5,10). Abraão (Gên 18,23-32), especialmente Moisés (Êx 32-34; Sl 105,23), Samuel (I Rs 6,9; 8,6; 12, 17 ss.; 15,11), Davi (II Rs 7,18 ss.), são os grandes medianeiros e intercessores para o povo e para cada fiel em particular. A razão da esperança de salvação é a participação do povo de Deus, por outras palavras, a aliança feita por Deus com os pais.

Jesus reúne os membros da sua Igreja numa unidade espiritual (Jo 17,9-26) e chama a si mesmo de vinha fecunda, na qual os discípulos encontram sua consciência como ramos no tronco (Jo 15,1). No "Pai-Nosso" recomenda expressamente aos discípulos que peçam uns pelos outros, o reino de Deus (Mt 6,10) e ensina a amar-se re-

Primarie articulus de sacramentorum communione videtur esse intelligendus. Nam S. Augustinus in lite contra Donatistas de communione et participatione sacramentorum loquitur, quam etiam peccatoribus permittit Ecclesia catholica. Ex textibus ipsius patet "sacramentorum communionem" terminum technicum temporum illorum fuisse. Dubium vix esse potest alium terminum "sanctorum communionem" ad eundem modum loquendi reducendum et per consequens primarie de sacramentorum communionem intelligendum esse. "Communionem" insuper versio est vocis graecae *Koinonia*, quae vox graeca participationem (in sensu activo) significat: res, cujus participatio sumitur, genitivo exprimitur. Haec autem participatio active sumpta de rebus melius quam de personis intelligitur. Unde sanctorum communio dicit participes nos fieri sacramentorum (seu sacramenti in sensu antiquorum): hoc modo fides exprimitur in realitatem salutis per sacramenta communicatae. Quia autem sacramenta inseparabilia sunt ab ipsa Ecclesia quae est primum sacramentum, articulus dicit sub forma magis concreta hos in Ecclesia salutem realiter acquirere et ad sanctitatem aditum habere.

Quia tamen, ut saepius jam dictum est, in Ecclesia omnes sanctificati in unitatem quandam constringuntur, indirecte per ipsum articulum communio sanctorum sensu personali indicatur, quae significatio a traditione posteriori magis est proposita et evoluta".

http://www.obrascatolicas.com

ciprocamente como filhos do mesmo Pai. Os Anjos mesmos alegram-se do progresso espiritual da Igreja (Lc 15,10). Quando dois ou três estão reunidos no nome de Cristo, Êle está no meio dêles, para lhes ouvir a oração (Mt 18,20).

S. Paulo penetrou êste pensamento do modo mais profundo, como já vimos, nos §§ 112 e 138.

Cristo é a Cabeça mística da sua Igreja e os fiéis são membros de um só corpo. "Do mesmo modo que no nosso corpo temos muitos membros e nem todos os membros têm a mesma função, assim nós, que somos muitos, constituímos um só corpo em Cristo e cada qual, em particular, somos membros uns dos outros" (Rom 12,4-5). "Que não haja divisões no corpo, mas que os membros tenham igualmente cuidado uns dos outros; se um membro sofre todos os membros sofrem com êle; e se um membro é honrado, todos os membros alegram-se também com êle. Ora, vós sois o corpo de Cristo e seus membros" (I Cor 12,25-27). "Êle é a cabeça do corpo da Igreja. Êle pacificou por meio do sangue da cruz o que há na terra e no céu" (Col 1,18-20).

Por isso a amplitude da Igreja é tal que pode conter também os habitantes do céu. O Senhor, efetivamente deve ser louvado e honrado por todos aquêles que estão no céu, na terra e sob a terra (Flp 2,10-11).

Tira S. Paulo também as conseqüências práticas desta doutrina. Os fiéis que foram dotados por Deus de carismas, sirvam-se dêles para a utilidade dos outros (I Cor 12,28-30). Sobretudo, os fiéis devem rogar uns pelos outros, a fim de obterem a salvação (Rom 15,30; II Cor 1,11; Ef 1,15-16; 6,18-19; Flp 1,19; Col 4,2-3: I Tes 1,2; 5,25; II Tes 1,11; 3,1; Hebr 13,18; cfr. Tg 5,16). Na Carta aos Hebreus 12,12 ss. a Igreja triunfante aparece sob um aspecto esplêndido; mais esplêndido ainda nas visões do Apocalipse (cfr. Apc 21,10 ss.).

Os Padres. — A fé dos cristãos na comunhão dos santos encontra desde o início sua expressão nas orações, em particular nas de intercessão geral no sacrifício da Missa; nesta oração fazia-se menção dos vários fiéis ou ordens de fiéis necessitados de intercessão e recomendava-se também tôda a humanidade. Numerosas são as recomendações de rezar uns pelos outros. São encontrados em *S. Clemente* na sua Epístola aos Coríntios (55,6; 56,1; 59,2); em quase tôdas as Epístolas de *S. Inácio;* na *Didakê* (10, 5). *S. Justino* refere que havia o costume de rezar e de jejuar pelos catecúmenos e com êles (Apol. 1, 61, 65; cfr. 15; Dial. 35). *Tertuliano* descreve os penitentes, que suplicavam aos fiéis, chorando cálidas lágrimas, de os ajudar com suas preces no santo sacrifício (De pœn. 10,9; De orat. 3). Encontram-se os mesmos testemunhos em S. Cipriano, Clemente de Alexandria, Orígenes. Pela metade do século IV na "Explanatio symboli" de Nicetas de Remesiana († mais ou menos em 414), encontramos pela primeira vez a expressão "comunhão dos santos", como fórmula da fé antiga. A expressão que era certamente conhecida na Tradição (cfr. Denz. 4) bem depressa passou para o Símbolo dos Apóstolos.

S. Agostinho, depois de S. Hilário e de S. Ambrósio, explica na Igreja latina a comunhão dos santos no modo mais profundo, especialmente na sua "Cidade de Deus". A Igreja é o reino de Cristo, o reino do Espírito Santo. Nós participamos todos de Cristo, tornamo-nos Cristo (Christus facti sumus, In Jo. 21, 8). Há uma dupla Igreja, "Igreja dêste mundo e Igreja do outro; aquela, composta de todos os fiéis, esta, composta de todos os Anjos" (Enarr. in Ps. 137, 4). O céu e a terra constituem uma só Igreja; "o que é a alma para o corpo, o Espírito Santo é para a Igreja" (Serm. 267, 4). O vínculo unitivo é a caridade, que o Espírito Santo produz em todos aquêles que verdadeiramente pertencem à Igreja. Desta caridade originam-se as orações por todo o corpo da Igreja, por todos os homens, amigos e inimigos (Opus imperfectum, 6, 41). Numerosos são os testemunhos dos antigos monumentos cristãos. Veja-se no Dict. de théol. cath. t. III, 454-480.

A Escolástica recolhe o ensinamento dos Padres e da Igreja e continua a desenvolvê-lo. Para S. Tomás, pertencem à comunhão dos santos todos aquêles que estão unidos a Cristo pela caridade. Êles tiram de tal união uma dupla vantagem: a participação aos méritos da Cabeça e a participação recíproca aos méritos dos membros. "Donum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris et hæc communicatio fit per Sacramenta Ecclesiæ, in quibus operatur virtus passionis Christi, quæ operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum". Não sòmente, "sed etiam meritum vitæ Christi et quidquid boni fecerunt omnes sancti communicatur in caritate existentibus" (Opusc. 6; Expos. Symboli: communio sanctorum). Estudando a doutrina das indulgências veremos como justamente sôbre a comunhão dos santos baseia-se a doutrina teológica do "tesouro da Igreja". Para a Escolástica, veja-se o Dict. citado, t. III, 443 ss.

A *essência da comunhão dos santos* consiste em ter tôda a Igreja o mesmo chefe, Cristo, que manda a todos os seus membros seu Espírito vivificante e fecundante, para criar e fortificar nêles a vida da santidade e da caridade. Da comunhão do chefe, consegue, além disso, a posse comum dos meios de santificação e das verdades confiadas por Cristo à sua Igreja, a posse comum do sacrifício da Missa e das orações (I Cor 10,16). Resulta daí, enfim, uma comunicação e efusão de fôrça e de linfa espiritual dos membros entre si, uma participação recíproca dos méritos e obras satisfatórias. A razão última da comunhão dos santos reside na sabedoria eterna de Deus e no seu eterno amor; mas reside também na essência do espírito da sua Igreja, que é espírito de amor e de união, e não espírito de separação e de egoísmo.

http://www.obrascatolicas.com

O *Catecismo Romano* (P. 1, c. 10, qq. 21-24) diz a êsse propósito "A êstes frutos espirituais que provêm da Cabeça comum, participam, portanto, todos os membros do Corpo místico: "Unus enim Spiritus a quo illa (Ecclesia) regitur, efficit, ut quodquod in ea collatum est, commune sit. Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet; quibus sacramentis veluti sacris vinculis Christo connectuntur et copulantur et maxime omnium baptismo". Todavia gozam dêstes frutos sòmente aquêles "qui in caritate vitam christianam degunt justique et cari Deo sunt. Membra vero mortua.. hoc quidem bono non privantur, ut hujus corporis membra esse desinant; sed cum sint mortua, fructum spiritualem, qui ad pios et justos homines pervenit, non percipiunt. Tametsi, cum in Ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam, ab iis adjuvantur qui spiritu vivunt". Mas isso não se aplica àqueles que "omnino ab Ecclesia sun præcisi".

Desde seu princípio a Igreja lembrou em suas orações não sòmente os justos, mas também os pecadores. Assim incluiu os *defuntos* na sua comunhão, sobretudo no sacrifício da Missa, como explicaremos mais tarde (§ 189). Também os defuntos têm a mesma Cabeça que a Igreja militante. "As almas dos piedosos defuntos não estão separadas da Igreja... Do contrário, dêles não se faria menção no altar de Deus, na presença do Corpo de Cristo", diz S. Agostinho (Civ. 20, 9, 2). S. Pedro Crisólogo tem um discurso de uma precisão e de uma beleza extraordinárias, sôbre a comunhão dos santos. Êle explica a idéia da comunhão, como é em Mt 18,20, Migne, 52, 651-653.

Fundam-se hoje numerosas associações e comunidades particulares mas seria vantagem apreciável para a vida espiritual, pensar mais na primeira comunidade fundada por Cristo e renovar-se a fé na mesma. Nenhuma união, mesmo a mais piedosa, possui a garantia, a fôrça e a fecundidade, da fundada por Jesus. *O Catecismo Romano* adverte: "Seria deveras desejável que os Pastôres das igrejas imitassem a diligência de Paulo e dos outros apóstolos, no declarar esta doutrina (da com. dos santos). Ela tem uma importância não comum, sòmente dêste ponto de vista, que, enquanto explica mais intimamente a natureza espiritual da Igreja, abre-nos profundas prospectivas sôbre a valorização de todos os outros mistérios da fé na vida cristã.

§ 154. O culto dos santos.

1. "Os santos, que vivem com Cristo, oferecem a Deus as orações dos fiéis e é coisa *boa e útil* invocar-lhes a intercessão". Com estas palavras o Concílio de Trento toma a defesa da antiga prática do culto dos santos na Igreja e declara que "têm sentimentos ímpios" aquêles que o rejeitam ou o chamam de insensato (Denz. 984; cfr. Professio fidei Trid. Denz. 998); além disso, determina as relações entre a Igreja militante e a Igreja triunfante: os santos rezam pelos fiéis peregrinos ainda na terra e êstes, honram-nos e os invocam.

A honra que se presta a qualquer um deve ser fundada sôbre motivos suficientes, que residam no valor e na dignidade (excellentia, dignitas, nobilitas), daquele que é honrado. A diversidade dos motivos do culto determina a diferença do próprio culto. Os teólogos estabelecem uma *diferença essencial* entre o culto prestado a *Deus* e o culto prestado aos *santos*. O culto prestado a Deus como o ser absoluto lhe é prestado por motivo da sua perfeição infinita, e como nenhuma criatura pode alcançar tal perfeição, nenhuma terá jamais parte nesse culto. Dá-se-lhe o nome particular de "adoração". Pois que as línguas antigas não fazem sempre esta distinção, usam a mesma palavra (adorare; adoratio; προσκυνειν, προσκυνησις tanto para significar a veneração (veneratio) como para significar a adoração (adoratio). Todavia, sempre foi viva na Igreja a consciência de uma distinção clara e essencial entre o culto prestado a Deus e o prestado aos santos. Já S. Agostinho faz ressaltar uma diferença de terminologia, pelo menos para o grego, em que se distingue muito bem o culto de latria, devido a Deus e o culto de dulia, devido aos santos. No culto dos santos distingue-se ainda o culto de dulia prestado a todos os santos e o culto de hiperdulia prestado à Santa Virgem.

O culto dos santos é um culto religioso (cultus sacer, religiosus); não é natural, mas sobrenatural. A razão última e decisiva da religião cristã é Deus sòmente e, por conseguinte, Êle sòmente é o objeto principal do culto religioso; mas o culto dos santos pode ser chamado também de culto religioso, porque não é um culto puramente natural e humano (c. civilis), como o que se presta aos grandes personagens da história, e porque em definitivo, mesmo se mediatamente, êste culto refere-se a Deus; enfim, porque a razão da santidade dos santos, em última análise e principalmente, é a graça livre de Deus.

Enfim, distingue-se o culto absoluto e um culto relativo. O culto prestado a Deus é absoluto porque se endereça à sua perfeição absoluta e infinita. O culto prestado aos santos é um culto relativo porque tem por objeto os benefícios que Deus lhes concedeu. De outro ponto de vista distingue-se, entre culto absoluto e relativo, segundo a razão do culto está na pessoa honrada em si mesma ou de fora. Neste sentido o culto prestado à pessoa em si mesma (Deus e os Santos), é um culto absoluto, o culto prestado às coisas (relíquias, imagens) é um culto relativo.

Depois destas explicações não é difícil compreender como o culto dos santos é não sòmente permitido, isento de superstição e idolatria, mas ainda teològicamente fundado e recomendável, piedoso e salutar. Não honramos os santos com o culto supremo de adoração (c. supremus), mas com um culto inferior e subordinado (c. inferior), o de dulia. Certamente honramos os santos com um verdadeiro culto em si mesmo, mas por razão dos privilégios que Deus lhes concedeu, pelo que o culto volta em definitivo a Deus, que os tornou dignos de veneração, com seus dons sobrenaturais de graça. A censura que nos fazem de adorar os Santos (agiolatria), é não sòmente insustentável, mas

http://www.obrascatolicas.com

insensata. "Honoramus servos ut honor redundet in Deus" (Denz. 342).

Notamos ainda que o *dogma* refere-se à liceidade moral e à utilidade do culto dos santos, não à sua obrigação. A êste respeito nós aconselhamos a teologia moral. A Igreja não ensina que o culto dos santos é necessário à salvação.

Também a invocação dos santos repousa sôbre uma razão muito sólida; apóia-se imediatamente sôbre a união dos santos com Deus e o interêsse que êles têm na difusão do seu reino, sôbre a terra. Por isso a oposição dos Protestantes ao culto e à invocação dos santos, é sem razão e contraditória.

2. Não se podem citar muitos testemunhos diretos da *Escritura* referentes ao culto dos santos, mas encontramos fàcilmente vestígios e alusões em grande número. Já o Antigo Testamento fala com grande respeito dos Patriarcas e dos Padres. "Seu nome vive nos séculos, sua sabedoria é celebrada em público e seus louvores repetem-se nas reuniões" (Eclo 44,14-15). Sirac apresenta-nos tôda uma série de santas figuras (Eclo 44,50).

O *Catecismo Romano* apóia-se com razão nestas passagens (P. 3, c. 2, q. 12). Do grande sacerdote Onias e do profeta Jeremias diz-se que, depois de mortos, enquanto amigos de seus irmãos sôbre a terra, rogam muito pelo povo e pela cidade santa (II Mac 15, 12-14).

Jesus e os Apóstolos não deram instruções sôbre o culto e a invocação dos santos. Mas Jesus fala com grande consideração de Moisés (Mt 23,2 ss.; Mc 7,10; 10,3; 12,26; Jo 5,45-46; 7,23), de Davi (Mt 22,42-43), dos três patriarcas (Mt 8,11; 22,32; Lc 16,22) e supõe que êles estejam sempre unidos com o Deus vivo (Mt 22,32). O "seio de Abraão" é para Êle, como para o seu tempo, um lugar de paz (Lc 16,22). Os Apóstolos apresentam muitas vêzes como modelos morais: Abraão (Rom 4; Glál 3; Tg 2,21 ss.), Noé (II Pdr 2, 5), Jó (Tg 5,11). Recordar também os santos da Epístola aos Hebreus (11).

Os Padres. — O culto cristão dos santos pròpriamente dito, tem início no século II e é prestado antes de tudo àqueles que foram de modo particular semelhantes a Cristo, quer na sua vida, com a pregação e a difusão do cristianismo, como os Profetas e os Apóstolos, quer na sua morte com a profissão da verdade e da fé, como os mártires que "beberam com Êle o cálice" (Mt 20,22 e Apc 6,9 ss.).

O primeiro testemunho temo-lo no "Martírio de S. Policarpo" em que se encontra uma clara distinção dogmática: "Nós adoramos a Cristo porque é Filho de Deus; os mártires, ao invés, veneramo-los dignamente, como discípulos e imitadores do Senhor, pela dedicação inseparável que tiveram para com seu Rei e Mestre" (17, 3; cfr. 18, 2). Encontra-se um testemunho análogo no "martírio de Inácio" redigido um pouco mais tarde.

Pouco a pouco entrou na Igreja o costume de se celebrar o aniversário da morte dos mártires (dies natalis, dia do nascimento para o céu). Os pagãos celebravam o dia do nascimento de seus mortos, os cristãos, o dia da morte; mas o antigo nome permaneceu: natal, *γενεσια*. De Tertuliano (De coron. 3) e de S. Cipriano (Ep. 39, 3) sabemos que os cristãos ofereciam sôbre os túmulos dos mártires ou perto dêles, sacrifícios em ação de graças para a glória de Deus. Rogar pelos mártires foi considerado uma injúria para com êles, porque pelo lavacro de sangue êles tinham sido completamente purificados e unidos a Cristo. *S. Agostinho* escreve: "No altar nós não pensamos naqueles (os mártires) como nos outros que repousam em paz, para rogar por êles: mas, ao contrário, rogamos a êles que rezem por nós, a fim de que lhes possamos seguir o exemplo, tendo êles praticado aquêle amor que, como diz o Senhor, é o maior de todos" (In Jo. 84,1). "O povo cristão celebra justamente, com solenidade religiosa, a memória dos mártires, quer para se excitar em os imitar, quer para participar de seus *méritos* e ser sustentado por suas *orações;* dêste modo, todavia, nós não elevamos altares a um mártir, mas ao mesmo Deus, o Deus dos mártires, ainda que isso aconteça sôbre os túmulos dos mártires" (C. Faust. 20,21; cfr. Civ. 8, 27).

A invocação dos santos, para obter sua intercessão começou pela metade do século III. Orígenes é o primeiro a atestá-lo claramente, apelando para a I Cor 12,26; II 11,28 ss. (De orat. 11, 2; In Num. homil. 26, 6; In Cant. 3). A fé na intercessão dos santos encontra sua expressão nas inscrições dos túmulos das catacumbas, nas liturgias (S. Cirilo, Cath. mysth. 5, 9), nos atos dos mártires e nas ladainhas dos santos.

Nas figuras das Catacumbas, o culto dos santos aparece relacionado a Cristo, enquanto juiz supremo. Os santos, sobretudo os Apóstolos e os mártires, são os assistentes do Senhor. Os defuntos põem-se sob a proteção de S. Pedro e de S. Paulo ou são recebidos alegremente pelos santos ao seu ingresso no Paraíso. Outras imagens mostram a Cristo em relações amigáveis com os santos: os mártires estão de joelhos diante dêle e recebem a coroa de vida.

O culto estendeu-se pouco a pouco a partir do século IV, aos santos, não mártires, aos confessores e às virgens, como também aos Anjos.

Adversários do culto dos santos foram Aério, Eunômio e sôbre todos, Vigilâncio, um Padre das Gálias, que estêve também por algum tempo no mosteiro de S. Jerônimo, em Belém. Êle não se contentou de lutar contra alguns abusos na Palestina, mas opôs-se a todo culto dos santos, afirmando que êles não intercedem de modo algum em favor dos fiéis sôbre a terra. Foi combatido por S. Jerônimo (C. Vigilant. et Ep. 109 ad Ripar.).

Na *Idade Média* o culto e a invocação dos santos tiveram grande desenvolvimento. S. Tomás opõe-se a alguns exageros, distinguindo cla-

http://www.obrascatolicas.com

ramente o culto de latria do de dulia (S. th. II-II, 103, 3 ad 3). Depois demonstra como se pode também rogar aos santos: Deus revela-lhes os nossos pedidos de modo que êles estão em condições de nos proteger, e "em virtude da sua intercessão e dos seus méritos, as nossas preces obtêm seu feito" (ibid. q. 83, a. 4).

É precisamente a propósito do culto medieval dos santos, que a polêmica protestante costuma recriminar a piedade católica de ter favorecido a mais grosseira superstição e o fetichismo pagão. É estranho, porém, que se aceite cegamente êste enfadonho juízo e êle seja transmitido sem que se se dê ao trabalho de estudar sèriamente as fontes, nem se examinem as questões fundamentais de psicologia, de religião e de cultura, que estão ligadas a êsse culto. Mas quando, por exemplo, se lê a monografia de *Siebert* sôbre o culto dos santos e das relíquias, antes da reforma (Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen-und Reliquienverehrung, 1907), não se pode deixar de se sentir impressionado em ver a exatidão e a ponderação com que a teologia estuda êsse assunto.

Certamente encontram-se, nos escritos populares de piedade, algumas "aberrações"; assim, quando se atribui ao culto de alguns santos, particularmente dos santos patronos, uma influência tôda *especial* e se espera, de determinadas orações, dirigidas a êles, uma eficácia particular contra todos os males do corpo e da alma. Por isso o Concílio de Trento declarou: "Devemos abolir tôda superstição na invocação dos santos, no culto das relíquias e no piedoso uso das imagens" (S. 25, De invocatione, etc.).

No período pós-tridentino os controversistas defenderam com maior zêlo o culto dos santos, sobretudo Belarmino. A distinção escolástica do culto de dulia e de latria ofereceu a arma mais eficaz. Nas relações dos santos *não históricos* Belarmino exprime um juízo excessivamente otimista, mesmo confessando o caráter apócrifo e lendário de muitas histórias agiográficas. Quanto à confiança particular atribuída aos santos patronos e aos santos invocados nos casos desesperados, êle a defende, dizendo que Deus, por regra geral, quer comunicar seus benefícios por meio dos santos e que por isso também quer fazer concessões extraordinárias servindo-se particularmente de algum santo.

3. Ao culto dos santos poder-se-ia fazer só uma *objeção* aparentemente razoável, dizendo que não lhes podemos atribuir a onisciência e a onipresença e que, por isso, não há certeza de que êles tenham conhecimento das nossas orações. S. Jerônimo responde a Vigilâncio: "Êles seguem o Cordeiro por tôda a parte aonde êle vai. Ora, se o Cordeiro está por tôda parte, pode-se pensar que aquêles que o seguem estão também por tôda parte" (C. Vigilant. 6). Mas não é fácil pensar como é que isso acontece. Embora não saibamos o modo como os santos conhecem as nossas orações e nosso culto, não há uma razão suficiente para contestar o dogma. Pode-se aqui recorrer à analogia dos anjos, especialmente do Anjo da Guarda. Se êles, como o atesta a Escritura Tob 12,12; Lc 15,7; Apc 5,8), conhecem os homens e estão ao par da sua sorte, pode-se admitir algo de semelhante também para os santos, pois que também êles "estão diante de Deus e vêem na sua luz, tudo o que comporta e exige sua situação e seu dever no plano divino da salvação. Assim, quando falam dêsse argumento, os Padres supõem que os santos têm de nós um conhecimento suficiente; e S. Tomás, explicando, diz: "Os santos conhecem as nossas orações e as conhecem em Deus, no qual vêem tudo. Ainda que não conheçam a Deus de modo perfeito (comprehensive), devem todavia conhecer nêle tudo o que se lhe refere. Êsse conhecimento faz parte da sua felicidade. Os santos conhecem, portanto, no Verbo eterno, os desejos, a devoção e as orações dos homens que têm necessidade de seu socorro" (Suppl. q. 72, a. 1).

Leitura. — *A íntima razão do culto dos santos.* — "Deixando a sociedade visível, quando são tirados do mundo e entram naquela vida, a que nós chamamos futura, os fiéis, assim ensina a Igreja católica, não rompem suas relações com os irmãos que lhes sobrevivem; o amor santo descido do céu liga com vínculos perpétuos aquêles que uma vez receberam no seu grêmio, ainda que voluntàriamente não rompam êsses mesmos vínculos; e também, quando lhes falta tôda fôrça desta vida passageira, a sua permanece, em todo vigor. Todos aquêles, portanto, que nos deixaram, com a unção do amor, bem como tôdas aquelas inteligências celestes, aquêles espíritos superiores que jamais viveram conosco no espaço e no tempo, mas que mesmo assim estão conosco sob o mesmo chefe Jesus Cristo e no mesmo Espírito Santo, foram santificados, todos formam conosco uma só Igreja, uma só comunidade fortemente unida. Os Santos, que regaram a terra com seus suores, continuam a fecundá-la depois da morte. Não sòmente continuam a agir em nosso meio, enquanto nos é dado gozar ainda dos benefícios por êles esparsos sôbre a terra, enquanto dilataram e consolidaram o reino de Cristo, com a energia das suas santas fôrças; com aquelas fôrças que influindo sôbre os fiéis mais próximos dêles, difundiram-se dêstes a países longínquos e estenderam seus efeitos a todos os séculos futuros; não sòmente êles são nossos modelos na vida cristã, em que Cristo verdadeiramente imprimiu e expressou a si mesmo e nos quais Êle se reflete de mil maneiras e oferece à mais viva contemplação, os mais luminosos exemplos de tôdas aquelas virtudes e sòmente nêle se tornaram verdadeiramente possíveis, e nos apresenta perfeitos modelos para todo estado, mas ainda, tal é a nossa firme confiança, êles operam por nós de modo mais excelente, como nossos protetores junto de Deus, rogando continuamente que nos cumule de graças e bênçãos. Mais é sincero o amor de que êles estão inflamados, mais é inefável a bem-aventurança de que gozam no seio do Altíssimo; mas êles amam-nos também e maior interêsse tomam pelas nossas lutas e pelos nossos combates. Portanto, rogam a Deus por seus irmãos desta terra; e nós, de nossa parte, pedindo-lhes a intercessão, sabendo que a oração do justo é eficacíssima diante do Pai das misericórdias. Chama-se *invocação* o ato pelo qual nós pedimos êstes sufrágios e *intercessão* aquêle pelo qual êles correspondem às nossas preces.

Ora, o exemplo dos santos, proposto pela Igreja como nosso modêlo religioso e moral, juntamente com a doutrina da sua intercessão por nós, junto de Deus e da correspondente invocação de nossa parte, dá-nos a idéia da veneração que nós lhes tributamos. Êste culto está para a adoração como as relações que se podem passar reciprocamente entre as criaturas, estão para a dependência que vincula cada uma destas, ao seu Criador e Senhor. Os verdadeiros filhos da Igreja só olham com amor e veneração aquêles que entre êles foram por Deus mais livremente enriquecidos de graça: em fôrça daquele amor que de todos faz um só coração e uma só alma, êles desejam-se uns aos outros, tôda sorte de bens, êles erguem todos juntos suas mãos para o céu, uns pelos outros, e Deus comprazendo-se com esta caridade que por Êle foi doada para unir aquelas santas criaturas entre si, se os acha dignos, ouve suas orações, segundo

http://www.obrascatolicas.com

a plenitude do seu poder, fazendo assim o que ultrapassa as fôrças de cada criatura.

Por outro lado, se devemos adorar a Jesus Cristo, devemos também venerar os santos. A auréola de glória de que estão cingidos, é também um raio da do Salvador, e uma esplêndida prova da sua onipotência, que do pó e do pecado sabe tirar espíritos fulgurantes de luz. Quem, portanto, honra os santos, glorifica a Jesus Cristo, de cuja virtude foram gerados e do qual atestam a verdadeira divindade. Por isso a Igreja circundou as festas do Senhor com as dos seus santos. Se aquelas, no modo mais solene e mais vivo renovam-nos no curso do ano, a memória dos fatos mais insignes na vida do Redentor, as festas dos santos dão no decurso de todos os séculos, testemunho da fecunda virtude da vinda do Filho de Deus a êste mundo, dos seus sofrimentos, da sua morte, da sua gloriosa ressurreição e da descida do Espírito divino. Dêsse modo na vida dos santos os frutos inegáveis e os efeitos da vida do Filho de Deus nos são oferecidos como alimento da inteligência e ao mesmo tempo, do sentimento. E com razão, portanto, podemos dizer que como Deus não é Deus dos mortos mos dos vivos, do mesmo modo Jesus Cristo não é Deus de uma estirpe sepultada no sono da morte, mas é o Deus de um povo que vive de vida espiritual e crescem em santidade e justiça". *G. A. Mohler*, a La Simbolica, Carmagnola, 1852, pp. 406-410.

§ 155. O culto das relíquias.

1. Do mesmo modo é *permitido* e *útil* honrarmos as relíquias dos santos. Por relíquias entendem-se os *corpos* dos santos, conservados inteiros ou em parte. Em sentido lato são enumerados entre as relíquias também os objetos de que os santos se serviram durante a vida e que estiveram em contato com sua pessoa, como as vestes, os livros, as casas, os utensílios.

Já desde a antiguidade cristã o culto das relíquias teve seus *adversários*: primeiro, os Gnósticos e os Maniqueus, dada sua opinião referente à matéria; depois, Vigilâncio, que reprovava o culto dos santos em geral; por fim, os Iconoclastas da Igreja grega. Contra êstes tomou posição o II Concílio de Nicéia, condenando aquêles que ousam "rejeitar as santas relíquias dos mártires" (Denz. 304). Os *Protestantes* renovaram a oposição às relíquias. O Concílio de Trento pronunciou-se em favor do seu culto: "Também os corpos dos santos mártires e dos outros santos que vivem com Cristo, que foram membros vivos de Cristo e templos do Espírito Santo, os quais serão por Êle ressuscitados e glorificados na vida eterna, devem ser honrados pelos fiéis" (Denz. 985).

2. Não se podem citar provas da *Escritura* pois não há passagem alguma que fale do culto das relíquias. É possível, todavia, trazerem-se exemplos dos quais se deduz como Deus derrama suas graças por meio de coisas que serão chamadas mais tarde de "relíquias". Assim encontramos um morto ressuscitado pelo contato dos ossos de Eliseu (IV Rs 13,21). Diz-se de S. Pedro, que sua "sombra" curava os doentes (At 5,15); que S. Paulo, com sua "mão" fazia milagres e que se punham seus "lenços" nos doentes e seus "cintos" (At 19,11-12).

Os Padres. — É natural que o culto das relíquias só pudesse começar depois do culto dos santos em geral e de fato, vemo-lo crescer como conseqüência imediata daquele. Também aqui devemos recordar o "Martírio de Policarpo". Aí se lê: "Nós então, recolhendo com devoção os seus ossos, mais preciosos que pérolas e mais apreciáveis que ouro, pusemo-los num lugar conveniente" (Martyr. Polyc. 18; cfr. 17). Encontram-se outros numerosos testemunhos nos "Atti dei martiri", como também nos escritos dos Padres, por ex., em S. Ambrósio (Ep. 22, 2); em S. Agostinho (Civ. 1, 13; Conf. 9, 7); em S. Jerônimo (C. Vigilant. 5). Quanto ao que se refere às várias formas do culto das relíquias como também a sua deposição nos altares, à exposição nas urnas e nos relicários, ao modo de as tirar dos túmulos, às transladações, às peregrinações às tumbas dos santos, etc., indicamos na liturgia.

Que por vêzes se tenham introduzido alguns *abusos* devemos apenas recordá-lo. Pois que o piedoso desejo de possuir relíquias antênticas não podia ser sempre satisfeito, não nos devemos admirar de que se recorresse a falsificações.

A época das cruzadas foi particularmente favorável à introdução de falsas relíquias. Desejava-se sobretudo possuir relíquias (fragmentos) da verdadeira Cruz. A Igreja teve muitas vêzes de ameaçar com graves penas para se opor ao *comércio* e aos *furtos* de relíquias. Mas era difícil suprimir o abuso. Ainda Leão XIII teve de tomar algumas medidas nesse sentido, como o tinha feito Inocêncio III, muito antes do Concílio de Trento (Denz. 440).

A *dogmática* da Idade Média, porém, nada tem que ver com os exageros e os abusos daquela época. Grande é a prudência de S. Tomás à êste respeito. Segundo êle, não é suscetível de culto a criatura não dotada de razão, mas sòmente a criatura racional. Ora, quando os objetos, seja a mesma verdadeira Cruz, são honrados, são-no ùnicamente enquanto representam pessoas santas (como as imagens) ou enquanto foram úteis a pessoas santas (como as relíquias). Em si mesmas, do ponto de vista puramente material, estas coisas não têm direito a alguma honra, "mas nós devemos honrar os santos de Deus, como membros de Cristo, como filhos de Deus, nossos amigos e nossos intercessores. Por conseguinte, devemos também honrar as suas relíquias, sobretudo os seus corpos que foram templos e instrumentos do Espírito Santo que morava e operava nêles e que serão semelhantes ao corpo de Cristo, na gloriosa ressurreição. Deus mesmo honra êstes corpos operando milagres em sua presença" (S. th. III, 25, 6; cfr. aa. 3-5).

Queremos ainda recordar expressamente que a *autenticidade* das relíquias não é revelada pelo dogma, mas deve ser provada històricamente. Ninguém é obrigado a crer na autenticidade de uma relíquia. "A única relíquia e a mais preciosa que é garantida pela palavra mesma

http://www.obrascatolicas.com

do Senhor, de cuja verdade e autenticidade não se pode duvidar, sem se deixar de ser filho da Igreja, é a que o Filho de Deus deixou no SS. sacramento" (*De Waal*, Roma, sacra, 1905, p. 327).

Pois que a Igreja instituiu uma festa particular para algumas relíquias do Senhor, podemos perguntar-nos que juízo deveremos fazer no caso, não impossível, de que a relíquia seja falsa. O bolandista Ch. de Smedt responde (Nôtre vie surnaturelle, 1919, I, 256-257) de modo satisfatório: "O culto dos santos e das relíquias dos santos não é um culto absoluto, mas relativo, isto é, um culto que se dirige às criaturas, só na medida em que elas estão em relação com o Criador".

§ 156. O culto das imagens.

1. A Igreja também defendeu o culto das imagens contra os ataques, declarando-o *permitido* e *útil*.

Contra o uso das imagens, introduzido mui depressa na cristandade, elevou-se uma oposição irrazoável, que chegou às vêzes a formas verdadeiramente brutais.

Na Igreja grega rebentou uma luta encarniçada contra as imagens sob os imperadores Leão III e Constantino Copronimo, no século VIII e sob Leão V no século seguinte. Os Papas Gregório II e Gregório III pronunciaram-se em favor do culto das imagens nos Sínodos romanos (727 e 731); o mesmo aconteceu no II Concílio de Nicéia (787) o qual declarou o culto das imagens "venerável", ordenou-o e o regulou (Denz. 302-304). Quando Leão V retomou a luta pelas imagens, a Igreja renovou sua declaração no IV Concílio de Constantinopla (869-870, Denz. 337). O quietista Molinos desaconselhou o uso das imagens na oração, como oposto à piedade (Denz. 1238). Cfr. *Dudon*, Révue d'ascetique et mystique, 1920, pp. 20-35. O Concílio de Trento apoiou-se nestes Concílios, quando os Reformadores e especialmente Carlstadt, Calvino, Zwinglio desencadearam uma nova guerra contra as imagens e causaram grandes prejuízos à Igreja alemã e mais ainda à Igreja dos Países Baixos.

O Concílio contra êstes, declarou: "Devemos pôr e conservar, sobretudo nas igrejas, as imagens do Cristo, da Virgem Mãe de Deus e dos outros santos e dar-lhes aquela honra e veneração que lhes é devida. Não que se creia haver nelas algo de divino, ou uma fôrça em virtude da qual se devem honrar, ou que se lhes deve pedir alguma coisa ou que se deva pôr a própria confiança nas imagens, como faziam outrora os pagãos, os quais punham sua esperança nos ídolos, mas a honra que prestamos a elas refere-se aos protótipos que êles representam". Além disso, é posta em relêvo a utilidade das imagens para o povo que delas recebe fàcilmente e de

boa vontade, instruções e edificação. Enfim, foi necessário pôr-se seriamente de sobreaviso contra os abusos (S. 25, Denz. 984-988).

2. O Antigo Testamento, considerando os danos da idolatria pagã, muitas vêzes proíbe severamente o culto das imagens (Êx 20,4 ss; Lev 26,1; Dt 5,7-9) e exprime-se com ironia mordaz com relação aos ídolos (Sl 113,12 ss.; Is 44,9 ss.; Sab 13,10 ss.). Todavia o culto judaico não está completamente livre de ornamentos em escultura (Êx 25,18; III Rs 6,32; 7,36). No Novo Testamento não se encontra nenhuma alusão a um culto das imagens.

Os Padres. — Faltam os testemunhos em favor do culto das imagens, mas temo-los em favor da sua existência e uso didático, como resulta sobretudo das indagações feitas nas Catacumbas. Cfr. também Tert. de Pudic. 7 e 10. Se com relação ao culto das imagens, nada se pode deduzir de positivo dos escritos dos Padres, é verdade, porém, que algumas vêzes êles falam disso. Assim S. Gregório Nisseno, S. João Crisóstomo, os dois Cirilos, S. Agostinho, S. Jerônimo, S. Basílio falam com muito entusiasmo do seu valor didático. Hugo Koch, estudando a questão das antigas imagens cristãs nas fontes literárias (Die altchristliche Bilderfrage nach den litterarischen Quellen, 1917), distingue: 1) a arte pagã e idólatra, que os cristãos com razão detestavam; 2) a arte profana e neutra, para a qual êles se mostravam reservados; 3) a arte religiosa que a Igreja cultivava. Para o autor, o culto começou muito tarde; impôs-se no período da luta iconoclasta.

Na *Igreja grega*, a imagem (pintada) tem uma grande importância. Pense-se na iconostase litúrgica (pelo ano 600) que é, segundo K. Holl, "o proscênio do antigo teatro". Com relação à luta das imagens entrevê êle um precedente no paganismo, particularmente na época imperial, em que as opiniões a êste respeito contrastavam-se vivamente. Enquanto Sêneca e Varro afirmavam o antigo ponto de vista dos estóicos, Dion Crisóstomo acima de todos, pôs-se a defender enèrgicamente as imagens. O conflito prolongou-se no cristianismo, dando origem a duas tendências que adotaram a palavra de ordem dos pagãos. Os pagãos diziam que as imagens são consideradas para recordação e para veneração (*ὑπομνήσεως ενεκα* e *εις τιμην*) como o retrato de um amigo; os sequazes cristãos do culto das imagens repetiram a mesma coisa. Ao contrário, os adversários pagãos das imagens replicavam, com os estóicos Sêneca e Varro, que é inconcebível poder-se representar a Deus com a matéria; os adversários cristãos, Epifânio e Eusébio, pensavam o mesmo e achavam ofensiva a imagem de Cristo, como a dos anjos. Quando Epifânio diz que se deve trazer a Cristo no próprio coração, repete o que Sêneca tinha dito com relação a Deus. Os que aceitam o culto das imagens, triunfaram, tanto mais que, pelo ano 500, depois de grandes controvérsias dogmáticas, a vida cristã orientou-se com mais interêsse para o culto; ou melhor, não poucos, reunidos em tôrno dos estilitas, chegaram a "admitir a idéia grosseira de que na imagem

http://www.obrascatolicas.com

Mas o corpo exige também multiplicidade de membros, os quais estejam de tal modo unidos entre si, que se ajudem uns aos outros. E assim em nosso organismo mortal, quando um membro sofre, os outros também sentem dor e vêm em seu auxílio, assim na Igreja, cada um dos membros não vive apenas para si, mas presta auxílio aos outros, oferecendo-se recíproca colaboração, quer para mútuo confôrto, quer para um desenvolvimento cada vez maior, de todo o Corpo.

2. Composto orgânicamente, hieràrquicamente. — Além disso, como o corpo não é naturalmente constituído por uma qualquer massa de membros, mas deve ser dotado de órgãos, isto é, de membros que não tenham todos o mesmo ofício, mas sejam devidamente coordenados; assim a Igreja deve-se chamar corpo, porque resulta de uma reta disposição e coerente união de membros entre si diversos. Nem de outro modo o Apóstolo descreve a Igreja, quando diz: "Como em um só corpo temos muitos membros e não todos os membros têm a mesma função, assim também, embora sejamos muitos, somos contudo um só corpo em Cristo e membros uns dos outros" (Rom 12,4).

Não devemos, porém, crer que esta estrutura orgânica da Igreja seja constituída sòmente de graus de hierarquia e limitada a êles, ou, como afirma uma sentença oposta, conste ùnicamente de pessoas *carismáticas* (ainda que cristãos dotados de dons prodigiosos jamais faltem na Igreja). Devemos, sim, considerar de qualquer modo, que todos os que usufruem do sagrado poder, são membros primários e principais de tal Corpo, pois que, por meio dêles, em virtude da ordem mesma do Redentor, os dons de doutor, de rei e de sacerdote, tornam-se perenes. Mas justamente os Padres da Igreja quando louvam os ministérios, os graus, as profissões, os estados, as ordens, nos ofícios dêste Corpo, têm presente quer aquêles que foram iniciados nas ordens sagradas, quer aquêles que, abraçando os conselhos evangélicos, levam ou uma vida operosa entre os homens, ou uma vida oculta no silêncio ou uma vida que une a ambas, segundo o próprio instituto; quer aquêles que no século se dedicam com vontade eficaz às obras de misericórdia, em prol das almas e dos corpos; e, por fim, quer aquêles que estão unidos em casto matrimônio. Outrossim, especialmente nos tempos atuais, os pais e as mães de família, os padrinhos e as madrinhas de batismo, e em particular os leigos que colaboram com a hierarquia eclesiástica na propagação do reino do divino Redentor, têm na sociedade cristã um lugar de honra, embora muitas vêzes escondido e êles também, inspirados e ajudados por Deus, podem subir ao vértice da mais alta santidade, a qual segundo as promessas de Jesus Cristo, jamais faltará na Igreja.

3. Dotado de órgãos vitais, isto é, de Sacramentos. — Assim como o corpo humano possui meios próprios, com que prover à vida, à saúde e ao incremento de cada um dos seus membros, assim o Salvador do gênero humano, por sua infinita bondade e de modo admirável quis prover o seu Corpo místico de Sacramentos, com os quais os membros, como através de degraus ininterruptos de graças, são sustentados desde o berço até o extremo suspiro. Dêsse modo, providencia com abundância às necessidades sociais de todo o Corpo.

De fato, pelo lavacro da água batismal, aquêles que nasceram para esta vida mortal não sòmente renascem da morte do pecado e tornam-se membros da Igreja, mas são também marcados com um caráter espiritual e tornam-se capazes de receber os outros Sacramentos. Com o crisma da Confirmação é infundida nos fiéis uma nova fôrça, para defender a Igreja e guardar a fé que dela receberam. Com o Sacramento da Penitência, oferece-se uma medicina salutar aos membros da Igreja que caíram em pecado, não sòmente para prover à sua salvação, mas também para se remover o perigo de contágio aos outros membros do Corpo místico, aos quais se oferecerá também um exemplo de estímulo à virtude. E mediante a sagrada Eucaristia, os fiéis são nutridos e corroborados num mesmo banquete e unem-se por um vínculo inefável divino, entre si com a Cabeça de todo o corpo. Enfim, aos homens que se encontram em perigo de morte, a Mãe Igreja vem piedosamente assistir com a sagrada Unção dos enfermos que, se não sempre, porque assim o Senhor dispôs, restitui ao corpo a saúde, oferece, todavia, uma suprema medicina à alma ferida, encaminhando para o céu novos cidadãos e para a terra novos protetores, que por todos os séculos gozarão da divina bondade.

Às necessidades sociais da Igreja, Cristo providenciou, de modo particular, instituindo outros dois Sacramentos. Com o Matrimônio, de fato, em que os cônjuges são os ministros da graça, provê-se ordinàriamente ao aumento externo do consórcio cristão: e, o que mais importa, à reta e religiosa educação da prole, sem a qual êsse Corpo místico estaria exposto a gravíssimos perigos. Com o Sacramento da Ordem, consagram-se para sempre ao serviço de Deus aquêles que são destinados a oferecer a Hóstia eucarística, a nutrir o rebanho dos fiéis com o Pão dos anjos e com o alimento da doutrina, a dirigi-los com os preceitos e os conselhos divinos e a confirmá-los na fé com outros ofícios inerentes ao ministério sagrado.

A êste propósito, deve-se ter presente que, como Deus, desde o início dos tempos formou o homem com um corpo dotado dos meios necessários para dominar as criaturas inferiores, a fim de que pudessem multiplicar-se e encher a terra, assim desde o início da idade cristã dotou a Igreja de meios oportunos, a fim de que, superando inúmeros perigos, enchesse não sòmente todo o orbe terrestre, mas também os reinos celestes.

http://www.obrascatolicas.com

4. Formado por membros determinados. — Na realidade (texto lat.: *reapse*=*in re*, que se opõe a *in voto*), entre os membros da Igreja, devemos incluir exclusivamente aquêles que receberam o lavacro da regeneração e, professando a verdadeira fé, nem por si mesmos infelizmente se separaram da união dêste corpo, nem foram dêle separados pela legítima autoridade por terem cometido culpas gravíssimas[1].

"Pois, como diz o Apóstolo, fomos todos batizados no mesmo Espírito, para sermos um só corpo, quer sejamos judeus ou gentios, quer

[1] Aquêles que estão fora da Igreja em boa fé não pertencem a ela. Outrora, seguindo-se a S. R. Belarmino, dizia-se que êstes pertenciam à *alma* e não ao *corpo* da Igreja. Essa fórmula é hoje criticada por alguns, sobretudo porque introduz entre a Igreja visível e sua "alma" invisível uma dissociação que parece ter sabor de "nestorianismo eclesiológico". Na encíclica, ao se falar da oração por aquêles que estão fora da Igreja, usa-se uma expressão que deve ser observada atentamente. Depois de ter convidado a todos e a cada um a entrar no organismo visível da Igreja, o Pontífice continua: "porque, ainda que por um *certo desejo inconsciente e anelo se dirijam ao místico Corpo do Redentor*, todavia, estão privados daqueles tantos dons e auxílios celestes, que sòmente na Igreja católica é dado gozar".

Dirigem-se ao Corpo místico. "Não se trata, portanto, de participação, pois que, como o Papa recorda, só podem pertencer, em sentido próprio, à Igreja, Corpo de Cristo, aquêles que possuem as três condições tradicionalmente fixadas a partir de S. Agostinho: batismo, profissão de fé católica, comunhão com a Igreja. Todavia, entre êstes homens de boa fé e a Igreja, não há ausência de todo vínculo: um anelo, um desejo inconsciente os une ao Corpo místico, melhor os dirige a êle. O Papa não diz que o infiel ou o herege de boa fé são membros da Igreja; sua fórmula respeita tanto a distância em que se encontra o "separado", efetivamente "fora" da Igreja, como o vínculo que, todavia, o une, ainda que êle não tenha disso consciência.

O documento pontifício limita-se a afirmar o fato desta direção ou orientação. Não lhe dá a razão. De qualquer modo, ela não pode ser nem o desejo consciente, nem sòmente a boa vontade do infiel ou do herege em boa fé; pois, não conhecendo a Igreja católica, como Corpo de Cristo, êle não pode desejar entrar nela com ato explícito; outrossim, seria semipelagianismo atribuir-se à sua boa vontade a graça da união ao corpo de Cristo. Se há união pela direção, isso se explica mediante a misericordiosa vontade salvadora universal de Cristo.

Para conhecer com maior exatidão o vínculo com que a Igreja une, sem que êle o saiba, êste homem sincero e reto ao Corpo místico de Cristo, precisamos distinguir entre o cristão separado (herege ou cismático) e o infiel. O primeiro possui uma das condições para ser membro pròpriamente dito da Igreja: êle recebeu o batismo; êsse batismo, se válido, une-o ao Corpo de Cristo. Ainda que a falta das duas outras condições lhe impeça ser incluído visível e efetivamente entre as ovelhas do único ovil, êle não é um estranho para esta Igreja que o chama e espera. Como demonstrou S. Agostinho contra os Donatistas, e a tradição católica sempre afirmou seu batismo incorpora-o à *verdadeira Igreja*. Se continua de boa fé na adesão dada à confissão em que nasceu e cresceu, se pratica com sinceridade de coração a lei de Deus e mantém fielmente a fé a Cristo, como lhe foi ensinada, seu êrro é mais material do que verdadeiramente culpável. Êle é mais um "irmão separado" que um verdadeiro herege. E Deus, que julga o segrêdo dos corações, há de ter em conta sua boa vontade e o caráter invencível de sua ignorância; certamente, sua fé não é verdadeira fé e êle não adera à verdadeira Igreja, à qual, contudo, acha-se unido por seu batismo. Podemos, porém, esperar que a misericórdia daquele que veio "salvar o que estava perdido" não retire sua graça eclesial, não exclua da sua Igreja êste irmão separado, mas de boa vontade.

Bem diversa é a condição do infiel, pois êle não está unido pelo batismo ao Corpo de Cristo. Quanto a êle, só se pode falar, em rigor de têrmos, de uma *direção* ou união potencial à verdadeira Igreja. O motivo dessa *direção* ou orientação deve ser procurado, parece, na universalidade da graça capital de Cristo, graça que faz do Salvador a *Cabeça* de todos os homens. Ninguém, diz S. Tomás, foge ao influxo capital de Cristo, o qual, porém, não é a Cabeça de todos no mesmo grau: os fiéis estão-lhe unidos *em ato*, de modo mais ou menos completo, segundo lhe estão unidos na glória mediante a caridade ou sòmente pela fé; os outros estão unidos em forma potencial que passará ou não a ser atual, segundo entram ou não no número dos "predestinados". Sòmente esta ação misteriosa que faz de Cristo o centro de atração de cada homem e o orienta para a Igreja, "que é seu corpo", explica e torna possível "o *desejo* e o anelo inconsciente" de que fala Pio XII. Anelo inconsciente, pois que o separado não percebe o influxo capital, que, sem que êle o perceba, solicita-o e tende a agregá-lo plenamente com o batismo à Igreja, corpo místico" (*H. Holstein*, Etudes, 1950, t. 267, pp. 249-261).

sejamos servos ou livres" (I Cor 12,13). Como, portanto, no verdadeiro grupo dos fiéis, temos um só Corpo, um só Espírito, um só Senhor e um só Batismo, assim só se pode ter uma só fé (cfr. Ef 4,5); de modo que, quem se recusar a ouvir a Igreja, segundo a ordem de Deus deve ser considerado como pagão ou publicano (cfr. Mt 18,17). Por isso, aquêles que entre si estão divididos por razões de fé ou de govêrno, não podem viver na unidade de tal Corpo e, por conseguinte, nem no seu divino Espírito.

5. **Sem exclusão dos pecadores.** — Nem se deve considerar que o Corpo da Igreja, justamente porque adornado com o nome de Cristo, também no tempo da peregrinação terrena seja composto sòmente de membros que se distinguem pela santidade, ou daqueles que são predestinados por Deus à felicidade eterna.

De fato, deve-se opinar que a infinita misericórdia do nosso Salvador, não recuse agora um lugar no seu místico Corpo àqueles aos quais outrora não negou um lugar no banquete (cfr. Mt 9,11; Mc 2,16; Lc 15,2). Pois, nem todo delito cometido, por mais grave que seja (como o cisma, a heresia, a apostasia) é tal que, por sua natureza, separa o homem do corpo da Igreja. Nem se extingue totalmente a vida naqueles que, mesmo tendo perdido com o pecado a caridade e a graça divina, de modo que não são mais capazes do prêmio sobrenatural, conservam todavia a fé e a esperança cristã e, iluminados por luz celeste, por conselhos internos e impulsos do Espírito Santo, são impelidos a conceber um temor salutar e são excitados a rezar e a se arrepender dos próprios pecados.

Aborreçam, portanto, todos o pecado, com o qual são manchados os membros místicos do Redentor; mas, aquêle que depois de ter miseràmente faltado, não se torna, com a própria obstinação, indigno da comunhão dos fiéis, seja recebido com sumo amor e nêle se veja com caridade ativa um membro enfêrmo de Jesus Cristo. É de fato preferível, como adverte o Bispo de Hipona, "ser curado pela união com a Igreja, antes que ser cortado do seu corpo, à maneira de membros incuráveis" (*August.* Epist. 157, 3, 22; Migne, P. L. 33, 686). "Enquanto uma parte adere ao corpo, sua cura não é desesperada; o que, ao invés, foi cortado, nem se pode curar nem sarar" (*August.* Serm. 187, 1; Migne, P. L. 38, 754).

II. A Igreja é o «Corpo de Cristo».

Com pormenorizado estudo vimos até aqui, como a Igreja está de tal modo constituída, que se pode comparar a um corpo; resta agora expormos, clara e cuidadosamente, por que motivos ela deve ser declarada não um corpo qualquer, mas o Corpo de Jesus Cristo. Esta

http://www.obrascatolicas.com

dedução decorre de ser Nosso Senhor o Fundador, a Cabeça, o Sustentador e o Salvador dêste Corpo místico.

1. **Cristo foi o fundador dêste corpo.** — Começando a expor brevemente de que modo Cristo fundou o seu Corpo social, lembramo-nos desta sentença do nosso predecessor Leão XIII, de santa memória: "A Igreja, que, já concebida, tinha nascido do mesmo costado do segundo Adão, adormecido na Cruz, apresentou-se pela primeira vez aos homens de maneira luminosa no dia soleníssimo de Pentecostes" (Encycl. Divinum Illud: A. A. S., XXIX, 649). De fato, o divino Redentor iniciou a construção do místico templo da Igreja quando, em sua pregação, expôs seus preceitos; completou-o quando, após sua crucificação, foi glorificado; manifestou-o e promulgou-o quando enviou visivelmente o Espírito paráclito aos seus discípulos.

a) **Pregando o Evangelho.** — Enquanto desempenhava o ofício de pregador, escolhia os Apóstolos e os enviava, como Êle mesmo tinha sido enviado pelo Pai (Jo 17,18), isto é, como doutôres, reitores criadores da santidade na multidão dos fiéis; indicava-lhes o chefe e seu Vigário na terra (cfr. Mt 16,18-19); manifestava-lhes tôdas as coisas que tinha ouvido do Pai (Jo 15,15 coll. 17,8 et 14); designava também o Batismo (cfr. Jo 3,5), com o qual aquêles que tivessem crido, teriam sido incluídos no Corpo da Igreja; e finalmente, chegando ao têrmo da vida, instituía durante a última ceia o admirável sacrifício e sacramento da Eucaristia.

b) **Sofrendo sôbre a Cruz.** — Que Êle tenha completado sua obra no patíbulo da Cruz, atesta-o uma série ininterrupta de testemunhos dos Santos Padres, os quais observam que a Igreja nasceu do lado do Salvador crucificado à maneira de uma nova Eva, mãe de todos os viventes (cfr. Gên 3,20). Diz o grande S. Ambrósio, tratando do peito traspassado de Cristo: "Agora é edificado, agora é formado, agora... é figurado, agora é criado... agora, a casa espiritual ergue-se em sacerdócio santo" (*Ambros.* In Lc 11,87; Migne, P. L. 15, 1585). Quem religiosamente se aprofundar nesta veneranda doutrina, sem dificuldade poderá ver as razões sôbre as quais ela se baseia.

Antes de tudo, com a morte do Redentor, sucedeu o Novo Testamento à Antiga Lei; então, a Lei de Cristo, juntamente com seus mistérios, leis, instituições e ritos sagrados foi sancionada, para todo o mundo, no sangue de Jesus Cristo. De fato, enquanto o divino Salvador pregava em pequeno território (tendo sido enviado só às ovelhas da casa de Israel que haviam perecido: cfr. Mt 15,24), tinham contemporâneamente valor a Lei antiga e o Evangelho (cfr. S. th. I-II, q. 103, a. 3 ad 2); sôbre o patíbulo da sua morte depois Jesus pôs fim à Lei antiga (cfr. Ef 2,15) e com seus decretos afixou à Cruz o quirógrafo do Velho Testamento (cfr. Col 2,14), dado valor pelo seu sangue derramado por todo o gênero humano, ao Novo Testamento (cfr. Mt 16,28 e I Cor 11,25). "Então, diz S. Leão Magno, falando da Cruz do Senhor, aconteceu uma passagem tão evidente da Lei ao Evangelho, da Sinagoga à Igreja, da multiplicidade dos sacrifícios a uma hóstia, que, quando o Senhor exalou o último suspiro, aquêle véu místico que com sua interposição escondia os penetrais do templo e o santo segrêdo com improvisa violência rasgou-se de alto a baixo" (*Leo. M.* Serm. 68, 3; Migne, P. L. 54, 374).

Na Cruz, portanto, a Velha Lei morreu, de modo a dever, em breve, ser sepultada e tornar mortífera (cfr. Hier. et Augus., Epist. 112, 14 et 126, 16; Migne, P. L., 22, 924 et 943; S. th. I-II, q. 103, a. 3, ad 2; a. 4 ad 1; Concil. Flor. pro Jacob: Mansi, 31, 1738), para ceder o lugar ao Novo Testamento, do qual Cristo tinha escolhido os Apóstolos como idôneos ministros (cfr. II Cor 3,6); e o nosso Salvador, que já tinha sido constituído Chefe universal da família humana desde o seio da Virgem, exerce plenìssimamente na sua Igreja o ofício de Chefe justamente pela virtude da Cruz. "De fato, segundo a sentença do angélico e comum Doutor, êle mereceu o poder e o domínio sôbre as gentes pela vitória da cruz" (cfr. S. th. III, q. 42, a. 1); pela mesma, aumentou imensamente para nós o tesouro da graça que agora, reinando no céu, distribui sem nenhuma interrupção aos seus membros mortais; pelo sangue derramado sôbre a cruz fêz com que, removido o obstáculo da ira divina, pudessem jorrar das fontes do Salvador para a salvação dos homens, e especialmente para os fiéis, todos os dons celestes, sobretudo os espirituais, do Novo e eterno Testamento; sôbre a árvore da Cruz finalmente conquistou-se a Igreja, isto é, todos os membros do seu Corpo místico, pois que, ter-se-iam unido a êste Corpo místico com o lavacro do Batismo pela virtude salutar da Cruz, na qual já teriam pertencido à plenìssima jurisdição de Cristo.

Se, pois, é com sua morte que nosso Salvador, segundo o significado pleno e integral da palavra, tornou-se cabeça da Igreja, não foi de outro modo, senão pelo seu sangue, que a Igreja se enriqueceu daquela abundantíssima comunicação do Espírito, com a qual, após a elevação e glorificação do Filho do homem sôbre seu patíbulo de dor, ela mesma torna-se divinamente ilustrada. Então, de fato, como o adverte Agostinho (cfr. De pecc. orig. 25, 29; Migne, P. L. 44, 400), rasgando-se o véu do templo, aconteceu que, a chuva dos carismas do Paráclito (descida até então sòmente sôbre o velocino de Gedeão, isto é, sôbre o povo de Israel), secado e abandonado o velocino, irrigasse tôda a terra, isto é, a Igreja católica, a qual não seria circunscrita por nenhum limite de estirpe ou de território. Portanto, assim como no primeiro momento da Encarnação, o Filho do eterno Pai adornou com a plenitude do Espírito Santo a natureza humana, que tinha substancialmente unido a si a fim de que fôsse instrumento próprio da divindade na obra cruenta da redenção, assim na hora da sua morte preciosa, quis enriquecer sua Igreja com os mais abundantees dons do Paráclito, a fim de que ela se tornasse válido e perene instrumento do Verbo encarnado na distribuição

http://www.obrascatolicas.com

dos frutos divinos da Redenção. De fato, quer a missão jurídica da Igreja, quer o poder de ensinar, de governar e de administrar os Sacramentos, têm fôrça e vigor sobrenatural para edificar o Corpo de Cristo, pelo fato que, o Salvador, pendente da Cruz, abriu à sua Igreja a fonte daqueles dons divinos, mercê dos quais ela jamais erraria no ensinar aos homens sua doutrina, guiando-os antes salutarmente por meio de Pastôres iluminados por Deus e cumulando-os de abundantes dons celestes.

Se, pois, consideramos atentamente todos êstes mistérios da Cruz, não nos são mais obscuras as palavras com as quais o Apóstolo ensina aos efésios que Cristo, com seu sangue, fundiu os judeus e os gentios "anulando... na sua carne... a parede intermediária" pela qual os dois povos estávam divididos, e aboliu a Antiga Lei "para formar em si mesmo, de dois, um só homem novo", isto é, a Igreja e a ambos reconciliou com Deus, pelo sacrifício do Corpo de Cristo sôbre a Cruz (cfr. Ef 2,14-16).

c). Promulgando e fortificando a Igreja no dia de Pentecostes. — Aquela Igreja que fundou com seu sangue, Jesus Cristo a fortificou no dia de Pentecostes com uma virtude peculiar descida do alto. Tinha subido ao Céu, depois de ter solenemente constituído no seu ofício aquêle que já tinha designado como seu Vigário; e sentando-se à direita do Pai, quis manifestar e promulgar a sua Espôsa, na descida visível do Espírito Santo, com o rumor de um vento veemente e com línguas de fogo (cfr. At 2,1-4). Assim como Êle mesmo, no início da sua missão apostólica, foi manifestado pelo Pai por meio do Espírito Santo, que desceu e ficou sôbre êle em forma de pomba (cfr. Lc 3,22; Mc 1,10), assim também, quando os Apóstolos iam começar o sagrado ministério da pregação, Cristo Senhor enviou do céu seu Espírito, o qual tocando-os com línguas de fogo, lhes indicasse como um dedo divino, a missão e o dever sobrenatural da Igreja.

2. Cristo é a Cabeça do Corpo. — Em segundo lugar, o Corpo místico da Igreja tem o direito de adornar-se com o nome de Cristo, pelo fato que Êle, por especiais razões, deve ser realmente considerado Cabeça da mesma. "Êle mesmo, diz o Apóstolo, é a Cabeça do Corpo da Igreja" (Col 1,18). Êle é a Cabeça da qual todo o Corpo convenientemente organizado, cresce e aumenta na própria edificação (cfr. Ef 4,16 coll. Col 2,19).

São certamente conhecidos de todos os belos e luminosos pensamentos com que trataram êste argumento os Mestres da Teologia escolástica e especialmente o angélico e comum Doutor; é, outrossim, do conhecimento de todos que os argumentos por êle trazidos correspondem fielmente aos princípios dos Santos Padres, os quais, por outro lado, em seus comentários e dissertações não referiam outra coisa senão

a divina linguagem da Escritura. Apraz-nos portanto tratar disso brevemente, para nosso comum proveito.

a) **Pela sua excelência.** — É evidente que o Filho de Deus e da Bem-aventurada Virgem se deve chamar Chefe da Igreja, pelo especialíssimo motivo de sua preeminência. Pois, quem ocupa lugar mais elevado do que Cristo-Deus, o qual, sendo Verbo do Eterno Pai, deve ser considerado "primogênito de tôda criatura?" (Col 1,15). Quem está colocado em sumidade mais alta do que Cristo-Homem, o qual, nascido de Virgem sem mancha, é verdadeiro e natural Filho de Deus e por prodigiosa e gloriosa ressurreição é "primogênito dos mortos" (Col 1,18; Apc 1,5), tendo triunfado da morte? Quem, enfim, foi colocado na elevação mais excelsa do que aquêle que, como "único medianeiro de Deus e dos homens" (I Tim 2,5), une de modo verdadeiramente admirável a terra com o céu: que, exaltado sôbre a Cruz, como sôbre um trono de misericórdia, atraiu a si tôdas as coisas (cfr. Jo 12,32); e que, escolhido como filho do homem entre milhares, é amado por Deus mais que todos os homens, do que todos os anjos, do que tôdas as coisas criadas? (cfr. Cyr. Alex. Comm. in Joh. 1, 4; Migne, P. G. 73, 69; S. Tomás, I, q. 20, a. 4 ad 1).

b) **Por motivo de govêrno.** — Pois que Cristo ocupa um lugar tão sublime, com razão é Êle sòmente que rege e governa a Igreja; e por isso, também por êste motivo, deve ser considerado Cabeça. E, de fato, como a cabeça (para nos servirmos das palavras de Ambrósio) é o "baluarte real" do corpo (Hexæm. 6,55: Migne, P. L. 14,265) e por ela, porque adornada de dotes melhores, são naturalmente dirigidos todos os membros, acima dos quais está colocado justamente a fim de que tenha cuidado dêles (cfr. *August.* De Agom. Chris. 20,22; Migne, P. L. 40, 301); assim o divino Redentor tem o supremo govêrno do Cristianismo. E dado que governar uma sociedade de homens outra coisa não quer dizer que dirigi-los ao seu fim com providência, com meios adequados e com retos princípios (cfr. S. th. I, q, 22, a. 1-4), é fácil reconhecer como o nosso Salvador, forma exemplar dos bons pastôres (cfr. Jo 10,1-18; I Pdr 5,1-5), exerça de maneira admirável tôdas as funções.

De fato, enquanto estava na terra, com leis, conselhos e advertências, ensinou-nos aquela doutrina que jamais terá ocaso e que, para os homens de todos os tempos, será espírito e vida (cfr. Jo 6,63). Êle, além disso, tornou seus Apóstolos e seus sucessores, participantes de um tríplice poder: de ensinar, de governar e de guiar os homens para a santidade, constituindo tal poder, bem definido por preceitos, direitos e deveres, como lei primária da Igreja universal.

1. *Govêrno interior.* — O nosso divino Salvador dirige e governa também diretamente por si a sociedade que fundou. Êle reina nas mentes e nas almas dos homens, dobrando e obrigando à prática de sua lei também as vontades mais rebeldes. "O coração do rei está na mão de Deus e Êle o dobra a tudo o que quer" (Prov 21,1). E com

http://www.obrascatolicas.com

êste govêrno interior, êle "pastor e bispo de nossas almas" (cfr. I Pdr 2,25) não sòmente cuida de cada um, mas provê também à Igreja universal, quer iluminando e corroborando seus governantes para manter fielmente e com fruto as mansões de cada qual; quer suscitando, especialmente nas circunstâncias mais difíceis, homens e mulheres que brilhem com o fulgor da santidade e sejam de exemplo aos outros cristãos e de incremento ao seu Corpo místico. Além disso, do Céu, Cristo olha com amor peculiar à sua Espôsa intemerata, que se fadiga nesta terra de exílio; e quando a vê em perigo, salva-a das ondas da tempestade ou por si mesmo diretamente, ou por meio dos seus anjos (cfr. At 8,26; 9,1-19; 10,1-7; 12,3-10), ou por obra daquela que invocamos como Auxílio dos Cristãos e também dos outros protetores celestes; e, uma vez acalmadas as vagas da procela, tranqüiliza-a com aquela paz "que supera todo entendimento" (Flp 4,7).

2. *Govêrno visível e ordinário através do Romano Pontífice*: — "Não devemos, todavia, crer que seu govêrno seja realizado sòmente de maneira invisível (cfr. *Leo XIII, Satis Cognitum*, A. A. S., XXVIII, 725) e extraordinária; pois o divino Redentor governa o seu Corpo místico também de modo visível e ordinário mediante seu Vigário na terra. Bem sabeis, Veneráveis Irmãos, como Cristo-Deus, depois de ter governado em pessoa o "pequeno rebanho" (Lc 12,32) durante sua peregrinação mortal, devendo depois deixar o mundo e voltar ao Pai, confiou ao Príncipe dos Apóstolos o govêrno visível de tôda a sociedade por Êle fundada. Pois, sendo Êle sapientíssimo, jamais podia deixar sem um chefe visível o corpo social da Igreja que tinha fundado. Nem se deve deturpar tal verdade, afirmando que para um primado de jurisdição, constituído na Igreja, tal Corpo místico, tenha sido provido de dúplice chefe. Pedro, de fato, em fôrça do primado, outra coisa não é que um Vigário de Cristo; assim sendo, êste Corpo só tem um chefe principal, isto é, Cristo, o qual mesmo continuando a governar a Igreja direta e invisìvelmente por si, dirigi-a, porém, visìvelmente através daquele que o representa sôbre a terra, pois que, depois da sua gloriosa ascensão ao Céu, não a deixou edificada sòmente em si, mas também em Pedro, como fundamento visível. Que Cristo e seu Vigário constituem um só Chefe, explicou-o solenemente nosso Predecessor Bonifácio VIII, de imortal memória, com a sua Carta Apostólica *Unam Sanctam* (cfr. Corp. Jur. Can., Extr. comm. I, 8,1) e a mesma doutrina jamais deixaram de repetir seus sucessores.

Encontram-se, portanto, em perigoso êrro, aquêles que afirmam poder aderir a Cristo, Chefe invisível da Igreja, mesmo não aderindo fielmente ao seu Vigário na terra. Eliminando, de fato, êste Chefe visível e quebrados os vínculos visíveis da unidade, êles obscurecem e deformam de tal modo o Corpo místico do Redentor, que não se pode mais discernir com clareza o pôrto da salvação eterna.

3. *Govêrno mediante os Bispos*. — O que foi dito da Igreja universal, deve-se dizer também das comunidades particulares dos cristãos, quer orientais, quer latinas, as quais constituem uma só Igreja

católica, pois que elas também são governadas por Jesus Cristo com a voz e a autoridade de seus bispos. Por isso, os Bispos não sòmente devem ser tidos como membros mais eminentes da Igreja universal, porque estão unidos à Cabeça divina de todo o Corpo com um vínculo verdadeiramente sigular (pelo que com direito são chamados "as principais partes dos membros do Senhor" (*Greg. Magn.* Moral. 14, 35, 43: Migne, P. L. 75, 1062), mas também no que se refere à própria Diocese, são verdadeiros pastôres que guiam e governam em nome de Cristo o rebanho confiado a cada um (cfr. Conc. Vat., Const. de Eccl. cap. 3). Mas, enquanto exercem sua função não são de todo independentes, porque estão sujeitos à autoridade do Romano Pontífice, mesmo gozando de ordinário poder de jurisdição que lhes tenha sido comunicado diretamente pelo mesmo Sumo Pontífice. Por isso, êles, como sucessores dos Apóstolos por divina instituição (cfr. Cod. Jur. Can., cân. 329, 1), devem ser venerados pelo povo; e aos bispos ornados pelo carisma do Espírito Santo, mais que aos governantes, mesmo os mais elevados dêste mundo, pode-se aplicar o dito: "Não toqueis nos meus ungidos" (I Par 16,22; Sl 104,15).

c) **Por causa de necessidades mútuas.** — Não devemos crer, contudo, que Cristo-Chefe, estando colocado em lugar tão sublime, dispense o auxílio do elemento humano. Deve-se aplicar ao Corpo místico o que S. Paulo asseverava do composto humano: "A cabeça não pode dizer... aos pés: vós não sois necessários" (I Cor 12,21). Que os cristãos tenham absoluta necessidade do auxílio do divino Redentor, declara-o êle mesmo, dizendo: "Sem mim nada podeis fazer" (Jo 15,5) e, segundo a doutrina do Apóstolo, todo incremento dêste Corpo místico para a própria edificação depende do Chefe que é Cristo (cfr. Ef 4,16; Col 2,19). Contudo, ainda que à primeira vista possa causar admiração, devemos também dizer que Cristo tem necessidade dos seus membros. Antes de tudo, porque a pessoa de Jesus Cristo é representada pelo Sumo Pontífice, que não podendo ficar sobrecarregado com o pêso do ofício pastoral, em muitas coisas deve também tornar a outros participantes de sua solicitude pastoral, como também deve receber cada dia o auxílio de tôda a Igreja pela oração. Além disso, nosso Salvador, governando por si mesmo a Igreja de modo invisível, quer ser ajudado pelos membros do seu Corpo místico na execução da obra da redenção. E isso, não por razão de sua indigência ou fraqueza, mas por que Êle mesmo assim dispõe para maior honra da sua intemerata Espôsa. Enquanto o Salvador morria na Cruz, doou à sua Igreja, sem nenhuma sua cooperação, o imenso tesouro da redenção: quando, depois, se tratou de distribuir êsse tesouro, Êle não sòmente comunicou à sua Igreja a obra da santificação dos outros, mas quer que essa santificação brote também de algum modo de ações que ela executa. Mistério certamente tremendo, nunca meditado suficientemente: que a salvação de muitos dependa das orações e das mortificações voluntárias, para êste fim empreendidas pelos membros do Corpo místico de Jesus Cristo e da cooperação dos pastôres e dos fiéis, especial-

http://www.obrascatolicas.com

mente dos pais e mães de família, em colaboração com o divino Salvador.

Aos motivos expostos, dos quais resulta que Jesus Cristo deve ser chamado Cabeça do Corpo social, devemos acrescentar outros três, os quais se ligam entre si com vínculos íntimos.

d) **Por causa de semelhanças.** — Começamos pela conformidade que observamos entre o Corpo e a Cabeça, sendo êles da mesma natureza. A êste propósito devemos notar que a nossa natureza, ainda que inferior à angélica, todavia, por divina bondade, vence a natureza dos anjos. Pois, como observa S. Tomás, "Cristo é o Chefe dos Anjos, estando acima dos anjos mesmo segundo a humanidade... E também enquanto homem ilumina os anjos e influi nêles. Em consideração à natureza, Cristo não é o Chefe dos anjos, porque não tomou a natureza dos anjos, mas, conforme observa o Apóstolo, tomou a semente de Abraão" (Comm. in ep. ad Eph., cap. I, lect. 8; Hebr 2,16-17). E não sòmente tomou a nossa natureza, mas Cristo fêz-se também nosso consangüíneo assumindo um corpo frágil e capaz de sofrer e morrer. Mas se o Verbo "se rebaixou tomando a forma de servo" (Flp 2,7), isso fêz também para tornar participantes da divina natureza (cfr. II Pdr 1,4), seus irmãos segundo a carne, quer no exílio terreno com a graça santificante, quer na pátria celeste, com a posse da bem-aventurança eterna. Por isso, o Unigênito do eterno Pai quis ser filho do homem, a fim de nos tornar conformes à imagem do Filho de Deus (cfr. Rom 8,29) renovando-nos segundo a imagem daquele que nos criou (cfr. Col 3,10). Todos aquêles, pois, que se gloriam do nome de cristãos, não considerem sòmente nosso divino Salvador como o mais alto e perfeito exemplar de tôdas as virtudes, mas reproduzem-lhe a vida e a doutrina nos próprios costumes mediante uma diligente fuga do pecado e um diligentíssimo exercício da virtude, a fim de que, quando aparecer o Senhor, também se tornem semelhantes a Êle na glória, vendo-o como Êle é (cfr. I Jo 3,2).

Jesus Cristo quer que não só cada um dos membros seja semelhante a Êle, mas também todo o corpo da Igreja. Isto certamente acontece quando ela, seguindo as pegadas do seu fundador, ensina, governa e imola o divino sacrifício. Além disso, quando ela abraça os conselhos evangélicos, reproduz em si a pobreza, a obediência e a virgindade do Redentor. Ela, pelas múltiplas instituições de que se adorna como de pedras preciosas, faz ver de certo modo a Cristo orando sôbre o monte, pregando aos povos, curando os enfermos e os feridos, chamando ao bom caminho os pecadores, e benfazendo a todos. Nenhuma admiração, portanto, se a Igreja, enquanto permanece nesta terra, deve também sofrer, à imitação de Cristo, perseguições, sofrimentos e dores.

e) **Por causa de plenitude.** — Além disso, Cristo deve ser considerado Cabeça da Igreja porque eleva-se na plenitude e na perfeição dos dons sobrenaturais, e participa a seu Corpo místico sua plenitude. Assim como a cabeça de nosso corpo mortal goza de todos os sentidos, ao passo que as outras partes do nosso composto gozam sòmente do tato, assim (observam muitos Padres) as virtudes, os dons, os carismas que estão na sociedade cristã, brilham todos de modo perfeitíssimo no seu Chefe, Cristo. "Nêle agradou (ao Pai) que habitasse tôda a plenitude" (Col 1,19). Adornam-no os dons sobrenaturais que acompanham a união hipostática, já que o Espírito Santo nêle habita com tal plenitude de graça, que maior não se pode conceber. A Êle foi conferido "todo poder sôbre tôda carne" (cfr. Jo 17,2); acham-se nêle "todos os tesouros da sabedoria e da ciência" (Col 2,3). E também a visão beatífica de que Êle goza, quer pelo âmbito, quer por clareza, é superior a todo conhecimento beatífico de todos os santos do céu. Enfim, Êle está de tal modo cheio de graça e de verdade, que todos nós recebemos da sua inexaurível plenitude (cfr. Jo 1,14-16).

f) **Por causa de influxo.** — Estas palavras do discípulo predileto de Jesus levam-nos a tratar da última razão pela qual somos de modo particular obrigados a afirmar que Jesus Cristo é a Cabeça do seu Corpo místico. Como os nervos difundem-se da cabeça a todos os membros do nosso corpo, dando-lhes faculdade de sentir e de se mover, assim o nosso Salvador infunde em sua Igreja sua fôrça e virtude pelas quais são conhecidas mais claramente pelos fiéis, e mais àvidamente desejadas as coisas divinas. Dêle origina-se para o Corpo da Igreja tôda a luz com que os fiéis são iluminados por Deus e tôda a graça com que se tornam santos como santo é êle mesmo.

1) *Iluminando.* — Cristo ilumina tôda a sua Igreja, como demonstram inúmeros lugares da Sagrada Escritura e dos Santos Padres. "Ninguém jamais viu a Deus: foi o Filho Unigênito, que está no seio do Pai, que no-lo fêz conhecer" (cfr. Jo 1,18). Vindo de Deus na qualidade de mestre (cfr. Jo 3,2) para dar testemunho da verdade (cfr. Jo 18,37), iluminou de tal modo com sua luz a primitiva Igreja, que o príncipe dos Apóstolos exclamou: "Senhor, a quem iremos? Tu tens palavras de vida eterna" (cfr. Jo 6,68); do céu assistiu aos Evangelistas de modo que êles escreveram, como membros de Cristo, quase sob ditado do Chefe (cfr. *August.* De cons. evangel., 1, 35, 54; Migne, P. L. 34, 1070). Êle ainda é o autor da nossa fé nesta terra de exílio, e dela também será o consumador na pátria celeste (cfr. Hebr 12,2). Êle infunde nos fiéis o lume da fé, enriquece divinamente os Pastôres e os Doutôres, especialmente seu Vigário na terra, com os dons sobrenaturais da ciência, do intelecto e da sabedoria, a fim de que guardem intato o tesouro da fé, valentemente o defendam, plenamente o expliquem e diligentemente o vivifiquem; êle, enfim, ainda que não visto, preside e guia os Concílios da Igreja (cfr. *Cyr. Alex.* Ep. 55 de Symb.: Migne, P. G. 77, 293).

2) *Doando a santidade.* — Cristo é causa primeira e eficiente da santidade, já que não pode haver nenhum ato salutar senão proveniente dêle como de fonte suprema: "Sem mim, Êle disse, nada podeis fazer" (cfr. Jo 15,5). Se, pelos pecados cometidos, nossa alma é movida pela dor e pela penitência, se com temor e esperança filial nos

http://www.obrascatolicas.com

dirigimos a Deus, é sempre sua fôrça que nos impele. A graça e a glória nascem da sua inexaurível plenitude. Nosso Salvador enriquece os membros do seu Corpo místico, especialmente os mais eminentes, com os dons do conselho, da fortaleza, do temor e da piedade, a fim de que todo o Corpo aumente contìnuamente na santidade e na integridade da vida. E quando pela Igreja administra os Sacramentos em seu rito exterior, é êle que produz o efeito interior (cfr. S. th. III, q. 64, a. 3). É precisamente Êle que, nutrindo os remidos com a própria carne e com o próprio sangue, acalma os movimentos excitados e turbulentos da alma. É Êle que aumenta a graça e prepara às almas e os corpos a consecução da glória.

E êstes tesouros da divina bondade Êle os comunica aos membros do seu Corpo místico, não sòmente porque os impetra do Eterno Pai, como vítima eucarística sôbre a terra e como vítima glorificada no céu, onde reza por nós e mostra suas chagas, mas ainda porque Êle mesmo escolhe, determina e distribui a cada qual as graças "segundo a medida do dom de Cristo" (Ef 5,7). Daí segue-se que pela união com seu divino Redentor, como fonte principal, "todo o corpo bem compôsto e unido pela útil concatenação das articulações, eficazmente na medida de cada uma das suas partes, realiza seu desenvolvimento para a edificação de si mesmo" (Ef 4,16; cfr. 2,19).

3. **Cristo é o sustentador do Corpo.** — O que acima foi exposto para explicar de que modo Jesus Cristo quer que a abundância dos seus dons, que procedem da própria divina plenitude, seja participada à Igreja a fim de que ela se torne quanto mais possível semelhante a Êle, levam-nos a explicar a terceira razão pela qual o Corpo social da Igreja adorna-se com nome de Cristo. A razão consiste nisto: o nosso Salvador sustenta divinamente a sociedade por Êle fundada.

Como cuidadosa e sùbtilmente observa Belarmino (cfr. De Rom. Pont. I, 9; De Concil. II, 19), atribuímos a Cristo êste nome não sòmente porque Cristo é Cabeça do seu Corpo místico, mas particularmente pelo fato que Êle sustenta a Igreja e nela vive de tal modo que ela subsiste quase como uma segunda pessoa de Cristo. Isto também afirma o Doutor das gentes quando, escrevendo aos coríntios, denomina a Igreja com o nome de "Cristo" (cfr. I Cor 12,12), imitando nisso o próprio Mestre que lhe tinha dito, quando Êle ainda perseguia a Igreja; "Saulo, Saulo, por que me persegues?" (cfr. At 9,4; 12,7; 26, 14). Também S. Gregório Nisseno nos lembra que muitas vêzes a Igreja é chamada pelo Apóstolo simplesmente de "Cristo" (cfr. *Greg. Nyss.* De vita Moysis, Migne, P. G. 44, 385); nem são desconhecidas as palavras de Agostinho: "Cristo prega a Cristo" (cfr. Serm. 354, 1; Migne, P. L. 39, 1563).

1) **Pela sua missão jurídica.** — Todavia, essa nobilíssima denominação não deve ser tomada como se pertencesse à Igreja inteira aquêle vínculo inefável com que o Filho de Deus assumiu uma indivídua natureza humana; mas consiste no fato que o nosso Salvador comunica de tal modo à sua Igreja seus próprios bens, que esta, segundo todo seu modo de viver, quer visível como invisível, apresenta uma perfeitíssima imagem de Cristo. De fato, por aquela missão jurídica com a qual o divino Redentor enviou ao mundo os Apóstolos, como Êle mesmo tinha sido mandado pelo Pai (cfr. Jo 17,18 et 20,21), é justamente Êle que batiza, ensina, governa, absolve, liga, oferece e sacrifica por meio da Igreja.

2) **Pelo Espírito de Cristo...** — Com aquela alta doação de todo interna e sublime, a que acenamos ao descrever o modo de influir da Cabeça nos seus membros, Jesus Cristo faz a Igreja viver sua própria vida superna, impregnando de sua divina virtude todo o Corpo, e alimentando e sustentando cada um dos membros, segundo o lugar que ocupam no Corpo, como a videira nutre e faz frutificar os ramos que a ela estão unidos (cfr. *Leo XIII*, Sapientiæ Christianæ, A. A. S., XXII, 392, Satis cognitum: Ibidem, XXVIII, 710).

Se quisermos considerar atentamente êste divino princípio de vida e de virtude, dada por Cristo, enquanto constitui a mesma fonte de todo dom e graça criada, compreenderemos fàcilmente que êle outra coisa não é que o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho e que com propriedade é chamado o "Espírito de Cristo", isto é, "Espírito do Filho" (Rom 8,9; II Cor 3,17; Gál 6,6). Por obra dêste Espírito de graça e de verdade, o Filho de Deus dispôs a própria alma no seio incontaminado da Virgem; êste Espírito achou suas delícias em morar na alma do Redentor, como em seu templo preferido; êste Espírito foi-nos merecido por Cristo na Cruz ao derramar seu próprio sangue; Êle doou-o à Igreja, para remissão dos pecados, ao soprar sôbre os Apóstolos (cfr. Jo 20,22). Mas, enquanto Cristo recebeu êste Espírito sem medida (cfr. Jo 3,34), aos membros do Corpo místico êle é distribuído da plenitude do mesmo Cristo e segundo a medida do dom de Cristo (cfr. Ef 1,8; 4,7). Depois que Cristo foi glorificado na cruz, seu Espírito é comunicado à Igreja com copiosíssima efusão, a fim de que cada um dos seus membros sejam sempre mais semelhantes ao Redentor. O Espírito de Cristo tornou-nos filhos adotivos de Deus (cfr. Rom 8,14-17; Gál 4,6-7), de modo que um dia "nós todos, contemplando abertamente a glória do Senhor como em um espelho sejamos transformados de glória em glória na sua mesma imagem" (cfr. II Cor 3,18).

Que é a alma do Corpo místico. — A êste Espírito de Cristo, como a princípio invisível, devemos também atribuir a união de tôdas as partes do Corpo entre si e com sua excelsa Cabeça, residindo êle todo na Cabeça, todo no Corpo, todo em cada um dos membros: nestes acha-se presente com sua assistência de maneiras diversas, segundo seus diversos ofícios e seu maior ou menor grau de perfeição espiritual. Êle, com seu celeste sôpro de vida, é o princípio de tôda ação vital e eficazmente salutar nas diversas partes do Corpo místico. E

http://www.obrascatolicas.com

ainda que êle esteja pessoalmente presente em todos os membros místicos e nêles divinamente opere, todavia, nas partes inferiores, exerce sua ação por ministério dos membros superiores. Êle enfim, que produz sempre novos incrementos, pela inspiração de sua graça, não quer contudo habitar com a graça santificante naqueles membros que estão completamente separados do Corpo. E esta presença ativa do Espírito de Jesus Cristo foi com vigorosa síntese expressa pelo Nosso Predecessor Leão XIII, de imortal memória, na Carta Encíclica *Divinum illud,* dizendo: "Baste afirmar que, sendo Cristo o Chefe da Igreja, o Espírito Santo é a sua alma" (A. A. S. XXIX, p. 650).

Se depois quisermos considerar aquela fôrça e virtude vital, com que tôda comunidade dos Cristãos é sustentada por seu Fundador, não em si mesma, mas nos efeitos que dêle promanam nas criaturas, ela consiste nos dons celestes que, como causa eficiente da luz sobrenatural e da santidade, o nosso Redentor em união com seu Espírito comunica à Igreja e produz com o mesmo Espírito. De modo que a Igreja, bem como todos os seus santos membros, pode fazer sua a grande sentença do Apóstolo: "Vivo, não sou porém eu, pois é Cristo que vive em mim" (Gál 2,20).

4. Cristo é o Salvador do Corpo. — Êstes nossos raciocínios sôbre a "Cabeça mística" (cfr. *Ambros.* De Elia et jejun., 10, 36-37 e in Ps. 118, serm. 20, 2: Migne, P L. 14, 710 et 1483) ficariam certamente incompletos se não acenássemos, ainda que brevemente, a outra sentença do mesmo Apóstolo: "Cristo é Chefe da Igreja": Êle é o Salvador do seu corpo (Ef 5,23).

É com estas palavras, que se indica a última razão pela qual o Corpo da Igreja adorna-se com o nome de Cristo. Sim, Cristo é o divino Salvador dêste corpo. De fato, foi Êle, com razão, proclamado pelos samaritanos "salvador do mundo" (Jo 4,42); sem dúvida alguma, deve ser chamado "Salvador de todos", ainda que com Paulo devamos acrescentar que o é "especialmente dos fiéis" (cfr. I Tim 4,10), isto é, preferivelmente a todos os outros, Êle conquistou com seu sangue os membros que constituem a Igreja (At 20,28).

Havendo já dito bastante sôbre a Igreja nascida da Cruz, sôbre Cristo doador da luz, causa da santidade e sustentador de seu Corpo místico, não é o caso de nos determos sôbre êste argumento, embora seja sempre oportuno meditar sôbre estas verdades com alma humilde e atenta, dirigindo a Deus sentimentos de gratidão perene. Por isso, o que o nosso Salvador pendente da Cruz iniciou, não o deixa de perpetuar na bem-aventurança celeste: "Nossa Cabeça, diz Agostinho, interpela por nós: alguns membros Êle recebe, a outros flagela, a outros purifica, a outros consola, a outros cria, a outros chama, a outros sustenta, a outros renova" (Enarrat. in Ps. 85, 5: Migne, P. L. 37, 1085). Devemos, por isso, cooperar com Cristo nesta obra salutar, já que "por um e por meio de um, somos salvos e salvamos" (*Clem. Alex.* Strom. VII, 2: Migne, P. G. 9, 413).

III. A Igreja é o Corpo «místico» de Cristo.

Agora passamos a outro ponto, na exposição desta doutrina, para explicar por que o Corpo de Cristo (que é a Igreja) deve ser denominado "místico". Essa denominação, que está em uso em vários escritores antigos, é comprovada por não poucos documentos dos Sumos Pontífices. Êsse nome, de fato, deve ser usado por várias razões, pois, por meio dêle, pode-se distinguir o Corpo social da Igreja, da qual Cristo é Cabeça e guia, do corpo físico do mesmo Cristo, que nascido da Virgem Mãe de Deus, agora está assentado à direita do Pai, no céu, e escondido na terra sob os véus eucarísticos: e o que mais importa, pelos erros modernos, por meio desta determinação pode-se distinguir de qualquer outro corpo, quer físico, quer moral.

1. O Corpo místico e o corpo físico — Enquanto, de fato, no corpo natural, o princípio da unidade une as partes de modo que cada uma se prive completamente da própria subsistência, ao invés, no Corpo místico, a fôrça de mútua união, ainda que íntima, une os membros entre si de modo que cada um goze totalmente de uma personalidade própria.

Se então consideramos a mútua relação do todo e de cada membro, êles, em todo corpo físico vivo, são, em última instância, destinados sòmente a proveito de todo o composto; ao passo que, em uma união social de homens, na ordem da finalidade da utilidade, o último escopo é o bem de todos e de cada membro, sendo êles pessoas. Assim (para voltarmos ao nosso argumento), como o Filho do eterno Pai desceu do céu para a salvação eterna de nós todos, assim fundou o Corpo da Igreja e o enriqueceu do divino Espírito, para nos dar e garantir a bem-aventurança das almas imortais, segundo as palavras do Apóstolo: "Tôdas as coisas são vossas; vós sois de Cristo: Cristo então é de Deus" (I Cor 3,23; *Pio XII,* Divini Redemptoris: A. A. S., 1937, p. 80). A Igreja de fato, é constituída para o bem dos fiéis e para a glória de Deus e de Jesus Cristo que êle nos mandou.

2. O corpo místico e o corpo puramente moral. — Se depois, confrontamos o Corpo místico com o moral, então devemos notar entre êles uma diferença de suma importância. No corpo moral, o princípio de unidade é apenas o fim comum e a cooperação comum a um mesmo fim, mediante a autoridade social; ao invés, no Corpo místico, de que tratamos, a esta tendência comum ao mesmo fim, acrescenta-se outro princípio interno, que existe e age vigorosamente na inteira união e nas partes, e é de tal excelência que supera por si mesmo imensamente todos os vínculos de unidade que prendem, quer um corpo físico, quer um corpo moral. Isso, como acima

http://www.obrascatolicas.com

dissemos, não é algo de ordem natural, mas sobrenatural, ou melhor, em si mesmo infinito e incriado, isto é, o Espírito divino, que, como diz o Angélico, "um e idêntico por número, enche e une tôda a Igreja" (De veritate, q. 29, a. 4, c.).

"Portanto, o verdadeiro significado desta palavra lembra que a Igreja, a qual deve ser considerada como uma sociedade perfeita no seu gênero, não consta sòmente de elementos e argumentos sociais e jurídicos. Ela é certamente muito mais excelente do que qualquer outra sociedade humana (cfr. *Leo XIII,* Sapientiæ Christianæ: A. A. S., XXII, p. 392) e supera-as tôdas, como a graça supera a natureza e como as coisas imortais transcendem a tôdas as coisas caducas (cfr. *Leo XIII,* Satis Cognitum: A. A. S., XXVIII, p. 724). Certamente as outras sociedades humanas e especialmente a sociedade civil, são tidas em pouca conta, mas na sua organização não há todos os elementos da Igreja, como na parte material do nosso corpo mortal não há todo o homem" (cfr. ib. p. 710). De fato, ainda que as razões jurídicas sôbre as quais também a Igreja está fundada e construída tenham origem da constituição divina dada por Cristo, e contribuam para a consecução do seu fim sobrenatural, todavia, o que eleva a sociedade cristã àquele grau que supera absolutamente a tôda ordem natural, é o Espírito de nosso Redentor, que, como fonte de tôdas as graças, dons e carismas, invade intimamente a Igreja e nela opera. Já que, como a união do nosso corpo mortal, ainda que seja obra maravilhosa do Criador, também dista muitíssimo da excelsa dignidade de nossa alma, assim, a estrutura da sociedade cristã, ainda que seja tal que mostre a sabedoria do seu divino Arquiteto, todavia é algo de ordem tôda inferior se se comparar com os dons espirituais de que ela é dotada e com que ela vive e com a sua divina fonte.

3. A Igreja jurídica e a Igreja da caridade. — Do que até agora explicamos, Veneráveis Irmãos, surge o grave êrro, quer daqueles que arbitràriamente imaginam a Igreja como quase escondida e de todo invisível, quer daqueles que a confundem com outras instituições humanas, dotadas de regra disciplinar e ritos externos, mas sem comunicação de vida sobrenatural (cfr. ib. p. 710). Ao invés, como Cristo, Chefe e exemplar da Igreja, "não é todo o Cristo, se nêle se considera sòmente a natureza humana visível... ou sòmente a natureza divina invisível..., mas é uno, com as duas naturezas e nas duas naturezas, assim seu Corpo místico" (cfr. ib., p. 710). Já que o Verbo de Deus tomou a humana natureza sujeita às dores, a fim de que, fundada a sociedade visível e consagarda com sangue divino, "o homem fôsse chamado às coisas invisíveis através de um govêrno visível" (*S. Tom.,* De veritate, q. 29, a. 4 ad 3).

Por isso lamentemos e reprovemos também o funesto êrro daqueles que sonham com uma Igreja ideal, uma certa sociedade alimentada e formada de caridade, à qual (não sem desprêzo) opõem outra, a que chamam de jurídica. Mas errôneamente sugerem tal distinção: de fato, não notam que o divino Redentor quis que a raça de homens por Êle fundada fôsse também uma sociedade perfeita no seu gênero e dotada de todos os elementos jurídicos e sociais, para perpetuar na terra a obra salutar da Redenção (*Conc. Vatic.* Sess., IV[a] Const. dogm. de Eccl., prol.); e por isso a quis enriquecida pelo Espírito Santo de dons celestes e de graças. O Eterno Pai a quis, é verdade, como "reino do Filho do seu amor" (Col 1,13); mas um reino verdadeiro, no qual todos os crentes lhe oferecessem a completa submissão do intelecto e da vontade (*Conc. Vat.* S. 3, Const. de fide cath. cap. 3) e com ânimo humilde e obediente se conformassem a êle; que por nós "se fêz obediente até à morte" (Flp 2,8). Portanto, nenhuma verdadeira oposição ou repugnância pode existir entre a missão invisível do Espírito Santo e o ofício jurídico que os Pastôres e os Doutôres receberam de Cristo. Antes, estas duas realidades completam-se e aperfeiçoam-se recìprocamente (como em nós, o corpo e a alma) e procedem de um só idêntico Salvador, o qual, quando soprou sôbre os Apóstolos não sòmente disse "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20,22), mas ordenou também em voz alta: "Como o Pai mandou-me, assim também eu vos mando" (Jo 20,21), e "Quem vos ouve, a mim ouve" (Lc 10,16).

Se na Igreja vemos alguma coisa que denota fraqueza da nossa condição, isso não se deve atribuir à sua constituição jurídica, mas à deplorável tendência de cada um dos seus membros para o mal, tendência que o divino Fundador permite que exista também nos membros mais respeitáveis do seu Corpo místico, para que seja posta à prova a virtude, quer das ovelhas, quer dos pastôres e em todos se acumulem os méritos da fé cristã. Cristo, de fato, como já dissemos, do povo que fundou, não quis que fôssem excluídos os pecadores: portanto, se alguns membros sofrem enfermidades espirituais, não há motivo para diminuir o nosso amor pela Igreja, mas antes, aumentar a nossa piedade para com seus membros.

Sim, certamente, sem mancha alguma brilha a pia Madre nos Sacramentos, com os quais gera e alimenta os filhos, na fé, que conserva sempre incontaminada, nas santíssimas leis com as quais governa, nos conselhos evangélicos com os quais adverte, nos dons celestes e carismas com os quais na sua inextinguível fecundidade (cfr. *Conc. Vat. Sess.,* III, Const. de fide catholica, cap. 3) gera inúmeros exércitos de mártires, de virgens e de confessores. Mas não se lhe pode atribuir como defeito, se alguns membros definham, enfermos ou feridos: em nome dêles todos os dias ela mesma roga a Deus, dizendo: "perdoai as nossas dívidas" e ao seu cuidado espiritual entrega-se sem cessar, e com ânimo forte e materno.

Quando, portanto, ao Corpo de Jesus Cristo chamam de "místico", do mesmo significado desta palavra recebemos os mais graves ensina-

http://www.obrascatolicas.com

mentos, que ressoam nestas palavras de S. Leão: "Reconhece, ó cristão, a tua dignidade, e tornando-te participante da natureza divina, não queiras com um ignóbil teor de vida, voltar à antiga baixeza. Recorda-te de que Cabeça e de que Corpo és membro" (Serm. 21, 3; Migne, P. L. 54, 192-193).

Conclusão do tratado.

O AMOR À IGREJA

(*Da "Mystici Corporis"*)

A Igreja, Corpo místico, deve ser amada com aquêle amor de caridade que não se limita aos pensamentos e às palavras, mas que prorrompe em atividade de obras. Pois, se os sequazes da lei antiga puderam assim cantar de sua cidade terrestre: "Se me devesse esquecer de ti, ó Jerusalém, caia em esquecimento a minha destra; fique prêsa ao céu da bôca a minha língua, se não me recordar de ti, e se não colocar Jerusalém acima de tôda minha alegria" (Sl 136,5-6) com quanta maior glória e mais ampla alegria, temos o dever de exultar, justamente porque somos cidadãos de uma Cidade construída sôbre o monte santo com pedras vivas e escolhidas e das quais é "pedra angular, Jesus Cristo" (Ef 2,20; I Pdr 2,4-5). Já que nada se pode imaginar de mais glorioso, nada de mais nobre, nada, sem dúvida, de mais honorífico, que pertencer à santa, católica, apostólica e romana Igreja, pela qual nos tornamos membros de um único e tão venerando Corpo, somos guiados por um único e excelso Chefe, somos repletos de um único e divino Espírito, somos nutridos neste exílio terrestre por uma só doutrina e por um mesmo Pão angélico, até que nos encontremos um dia, para gozar de uma única e sempiterna bem-aventurança, no céu.

1. **Amor sólido.** — Mas, para não sermos enganados pelo anjo das trevas, que se costuma transfigurar em anjo da luz (cfr. II Cor 11,14), seja norma suprema do nosso amor, o amar a Espôsa de Cristo, como Cristo mesmo a quis, conquistando-a com o sangue. Por isso, não sòmente nos devem interessar sumamente os Sacramentos com os quais nossa Mãe, a Igreja, amorosamente nos nutre; não sòmente devem ser-nos caríssimas as grandes festas que celebra para nossa consolação e alegria, os sacros cânticos e os ritos litúrgicos, com os quais eleva nossas mentes às coisas celestes; mas devemos também ter em grande conta aquilo a que chamam de sacramentais, como também tôdas as práticas de piedade, com as quais a Igreja mesma visa incutir suavemente o Espírito de Cristo nas almas dos fiéis, para sua consolação. Nem sòmente é nosso dever retribuir como convém a filhos a materna piedade da Igreja para conosco, mas devemos também professar-lhe reverência pela autoridade a ela conferida por Cristo, de modo tal que

submete plenamente nosso juízo, em obséquio a Cristo mesmo (Cfr. II Cor 10,5). Pelo que somos obrigados a obedecer às suas leis e aos seus preceitos, em fato de costumes, mesmo se às vêzes isso se torna muito difícil à nossa natureza decaída, como está, do estado de inocência original. Assim também devemos reprimir com penitências voluntárias nossa carne rebelde, nos é antes inculcado sabermos às vêzes renunciar a coisas agradáveis, mesmo se não são nocivas. Nem nos devemos limitar a amar êste Corpo místico porque insigne pela divindade de sua Cabeça e por seus dotes celestes, mas o devemos amar com amor operoso, também como se manifesta na nossa carne mortal, composto às vêzes de membros que têm tôdas as debilidades da humana natureza, mesmo se êles são menos dignos do lugar que ocupam naquele venerando Corpo.

2. **Amor que vê a Cristo na Igreja.** — Para se obter, que um plenissimo amor reine nas nossas almas e cada vez mais aumente, é necessário habituarmo-nos a reconhecer na Igreja o mesmo Cristo. É, de fato, Cristo que na sua Igreja vive, que por meio dela ensina, governa, comunica santidade; é Cristo que em múltiplas formas se manifesta nos vários membros da sua sociedade. Se todos os cristãos se derem com empenho a viver de tão vigoroso espírito de fé, então não sòmente êles tributarão o devido obséquio de honra aos membros mais excelsos dêste Corpo místico e especialmente àqueles que por ordem do Chefe divino um dia deverão dar contas de nossas almas (cfr. Hebr 13,17); mas interessar-se-ão também por aquêles membros, para com os quais nosso Salvador demonstrou um amor de preferência: os fracos, os feridos e os doentes necessitados de remédios materiais ou de uma medicina sobrenatural, as crianças cuja inocência encontra-se hoje exposta a tantos perigos e cuja alma tenra é plasmável como a cêra, os pobres, enfim, nos quais, enquanto os socorremos, devemos ver a pessoa mesma de Jesus Cristo.

Com muita razão o Apóstolo nos adverte: "Os membros do corpo, que parecem mais fracos, são muito mais necessários e os que julgamos de menor valor, nós os rodeamos de maior honra" (I Cor 12,22-23). Essas gravíssimas palavras que Nós, conscientes da altíssima responsabilidade que Nos vincula, consideramos imperioso repetir no dia de hoje, enquanto com profunda aflição vemos que aos deformes de corpo, aos insanos e aos afetados de doenças hereditárias, às vêzes é tirada a vida, como se fôssem um pêso molesto para a sociedade. Pior ainda, êsse expediente de alguns é exaltado como uma providência do progresso humano, muitíssimo proveitosa para o bem comum. Mas quem, se tiver juízo, não vê que isso repugna não sòmente à lei natural e divina (cfr. *Decret. S. Officii,* 2 Dec. 1940: A. A. S., 1940, p. 553), impressa na alma de cada um, mas é violenta ofensa contra os nobres sentimentos de humanidade? O sangue dêsses infelizes, ao nosso Redentor tanto mais caros quanto mais dignos de compaixão, "clama a Deus da terra" (cfr. Gên 4,10).

http://www.obrascatolicas.com

3. **Amor semelhante ao de Cristo.** — A fim de que aquela sincera caridade pela qual na Igreja e nos seus membros devemos considerar o nosso Salvador, não vá pouco a pouco definhando, é de suma oportunidade que tenhamos em vista o mesmo Jesus, como insuperável modêlo de amor para com a Igreja.

a) **Amor amplo.** — Antes de tudo, procuremos imitar a extensão dêsse amor. Única é a Espôsa de Cristo e esta é a Igreja: e, no entanto, o amor do Espôso divino tem tal amplitude que, sem excluir ninguém, na sua Espôsa abraça todo o gênero humano. De fato, a causa pela qual nosso Salvador derramou seu sangue, foi justamente para reconciliar com Deus na cruz todos os homens, por mais diversos de nações e de estirpes, e fazê-los unir-se a um único Chefe. O verdadeiro amor da Igreja exige, portanto, não sòmente que sejamos recìprocamente solícitos um do outro (cfr. Rom 12,5; I Cor 12,25), como membros do mesmo Corpo, que gozam da glória dos outros membros e sofrem da dor alheia (cfr. I Cor 12,26), mas que também nos outros homens, que não estão ainda a nós unidos no Corpo da Igreja, reconhecemos irmãos de Cristo, segundo a carne, chamados juntamente conosco à mesma eterna salvação.

É verdade, infelizmente, que, especialmente hoje, não faltam daqueles que, na sua soberba, exaltam a aversão, o ódio, a antipatia, como qualquer coisa que eleva e nobilita a dignidade e o valor humano. Nós, porém, enquanto vemos com dor os funestos frutos de tal doutrina, seguimos nosso pacífico Rei, que nos ensinou a amar não sòmente àqueles que não são da nossa nação e da nossa estirpe (cfr. Lc 10,33-37), mas até mesmo os inimigos (cfr. Lc 6,27-35; Mt 5,44-48). Nós, penetrados em nossa alma do suavíssimo sentimento do Apóstolo das gentes, com êle exaltamos como são, o cumprimento, a largura, a altura e a profundidade do amor de Cristo (cfr. Ef 3,18); aquêle amor, que nenhuma diversidade de origem e de costumes pode enfraquecer, que nem mesmo a imensa extensão do oceano pode atenuar; e que finalmente, nem mesmo as guerras, sejam elas empreendidas por causa justa ou injusta, jamais poderão destruir...

b) **Amor feito de obras.** — Dado que a amplitude da caridade com que Cristo amou sua Igreja corresponde à sua amorosa constância de obras, desta mesma caridade nós todos, com vontade assídua e fervorosa, devemos amar o Corpo místico de Cristo. E, na verdade, não é possível encontrar na vida de nosso Redentor uma hora sòmente em que não tenha trabalhado até se esgotar de cansaço, ainda que fôsse o Filho de Deus, para fundar sua Igreja ou para a tornar estável: desde a Encarnação, quando lançou a primeira base da Igreja, até o têrmo da sua carreira mortal, com os exemplos da mais fúlgida santidade, com a pregação, com a conversação, com reunir as turbas, com o ensinar. Nosso desejo, portanto, é que todos os que reconhecem a Igreja como mãe, considerem diligentemente, que não sòmente aos sagrados ministros ou só àqueles que fizeram oferta de si a Deus, na vida religiosa,

mas também aos outros membros do Corpo místico de Cristo, para cada um em razão da própria possibilidade, toca o dever de se esforçar com todo o empenho e diligência para a construção e o incremento do mesmo Corpo. De modo especial desejamos que nisso pensem (còmo, de resto, já louvàvelmente fazem) aquêles que, incluídos na milícia da Ação Católica, cooperam no apostolado dos bispos e dos sacerdotes na sua atividade apostólica; como também aquêles que, reunidos em piedosos sodalícios, colaboram para o mesmo fim. Não há quem não veja como a prudente atividade de todos êstes é de suma importância e de máxima gravidade nas circunstâncias atuais.

Nem podemos omitir uma palavra aos pais e às mães de família, a quem o Redentor confiou os membros mais delicados do seu Corpo místico. Portanto, rogamos-lhes ardentemente que, por amor de Cristo e da Igreja, procurem com tôda solicitude cuidar da prole que lhes foi dada como herança, a fim de que se guarde de tôda espécie de insídias, com as quais hoje é tão fàcilmente assediada.

c) **Amor que se traduz em oração.** — Em particular o Redentor nosso manifestou seu ardentíssimo amor pela Igreja com as súplices orações, elevadas por ela, ao seu Pai celeste. Já que (para citar sòmente um exemplo) é de todos sabido como Êle, quando estava para subir ao patíbulo da cruz, elevou ardentíssimas preces por Pedro (cfr. Lc 22,32), pelos outros Apóstolos (cfr. Jo 17,9-19) e finalmente por todos àquêles que, pela pregação da palavra divina, teriam acreditado nêle (cfr. Jo 17,20-23).

1. *Oração pelos membros da Igreja.* — A exemplo de Cristo, também nós devemos pedir todos os dias, que o Senhor queira mandar operários para a sua messe (Mt 9,38; Lc 10,2); todos os dias deve subir ao céu a oração comum para recomendar todos os membros do Corpo místico de Jesus Cristo. Em primeiro lugar, os sagrados antístites, a cuja particular solicitude é confiada à própria diocese, depois os sacerdotes e por fim os religiosos e as religiosas, que, seguindo o chamamento de Deus, quer na pátria, quer em países infiéis, defendem, aumentam, promovem o Reino do divino Redentor. Nenhum dos membros dêste Corpo venerando deve ser esquecido na oração comum; mas especialmente se temos presente aquêles que, ou são oprimidos pelos sofrimentos ou pelas angústias desta terra, ou, terminada sua carreira mortal, são purificados nas chamas da expiação. E nem mesmo devem ser esquecidos aquêles que se estão instruindo na doutrina cristã, a fim de que possam o mais depressa possível purificar-se no lavacro das águas lustrais.

Desejamos também muitíssimo, que as orações comuns abracem na sua caridade ardente, tanto aquêles que, ainda não iluminados pela verdade evangélica, não estão em segurança, no aprisco da Igreja; como aquêles que, por causa de uma mísera separação da unidade da fé, afastaram-se de Nós, que mesmo sem o merecer, representamos na terra a pessoa de Jesus Cristo. Por isso, repetimos a oração divina

http://www.obrascatolicas.com

de nosso Salvador ao Pai celeste: "Que todos sejam uma só coisa, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, assim êles também sejam em nós uma só coisa; a fim de que o mundo creia que tu me enviaste" (Jo 17,21).

2. *Oração por aquêles que ainda não são membros.* — Aquêles, também, que ainda não pertencem ao organismo visível da Igreja, desde o princípio de Nosso Pontificado, os confiamos à tutela celeste e à direção celeste protestando solenemente que segundo o exemplo do bom Pastor, nada mais almejávamos do que tivessem a vida e a tenham abundantemente (cfr. Litt. enc. Summi Pontificatus; A.A.S. 1939, p. 419). E aquela Nossa solene afirmação, depois de ter implorado as orações de tôda a Igreja, entendemos repetir nesta Carta Encíclica, com a qual celebramos os louvores "do grande e glorioso Corpo de Cristo" (*Iren.* Adv. Haer. 4. 33, 7: Migne, P. G. 7, 1076): com ânimo exultante de amor, convidamos todos e cada um, para secundar espontâneamente os impulsos internos da divina graça e para fazer todo o possível para se esquivarem ao seu estado, em que não se podem sentir seguros da própria salvação (cfr. *Pius IX,* Jam vos omnes, 13 Sept. 1868: Act. Conc. Vat. C. L. 7, 10), porque, ainda que por um certo inconsciente desejo e anelo sejam ordenados ao Corpo místico do Redentor, todavia, são privados daqueles muitos dons e auxílios celestes que sòmente na Igreja Católica é dado gozar. Tornam a entrar, por isso, na unidade católica, e todos unidos a Nós, na única ligação do Corpo de Jesus Cristo, vão conosco ao Único Chefe na sociedade de um gloriosíssimo amor (cfr. *Gelas.* I, Epist. 14: Migne, P. L. 58, 89). Sem jamais deixar de rezar ao Espírito do amor e da verdade, Nós os esperamos com os braços abertos não como estranhos, mas como filhos que voltam à sua mesma casa paterna.

Mas, enquanto desejamos, que tal oração suba ininterrupta a Deus, da parte de todo o Corpo místico, a fim de que todos os extraviados entrem o mais depressa possível no redil único de Jesus Cristo, declaramos que é absolutamente necessário que isso se faça de livre e espontânea vontade, não podendo crer, se não quem o quer (cfr. *Augustin.,* In Joan. Ev. tract. 26, 2; Migne, P. L. 30, 1607). Pelo que alguns, não crentes, são de fato levados a entrar no edifício da Igreja, a se aproximar do altar, a receber os Sacramentos, êsses, sem dúvida alguma, não se tornam verdadeiros cristãos (cfr. *Augustin.* ib.), pois que a fé, sem a qual é impossível agradar a Deus (Hebr 11,6), deve ser livre "obséquio do intelecto e da vontade" (*Conc. Vat.* De fide cath., cap. 3). Se, portanto, devesse por vêzes acontecer que, em contraste com a doutrina constante desta Sé Apostólica (cfr. *Leo XIII,* Immortale Dei: A. A. S. XVIII, pp. 174-174; *Cod. Jur. Can.* c. 1351), alguém seja levado contra sua vontade a abraçar a fé católica, Nós não nos podemos eximir, por consciência do Nosso dever, de expressar a Nossa reprovação. E, pois que os homens gozam de livre vontade e podem também sob o impulso de perturbações de alma e de perversas paixões, abusar da própria liberdade, por isso é necessário que sejam atraídos com eficácia à verdade do Pai das luzes, por obra do Espírito do seu dileto Filho.

Se ainda muitos, infelizmente, estão longe da verdade católica e não dobram seu ânimo ao influxo da graça divina, tal acontece porque nem êles (cfr. *Augustin.,* ib.), nem os fiéis cristãos elevam a Deus mais fervorosas preces para êsse fim. Nós, portanto, viva e insistentemente exortamos a todos os que sentem amor pela Igreja, a fim de que, seguindo o exemplo do divino Redentor, jamais deixem de elevar tais súplicas.

3. *Oração pelos governantes.* — Do mesmo modo, sobretudo no momento atual, parece-Nos não sòmente oportuno, mas necessário, que sejam erguidas ardentes súplicas pelos reis, pelos príncipes, e por todos aquêles que, atendendo ao govêrno dos povos, podem, com sua tutela externa, dar auxílio à Igreja, a fim de que, reordenada retamente a sociedade, "a paz, obra de justiça" (Is 32,17), ao sôpro da divina caridade, sorria ao gênero humano, atormentado pelos terríveis vagalhões desta tempestade, e a Santa Madre Igreja possa levar vida quieta e tranqüila, na piedade e na castidade (cfr. I Tim 2,2). Devemos pedir a Deus com insistência que todos aquêles que estão no govêrno dos povos, amem a sabedoria (cfr. Sab 6,23), de modo que esta gravíssima sentença do Espírito Santo jamais caia sôbre êles: "O Altíssimo examinará vossas obras e perscrutará vossos pensamentos; porque, como ministros do seu reino, não governastes retamente, nem observastes a lei da justiça, nem, segundo a vontade de Deus, caminhastes. Terrível e veloz cairá sôbre vós, porque rigorosíssimo juízo será feito daqueles que estão no alto. Com o mendigo, ao invés, usa-se de misericórdia, mas os poderosos serão poderosamente castigados! Porque, não retrocederá diante de ninguém o Senhor de todos, nem será submisso à grandeza de ninguém; porque ao grande e ao pequeno êle criou, e tem cuidado igualmente de todos. Mas aos poderosos resta o juízo mais rigoroso; a vós, portanto, ó reis, são dirigidas as minhas palavras, para que aprendais a sabedoria e não tombeis" (ibid. 6,4-10).

d) **Amor que completa o que falta à Paixão de Cristo.** — Além disso, não sòmente labutando sem cessar e rezando ininterruptamente, Cristo Senhor manifestou seu amor para com sua Espôsa incontaminada, mas também por meio das dores e das angústias suportadas voluntàriamente e por amor dela: "Tendo êle amado os seus... amou-os até o fim" (Jo 13,1). Antes, conquistou a Igreja sòmente por meio do próprio sangue (cfr. At 20,28).

Portanto, por sôbre êstes rastros cruentos do nosso Rei, como exige a nossa salvação pôr em seguro, empreendemos corajosos nosso caminho: "pois, se fomos enxertados à semelhança de sua morte, sê-lo-emos também à da sua ressurreição" (Rom 6,5), e "se todos morremos, com êle também viveremos" (II Tim 2,11). Isso é exigido também pela verdadeira e operosa caridade, quer para com a Igreja, quer para com aquelas almas que a mesma Igreja gera ao mesmo Cristo. Embora de fato nosso Salvador com suas duríssimas penas e sua acerba morte tenha

http://www.obrascatolicas.com

merecido à sua Igreja um tesouro infinito de graças, por disposição, porém, da providência de Deus, elas sòmente em parte nos são distribuídas; e sua menor ou maior riqueza, não pouco depende também das nossas boas obras, das quais tal chuva de celestes dons voluntàriamente concedidos por Deus, são atirados sôbre as almas. Essa chuva de graças celestes será certamente superabundante, se não sòmente fizermos uso de fervorosas orações a Deus, especialmente com tomar parte também, todos os dias, se se puder e com piedade, no Sacrifício eucarístico; se, não sòmente fizermos o possível para aliviar o sofrimento de tantos necessitados, com atos de caridade cristã, mas amarmos aos bens imperecíveis preferìvelmente aos caducos desta vida; se, com voluntárias mortificações, tivermos retido com freio êste corpo mortal, negando-lhe o que é ilícito e impondo-lhe o que lhe é desagradável e árduo; e se, finalmente, aceitarmos com submissão, como da mão de Deus, as fadigas e os trabalhos da vida presente. Pois que, de tal modo, segundo o Apóstolo, "completamos, na nossa carne, o que falta aos padecimentos de Cristo, em prol do seu Corpo que é a Igreja" (cfr. Col 1,24).*

APÊNDICE

I. ECUMENISMO CATÓLICO

Numa importante obra, rica de documentação e de idéias profundas e originais, em que se examina, do ponto de vista católico, a verdadeira maneira de se considerar os dissidentes, tomados, quer como indivíduos, quer como Igrejas, e em que se responde às ardentes questões postas pela divisão atual dos cristãos, o P. M. Congar procurou definir os princípios de um "ecumenismo católico" [1].

1. Em sentido protestante, o ecumenismo, diz o autor, "não é o desejo ou a tentativa de reunir em uma só Igreja, considerada como a única verdadeira, grupos de cristãos considerados como dissidentes. Êle parte da idéia de que nenhuma confissão cristã possui, no seu estado atual, a plenitude do cristianismo; que, também, se uma destas confissões é verdadeira, não tem, todavia, como confissão, a totalidade da verdade, mas outros valores cristãos existem fora dela, não sòmente com os cristãos dela separados, por confissão, mas também nas outras confissões ou nas outras igrejas precisamente *como* confissões ou *como* igrejas" (p. XII).

O P. Congar não repudiará absolutamente estas últimas palavras. Mas declara-nos logo depois: "Na medida em que êsse ecumenismo supusesse que as diferentes cristandades existentes, tendo tôdas errado em alguma coisa, e não possuindo cada uma, senão uma parte de verdade, devessem por isso, arrependendo-se e humilhando-se tôdas, diante de Deus, tratar num mesmo pé de igualdade, consentir em alguns sacrifícios e unir-se na profissão daquele tanto de cristianismo que lhes é comum, no respeito das suas diferenças; na medida em que o ecumenismo fôsse e significasse isso, então não haveria absolutamente ecumenismo católico. Mas se o que define o ecumenismo, como movimento específico de pensamento e de ação, é sòmente a consciência de que existe realmente um problema de união das Igrejas; que êste problema não sòmente não é resolvido, mas nem mesmo plenamente enfrentado, com a indagação exclusiva de *conversões* individuais; mas, que há modo de se determinar teològicamente o estatuto das cristandades dissidentes, enquanto cristandades, e as relações das Igrejas dissidentes, enquanto Igrejas, com a verdadeira Igreja e sua unidade: então pode ser e nós também pensamos, que deve haver um ecumenismo católico".

2. Preocupado em salvar, no máximo, tôda cortesia e benevolência, o autor parece, às vêzes, distinguir na atitude espiritual que está no princípio de tôda dissidência; na origem por exemplo, da ruptura de Lutero e de Calvino, como dois momentos: Antes de tudo, a percepção vivíssima

http://www.obrascatolicas.com

de uma verdade autênticamente cristã: gratuidade da justificação em Lutero, transcendência de santidade divina em Calvino. Depois, um segundo momento, que consiste no desmembrar esta verdade, afastá-la do conjunto do depósito revelado, no qual nos foi comunicada, para vivê-la separadamente e por conseguinte falseá-la. Dêste ponto de vista, dir-se-á que "na origem dos grandes cismas há geralmente um sentimento espiritual autêntico, e, no que tem de positivo e de puro, autênticamente católico" (p. 49); ou ainda que o luteranismo é verdadeiro "como atitude espiritual", mas que o êrro que constitui precisamente o luteranismo vem do fato de que "Lutero, tendo em conta só sua experiência, com tudo o que essa tinha de violento e de pessoal, projetou-a a uma doutrina teológica abstrata e universal" (p. 50); ou ainda que, "o que há de verdadeiro na experiência religiosa luterana, falta à Igreja católica e exige pela sua mesma natureza, nela ser reintegrado"; que "o que há puro de piedade protestante ou ortodoxa ou nesta *pietas anglicana* que dá ao anglicanismo sua continuidade real, falta à Igreja católica; não à sua substância, naturalmente, que é realmente católica, mas à expressão, ao que é explícito, à encarnação dos seus princípios vivos, ou, pelo menos, à plenitude desta expressão e desta encarnação" (p. 319).

Parece-nos exato, ao invés, considerar a intuição originária, a "razão seminal" de que devia nascer o luteranismo, como algo de indivisível, que é impossível decompor em dois momentos, um concernente a uma verdade autênticamente cristã, outro, que bloqueia esta verdade com erros que a falseiam. Consideramos que a primitiva intuição luterana da justificação fôsse falseada em si mesma intrìnsecamente, pelo fato de que ela associava inseparàvelmente a gratuidade e a natureza forense da justificação; que a intuição fundamental de Barth seja falsa em si mesma, pelo fato de que associa inseparàvelmente a transcendência e a não-comunicabilidade da santidade divina. A idéia-mãe do luteranismo, do calvinismo, do barthismo, etc., surge-nos como o conceito, completo, sem dúvida, mas único, como *a vida única e a experiência única de uma verdade deformada*, não como a superposição de duas idéias, de duas experiências, uma verdadeira e outra falsa.

Sem dúvida Lutero pôde fazer autênticas experiências cristãs quer *antes da ruptura* (ao contrário de Grisar, não cremos que as grandes provas antes de 1518, se possam reduzir a uma simples nevrose de angústia), quer também *depois* (isto é possível, mas permanece segrêdo de Deus); em todo caso, estas experiências cristãs, se são autênticas, ficam de per si *exteriores* à experiência luterana específica e fundamental. E, sem dúvida, ainda — isto não é um segrêdo para ninguém — Lutero conservou, ao lado da idéia-mãe do luteranismo, um grupo importante de verdades cristãs autênticas, e o drama da história do protestantismo, como doutrina, reside precisamente neste antagonismo, que se manifesta no seio de si mesmo, entre o antigo e o novo, entre o divino e o humano. Os Protestantes retos e santos, que herdaram o patrimônio luterano, poderão certamente possuir autênticos valores cristãos, mas a pureza dêstes valores será comprometida por êles, precisamente na medida em que, ou formulando-os ou vivendo-os, sofrerem a vertigem da experiência luterana primitiva. Ela será, ao contrário, salvaguardada, na medida em que forem libertadas da fôrça interior do Espírito que sopra onde quer.

Por outro lado, é possível que o estado de dissidência, em que se encontram, possa acidentalmente favorecer — algo que poderia também ser freqüente — a descoberta de novos aspectos do tesouro cristão. Não cremos, por exemplo, que, do ponto de vista religioso, nada temos que receber, ou melhor, nada que ganhar dos pravoslavos ou dos anglicanos. As heresias, dizia S. Agostinho, são espinhos que nos fazem sair do nosso torpor; acrescentamos também que, entre êstes espinhos podemos encontrar rosas. Mas, na medida em que as descobertas e as experiências dos dissidentes tiverem sido feitas sob a influência da heresia, deverão ser retificadas, antes de serem integradas. Certo teólogo, para ilustrar seu pensamento com uma comparação, disse que, à maneira como a cegueira desenvolve nos cegos uma extrema delicadeza de tato, assim a dissidência poderia ter acidentalmente o efeito de fazer desabrochar novos aspectos espirituais do Evangelho.

Mas, esta comparação estende um véu sôbre ponto que não se pode descuidar. A cegueira não altera em nada o sentido do tato, enquanto as prospectivas da vida religiosa são sempre mais ou menos falseadas em fôrça da dissidência. Nós não pediremos mais, o P. Congar di-lo com fôrça, aos nossos irmãos separados, abandonar seus verdadeiros valores. Só pediremos para os recolocar no conjunto orgânico da vida e da verdade cristã, da qual outrora foram afastados e, *na medida em que êles tiverem sido alterados, purificá-los antes de tudo em vista desta reintegração*. Purificados não significa diminuí-los. Mas a purificação não aparecerá na "natureza" como uma imputação?

Acrescentamos ainda, e o P. Congar fá-lo bem ressaltar, que, se os nossos irmãos separados do Ocidente e do Oriente, tivessem ficado unidos a nós, no seio da Igreja, ter-nos-iam ajudado, em razão do seu valor pessoal, em razão também do seu temperamento étnico ou espiritual, a valorizar de um modo menos imperfeito as riquezas da nossa Igreja, pois que, sendo divina, ela possui em si mesma muito mais do que pode viver ou compreender o gênio latino, ou ainda o gênio de todos os povos, juntamente.

Para voltarmos ao nosso problema, é possível que haja aqui, entre o P. Congar e nós, uma simples diferença de apresentação e de ponto de vista, e que haja um acôrdo fundamental. Temos disso a prova em passagens como esta: "Na medida em que as cristandades dissidentes tiverem conservado certos princípios de comunhão com Deus, postos por Cristo na sua Igreja, haverá nelas, apesar da promiscuidade do êrro, alguma coisa da Igreja, algumas fibras do seu ser, e poderia ser verdade, dizer-se que as almas aí se santificam *mau grado* sua confissão, mas *na* e *pela* sua confissão. Sòmente será preciso entender-se bem: isto é verdade sòmente com relação ao que as confissões dissidentes têm em si mesmas, indevida e anormalmente, da Igreja" (p. 306). Numa palavra, as almas dos grupos dissidentes santificam-se em virtude do que há de catolicismo na sua confissão e mau grado o princípio da dissidência.

http://www.obrascatolicas.com

3. Em uma passagem notável da *"unidade na Igreja"*, onde procura definir "a verdadeira natureza dos contrastes na Igreja", Moehler toca a questão das relações ontológicas que a Igreja tem com as formações dissidentes, nascidas depois de uma heresia. A vida orgânica da Igreja, diz êle, é juntamente o resultado da unidade mais forte e da diversidade mais rica. Ela consegue reunir sob uma lei de harmonia, *contrastes* que, fora da Igreja, em fôrça do seu próprio pêso, mudam-se logo em *contradições;* a tendência contemplativa e a tendência ativa, a tendência mística e a tendência especulativa, etc. As heresias que não puderam manter a forma de unidade da Igreja, são incapazes de conservar no seu seio a harmonia viva dos contrastes, os quais não tardam em se chocar entre si ou em se mudar em contradições. Viram-se heresias que eram apenas repouso e outras que eram apenas movimento: na Igreja, ao contrário, o repouso é movido e o movimento está em repouso, isto é, os contrastes penetram-se para se resolverem na unidade.

Perguntava-se a Moehler se a Igreja não se devia unir às heresias, para compor com elas uma realidade mais rica e mais elevada. Foi-lhe fácil responder que, unindo-se às heresias, a Igreja acolheria em si mesma, não contrastes, mas verdadeiras contradições. Ela encerra já na sua unidade, diz êle, todos os contrastes, tôdas as verdades cristãs que por obra das heresias entram em conflito umas com as outras. Ela é integral. Mas o que põem em oposição entre si as heresias, não está incluído na sua unidade. A Igreja forma assim a unidade inconsciente de tôdas as heresias, antes da sua separação, sua unidade consciente depois da separação; durante sua separação ela está em oposição com tôdas, como tôdas o estão entre si. O que constituía o montanismo e o gnosticismo como tais, não tinha absolutamente nada do cristianismo, nem no seu conteúdo, nem na sua forma; por isso êstes elementos não eram contrastes do cristianismo e não podiam por essa razão, ser admitidos na unidade da vida cristã.

Mas, então, como se pode afirmar que as heresias são necessárias para o desenvolvimento da vida da Igreja? Querer-se-á bem notar que há sempre nos cristãos o mal, fontes te erros. "É pelo mal que alguns elementos, destinados por sua natureza a ser simples contrastes, mudam-se em contradições; enquanto sempre é possível, e até necessário, que os fiéis, observando a verdadeira natureza do que é contraste, representem tôdas as possibilidades de desenvolvimento na religião cristã, fazendo concorrer para a manutenção da vida o jôgo livre e harmonioso de individualidades múltiplas. Mas, pois que os contrastes, sem os quais não há vida, resolvem-se tão fàcilmente em contradições, a Igreja aproveita o contributo que os contrastes ausentes trazem, sob esta forma, à sua vida, sem todavia reconhecê-los, por isso mesmo, como absolutamente necessários e bons.

O mal jamais se torna bem, ainda que lhe possa ser a ocasião e deve-se reconhecer ao bem a capacidade de se produzir por si mesmo sem o concurso do mal".

4. Recordamos que a Igreja não exige de ninguém uma coisa fácil, pois nem um certo ecumenismo dos não-católicos, que suprime o problema da conversão, nem o particularismo de alguns católicos que erguem barreiras em redor de sua caridade, não podem ser, segundo seu coração. E fazemos nossas estas linhas, que indicam as duas aberrações contrárias: "Desconfio de uma amizade entre crentes de *tôda denominação* que não fôsse acompanhada de certa compunção ou dor da alma, o que seria fácil e confortável; como desconfio de um universalismo que pretendesse reunir em um mesmo serviço de Deus e em uma mesma piedade transcendente, todos os modos de crenças e todos os modos de adoração. O dever da fidelidade à luz, de a seguir sempre por aquêle pouco com que é vista, é um dever que não se pode evitar. Por outras palavras, o problema da conversão, para aquêles que sentem o aguilhão de Deus e na medida em que é resolvido por êste, não pode ser pôsto de lado; como, por outro, do mesmo modo, o dever do apostolado. E eu desconfio também de uma amizade entre crentes *de uma mesma denominação* o que seria fácil e confortável, porque a caridade seria reservada a correligionários; desconfio de um universalismo que limitaria o amor aos irmãos na fé, de um proselitismo que só admitiria os outros para os converter e na medida em que fôssem convertíveis" (Maritain). Toma-se o exemplo do amor de Cristo, o amor da Igreja deve estender-se fora da Igreja" (*Journet*, l'Église du Verbe incarné, Paris, 1941, pp. 56-61).

II. TEOLOGIA DA HISTÓRIA DA IGREJA

Extraímos de *Études* (1938) o núcleo substancial de um estudo de Carlos Adam, publicado também no volume "L'Église est une", Paris, 1939.

Ao escândalo dos pusilânimes e às mil objeções que em todos os tempos se fazem contra as pessoas, as instituições, as contingências históricas da Igreja, o Autor responde colocando o problema na visão superior do mistério cristão, que é essencialmente *encarnação* do divino-humano, do eterno, no contingente. As objeções e o escândalo derivam de uma vista errada. Pensa-se na Igreja ideal, divina, já perfeita, "in statu termini" enquanto a Igreja no mundo é "in statu viæ", carregada de tôdas as imperfeições humanas; é o campo em que cresce o bom grão misturado com a cizânia; e a mãe que traz no seio e nos braços os filhos dos homens, mesmo se fracos e enfermos, mesmo se deformes e maus: como Cristo carregou-se das fraquezas, das enfermidades, dos pecados de todos os homens para levar todos à salvação.

Não é a "theologia gloriæ" a que condiz com a história da Igreja, mas a "theologia crucis"; é o "opportebat pati Christum et ita intrare in gloriam suam" (Lc 24,26).

1. Como Cristo, sua Igreja não é uma comunidade espiritual invisível, mas uma *encarnação do divino no domínio do terrestre e do*

http://www.obrascatolicas.com

humano. Sua essência sobrenatural manifesta-se-nos, do mesmo modo "na condição de serva". Sua "exinanitio" é ainda mais profunda e mais extensa do que o abaixamento de Cristo e da sua palavra revelada. E isto sobretudo porque a Igreja não é o Verbo mesmo feito homem, mas seu Corpo místico; a manifestação social e coletiva de Deus é para os nossos olhos de carne, menos luminosa que a manifestação singular em Jesus.

Como indivíduos, não recebemos *diretamente* de Cristo a verdade e a graça salvadora; êles nos chegam como em segunda mão; pela mediação dos Apóstolos, dos sacerdotes, dos pastôres da Igreja. Seu ministério, na sua forma essencial, foi criado pelo Salvador em pessoa, é a expressão e a manifestação sempre eficaz da sua vontade; êles possuem podêres divinos sob a especial assistência do Espírito Santo, e por isso inacessíveis ao êrro e à corrupção. No entanto, sua função aparece-nos sobretudo como função de intermediários. Aparecem-nos ùnicamente os ministros do sagrado, do divino, enquanto também êles, a exemplo do Verbo feito carne, não mais a título individual, mas no seu liame orgânico de estrutura visível do Cristo total, a manifestação do sagrado e do divino.

A potência espontânea da inspiração divina, o tempo da irrupção criadora apareceram com Jesus Cristo e seus Apóstolos. À revelação seguiu-se a assistência do Espírito Santo que preserva do êrro; à intuição primordial, a "ratio theologica". Assim o dinamismo prodigioso da mensagem de Cristo cede a normas estáveis, a formas codificadas. As palavras quentes de vida e tão penetrantes de Cristo e dos Apóstolos inspirados, são transmitidas sob o revestimento austero dos dogmas; a parte de êxtase na vida sobrenatural é em certo sentido, velada pelo culto litúrgico; o ardor do novo "ethos" e do novo amor é codificado por uma *regula disciplinae*: um direito eclesiástico com prescrições e leis com infinitas modificações. Deriva daí uma teologia eclesiástica com todo o aparato da escola, com distinções e definições, silogismos e argumentos impecáveis; nasce uma ciência do *crível* que contrai a vida oriunda do Evangelho em conceitos condicionados pelos tempos, os quais, por conseguinte, indicam o tecido divino da revelação de um forte vestígio humano.

A Igreja de Cristo entra no horizonte do crente como um conjunto de organizações e de fôrças de teses e de normas objetivas. Eis a forma específica da exinanitio da Igreja. O fiel a ela se sujeita de boa vontade, pois sabe que o Verbo de Deus se deve inserir no ministério da Igreja para salvaguardar o espírito que a alma das transgressões de um subjetivismo desenfreado e das aberrações de um misticismo arrebatado; mais ainda para obrigar os fiéis que vivem de Cristo na Igreja a não se contentarem com uma religiosidade superficial sôbre o modêlo da sua pobreza individual, mas em se deixar invadir pelas riquezas insondáveis e pela magnificência salutar do Verbo encarnado. Mas, por outro lado, enquanto ser vivente em Cristo, para o qual a Lei é morta, o cristão é levado a pensar e a agir, não mais segundo o imperativo da Lei, mas

segundo a liberdade nova dos filhos de Deus, segundo a liberdade criadora do seu amor e por isso êle pode suportar aquela organização e a suportará. Uma impressão de formalismo rígido, impessoal, pode transparecer no ministério eclesiástico, tanto mais quando, para desempenhar seus deveres prementes e múltiplos, êle se fraciona em ofícios subalternos, de onde a comunicação direta de alma para alma, o contato vivo do crente, com o ministro de Deus torna-se difícil ou impossível. Tal impressão de formalismo rígido e impessoal pode tornar-se insuportável e causar escândalo onde uma fé pouco iluminada atribui ao ministro, considerado ùnicamente nas suas formas exteriores, um valor absoluto e disso faz objeto de um culto próprio, como se dependesse dêle sòmente tôda a Igreja e não sòmente o serviço e a estrutura visível; como se a essência própria da Igreja consistisse, antes de tudo, nas instituições, no Papa e nos bispos, nos Sacramentos e nos dogmas, e não na manifestação, através de tudo isso, de tudo o que há de vivo e de espiritual nela, na unidade de fé e de amor dos seus membros, unidos misticamente, isto é, real nos seus sinais, dos quais o princípio é o ministério sacramental, doutrinal e hierárquico. S. Tomás sublinha fortemente como na nova aliança é o *dom da graça de Cristo* o elemento principal (potissimum) em que consiste tôda a eficácia da religião cristã (in quo tota virtus ejus consistit); e, por conseguinte, a doutrina e o culto são postos em segunda ordem (credenda et agenda quasi secundaria in lege nova). A Igreja é, portanto, no íntimo de si mesma e da sua essência, o Espírito de Jesus, a vida da vida de Jesus, mas espírito e vida que se exprimem visìvelmente. Não nos devemos admirar, se em algumas circunstâncias o complexo das suas instituições, contràriamente ao seu significado primitivo e às intenções manifestas do Senhor, parecem prejudicar ou realmente ameaçam prejudicar êste espírito e esta vida; isso se origina da lei mesma da sua *condição humana*: desde o momento em que o sinal é humano, arrisca-se sempre a dissimular antes que revelar o que significa aos homens, os quais não lhe penetram o significado oculto e só vêem ocasiões de escândalo, antes que aí encontrar a salvação e a ressurreição.

2. O abaixamento do Cristo místico tem um alcance bem mais vasto do que o do Verbo feito homem, pois não é limitado como aquêle a certo lapso de tempo, a um espaço pequeno, a uma situação histórica única, mas deve realizar-se sob formas sempre novas através dos séculos, até o fim dos tempos. A missão da Igreja é ensinar e batizar tôdas as gentes; sua vocação e seu destino, fazer descer a tôdas as civilizações e a todos os povos da terra, o Espírito Santo, vivo em si, e, fazendo isso, misturar na confusão das condições raciais e étnicas, particularidades geográficas, acontecimentos históricos. Sua condição de "serva" não deixa de se modificar em seu caminho através da humanidade, sua veste traz os sinais de uma longa migração, através da história.

Certamente, sòmente sôbre a veste da Igreja, no seu aparato exterior, no seu elemento temporal, êstes sinais serão visíveis; êles jamais significarão que o princípio de vida, oculto na Igreja, a *vida divina* que se di-

http://www.obrascatolicas.com

funde e cresce no mundo, seja sufocado ou prejudicado. Através de tôdas as influências dos tempos, com uma autoridade absoluta, transcendente e imanente na história, o ministério docente da Igreja, cuja unidade orgânica exprime-se e se realiza na submissão filial de todos, ao sucessor de Pedro, anunciará através dos séculos as verdades da fé e da moral, a boa-nova de Cristo, na pureza e na sua plenitude original. Êle as guardará de tôda infiltração corruptora de concepções e de pensamentos estranhos e apresentá-las-á aos nossos olhos, sob uma luz sempre nova. Do mesmo modo, as fôrças de regeneração e de vida que descem de Cristo, nosso Chefe, as riquezas da sua graça dispensadas nos sete Sacramentos, instituídos por Êle, eficazes por si mesmos, invulneráveis aos golpes das idades, não deixarão de nos serem transmitidos. O pó dos séculos, a perversidade dos homens não podem enterrar nem sufocar estas fontes de salvação. Como os meios que a Igreja possui para expandir a graça, esta graça de Cristo manifesta-se sem jamais ser alterada pelas flutuações da história. Por mais ligada neste mundo à miséria humana e por ela limitada na sua irradiação, a Igreja não deixa de ser em todos os tempos, pela sua santidade e pela sua inexaurível fecundidade, a *obra de Deus*. Esta santidade revela-se na vida aceitável a Deus, fiel e silenciosa, de inúmeros cristãos, mas, sobretudo, naquelas maravilhosas figuras exemplares de humanidade, que a Igreja honra como seus Santos. Nêles resplandecem os grandes pensamentos do Evangelho, senão na sua pureza absoluta, pelo menos num grau de heroísmo que sobrepuja o nível comum da condição humana. De vez em quando Deus consola a Igreja no seu terrestre peregrinar, com favores particulares, unindo em uma harmonia maravilhosa a dignidade hierárquica e a santidade pessoal extraordinária. É esta, para a Igreja, uma hora de graça, cujos benefícios se estendem por longos séculos de caminho mais escuro.

O crente, pensando nesta vida inexaurível, jamais se há de desesperar. A substância da sua Igreja, o que nela há de mais íntimo e de mais real, revela-se nesta vitalidade sobrenatural; êle sabe que a Igreja vai haurir suas energias no Verbo, que ela é animada pelo Espírito Santo. Eis o que é a Igreja: *Cristo mesmo que se desenvolve no espaço e no tempo.*

3. Mas justamente quando somos induzidos a confessar a grandeza sobrenatural da Igreja, esta confissão leva-nos das alturas do Tabor, onde se vê a Cristo na sua glória, à pequena terra, onde se agitam os homens e anda errante o demônio; pois não podemos conceber o Cristo místico senão intimamente ligado a êstes homens e a esta terra. É a *segunda forma,* ainda mais humilhante, da sua exinanitio. Se, para entrar nas modalidades e nas intituições humanas, o Verbo revestiu-se de uma forma de escravo, de ora em diante, no empreender seu caminho através dos séculos, Êle entrega-se às influências dos homens e do seu procedimento histórico. Tôda fase da história exerceu alguma influência sôbre a manifestação do Cristo místico e continuará a fazê-lo até que os tempos se tenham esgotado e o dia do Senhor tenha despontado.

Tal influência pode exercitar-se particularmente onde a Igreja encontra a vida dinâmica e o fluxo móvel da vida cotidiana, onde sua organização e seu culto são penetrados pelas aspirações, pelas necessidades e pelos costumes das massas e mais particularmente onde, à luz do seu Evangelho, ela se deve pronunciar sôbre questões e sôbre dificuldades novas, *atuais*. A autoridade divina no ministério eclesiástico não significa e não garante absolutamente a mesma perfeição das suas decisões. Seu juízo é infalível quando se trata de fazer passarem diretamente à vida prática, as verdades da Revelação, de encarnar o dogma, de dar fundamento ao proceder cristão e ao direito eclesiástico; para o resto, nas questões que se referem só indiretamente às verdades reveladas, sem ser no conteúdo, essencialmente da competência da disciplina da Igreja, é possível que as decisões eclesiásticas reflitam só imperfeitamente o espírito da Revelação; poderiam também ser às vêzes defeituosas. É o ponto delicado que a Igreja pode ser ameaçada por fôrças estranhas, que a oprimam, do exterior.

O ministério eclesiástico exercita-se mediante a interpretação humana (I Cor 4,1); de modo que, com a atitude da sua inteligência, as tendências da vontade e do temperamento, o homem exercita por si mesmo uma influência sôbre a forma exterior da Igreja. Nesse sentido o govêrno de um Pio II ou de um Pio X não tem menos a marca da importância espiritual de um indivíduo, condicionado por sua época, do de um Leão I, de um Gregório VII, de um Bonifácio VIII. O elemento humano associa-se manifestamente ao divino; êle torna-se pedra de escândalo, quando, como em Alexandre VI, é de uma liga de tendências assaz inferiores à moral evangélica.

Na medida em que o homem é *ligado ao espaço* e sofre necessàriamente o influxo do mundo que o rodeia, o rosto da Igreja colora-se de tintas particulares segundo o quadro histórico e a atmosfera de idéias, de costumes, de tradições, de particularismos locais. Pelo fato que Jesus Cristo saiu de uma linhagem hebraica, tanto a mensagem dos primeiros Apóstolos, como o culto dos primeiros cristãos e a primitiva organização da Igreja, receberam uma feição especìficamente hebraica. O caráter particular da mentalidade judaica, seu apêgo à Lei, agiu não sòmente sôbre as Igrejas das missões paulinas, mas, mais tarde também, e até em nossos dias, de forma latente, êle põe em perigo, entre os fiéis pouco iluminados, a originalidade e a pureza da boa-nova da salvação gratuita e da liberdade dos filhos de Deus. Quando, em um tempo posterior, o cristianismo lançou as raízes no *mundo helênico,* a Igreja tirou da filosofia grega a nova linguagem e em certos pontos seu culto não hesitou em se aproximar dos antigos mistérios, para poder falar mais diretamente à alma ocidental. Assim, o Cristo místico apareceu em vestes ocidentais, quando empreendeu seu caminho através dos séculos; tomava uma forma necessàriamente apropriada à sua ação missionária, mas era apenas uma das formas possíveis da sua catolicidade. Pelo seu particularismo, esta forma expunha-o ao perigo de comprometer e de restringir sua ação no momento em que o Evangelho seria

http://www.obrascatolicas.com

levado do Ocidente ao Oriente, até aos povos de além-mar. Daí originou-se também que, com a nova linguagem adotada, entraram os hábitos da mentalidade greco-helenista: a alegria que experimentam os gregos em se elevar à especulação e a uma mística de concepções estéreis, o dualismo helênico, que opõe o espírito ao corpo e manifesta um desprêzo pelo mundo físico, como no gnosticismo.

Em seguida, quanto mais a Igreja abraçou o orbis *terrarum*, tanto mais sensível se tornou a influência do ambiente romano e germânico. Pelo seu sentido de autoridade, da tradição e do direito, como pela sua grande história, Roma estava qualificada no mais alto grau, pela Providência, para desenvolver não só genèricamente a ordem hierárquica e jurídica, de que Cristo tinha lançado o germe, mas para fazer desabrochar particularmente o primado de jurisdição da *cathedra Petri* e o levar a ser universalmente reconhecido. Estava na natureza das coisas que a atmosfera política que gravitava há séculos em redor do Orbe, não ficasse sem influência sôbre a autoridade religiosa predominante da "Ecclesia principalis", no momento em que a potência dos imperadores do Oriente e do Ocidente cairá ante a invasão das tribos germânicas. O primado de jurisdição pontifícia devia pouco a pouco saturar-se cada vez mais de potência política e reivindicar, sôbre o temporal, depois de Gregório VII, uma *potestas directa*, depois de Belarmino, pelo menos, uma *potestas indirecta*. Não se pode pôr em dúvida que semelhante política teocrática, até à alta Idade Média, tenha sido a forma mais adaptada às circunstâncias: com ela a Igreja pôde realizar sua missão, garantir seus direitos espirituais e sua liberdade diante dos príncipes, afirmar sua autoridade sôbre a consciência cristã. Por outro lado, não é menos certo que as formas particulares dêsse poder não poderiam ser apresentadas como essenciais à mensagem evangélica: eram condicionadas pelo ambiente e continham o perigo de fazer da Igreja um reino dêste mundo e de levar, em vez dos frutos benditos da Redenção, as dissensões e as lutas entre as nações.

Diversas são as influências que Cristo místico sofreu do ambiente *germânico*, entendido no significado étnico, não político. A subjetividade da alma germânica, com sua potência de sentimento, suas aspirações faustianas, sua abertura a todos os problemas e a tôdas as antinomias, a impelirá sempre a quebrar os sistemas cristalizados de conhecimento e de valor, com a tendência a sacudir a sólida construção dos regulamentos eclesiásticos. O ambiente germânico será sempre o manancial daquela inquietação que aspira sem cessar às novidades, que se solta de tôda fixidez e de tôda esclerose. Quando essa inquietação é criadora, enquanto as fôrças dos membros no Corpo de Cristo são tôdas consagradas ao serviço permanente da grande via comunitária, outro tanto é destruidora para a Igreja, se se recusa empregar ao serviço das fôrças orgânicas na unidade do Corpo, mas põe-se como um absoluto. Assim fazendo, quebra os vínculos da fé e do amor que mantêm a unidade da Igreja. Pois esta inquietação — e é o traço original do caráter germânico — não se limita às camadas superficiais, mas ao fundo mesmo

e ao conjunto do que toca. Ela teve um efeito catastrófico com a reforma de Lutero; e ainda nos nossos dias a túnica inconsútil do Cristo místico traz um rasgão aberto, o qual ninguém prevê se poderá ser consertado ou se se alargará ainda mais.

4. A Igreja viva penetra, além disso, na *flutuação da idade*, pouco a pouco mistura-se nas particularidades individuais do espírito humano e confunde-se com as espécies culturais e sociais. O *tempo* é o terceiro fator que exerce uma influência decisiva sôbre a forma exterior da Igreja. Antes de tudo, o tempo faz nascer do seu seio criador algumas mudanças e modificações de situações e de estruturas no campo dos dados existenciais, e sôbre êste fundo êle faz germinar idéias e atitudes novas, as quais exercem seu ascendente sôbre os espíritos e os orientam por longo espaço de tempo. A esta função do espírito dos tempos a Igreja e a teologia não podem nem se devem subtrair completamente. Firmemente ancorada nas ondas do tempo, a mensagem da Igreja dêle depende, na medida em que tem em conta problemas e necessidades do momento; ela apresenta sempre o velho vinho em odres novos. Mas esta sujeição salutar torna-se prejudicial, quando se trata de questões, as quais, embora vitais, estão no limite da revelação, ou, por sua natureza, não podem ser definidas na luz clara de um dogma distinto e são, por isso, deixadas ao juízo dos teólogos. Mui fàcilmente êste pensamento teológico — justamente porque condicionado pelos tempos — tem a tentação de ver e de resolver as questões dêsse gênero, não nas relações essenciais, com as verdades reveladas, mas sòmente ao clarão duvidoso de idéias temporais. Um S. Tomás mesmo, julgando a perseguição dos hereges e a feitiçaria, sucumbiu a tal perigo. Assim aconteceu que mãos imprudentes macularam as vestes de Cristo místico, com o sangue de feiticeiros e de hereges.

Mas, poder-se-ia ainda cair na tentação oposta: de rejeitar, em bloco e por princípio, movimentos e correntes de idéias que parecem, à primeira vista, inconciliáveis com o espírito da Revelação, sem se julgar justamente as verdades e os valores que aí estão contidos. O respeito e a fidelidade à palavra revelada obrigam a Igreja a salvaguardar a integridade da Revelação, quando ciência nova se apresenta como uma ameaça direta para ela. Com seus decretos a Igreja não visa, portanto, combater a ciência, mas garantir a autoridade da Revelação. É o que acontece com a condenação de Galileu e do sistema de Copérnico. Nem a ciência de então, tão pouco familiarizada com os métodos exatos de hoje, nem a teologia do tempo, fixada numa inspiração verbal, estavam em condições, com os meios que possuíam, de acolher a idéia de que a nova cosmogonia não constituía uma ameaça a majestade da palavra revelada. Foi a insuficiência do saber de então que gerou o conflito. Outros poderão ainda nascer de uma insuficiência análoga e serão tanto mais penosos e prejudiciais, quanto mais uma polêmica pouco iluminada formular teses contrárias à ciência do tempo, com tal rigor que fechem em bloco todo acesso a parte de verdade e de valor, que os sistemas filosóficos e as correntes do tempo encerram. Daqui, às vêzes, a desagradável impressão, de que não se pode mais

http://www.obrascatolicas.com

chegar à Igreja, como à representante da plenitude, à "católica" que traz em seu seio e acolhe tôdas as verdades, todos os valores naturais e sobrenaturais. Dir-se-ia, por vêzes, que ela se enrijece nos limites de uma seita, de uma Igreja particular, antes que firmar-se na rica plenitude de uma Comunidade universal. Esta aparência engana. É certo que a Igreja e sua teologia jamais se recusaram por princípio a aderir às conquistas certas da ciência; conseguiram sempre resolver as antíteses trazidas pelos tempos, numa síntese superior; no entanto, aquela impressão desagradável acompanhará sempre a Igreja, como uma sombra, na sua marcha através dos séculos, pois que haverá sempre neste mundo uma "ciência" e uma "teologia" ligadas aos tempos e insuficientes; pois que a exinanitio do Cristo místico quer que as verdades eternas sejam levadas através da história, apesar da insuficiência humana de um pensamento ligado ao tempo.

O fator *tempo* é ainda mais decisivo que o espírito dos tempos.

O cristianismo é um fato histórico que data de cêrca de dois mil anos, e o olhar do crente pode demorar-se ùnicamente no passado, para êste fato, acontecido outrora e que jamais se repetirá. Daí o perigo que, sob a pressão do tempo que caminha, o cristianismo, relegado ao passado, parece envelhecido e fossilizado, vestígio de arqueologia, e não história viva, riqueza de um presente prenhe de todo o futuro. Tudo o que há aí de imediato, de luminoso, de sedutor na sua plenitude original, ou, mais precisamente, a fôrça de paixão com a qual os crentes no início do cristianismo reagiram à mensagem de Jesus, tudo isso enfraquece-se fatalmente na proporção em que o tempo nos afasta do ponto histórico de partida e da fonte viva do cristianismo, se, na mesma proporção, não aprofundamos nossa fé no *Senhor presente* na Comunidade, e nossa esperança no Senhor que chega. A fé dos primeiros discípulos era posta à prova porque êles estavam muito próximos da epifania histórica do Senhor; a nossa, porque a figura de Cristo está sempre mais longe. Nós somos tranqüilizados, é verdade, pela certeza de que a palavra viva da pregação eclesiástica, como o culto sensível dos mistérios cristãos, podem deter a ação roedora do tempo. A pregação da Igreja não deixa de pôr em luz sempre nova a verdade primitiva, nos Sacramentos, especialmente na Eucaristia, o grande fato que se desenvolveu um dia no solo da Galiléia, renova-se ainda hoje. Há, portanto, no Cristianismo atual, garantias necessárias para que a salvação trazida um dia seja ainda efetiva e seja-nos como uma transfusão de sangue novo. Mas sòmente a experimentam aquêles que tomam parte ativa na vida da Igreja e aos quais a fé revela sempre mais claramente a epifania progressiva do Cristo total. Para os outros a ação roedora do tempo faz inexoràvelmente seu trabalho. O Senhor aparece-lhes revestido da sombra do passado; a potência luminosa dos dogmas, dos Sacramentos e da Igreja empalidece sempre mais aos seus olhos; o amor aos mistérios da fé paraliza-se. Entrando no tempo, o Cristo místico permitiu que a lei do tempo agisse sôbre muitos daqueles que crêem nêle; êles cansar-se-ão do cristianismo e seu amor "esfriará" (Mt 24,12).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

http://www.obrascatolicas.com

A REDENÇÃO EM GERAL

1. Na Sagrada Escritura. - P. HEINISCH, *Christus der Erlöser im Alten Testament*, Graz, 1955. - LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Beauchesne, Paris, 1928. - J. BONSIRVEN, *Les einsegnements de Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris, 1946; *L'Evangile de Paul*, Aubier, Paris, 1948; *Théologie du N. Testament*, Aubier, Paris, 1951. - M. MEINERZ, *Theologie des N. Testaments*, 2 vols., Hanstein, Bonn, 1950. - J. DUPONT, *Essai sur la Christologie de Saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ*. Ed. de l'Abbaye de S. André Bruges, 1951. - F. PRAT, *La teologia de S. Pablo*, B.A.C., Madrid. - L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*. Éd. du Cerf, Paris, 1951. - L. CEUPPENS, *Theologia biblica, De Incarnatione*, Marietti, Turini, 1950. - O. CULMAN, *La Christologie du N. Testament*, Delachaux-Nestlé, Neuchâtel, 1958.

2. Época patrística. - Os padres ocupam-se de preferência da pessoa de Cristo estudando-a, sempre, porém, em relação com sua obra. Merecem particular destaque: S. ATANÁSIO (285-373), uma das mais eminentes personalidades da antiguidade cristã, o mais ilustre campeão da fé nicena. Seu mais importante escrito dogmático é o das três *Orationes contra Arianos*. No primeiro defende a fé nicena da geração eterna do Filho pelo Pai e da unidade essencial do Filho com o Pai; o segundo e o terceiro projetam luz sôbre os textos bíblicos usados pelos arianos. Ctr. Ed. WEIGL, *Untersuchungen zur Cristologie des hl. Athanasius*, Paderborn, 1914. - S. CIRILO ALEXANDRINO († 444), campeão da ortodoxia na luta contra Nestório, *De recta fide in D. N. Jesum Christum; Quod unus sit Christus; Adversus Nestoriis blasfemias; Explicatio duodecim capitum; Scholia de Incarnatione Verbi*. Cfr. H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, J. Vrin, Paris, 1944. - S. LEÃO MAGNO († 461), defende o dogma cristológico contra as heresias do tempo, *Sermones* 93 *de Mysteriis Domini; Epistulae Dogmaticae*, entre as quais a celebérrima a Flaviano, escrita em 449. - LEÔNCIO DE BIZÂNCIO (485-543), é, quiçá, o mais célebre teólogo da época. Principal obra: *Libri 3 adversus Nestorianos et Eutichianos*. No primeiro demonstra que Nestório e Eutiques, não obstante as doutrinas opostas, partiram de idênticas falsas premissas; o segundo é uma disputa entre um ortodoxo e um aftadoceta; o terceiro visa a heresia nestoriana, de modo especial Teodoro de Mopsuéstia. - S. MÁXIMO, o Confessor (580-662). O mais eminente teólogo grego do séc. VII. Refutador científico do Monotelismo. *Opuscula theologica et polemica; Capita theologica et oeconomica*. Êle parte desta intuição: O Logos acha-se no centro da história universal: o tempo que precede a Cristo foi preparação para a Encarnação de Deus; o tempo sucessivo de Cristo é o evo da divinização do homem, iniciada na Encarnação do Logos. Cfr. HANS VON BALTHASSAR, *Liturgie cosmique*, Maxime le Confesseur, Aubier, Paris, 1947. - S. JOÃO DAMASCENO (675-749, último grande teólogo da Igreja grega, sintetiza a doutrina cristológica dos seus antecessores no terceiro livro do *De Fide orthodoxa*.

Respeitante à doutrina desses Padres, em particular, vejam-se: SCHWANE, *Histoire des dogmes*, Paris, 1903. - TIXERONT, *Histoire des dogmes*. - CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, Roma, 1936. - ALTENER, *Patrologia*, Turim, 1940; serve sobretudo pela bibliografia. - I. QUASTEN, *Initiation aux pères de l'Eglise*, Ed. du Cerf, Paris, 1955, ss., - Dict. de théol. cath. nos relativos verbetes.

3. Época escolástica. - Neste período trata-se da pessoa e da obra de Cristo em forma sistemática e com método especulativo. O livro fundamental que marca o primeiro passo da teologia escolástica da Redenção é o *Cur Deus homo?* de S. ANSELMO (1034-1109). - O *De Sacramentis christianae fidei* de S. VITOR († 1141), que é, no dizer de Grabmann, "o primeiro grande sistema completo de dogmática na época escolástica", trata de

http://www.obrascatolicas.com

Jesus Cristo no livro II. - PEDRO LOMBARDO († 160), *Libri sententiarum*, lib. III, recolhe e dispõe metòdicamente a doutrina dos Padres sôbre a Encarnação e a Redenção. O Tratado é, por vêzes, defeituoso. Essas *Sentenças* foram alvo de muitos comentadores entre os quais S. Tomás e S. BOAVENTURA († 1274). A doutrina dêste último, sôbre Jesus Cristo acha-se compendiada no livro IV do *Breviloquium*.

S. TOMÁS DE AQUINO († 1274) dá-nos a exposição escolástica na fórma mais perfeita. Trata de Cristo e da sua obra particularmente: 1) no *Compendium theologiae*, cc. 199-241; 2) na *Summa Contra Gentes*, livro IV, cc. 24-55, só a cristologia; 3) *na Summa theologica*, pars III, qq. i-26: de Incarnatione secundum se; qq. 27-51: de his quæ per Verbum gesta et passa sunt seu de mysteriis vitæ Christi.

A Doutrina de S. Tomás mereceu a atenção de numerosos comentadores e expositores entre os quais avultam pela celebridade: G. CAPREOLUS († 1444); TOMÁS DE VIO CAIETANO († 1534); JOÃO DE S. TOMÁS († 1644); FRANCISCO SILVIUS († 1649); os carmelitas de Salamanca, ditos SALMATICENSES, cujo De Incarnatione data de 1687; CARLOS RENATO BILLUART († 1757); GARRIGOU-LAGRANGE, ainda vivo, *De Christo Salvatore*, Turim, 1945.

A doutrina de DUNS SCOT († 1308) encontra-se, particularmente, no *Opus Oxoniense*, comentário sôbre as *Sentenças* de P. Lombardo. "Entre S. Tomás e Duns Scot há algo mais que a oposição entre dois homens: são dois mundos de pensamentos bem distintos. Entre os dois teólogos repisa-se, não já no plano da fé, senão no da teologia, a oposição entre Alexandrinos e Antioquenos. Scot estabeleceu vigorosamente de forma ortodoxa a problemática do *Assumptus homo*, problemática que exerceu profunda influência na teologia posterior" (MANTAU-BONAMY, *Maternité divine et Incarnation*, pp. 149-150, Paris, 1949). Entre os escotistas posteriores, são dignos de nota, na época pós-tridentina, CLAUDIO FRASSEN († 1711); na época contemporânea, DEODATO DE BASLY († 1938). Síntese das posições escotistas econtra-se em LÉON SEILLER, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, p. 80, Paris, 1934. Veja-se também GAUDEL, *La Théologie de l'"Assumptus homo", Histoire et valeur doctrinale*, in Revue des Sciences Religieuses, Strasburg, 1937, pp. 64-90, 214-234 e 1938, pp. 45-71, 201-217. EFREM BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti*. Milão, 1943.

A Sagrada Congregação do Santo Ofício (A.A.S., 1951, p. 561) condenou o estudo de L. SEILLER, *La psycologie humaine du Christ et l'unité de personne*, publicado na revista "Franziskanischen Studien", 1948-49.

4. Época moderna. - Além dos comentadores de S. Tomás e de Scot já citados, merecem ser recordados para a especulativa, particularmente, FRANCISCO SUÁREZ († 1617), *De Incarnatione* e para a positiva, DIONÍSIO PETAVIUS († 1652), *De Incarnatione libri XVI;* LUIZ THOMASSIN († 1695), *De Verbi Incarnatione*. Este autor inspira-se no Card. de Bérulle (1575-1629).

5. Época Contemporânea. - Caracteriza-se pela íntima união da teologia positiva com a especulativa. Entre os melhores tratados: E. G. SHEEBEN, († 1885), "de genial atitude especulativa e profundíssimo conhecedor da patrística (Grabmann), trata de Jesus Cristo e da sua obra na *Dogmatik*, livro V e em *Los misterios del Cristianismo*, última edição do autor, editada por Josef Hofer. A tradução espanhola foi editada pela Editorial Herder, Barcelona 1950. - GIOV. BATT. FRANZELIN († 1885) *De Verbo Incarnato*, Roma, 1870 e ss. - L. BILLOT († 1931), *De Verbo Incarnato*, Roma, 1892 e ss. - PAULO GALTIER, *De Incarnatione et Redemptione*, 2ª ed., Paris, 1939. - B. M. Xiberta, *Tractatus de Verbo Incarnato*, Madrid, 1954. Compendiada com rica bibliografia, pp. 671-739.

Dignos de nota os seguintes tratados não escolásticos, muitos dêles de inestimável utilidade para a pregação: C. ADAM, *Jesus*, tradução do alemão, Pôrto; *Der Christus des Glaubens*, Patmos, Düsseldorf, 1954. - CERIANI, *La persona di Gesù*, Milão, 1955. - CORDOVANI, *Il Salvatore*, Roma, 1946. - GUANO, *Il Verbo Incarnato*, Roma, 1943. - *Hèris, Il Mistero di Cristo*, trad. do francês, Ed. Morcelliana, Brescia, 1938. - É uma síntese agudíssima da terceira parte da Suma de S. Tomás, sob o ponto de vista do sacerdócio de Cristo. - YVES DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, Éd. de l'Épi, Paris, 1949. - L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 2 vols., Beauchesne, Paris, 1928. - FELDER, *Jesus de Nazaré*, trad. do alemão, Vozes, Petrópolis. - PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù Cristo e la storia, Gesù Messia, Gesù Figlio di Dio, La Persona di Gesù, Gesù luce del mondo, Gesù Redentore*, Marietti, Turim, 1931-1939. - G. ALBRECHT, *L'uomo-Dio*, trad. do al., 2 vols., S.E.I., Turim. - A. DOUBLET, *Gesù Cristo studiato riguardo alla predicazione in S. Tommaso*, trad. do francês, 3 vols., Turim. - GARRIGOU-LAGRANGE, *Il Salvatore e il suo amore per noi*, trad. do francês, S.E.I., Turim. - MARMION, *Cristo nos seus Mistérios*, Singeverga. - MONSABRÉ, *Dogma Cattolico*, vols. 5-10, Marietti, Turim. - TRICOT-BARDY, *Le Christ*. Encyclopedie populaire des conn. Christologiques, p. 1250. Bloud et Gay, Paris, 1932. A obra, fruto da colaboração de diversos autores, estuda a história de Cristo, sua Pessoa, Jesus na vida religiosa e moral da humanidade, Jesus na arte e na literatura. - R. THIBAUT, *Le Sens de l'Homme-Dieu*, Desclée, Paris, 1946. - J. KOLOGRIVOF, *Il Verbo di vita*, Fiorentina, Florença, 1956. - CARD. NEUWMAN *18 sermons sur le Christ*, Egloff, Paris, 1943. - L. MENDIGAL, *Decouverte du Christ*, Spes, Paris, 1954. - F. SHEEN, *Vida de Cristo*, Pôrto.

§ 81. PREPARAÇÃO DA REDENÇÃO

Para o n. 1: PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù Redentore*, c. I, A Salvação nas diversas religiões. Para os nn. 2-3: L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, ed. cit., pp. 303-328. - D. DEDEN, *Le "Mistère" paulinien*, in Ephemer. theol. lovanienses, 1936, pp. 405-442. Para o n. 4: VITO FORNARI, *Della vita di Cristo*, liv. I, que apresenta, em 600 páginas, com profundos pensamentos, o "caminho da humanidade para Cristo". - DE LUBAC, *Catholicismo*, trad. do franc., Roma, 1948, a segunda parte versa inteiramente sôbre o significado cristão da história. - PRAT, *La teologia de San Pablo*, B.A.C., Madrid, trad. do franc. - SERTILLANGES, *Il miracolo della Chiesa*, trad. do franc., Brescia, cc. I e V. - S. DE DIETRICH, *Le dessein de Dieu*, Neuchâtel-Paris, 1947, é protestante. - W. VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ*, 3 vols., Neuchâtel-Paris, 1949-1951, também protestante.

§ 82. FINALIDADE DA ENCARNAÇÃO

Sôbre a questão aqui tratada, que é da *Cur Deus homo*, é realmente pròfundo o tratado de SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo*, §§ 53-54, onde estabelece que o Homem-Deus é a "base de uma ordem própria e superior, na qual são tomadas a ordem da natureza e da graça"; muito eloqüente o de MONSABRÉ, *Dogma cattolico*, conf. 25; de elevada espiritualidade o de GARRIGOU-LAGRANGE, *Il Salvatore e il suo amor per noi*.

A PESSOA DO REDENTOR

Sôbre a Cristologia em geral, além dos tratados já mencionados: GAUDEL, *Le Mystère de l'Homme-Dieu*, Bloud et Gay, Paris, 1939. - HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Tequi, Paris, 1931. - MAZZONI, *L'Uomo-Dio*, Vita e Pensiero, Milão, 1934. - MICHEL, *Jesus-Christ*, no Dict. de théol. cath. t. VIII, col. 1108-1411: Jesus preparado e predito, Jesus Cristo nos documentos da idade apostólica, Jesus Cristo e o dogma, Jesus Cristo e a telogia, Jesus Cristo e a crítica racionalista. - POHLE-PREUSS, *Christology*. A Dogmatic treatise on the Incarnation, p. 310, St. Louis (U.S.A.), 1946. - RIVIÈRE, *Incarnation*, no Dict. des conn. relig. prat. t. III, col. 946-959, exposição sintética do dogma e da teologia. - VONIER, *The Personality of Christ*, Londres, 1914. - H. BOUESSÉ, *Le Souveur du Monde 2. Le Mystère de l'Incarnation*, Chambery-Leysse, 1953. Contém amplo tratado de índole prevalentemente especulativa. - A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konsil von Chalkedon*. Geschichte und Gegenwart. Bd. I. *Der Glaube von Chalkedon*. Bd. II. *Entscheidung um Chalkedon*. Bd. III. *Chalkedon heute*. Echter-Verlag, Würzburg, 1951-1953-1954. Obra com 2780 páginas, pode ser definida como uma vasta enciclopédia histórico-doutrinal sôbre a cristologia católica e não católica.

§ 83. DIVINDADE DE CRISTO: IMPORTÂNCIA E NEGAÇÃO

Para o n. 2: GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, 162-202: a crise da fé cristã no seio do cristianismo. - C. FABRO, *La dissoluzione razionalistica dell'Uomo-Dio e La sintesi idealistica dell'Uomo-Dio*, no vol. *Cristo vivente nel mondo*, Coletti, Roma, 1956. - RICCIOTTI, *La vita di Cristo*, nn. 194-224. - BALLERINI *Gesù Cristo e i suoi moderni critici*, Turim, 1932. - TONDELLI, *Storiografia*

http://www.obrascatolicas.com

critica di Gesù, na Enc. It. Trecc. XVI, pp. 877-880. Para o n. 3: G. ROBERTI, *L'onomatologia del Divin Redentore nel Nuovo Testamento*. Roma. 1960. - V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Macmillan, Londres, 1953.

§ 84. DIVINDADE DE CRISTO NA ESCRITURA

F. COPPENS, *Theologia biblica*, vol. III, *De Incarnatione*, pp. 26-47. - C. ADAM, *Jesus Cristo*, citado. - GAULEL, *Le mystère de l'Homme-Dieu*. I. pp. 52-147. - GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, pp. 3-59. - LEBRETON, GIUDICE, *La fede degli apostoli nel quarto Vangelo*, in *Biblica*, 1947. - LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, passim. - FEPDER, *Jesus de Nazaré*, citado. - TONDELLI, *Gesù secondo S. Giovanni*, Turim, 143. - A. W. ARGYLE, *The Christ of the New Testament*, The Carey Kingsgate Press, Londres, 1952. - AUTORES EM COLABORAÇÃO, *Jésus, le fils de Dieu*, n. 9 de Lumière et Vie, abril, 1953.

§§ 86-87. HUMANIDADE DE CRISTO

C. ADAM, *Jésus nosso irmão*, Vozes, Petrópolis. - L. GARZEND, *Cet homme qui a nom Jésus*, Paris, 1940. Vejam-se as conhecidas vidas de Cristo de Fornari, Fouard, Fillion, Le Camus, Ricciotti, Willam, Sheen, Mezzacasa, Rops, P. Salgado, Christiani.

§ 88. HERESIA ACÊRCA DA DIVINDADE DE CRISTO

Além das histórias dos dogmas de Tixeront e Schwane, AMANN, *Nestorius et sa doctrine*, no Dict. de théol. cath. t. XI, col. 76-157. Monografia completa. - M. JUGIE, *Monophisisme*, in t. X, col. 2216-2251. - AMANN, *Les grandes controverses christologiques*, no vol. *Le Christ*. - A. PINCHERLE, *La Persona di Gesù nella storia del pensiero cristiano*, in. Enc. Trecc. XVI, pp. 1941.

§ 89. DOGMA DA UNIÃO HIPOSTÁTICA

A. MICHEL, *Hypostatique*, no Dict. de théol. cath. t. VII, col. 438-490. - GALTIER, *L'unité du Christ*, pp. 3-88, Paris. 1939. - P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, citado. - A. D'ALÈS, *Le Dogme d'Ephèse*, Paris, 1931. - A. SARTORI, *Il concetto di hipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e do Calcedonia*, Marietti, Turim, 1927.

§ 90. TEOLOGIA DA UNIÃO HIPOSTÁTICA

SHEEBEN, *Dogmatique*, ed. fr. vol. IV, pp. 721-851. Exposição profunda da teologia da união hipostática. - MICHEL, ar. c., col. 490-566. Exposição de grande alcance. O A. adere à opinião de Capreolus-Billot. - GALTIER, *L'unité du Christ*, pp. 91-234. Ponto de vista de Scot-Tifânio, defendido com o auxílio dos Padres, dos latinos e de S. Tomás. - HUGON, *Le Mystère de l'Incarnation*, terceira parte: ponto de vista de Caietano. - VIGUÉ, *Le problème théologique de l'Incarnation*, in *Le Christ*, pp. 441-449. Exposição clara dos vários sistemas com a defesa de Capreolus-Billot. - P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, pp. 165-228: A teologia clássica nas páginas 291-380: O problema psicológico do Homem-Deus. B. M. XIBERTA, *El yo de Jesus Cristo*. Un conflito entre dos cristologias, Barcelona, 1945.

§ 91. PERMANÊNCIA DAS DUAS NATUREZAS

TIXERONT, *Hist. des dogmes*, III, pp. 160-180. - CAYRÉ, *Patrologia*, II, pp. 318-325. - LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1933. - M. JUGIE, *Monothélisme*, no Dict. de théol. cath., t. X, col. 2307-2323. Sôbre a *Kenose*: P. HENRY, *Kenose*, no Dict. de la Bible, supl. t. IV, col. 7-161. Após um estudo bíblico e patrístico pormenorizado, o A. expõe e critica o kenotismo dos Anglicanos e de S. BOUGKOV.

§ 92. COMUNICAÇÃO DOS DOIS IDIOMAS. ATIVIDADE TEÂNDRICA

L. GILLON, *La notion de conséquence de l'union hypostatique*, in *Angelicum*, 1938, pp. 17-34. - A. MICHIEL, *Idiomes* (communication des), no Dict. de théol. cath. t. VII, col. 595-602. Conceito, história, importância dogmática, regras. - IDEM, *Théandrique* (Operation), Ib. XV, col. 205-216.

§ 93. FILIAÇÃO DIVINA DE CRISTO HOMEM

A. PINCHERLE, *Adozianismo*, na Enc. Ital. Trecc. I, pp. 525-526. - FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*, Turim, 1949. - H. QUILLET-PORTALIÉ, *Adoptianisme*, no Dict. de th. cath. t. I, col. 403-421: O adocianismo do séc. VII, do séc. XII e as novas controvérsias surgidas após o séc. XIV.

§ 94. A ADORAÇÃO DE CRISTO HOMEM-DEUS

J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi in Liturgischen Gebet*, p. 256, Münster, 1925. - P. POURRAT, *Le Christ dans la prière de l'Eglise et dans la piété des fideles*. no vol. *Le Christ*, pp. 572-598. - HAMON, *Le Culte du Sacré-Coeur*, ib., pp. 701-735. - BAINVEL, *La devozione ao Sacro Cuore di Gesù*, Vita e Pensiero, Milão, 1922. - F. PIAZZA, *La Devozione ao Sacro Cuore nel suo sviluppo storico*, Pavia, 1921. - A. VERMEERSCH, *Pratica e dottrina della devozione al Sacro Cuore*, Turim, 1921. - E. AGOSTINI, *Il Cuore di Gesù*, Storia. Teologia. Pratiche. Promesse. Bolonha, 1950. - I. STIERLI, *Cor Salvatoris*, Brescia, 1956. - R. TUCCI, *Letteratura recente sulla devozione al Sacro Cuore di Gesù*, in Civ. Cattolica, 1956. - A. TESSAROLO, *Il Culto del Sacro Cuore*, Marietti, Turim, 1957.

§§ 95-97. SANTIDADE, CIÊNCIA E PODER DE CRISTO

P. VIGUÉ, *La psicologie du Christ*, no vol. *Le Christ*, pp. 460-517. Boa exposição bíblico-teológica. - GRANDMAISON, *Gesù Cristo*, livro IV, C. II. - ADAM, *Jesus o Cristo*, citado. GARRIGOU-LAGRANGE, *Il Salvatore e il suo amore per noi*, 1ª parte, cc. XI-XII-XIII. GUARDINI, *O Senhor*, Aster-Flamboyant, S. Paulo. Sôbre a santidade veja-se em particular: I. ROHOF, *La sainteté substantiele du Christ dans la théologie escholastique*, Friburgo, 1952. Sôbre o poder: T. TSCHIFKE, *Die Manschheit Christ als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Friburgo, 1940.

A OBRA DO REDENTOR

Bibliografia geral. - J. RIVIÈRE († 1946), que dedicou quarenta anos ao estudo da Redenção sob o ponto de vista da história dogmática. No art. *Rédemption* do Dict. de théol. cath. t. XIII. col. 1912-2204, resumiu o resultado de seus estudos teológicos. Contém riquíssima bibliografia o volume póstumo *Le dogme de la Rédemption dans la theologie contemporaine*, Albi, 1948, HUGON, *Il mistero della Redenzione*, trad. do fr., Turim, 1933. - L. RICHARD, *Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1932. - E. MASURE, *Le Rédempteur*, no vol. *Le Christ*, pp. 518-551. - POHLE-PREUSS, *Soteriology*, S. Louis (U.S.A.), 1947. - S. BRETON, *La passion et les philosophies*, Ed. Eco, Teramo, 1954. - A. VACCARI, e colaboradores, *La Redenzione*. Conferenze bibliche, Roma, 1934. - GRUPO DE AUTORES, *Jésus, le Sauveur*, n. 15 de *Lumière et vie*, maio, 1954. A mesma revista dedicou o n. 36 ao tema: *Le Redempteur*. São estudos bíblicos. - A. HAMANN, *Il mistero della salvezza*, ed. Vita e Pensiero, Milão, 1956.

Para a teologia protestante: RIVIÈRE, *Le dogme...*, pp. 381-557. Para a teologia oriental, JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, II, Paris, 1933, pp. 687-704. - B. SCHULTZE, *La nuova soteriologia russa*, in *Orient. Christ.*

De grande utilidade pela riqueza de informações e da bibliografia é o estudo de G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione*, publicado in *Problemi e Orientamenti di teolog. dogm.*, II, pp. 237-343.

§§ 98-99. CRISTO MESTRE

W. A. CURTISS, *Jesus-Christ the Teacher*. A study of his method and message based mainly on the Earlier Gospels, Oxford, 1945. Para a pregação: MONSABRÉ, *Dogma cattolico*, conf. 44; PINARD DE BOULLAYE, *Gesù luce del mondo*, Turim, 1934. - ADAM, *Jesus nosso Irmão*, citado. CHIESA, *Gesù Maestro*, Alba, 1926; S. GAROFALO, *Gesù Maestro*, no 2º vol., Il Simbolo, Assis, 1943. G. ROATTA, *Gesù Maestro*, Ed. Paoline, Alba, 1955.

http://www.obrascatolicas.com

§ 100. Cristo Sacerdote

J. Bonsirven *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'épître aux Hébreux*. em Nouv. rev. théol., 1939, pp. 642-660; 769-786. - Prat, *La teologia de San Pablo*, citado. - Vosté, *Studia paulina*, Roma, 1941, pp. 110-141. - Vitti, *Il Sacerdozio di Cristo*, no vol. citado de Vaccari, *La Redenzione*, pp. 141-164. - E. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an de hl. Thomas von Aquin*, Shöning, Paderborn, 1934. - Obra de valor fundamental. - Héris, *Il mistério di Cristo*, citado, tôda a primeira parte. - Grimal, *Le sacerdote et le sacrifice*, 3ª ed., Paris, 1923. - M. Lépin, *Jésus souverain Prêtre*. Études dogmatique et pratique, Lyon-Paris, 1937. - Pourrat, *Il sacerdozio*,

§ 101. Sacrifício de Cristo

Ph. Seindenstricker, *Lebendiges Opfer* (Rom 12,1), Aschendorf, Münster, 1954. A primeira parte trata de Jesus Cristo segundo a filosofia grega; a segunda, consoante o A. Testamento; a terceira, em harmonia com o Novo Testamento e particularmente S. Paulo. - Bonsirven, *Les einsegnements de Jésus-Christ*, 2ª ed. Paris, 1946, c. VI. - Idem, *L'Evangile de Paul*, Paris, 1948, pp. 162-167. - Adam, *Jesus, o Cristo*, citado.

§ 102. Satisfação vicária

A. Médebielle, *Expiation*, in *D. Bs.* III, 1-262. Demonstra que a doutrina tradicional da expiação e da satisfação vicária se encontra abertamente na Escritura. - Prat, *La teologia de San Pablo*, citado. - Bonsirven, *L'Evangile de Paul*, pp. 168-174. - Garrigou-Lagrange, *Il Salvatore e il suo amore per noi*, p. II, cc. III, IV, V, VIII, X.

§ 103. Efeitos do ato redentor

Schmaus, *Dogmatik*, vol. II, 4ª ed., München, 1949, pp. 771-800: Cristo como vencedor do pecado, da morte, de Satanás e como criador de uma nova vida da liberdade, na santidade e justiça. - Cordovani, *Il Salvatore*, 2ª ed,. Roma, 1946, 3ª parte: Il Vincitore, pp. 281-427. - Prat, *La teologia de San Pablo* citado. - Vonier, *La victoire du Christ*, trad. do inglês, Paris, 1935.

§ 104. Realeza de Cristo

B. Bartmann, *Jesus Christus unser Heiland und König*, 4ª ed., Paderborn, 1934. - Cerfaux, *Le titre "Kyrios" et la dignité royale de Jésus*, Revue des sc. ph. et théol., 1922, pp. 40-71; 1923, pp. 125-155. Crítica a Bossuet. - Idem, *Kyrios* in *D. Bs.*, IV, 200-228. - Héris, *La royauté du Christ*, Revue des Sciences phil. et théol., 1926, pp. 297-324. - Plus, *Le christ-Roi*, no vol. *Le Christ*, pp. 736-753. - Lattanzi, *Il primado universale di Cristo secondo le Scritture*, Roma, 1937. - Cordovani, *Il Salvatore*, pp. 43-470. - Gemelli, *La regalità di Cristo secondo la scuola francescana*, Pádua, 1952. - Vanier, *Christ the King of Glory*, Londres, 1932. Para a pregação: Fabozzi, *Christus Rex*, Florença, 1932-1933. - Felix, *La regalità de N. S. Gesù Cristo*, Turim, 1928. - A. Sainier, Et *son règne n'aura pas fin. Le Christ. Sa Royauté. Son Royaume*. Ed. Univ., Paris-Bruxelas, 1935. - I. Cambier, *La seigneurie du Christ sur son Eglise et sur le Monde d'après le N. T.*, in *Irénikon*, pp. 379-404.

§ 105. Descida aos infernos

I. Chaine, *Descente du Christ aux enfers*, in *D. Bs.*, t. II, col. 395-431. Estuda amplamente: 1) a descida aos infernos na antiguidade pagã; 2) as idéias judaicas sôbre os infernos; 3) a descida de Cristo aos infernos; 4) ulteriores desenvolvimentos dramáticos. - H. Quillet, *Descente de Jésus aux enfers*, no Dict. de th. cath. t. IV, col. 561-619. - A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich. f. Kath. Theol.* 1949, pp. 1, 53; 184-203. - Rivière, num breve artigo no Dict. des conn., relig. prat. t. II, col. 786-787,

§ 106. Ressurreição de Cristo

Para o aspecto soteriológico: Prat, *La Teologia de San Pablo*, B.A.C., Madrid. - A. Janssen, *De valore soteriologico Resurrectionis Christi*, in *Eph. theol. Lovanienses*, 1932, pp. 225-263. - F. Holte, *La valeur sotériologique*

de la Résurrection du Christ selon S. Thomas, ib., 1953, pp. 609-645. - Vosté, *Studia Paulina*, pp. 44-73. Para o aspecto apologético: P. de Haes, *La resurrection de Jésus dans l'apologetique des cinquante dernières années*, Univ. Greg. Roma, 1953. - Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, pp. 369-446. - G. Siri, *La Rivelazione*, 2ª ed., Roma, 1942, pp. 178-196. - Adam, *Jesus, O Cristo*, c. VI. Para a pregação: Bonomelli, *I misteri cristiani*, Brescia, 1894 e ss.: A Páscoa, 8 conferências; Marmion, *Cristo nos seus mistérios*, Singeverga. - Guardini, *O Senhor*, Aster-Flamboyant, S. Paulo. - Bouyer, *Il mistero pasquale*, Fiorentina, Florença, 1956. - F. X. Durwel, *La Résurrection de Jésus mistère de salut*. Étude biblique, E. Mappus, Paris, 1950. - J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la pré dication apostolique*. Étude de théologie biblique. Gabalda, Paris, 1949. A obra de Durwel é teológica e apresenta a Ressurreição de Cristo como mistério de salvação; a de Schmitt é de cunho apologético. As conferências da Terceira Semana Teológica sôbre o tema *Christus Victor Mortis* foram recolhidas e publicadas em *Gregorianum*, 1958, pp. 201-524. - I. Campany Casamitjana, *La resurrection del Señor*. Escôrço de síntese teológica. Barcelona, 1956.

§ 107. Ascensão ao céu

Victorien Larrañaga, *L'Ascension de Nôtre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, Roma, 1938. É o trabalho bíblico mais completo sôbre o argumento. P. Benoit, *L'Ascension*, L'Ami du Clergé, 1949, pp. 241-245.

A MÃE DO REDENTOR

Acêrca da imensa bibliografia mariana veja-se Roschini, *Introductio in Mariologiam*, 2ª ed., Roma, 1947; S. M. Besutti, *Bibliografia mariana*. Roma, 1950, 1952; *Rasegna bibliografica mariana*, Ed. "Marianum", Roma, 1954. Nestas notas bibliográficas limitamo-nos a algumas obras mais importantes.

A. Tondini, *Le encicliche mariane*, 2ª ed., Belardetti, Roma, 1954. A doutrina mariana dos romanos Pontífices desde Pio IX a Pio XII, apresenta-a em forma sistemática D. Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, Turim 1950. *Il Magisterio mariano di Pio XII*, organização de D. Bertetto, Ed. Paoline, Roma, 1956.

Entre as melhores obras estritamente em forma escolástica recordamos as três seguintes: Lennerz, *De Beata Virgine*, 4ª ed., Roma, 1948. - Merkelbach, *Mariologia*, Paris, 1939. - Roschini, *Mariologia*, 4 vols., Roma, 1947-48. Para a mariologia oriental: M. Gordillo, *Mariologia Orientalis*, Inst. Orient., Roma, 1954. - Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 4 vols., Lethielleux, Paris, 1900-902. - E. Campana, *Maria nel dogma*, 4ª ed., Marietti, Turim, 1936. - G. Alastruey, *La SS. Virgine Maria*, Ed. Paoline, Roma, 1952. - S. M. Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, 4 vols., Roma 1953-54. - H. du Manoir, *Maria*. Études sur la Sainte Vierge, 5 vols. Beauchesne, Paris, 1949-57. Fruto da colaboração de notáveis mariólogos contemporâneos. Sobremaneira importante sob o ponto de vista dogmático é o primeiro volume. - Stratter, *Mariologia*, 3 vols. Trad. it. do al., Marietti, Turim, 1952 e ss. Obra de colaboração de insignes mariólogos alemães. - M. Schmaus, *Mariologia*, trad. do al., Marietti, Turim. - Grupo de autores, *La teologia mariana nella vita spirituale*, Milão, 1949. A clássica Mariologia de Sheeben encontra-se em Sheeben-Feckes, *Sposa e Madre di Dio*, Morcelliana, Brescia, 1955. As seguintes servem especialmente para a pregação: Card. de Bérulle, *La Grandezze di Maria*, trad. do francês, Vita e Pensiero, Milão, 1944. Este volume contêm os principais escritos mariais, de grande originalidade, profundidade e devoção, saídos da pena do eminente apóstolo do Verbo Encarnado. Bartmann, *Maria in Lichte des Glanbens und des Frömmikeit*, Paderborn, 1925. - Bernardot, *Maria Santissima na minha vida*, Livraria Duas Cidades, S. Paulo. - Landucci, *Maria SS. nel Vangelo*, 3ª ed., Ed. Paoline, Roma, 1953. - Roschini, *Instruções Marianas*, Edições Paulinas, 3ª ed., S. Paulo. - Garrigou-Lagrange, *La Mère du Sauver et nôtre vie intérieure*, Lyon, 1941. - Plus, *Maria na nossa história divina*, Braga, Portugal. - Guitton, *A Virgem Maria*, Chavares Martins, Pôrto. Duas boas vidas de Maria: Roschini, *La vita di Maria*, 2ª ed., Berladetti, Roma, 1946; - Willam, *Maria, Mãe de Jesus*, Livraria da Boa Imprensa, Pôrto.

http://www.obrascatolicas.com

Do ponto de vista protestante: G. MIEGGE, *La Vergine Maria*. Ensaio de história do dogma. Ed. Claudian, Torre Pelice, 1950; AUTORES VÁRIOS, *Dialogue sur la Vierge*, Vitte, Paris, 1950.

Mariologia bíblica. - F. CEUPPENS, *De Mariologia biblica*. Turim, 1948. MGR. WEBBER, *La Vierge Marie dans le N. Testament*, Paris, 1951. - F. M. BRAUN, *La mère des fidèles*. Essai de théologie Johannique, Castermann, Tournai, 1953.

Mariologia Patrística. - G. JOUSSARD, *Marie à travers la patristique; Maternité divine, Virginité, Sainteté*. - P. NEUBERT, *Marie dans l'Église antenicéenne*, Paris, 1908. - J. GARÇON, *La Mariologia de S. Irénée*. Lyon, 1932. - G. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origine*, Pont. Inst. Orient., Roma, 1942. - A. PAGNAMENTA, *La mariologia di S. Ambrogio*, Milão, 1932. - I. HUHN, *Das Geheimnis der Junfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Echter-Verlag, Wurzburg, 1954. - PH. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustin*, Köln, 1907. - S. AGOSTINHO, *La Vergine Maria*, páginas escolhidas por M. Pellegrino, Ed. Paoline, Alba, 1954. - E. PERNIOLA, *La Mariologia di San Germano patriarca di Constantinopoli*, Roma, 1954. - V. A. MITCHEL, *The Mariology of St. John Damasceno*, Kirkwood (U.S.A.), 1930.

§ 108. MARIA, MÃE DE DEUS

Maternidade divina. DUBLANCY, *Marie*, no Dict. de théol. cat. t. IX, col. 2349-2369. - CLÉMENT, *Les sens chrétien et la Maternité divine aux 4 et 5 siècles de L'Église*, Bruges, 1929. - STEINEMANN, *Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte*. Paderborn, 1919. - H.-M. MANTEAU-BONAMY, *Maternité divine et Incarnation*. Étude historique et doctrinale de S. Thomas à nos jours. Vrin, Paris, 1949.

§ 109. MARIA SEMPRE VIRGEM

A virgindade de Maria. DUBLANCY, l. c., col. 2341-2349. - A. DURAND, *Frères du Seigneur*, no Dict. Apol. t. II, col. 131-143.

§ 110. MARIA CHEIA DE GRAÇA

LE BACHELET e JUGIE, *Immaculée Conception*, no Dict. de théol. cath. t. VII, col. 845-1218. É uma extensa monografia, que estuda a Imaculada na Escritura e na Patrística até o Concílio de Éfeso, na Igreja grega após dito Concílio, nas Igrejas nestorianas e monofisitas, na Igreja latina desde o Conc. de Éfeso até hoje. - E. LONGPRÉ, *La Vierge Immaculata*. História e doutrina. Trad. do fr., Milão, 1949. Trata suscintamente, mas com brilhante maestria, as linhas essenciais da história e do dogma. - P. BONNETAIN, *Immaculée Conception*, in Dict. Bibl. Supl. IV, col. 233-298. Importante estudo sôbre os trabalhos que precederam e preparam a definição dogmática e sôbre seus fundamentos bíblicos. - M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Escriture e dans la Tradition orientale*, Academia Mariana, Roma, 1952.

§ 110. bis. MARIA NO PLANO DIVINO DE SALVAÇÃO

LELOIR, *La médiation mariale dans la théologie contemporaine*, Bruges, 1933. - BITTREMIEUX, *De Mediatione universali B. M. V. quoad gratias*, Bruges, 1926. - FRIETHOFF, *De alma socia Christi Mediatoris*, Roma, 1938. - W. COOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, Paris, 1939. - DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de nôtre Rédemption*. Le mérite médiateur de la nouvelle Ève dans l'économie de la Rédemption. Le Fait et son explication. Haguenau 1947. - IDEM, *Le mistère de la corédemption mariale*, Paris, 1951. - R. LAURENTIN, *Le titre de corédemptrice*, Ed. "Marianum", Roma, 1951. - BERNARD, *Le mistère de Marie*. Les origenes et les grandes actes de la maternité de grâce de la Sainte Vierge, Paris, 1943. - S. RAGAZZINI, *La divina maternità di Maria nel suo concetto integrale*, Roma, 1948. - I. CAROL, *De Corredemptione B. V. Mariae disquisitio positiva*, Roma, 1950. - R. SPIAZZI, *La Mediatrice nella riconciliazione umana*, Belardetti, Roma, 1951. - D. BERTETTO, *Maria Corredentrice*. A cooperação próxima e imediata de Maria na Redenção cristã. Ed. Paoline, Alba, 1951. - C. OGGIONI, *Questioni mariologiche*, in. Probl. e Orient. di Teol. Dogm. II, pp. 407-475.

Maria e a Igreja. H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusq'á la fin du XII siècle*, Un. Gregor. Roma, 1954. - A. MULLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche Paulusverlags*, Friburgo, 1951. - AUTORES DIVERSOS, *Maria et l'Église*, Paris, 1952-54. - R. LAURENTIN, *Marie, L'Église et le Sacerdoce*, Paris, 1952-1953. - J. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, in Rev. des Sc. Phil. et Théol., 1954.

§ 111. GLÓRIA DE MARIA

Assunção. - A. Constituição "Munificientissimus Deus" in A.A.S., 1950, pp. 754-771. - C. COLOMBO, *La Constituzione dogmatica "Munificentissimus Deus" e la teologia*, in La Scuola Cattolica, 1951, pp. 52-93. B. Para a explicação teológica da definição: a) os dois ensaios precedentes registram a indicação dos estudos principais publicados nos últimos anos que antecederam a definição; b) I.A. DE ALDAMA, in Estudios Ecclesiasticos, 1951, pp. 375-406; apresenta um panorama dos estudos publicados após à definição. - C. Para estudo do desenvolvimento histórico da doutrina: a) C. BALIC, *Testimonia de Assumptione B.V.M. ex omnibus saeculis*, Roma, 1948-1951. É a mais ampla e completa coletânea de testemunhos, com indicações dos estudos relativos para sua interpretação; b) M. JUGIE, *La mort et l'Assumption de la St. Vierge*, Roma, 1945: ensaio histórico e indispensável, embora discutível nalgum ponto; c) tudos de grande utilidade sob o ponto de vista histórico e teológico encontram-se nos dois volumes *Assumption de Marie*, Bulletin de la Societé française d'Études mariales, ann. 1948-1949. - D. Para interpretação do proto-evangelho: a) as posições católicas até o ano de 1949 encontram-se em CEUPPENS, *Mariologia biblica*, pp. 1-23. b) As últimas indicações da exegese católica podem-se ver em dois artigos: P. HITZ, *Le sens mariale du Protévangile*, in Bulletin de la Societé française d'Études mariales, 1947; J. COPPENS, *Le Protévangile*, in Ephem. Theol. Lovan., 1950, pp. 5-36. Sôbre o problema do sentido pleno e sua aplicação ao Proto-evangelho, cfr. também: L. CERFAUX, J. COPPENS, J. GRIBOMONT, *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, Lovain, 1950. J. COPPENS, *Les Harmonies des deux Testaments*, Tournai, 1949. c) Para interpretação da prova bíblica na Constituição "Munificientissimus Deus" cfr. A. BEA, *La Sacra Escritura, "ultimo fondamento" del dogma dell'Assunzione*, in Civ. Cattolica, 1950, LV, pp. 547-561.

Sôbre o culto de Maria. - L. BOUYER, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, na revista *Irénikon*, t. XXII 91949), pp. 138-159. - E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, Turim, 1944. - G. ROSCHINI, *Il singolare culto di Maria*, Ferrari, Roma, 1954. É o quarto volume da obra *La Madonna secondo la fede e la teologia*. Apologèticamente: A. NOYON, *Mariolatrie*, no Dict. Apo. t. III, col. 302-331. - E. NEWMAN, *L'Anglicanesimo e il culto della Vergine*, S. Ed. Apuana Placencia, 1909. Para o culto de Maria na Igreja antiga, encontra-se abundante material em LECLERQ, *Marie*, no Dict. de Arch. et liturgie chrétien, t. X, col. 1982-2043. - A. VENTURI, *La Madonna*, Desenvolvimento artístico das representações da Virgem, Milão, 1900. - A. MUÑOZ *Iconografia della Madonna*. Estudo das representações da Virgem nos monumentos artísticos do Oriente e do Ocidente. Florença, 1905.

A GRAÇA EM GERAL

1. Tratados escolásticos. - B. BERAZA, *De gratia Christi*, Bilbao, 1929. - CH. BOYER, *De gratia divina*, Roma, 1946. - H. LANGE, *De gratia*, Friburgo, 1929. É um dos melhores tratados escolásticos pela riqueza da documentação e pelo rigor do método teológico. - POHLE-PREUSS, *Grace actual and habitual*. A. Dogmatic treatise, S. Louis (U.S.A.), 1947. - H. LENNERZ, *De gratia Redemptoris*, Un. Gregor. Roma, 1949. - C. COLOMBO, *De gratia*, Venegono, 1956. - I. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Gnade*, Schöning, Paderborn, 1957. - M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christ. Orientalium*, Paris. 1933. Para a doutrina dos Protestantes veja-se mais adiante.

2. Tratados não escolásticos, úteis para a pregação. - BARTMANN, *Des Christen Gnadenleben*, Paderborn, 1922. - CH. DE SMET, *Nôtre vie surnaturelle*, Bruxellas, 1929. - E. ODDONE, *I Problemi della grazia divina*, Vita e Pensiero, Milão, 1937. - G. SCHEEBEN, *As maravilhas da graça divina*, Vozes, Petrópolis. - TERRIEN, *La Grâce et la gloire*, Paris, 1948. - M. CORTI, *Viver em graça*, Edições Paulinas, Caxias do Sul. - F. CUTTAZ, *O Justo*, Edições Paulinas, S. Paulo.

http://www.obrascatolicas.com

§§ 112-113. Noção da Graça

História do dogma e da teologia. - J. Rivière, *Justification*, no Dict. de th. cath. t. VII, col. 2042-2224; tratado de grande alcance, estuda o desenvolvimento histórico da doutrina da justificação e das questões conexas, na Escritura (de autoria de Lemonnyer), na patrística, na escolástica medieval, com uma síntese sistemática. - H. Rondet, *Gratia Christi*, Essai d'histoire du dogme et de la théologie, Beauchesne, Paris, 1948. Rico de esbôços e de indicações bibliográficas, estuda a doutrina da graça nas suas origens, na tradição patrística, na teologia medieval, na época moderna. Algumas reservas a fazer-se.

A Graça na Bíblia. - P. Bonnaitain, *Grâce*, no Dict. de la Bible. Supplement, t. III, col. 702-1300. Exaustiva exposição de tôda a Revelação desde o Gênesis ao Apocalipse centralizada sôbre a noção da graça. - E. Tobac, *Grâce*, no Dict. Apol. de la Foi cath. t. II, col. 324-344. Trabalho suscinto, rico, porém. - É. Mersch, *Le Corps, mystique*, Bruxelas, 1936. 1º vol., pp. 1-281. Expõe a idéia bíblica da graça como uniãc dos cristãos entre si e com Cristo. - P. Rousselot, *La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul*, in Resch. des Sciences Relig., 1928. pp. 87-104. Brilhante exposição, que acentua, quiçá, demasiadamente as divergências dos dois pontos de vista: para S. João, seguido pelos Padres Gregos, a graça é o princípio de divinização; para S. Paulo, seguido pelos Padres latinos, ela é o princípio da libertação do pecado. - Prieto, *La Grazia nella Bibbia*, in Palestra del Clero, março, 1948 e ss. - C. Ryden Smith, *The Bible doctrine of Grace and related Doctrines*, Epwort Press, Londres, 1956. Autor anglicano.

Na Patrística. - H. Schumacher, *Kraft der Kirche*. Das "Neue Leben" nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte. Herder, Friburgo, 1934. Padres Gregos: J. Gros, *Le divinization du Chrétien d'après les pères grecs*, Paris, 1938. - É. Mersch, *op. cit.*, 1º vol., pp. 285-536. - H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Vrin, Paris, 1945, pp. 163-184. - Hans Urs Von Balthassar, *Liturgie cosmique*. S. Maxime de Confesseur, Aubier, Paris, 1947. Padres latinos: Hedde-Amann, *Pélagianisme*, no Dict. de th. cath. t. XII, col. 675-715, especialmente col. 683-685: sistema pelagiano. - O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, München, 1892. Síntese vigorosa que interpreta o pensamento de S. Agostinho sôbre a graça e a predestinação em sentido beirante o Jansenismo. Cntra êle, Portalié, *Augustin*, No Dict. de th. cath. t. I, col. 2384-2392 e 2398-2404; Ch. Boyer, *Le système de S. Augustin sur la grâce*, no vol. *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1932. Há uma tentativa de superação das duas dificuldades em Rondet, *Gratia Christi*, c. VIII. Tenta o A. interpretar S. Agostinho teólogo com S. Agostinho filósofo, mas a impressão que se tem é de que por esta forma cai-se no ponto de vista dos Padres gregos. Sôbre êstes veja-se a leitura no fim do § 121 e Jugie, *Theol. dog. Chr. Or.*, II, pp. 736 e ss. Renzo Pio, *La grazia abituale in S. Agostinho*, Roma, 1943. - V. Capànaga, *La deificacion en la soteriologia agustiniana* in *Augustinus Magister*, vol. II, pp. 745 ss. Na mesma coletânea (editada por Éd. Études Augustiniennes, Paris, 1954-55) encontram-se outros estudos sôbre a graça em S. Agostinho.

Na Escolástica. - Rivière, *art. cit.*, col. 2106-2131. Estuda também os místicos. - A. M. Lindorf, *Dogmengechichte der Frühscholastik. Die Gnadenlehre*. Pustet, Regensburg. - L. Alszeghy, *Nova creatura*. A noção da graça nos comentários medievais de S. Paulo. Un. Gregor. Roma, 1956. - I. Auer, *Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, Herder, Friburgo, 1942, 1951. - H. Doms, *Die Gnadenlehre des hl. Albertus Magnus*, Breslau, 1929. - H. Bouillard, *Convertion et grâce chez S. Thomas*, Aubier, Paris, 1944. Livro que despertou acirradas discussões. - R. C. Dhont, *Le problème de la préparation à la grâce*. Débuts de l'École franciscaine, Paris, 1948. -

A GRAÇA ATUAL

§§ 114-115. Existência e natureza

Lange, *De gratia*, pp. 367-408. - M. Becquê, *Nature et grâce*, Nouv. Rev. théol. 1947, pp. 713-730. Indagação sôbre a natureza da graça atual sincronizada nas leis da psicologia humana.

§§ 116-117. Necessidade

Lange, *De gratia*, pp. 13-120. - Rondet, *La grâce libératrice*, Nouv. Rev. Théol. 1947, pp. 113-136. Ensinamento comum da teologia sôbre a necessidade da graça na prospectiva da psicologia moderna. - A. Michel, *Persévérance*, In D.T.C. XII, 1256-1304.

§§ 118-119. Podêres da natureza e gratuidade da graça

Os problemas teológicos expostos nos dois parágrafos, são, hoje, objeto de vivas discussões. Limitamo-nos a assinalar duas obras importantes que representam os dois pontos de vista em choque: H. de Lubac, *Surnaturel*. Études historiques, Paris, 1946; G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitai*. Tractatus theologicus. Paris, 1948. A questão debatida versa sôbre o conceito exato de "sobrenatural", sôbre a possibilidade ou não da "natureza pura" e nos arroja no centro dos grandes problemas contemporâneos, como o do humanismo cristão. Para uma exposição escolástica veja-se especialmente Lange, *op. cit.*, pp. 121, 120. Sôbre o problema do humanismo cristão, que, sem dúvida, merece sèriamente ser estudado, vejam-se: Charmot, *L'Humanisme et l'humain*, Paris, 1934. - Masure, *L'humanisme chrétien*, Paris, 1937. - Maritain, Humanismo Integral, Agir, Rio. - Mouroux, *Senso cristiano dell'uomo*, Brescia, 1948. - Spiazzi, *Il Cristianesimo perfezione dell'uomo*. Alba, 1949.

§§ 120-122. Universalidade

Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934. - R. Lombardi. *La salveza di chi non ha fede*, Roma, 1949. - Sheeben, *Los misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona. - A. D'Alès, *Prédestination*, no Dict. Apol. t. IV, coll. 195-270. - L. Ciappi, *Predestinazione*, Studium, Roma, 1951.

§§ 123-124. Graça e liberdade

Para a dogmática: Lange, *op. cit.*, pp. 410-445. Para o problema teológico, "quebra-cabeça dos principiantes e tormento dos mestres consumados" (Sertillanges), além dos respectivos verbetes no Dict. de Théol. Cath., vejam-se G. Scheemann, *Controversiarum de divine gratiae liberique arbitri concordia initia et progressus*, Friburgo, 1881. Ponto de vista tomístico: Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce*. Doctrine de S. Thomas comparée aux autres systèmes théologiques. Paris, 1936. Ponto de vista molinista: A. D'Alès, *Providence et libre arbitre*, Paris. 1927. - Rondet, *Prédestination, grâce et liberté*, Nouv. Rev., theol., 1947, pp. 449-474. Inspirando-se nos Padres, Sertillanges e de la Taille, reformulam, à luz da *Transcendência de Deus e da psicologia* humana, o problema da liberdade e da graça. É mais uma tentativa para superar as clássicas posições dos Tomistas e dos Molinistas. - Stufler, *Gott, der ester aller Dinge*, Innsbruk, 1936. - J. B. Raus, *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce, Lyon*, 1926. - Parente, *De Deo Uno et Trino*, Turim, 1946, pp. 185-189.

A GRAÇA HABITUAL

§§ 125-128. A justificação no seu processo

Lange, *op. cit.*, pp. 221-366. Estudo escolástico exaustivo. - Rivière, *Justification*, no Dict. des conn. Rel. Prat. col. 182-186. Breve síntese histórico-dogmática ampliada no mesmo verbete do Dict. de théol. cath. col. 2211-2224. Sôbre o *Decretum de Justificatione* do *Conc. de Trento*, decreto que centraliza todo o tratado dêstes parágrafos, veja-se Rivière, art. acima citado, col. 2172-2192, consagradas à análise do mesmo. - E. Cavallera, *La session VI du Concile de Trente sur la justification*, in Bulletin de littérature ecclésiastique Toulouse, 1943 e ss. - E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung*, Friburgo, 1937.

Sôbre a doutrina protestante. - Lutero, *De libertate christiana;* Calvino, *Institution Chrétienne*, lib. III. - A. Gretillat (protest.) *Exposé de théolcgie*

http://www.obrascatolicas.com

systématique, Paris, 1852, pp. 97-233. Sôbre a evolução da doutrina protestante que de uma parte desemboca no moralismo racionalista ou pietista e por outro lado se orienta para a concepção católica (há os que chamam essa orientação "reforma silenciosa") vejam-se RIVIÈRE, *art. cit.*, col. 2200-2207 e A. KOEBERLÉ (protest.), *Rechtfertigung und Heiligung*, Leipzig, 1929. Sôbre a doutrina de K. Bart acêrca da graça: E. RIVERSO, *La Teologia esistenzialistica di K. Bart*, Ist. Ed. del Mezzogiorno, Nápoles, 1955, pp. 249-277; H. BOULLARD, *Karl Barth*, Aubier, Paris, 1957. - H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, J. Verlag, Einsiedeln, 1957. Pensa o A. que a doutrina de Bart sôbre a justificação não difira substancialmente da católica.

§§ 129-130. A JUSTIFICAÇÃO ENQUANTO ESTADO

Além das obras citadas, sobretudo a de Lange, veja-se: SHEEBEN, *Dogmatik*. - Tratado orgânico e profundo no qual o ponto de vista dos Padres gregos é harmonizado com o da teologia ocidental numa síntese superior. Contràriamente A. STOLZ, *Anthropologia Theologica*, Friburgo, 1940, opõe as duas teologias, isto é, a "doctrina scholæ" à "doctrina antiquores Ecclesiæ". - No tocante às divergências das duas teologias veja-se CONGAR no apêndice a êsse tratado. - RONDET, *La divinisation du chrétien*, Nouv. Rev. th., 1949, pp. 449-476 e pp. 561-588. - DOKX, *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, Paris, 1948. - AUTORES DIVERSOS, *Divinisation*, in Dict. de Spiritualité, III, 1370-1459. Para a pregação além dos livros citados, CUTTAZ, *O Justo*, Ed. Paulinas, S. Paulo, 1960. - WALLAND, *La grazia divinizzante*, Turim, 1949.

Sôbre a habitação do Espírito Santo. - H. SCHAF, *Die Einwohnug des Hl. Geistes*, Friburgo, 1941. Trabalho sólido e interessante do qual resulta que "a Habitação não apropriada do Espírito Santo não é tão singular" e que não foi dita ainda a última palavra sôbre o assunto. - GALTIER, *L'habitation en nous des Trois Personnes*, Paris, 1938. IDEM, *Le Saint Esprit en nous d'aprés les Pères grecs*, Roma, 1943. - FROGET, *Pabitazione dello Spirito Santo nelle anime giuste secondo S. Tommaso*, Turim, 1937. - Galtier e Froget optam por uma habitaçãc ou presença apropriada. - I. TRUTSCH, *S. S. Trinitatis inhabitatio apud Theologos recentiores*, Trento, 1949; *F. L. B.* CUNNIGHAM, *The Indwelling of the Trinity*, The Priory Press, Dubuque, 1955. É um amplo estudo histórico e doutrinal sôbre a teoria de S. Tomás. Para a pregação: PLUS, *Deus em nós*, Vozes, Petrópolis. - MANNING, *La missione temporale dello Spirito Santo*, Turim, 1880. - G. ROATTA, *Lo Spirito Santo nelle anime e nella Chiesa*, Ed. Paoline, Roma, 1952.

Sôbre os dons do Espírito Santo. - A. GARDEIL, *Dons du Saint-Sprit*, no Dict. de théol. cath. t. IV, col. 1728-1780. - FR. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris, 1929. - JEAN DE S. THOMAS, *Les dons du Saint-Esprit*, Paris, 1950. - J. BIARD, *Les dons du Saint-Esprit d'après S. Thomas d'Aquin et les épitres de S. Paul*, Avignon, 1930. - R. GRABER, *Die Gaben des Heilingen Geistes*, Regensburg, 1936. - GARDEIL, *I doni dello Spirito Santo nei Santi domenicani*, Turim, 1943. Para a pregação: AUTORES DIVERSOS, *Dons du Saint-Esprit* in Dict. de Spiritualité, III, 1579-1641. - W. SCHAMONI, *I doni dello Spirito Santo*, Morcelliana, Brescia, 1957.

§§ 134 e ss. O MÉRITO

J. RIVIÈRE, *Mérite*, no Dict. de th. cath. t. X, col. 574-785. Tratado de amplas proporções, que segue o desenvolvimento histórico da doutrina. - MOHLER, *La Simbolica*, § 21. Reagindo contra uma concepção demasiado jurídica apresenta uma concepção orgânica e mística do mérito. Tratado escolástico; LANGE, *De gratia*, pp. 557-589; LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, 2º vol., pp. 322-243.

A IGREJA

1. Tratados escolásticos. Entre os melhores tratados escolásticos recentes, *De Ecclesia. Tractatus historici-dogmatici*, Friburgo, 1925. - M. D'HERBIGNY, quase todos, porém, de inspiração apologética, assinalamos: H. DIECKMANN, *Theologia de Ecclesia*, vol. I, De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de istitutione Ecclesiæ primeva. Paris, 1927; vol. II, De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiæ agnitione, Paris, 1928. - A. VELLICO, *De Ecclesia Christi. Tractatus apologetico-dogmaticus*. Roma, 1940. - T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, vol. I, Pars apologetica, Roma, 1950; vol. II, Pars dogmatica, Roma, 1954. - G. SIRI, *La Chiesa*, Roma, 1943. Recordamos aqui, não obstante não seja um tratado escolástico, a alentada obra de CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, vol. I, *La Hierarquie Apostolique*, Desclée, Paris, 1955; vol. II, *La structure interne et son unité catholique*, ib. 1951. - P. T. PENIDO, *O mistério da Igreja*, Vozes, Petrópolis.

2. Tratados não escolásticos, úteis para a pregação. - C. ADAM, *Essência do Catolicismo*, Aster-Flamboyant, S. Paulo. - K. FECKES, *La santa Chiesa*. Alba, 1956. Desenvolve a eclesiologia nas pegadas do pensamento de Sheeben. Paris, 1938. - G. LECLERCQ, *A vida de Cristo na sua Igreja*, Edições Paulinas, - GUANO, *La Rivelazione di Dio*, vol. IV. - L. KOSTER, *L'Église de nôtre foi*, Caxias do Sul. - LIPPERT, *La Chiesa di Cristo*, Vita e Pensiero, Milão. 1955. - SERTILLANGES, *La Chiesa*, trad. do fr., Alba, 1947-48. - VONIER, *Lo Spirito e la Sposa*, Fiorentina, Florença, 1949. - Leclercq, Lippert e Sertillanges, brilhantes e ricos de idéias são os de maior utilidade para a pregação. - P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, Paris, 1947. - BESON, *Cristo nella Chiesa*, Brescia, 1936. - E. DE LUNAC, *Il volto della Chiesa*, Milão, 1956. - R. HASSEVELDT, *Il misiério della Chiesa*, Alba, 1956.

3. Eclesiologia oriental. - M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris, 1931. - TH. SPACIL, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologorum russorum pravoslavorum*, Roma, 1937. - L. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 171-192. Notável síntese que apresenta a Igreja como Corpo de Cristo (aspecto cristológico) e como Plenitude do Espírito (aspecto pneumatológico). - S. ZANKOW, *Das orth. Christentum des Ostes*, Berlim, 1928. Boa síntese dos princípios nos quais se inspiram os teólogos russos contemporâneos. - GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, V, I, Les hommes; vol. II, Les doctrines Ed. du Cerf, Paris, 1939.

4. Eclesiologia protestante. - A. MOHLER, *La Simbolica*, trad. do al, pp. 363-414, Carmagnola, 1852 - ALGERMISSEN. *Le Chiesa e le Chiese*, tr. do al., Brescia, 1944. - DIVERSOS AUTORES PROTESTANTES, *Credo Ecclesiam*, Gutersloh, 1930. Dividido em três partes: Questões históricas; questões práticas; questões especulativas. Também a eclesiologia protestante experimentou, nestes últimos anos, uma profunda renovação. "Desde cêrca de uma geração o pensamento protestante redescobriu o sentido da Igreja, da comunidade religiosa. Perdeu terreno o velho individualismo; retornou-se à idéia primitiva da Igreja, realidade mística, Corpo de Cristo" (GOGUEL, citado por CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, p. V). Uma documentada exposição déste movimento encontrâmo-la em F. M. BRAUN, *Nuovi aspeti del problema della Chiesa*. Brescia, 1944. - "A Assembléia de Amsterdam" (1948) reconheceu que "a Igreja é um dom de Deus aos homens para a salvação do mundo" que foi a ação salvífica de Deus em Cristo que fêz nascer a Igreja, que a Igreja permanece continuamente através da história com a presença e o poder do Espírito Santo". Estamos bem longe do liberalismo de 50 anos atrás e da concepção modernista. O primeiro volume das de Amsterdam, dedicado à Igreja, é de real utilidade para conhecer o atual estado da eclesiologia protestante. *Désordre de l'Homme et dessein de Dieu*, vol. I, *L'Église universelle dans le dessein de Dieu*, Paris, 1949. - Y. M. I. CONGAR, *Vraie et Fause frausse réforme dans l'Église*, pp 356-536, Ed. du Cerf, Paris, 1950. *The apostolic Ministry*, Hudder et Staughton, Londres, 1946. Sôbre a eclesiologia de Bart: G. RIVERSO, *La teologia esistenzialistica di* K. BART, ed. cit., 289-324. - S. JÁKI, *Les tendences nouvelles de l'ecclesiologie*, Herder, Roma, 1957. Exposição das tendências católicas, ortodoxas e protestantes dos dois últimos séculos. Livro de grande valor.

§ 137. NOÇÕES DA IGREJA

A Igreja na revelação. - A. MEDEBIELLE, *Église*, no Dict. de la Bible, Supplement, t. II, col. 487-691. Estuda a Igreja no A. Testamento, no Evangelho, nos Atos, nas epístolas de S. Paulo, nas epístolas católicas, no Apocalipse, concluindo com uma síntese do ensinamento bíblico. - CERFAUX, *La théologie de L'Église suivant S. Paul*, Paris, 1948. Estudo bíblico da grande riqueza, acentua a continuidade do pensamento de S. Paulo com o A. Testamento

http://www.obrascatolicas.com

e reage contra uma "conception assez grossière, presque animiste et magique" da nossa união com Cristo. - W. GOOSSENS, *L'Église Corps du Christ selon S. Paul*, Paris, 1949. - A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als mystiche Leib Christ nach den Apostel Paulus*, Munster, 1937. - P. G. DEL SACRO CUORE, *Contributi ecclesiologici. La Croce e la Chiesa nella teologia di S. Paolo*. Roma, 1952. - TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei*, Turim, 1945. - E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Roma, 1921.

Nos Padres dos primeiros séculos. - G. BARDY, *La théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée*, Ed. du Cerf, Paris, 1945. - ID., *La théologie de l'Église de S. Irénée au Concile de Nicée*, Paris, 1947. - M. GIRAUDO, *L'Ecclesiologia di S. Clemente Romano*, Bologna, 1943. - L. SPIKOSKI, *La doctrine de l'Église dans S. Irénée*, Strasburgo, 1926. - S. AGOSTINHO. HOFMANN, *Der Kirchenbergriff des hl. August inus in seinen Grundlagen und in seiner Entwickelung*, Munster, 1933. - P. BATIFFOL, *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1920. - J. SFANEDDA, *Il mistero della Chiesa in S. Agostino*, Sassari, 1944. - J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehere ven Kirche*, Munchen, 1954.

Na Escolástica medieval. - J. CHATILLON, *Une ecclésiologie médiévale: L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII siècle*, in *Irénikon*, t. XXII (1949), pp. 115-138 e ss. - J. LECLERQ, *Jean de Paris et l'Ecclesiologie du XIII siècle*, Paris, 1942. - H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen age*, Paris, 1944. - A. PIOLANTI, *Il Corpo mistico... in S. Alberto Magno*, Roma, 1939. - R. SILIC, *Christus und die Kirche. Ihr verhaltniss nach Lehre des hl. Bonaventura*, Breslau, 1938. - GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, 1903. - M. S. CONGAR, *L'idée de l'Église chez S. Thomas d'Aquin*. in Rev. des Sciens. Phil. et théol., 1940, pp. 35-58; artigo inserido no vol. do mesmo autor: *Esquises du Mystère de l'Église*, Paris, 1953.

Época pós-tridentina. - G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937. Contém ampla bibliografia.

Época contemporânea. A eclesiologia acha-se em vias de renovação e aprofundamento mediante nova e amorosa contemplação do mistério de Cristo. Testemunha dêste fato é a rica e florescente literatura sôbre o Corpo místico. São mais que conhecidos livros de Anger, Mura. Jurgensmeier, Mersch, Penido. Veja-se de modo particular S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma, 1946. Contém preciosíssima bibliografia. Sôbre a nova orientação da eclosiologia: CONGAR, *Bulletin d'Ecclesiologie*, in Rev. des sc. ph. et th., 1947, pp. 77-96. "É um esfôrço de profundidade para restituir ao mistério da Igreja tôda sua dimensão divina e humana. Tôda a dimensão divina afirmando e projetando sempre mais luz sôbre sua íntima relação com Cristo, a ação determinante do Espírito Santo, o primado da graça; tôda sua dimensão humana enfocando a atividade do corpo total dos fiéis, do seu dever cultual e apostólico, da sua realidade plenamente eclesial" (ib. pp. 80-91). - D. C. LIALINE, *Une étage en ecclésiologie*, Chevetogne (Bélgica), 1947. Descreve o movimento de idéias que ocasionaram a Encíclica *Mystici Corporis*, de PIO XII. - P. CHAILLET, *L'Église est une, Hom. mage à Mohler*, Paris, 1939. A obra é uma colheita de escritos das melhores penas eclesiólogas contemporâneas sôbre o pensamento de Mohler, a quem a muito deve o movimento renovador hodierno. O livro de MOHLER, trad. para o it. com o título *L'unità della Chiesa* foi traduz. também para o francês. Título: *L'unité dans l'Église*, Paris, 1939. É sabido que o pensamento de Mohler sôbre a Igreja atinge sua expressão definitiva na *Simbolica*.

§ 138. ORIGEM DIVINA DA IGREJA

YVES DE LA BRIÈRE, *Église* (dans l'Evangile), Dict. Apol. t. I, col. 1220-1248. - PIO XII, *Mystici Corporis*, nn. 26-32, onde se acha explicada a "venerável doutrina" patrística da Igreja nascida "sôbre a Cruz do lado aberto do Salvador, qual nova Eva, mãe de todos os viventes". ADAM, *Essência do Cristianismo*, citado. - LECLERCQ, *Vida de Cristo na sua Igreja*, Ed. Paulinas, Caxias do Sul. - T. ZAPELEN, *De Ecclesia Christi*, citado.

§ 139. FIM E NECESSIDADE DA IGREJA

M. VILLAIN-J. DE BACCIOCCHI, *La vocation de l'Église*, Paris, 1954. - LECLERCQ, *A Vida de Cristo na sua Igreja*, p. II, cc. I, II, III. - MARITAIN, *Primado do Espiritual*, Agir, Rio. - BAINVEL, *Hors de l'Église, pas de salut*, Paris, 1913. E. HUGON, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1927. - CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, vol. II, pp. 1081-1114. - SERTILLANGES, *Catechismo degli increduli*, Turim, 1941. - ADAM, *Essência do Catolicismo*, c. 8; DE LUBAC, *Cattolicismo*, c. 7. - VÁRIOS AUTORES, *Le salut hors de l'Église?* n. 18 de Revista *Lumière et Vie*.

§§ 140. e ss. PODÊRES DA IGREJA

Os podêres da Igreja. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, I, La Hierarchie apostolique, Paris, 1955. Obra fundamental e riquíssima. O A. opta pela divisão bipartida dos podêres: poder sacramental e poder jurisdicional ao qual reduz o poder de ensinar. - L. MARCHAL, *Infallibilité de l'Église et du souverain Pontife*, Dict. de la Bible, Suppl. t. IV. - P. SANTINI, *Il primato e l'infalibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e negli scrittori greco-russi*. Grattaferrata, 1935. - FEDERICO DELL'ADDOLORATA, *L'infallibilità pontificia secondo il ven. P. Domenico della Madre di Dio* (1792-1869), Caravate, 1942. Contém, entre outros, o estudo teológico do ensinamento infalibilístico de autores das escolas italianas (Universidade e seminário de Turim, Gênova, Milão, Pádua, Bergamo. Colégio Romano, Seminário Romano, Sapienza de Roma). Sôbre os três podêres da Igreja, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, Auctoribus M. NICOLAU ET SALAVERRI, pp. 907-925. A.B.C., Madrid. - I. SALAVERRI, *La triple podestad de la Igresia*, Comilas, 1950. - Acêrca dos leigos na Igreja: G. PHILIPS, *Le rôle du laicat dans l'Église*, Tournai, 1951. - R. SPIAZZI, *Il laicato nella Chiesa*, in Probl. e Orient. di Theol. Dogm. I, pp. 303-385. - R. TUCCI, *Recenti publicazioni sui "Laici nella Chiesa"*, In. Civ. Catt., 1958, II, pp. 178-190. - *L'apostolato dei laici. Bibliografia sistematica*, Milão, 1957.

§ 146. PROPRIEDADE E NOTAS DA IGREJA

YVES DE LA BRIÈRE *Eglise* (questions des notes), Dict. de la Foi Cath. t. I, col. 1268-1299. - G. THILS, *Les notes de l'Église dan sl'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937. Livro que suscitou discussões; veja-se ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, I, pp. 410-417. - M. JUGIE, *où se trouve le christianisme integral?* Essai de démonstration catholique. Paris, 1948. Dirige-se sobretudo às Igrejas Orientais dissidentes e usa a "via histórica".

§ 147. PERENIDADE E IMUTABILIDADE

SERTILLANGES, *Il Miracolo della Chiesa*, Brescia, 1936. - TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église Christoconforme*, Roma, 1945. - DUBLANCHY, *Église*, no Dict. de théol. Cath. t. IV, col. 2145-2151: Indéfectibilité.

§ 148. VISIBILIDADE

DUBLANCHY, *l. cit.*, col. 2138-2145. - TYSZKIEWICZ, *op. cit.*, pp. 215-223: Aspecto teofânico da Igreja.

§ 149. UNIDADE

MICHEL, *Unité de l'Église*, no Dict. de theol. cath. t. XV, col. 2172-2230. Estuda a unidade com base na Escritura, na Patrística, na teologia católica, ortodoxa, protestante. A conclusão mostra a maneira como deve ser apresentada presentemente o assunto da unidade. Inspira-se na obra de CONGAR, *Chrétions desunis*, Paris, 1937.

Com vistas ao problema hoje reavivado pelos chamados movimentos ecumênicos: CONGAR, *op. cit.*, onde procura estabelecer os princípios de um "ecumenismo católico". - MANNA, *I Fratelli separati e noi*, P.I.M.E., Milão, 1942. - C. LIALINE, *La Chiesa Cattolica e le Chiese separate*, in *Enc. Apol.*, Ed. Paoline, Alba, 1955. Boa bibliografia em matéria de ecumenismo. - AUBERT, *Le Saint-Siègle et l'unité de l'Église*, Bruxelas, 1946. É uma coletânea de documentos pontifícios. - K. *Vers lunité chrétienne*, Paris, 1949. - ALGERMISSEN, *La Chiesa e le chiese*, Brescia, 1944. - GRUPO DE AUTORES JESUITAS, *Incontro ai fratelli separati d'oriente*, Roma, 1945. Preciosa enciclopédia sôbre o argumento. Obra de divulgação. - FLOROVSKY-LEENHARDT-PRENTER-RICARDSON-SPICQ, *La sainte église universelle*. Confrontation œcuménique.

http://www.obrascatolicas.com

Paris, 1948 Um ortodoxo, um calvinista, um luterano, um anglicano, um católico propõe-se dizer "sur la base de leur confession, quelle est la réalité et quels sont les caractères de l'Église du Christ, pour que les lecteurs apprennnent ce que divise encor et ce qui unit déjà" (p. 8). - C. BOYER. *Unità Christiana e movimento ecumenico*, e art. seguintes, na Civ. Catt., 1950, vols. II-III. - G. THILS. *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Lovain, 1955. - M. VILLAIN. *Introduction à l'Oecuménisme*. Tournai, 1958. - Revistas: IRÊNIKON, editada pelos Beneditinos de Crevetogne (Bélgica). Quadrimestral. Sobremaneira útil pelos artigos e informações que veicula. - UNITAS, editada em Roma, sob a direção do P. Ch. Boyer. - ÍSTINA, Boulogne-sur-Seine e, naturalmente, a nossa benemérita REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA (REB), editada pelos PP. Franciscanos, Petrópolis.

§ 150. SANTIDADE

A. MICHEL, *Sainteté*, Dict. de théol. cath. t. XIV. - GARRIGOU-LAGRANGE, *La santità della Chiesa*, in *Enciclopedia Apologética*. Ed. Paoline, Alba, 1955. - S TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église Christoconforme*. Roma, 1945. O mistério da divino-humanidade da Igreja explanado em todos os seus aspectos. Trabalho original e rico de sugestões para as questões unionistas relativamente às Igrejas orientais. - PLUS, A santidade católica, Pôrto, Portugal.

§ 151. CATOLICIDADE

POULPIQUE, *La notion de catholicité*, Paris, 1910. - THILS, *op. cit.* CONGAR, *op. cit.*, pp. 115-148. Termina com esboçando o "retrato de um cristão verdadeiramente católico". - H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, Roma, 1948. - LECLERCQ, *op. cit.*, p. II, c. VI: O espírito católico. - PLUS, *Cattolici siamo cristiani!* Turim, 1946. Para a pregação: A. RÉTIF, *Cattolicità*. *Ed. Paoline*, Catania, 1937.

§ 152. APOSTOLICIDADE

THILS, *op. cit.*, pp. 255-286. Particularmente JOURNET, *op. cit.*, pp. 642-688. - L. M. DEWAILLY, *Mission de l'Église et Apostolicité*, Rev. des Sc. Ph. et Théol., 1948, pp. 2-37. - SPEDALIERI, *De apostolicitatis Ecclesiae fundamento*, Gregorianum, 1944, pp. 321-334

§ 153. A COMUNHÃO DOS SANTOS

P BERNARD, *Communion des Saints*, son aspect dogmatique et historique no Dict. de Th. Cath. t. IV, col. 429-454. - M. LAMACHE, *Le dogme de la communion des Saints*, Brignais, 1913. - V. BRETON, *La Communion des Saints*, Ed. Franciscaines, Paris, 1934. - C. ADAM, *Essência do Cristianismo*, citado. - É. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, Étude de theologie historique. Bruxelas, 1936 Ampla pesquisa na Escritura e em tôda a tradição, com rica citação de textos. - A. PIOLANTI, *Il mistero della communione dei santi*, Desclée. Roma, 1928. - AUTORES DIVERSOS, *Communion des saints*, Paris, 1945.

§ 154. CULTO DOS SANTOS

H. DELEHAYE, *Sactus, essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, Bruxelas, 1927. - P. SEYOURNÉ, *Saints* (culte des), Dict. de theol. cath. t. XIV, col. 870-978.

§ 155. CULTO DAS RELÍQUIAS

P. SEYOURNÉ. *Reliques*, no Dict. de th. cath. t. XIII, col. 2312-2376. Estudo de caráter histórico-dogmático. - G. B. KIRSCH, *Reliquie*, in Enc. It. Trecc. vol. 29, pp. 36-36. Escôrço histórico. - A. D'ALÈS, *Reliques*, no Dict. ap. de la Foi cath, t. IV, col. 909-930. Estudo histórico, doutrinal, apologético canônico.

§ 156. CULTO DAS IMAGENS

V. GRUMEL, *Images (culte des)* no Dict. de théol. cath., t. VII, col. 766-844. História e doutrina. - H. LECLERCQ, *Culte et querelle des images*, in Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit., t. VII, col. 180-302. - L. BRÉHIER, *Les querelle des images*, Paris, 1904. - E. BEVAN, *Holy images*, Londres, 1940. Estudo sôbre a idolatria e o culto das imagens no antigo paganismo e no cristianismo. -

fNDICE

LIVRO PRIMEIRO

A REDENÇAO

INTRODUÇÃO

A Redenção em geral

§ 81. Redenção e religião. Plano eterno e preparação temporal pag. 7
LEITURA: Cristo, realização de tôda aspiração religiosa. " 11
§ 82. Da necessidade e liberdade da Redenção. Conveniência da Encarnação. " 12

PRIMEIRA PARTE

A pessoa do Redentor ou Cristologia

§ 83. Introdução " 18
LEITURA: A interpretação racionalista de Jesus " 23

CAPÍTULO PRIMEIRO

A divindade de Cristo

§ 84. A prova da Escritura " 24
Jesus o Messias " 26
Jesus, Filho de Deus " 28
§ 85. A divindade de Cristo na Tradição " 34

CAPÍTULO SEGUNDO

A humanidade de Cristo

§ 86. A verdadeira e perfeita humanidade de Cristo " 40
§ 87. A passibilidade de Cristo " 44
LEITURA: A humanidade de Cristo " 47

CAPÍTULO TERCEIRO

A unidade de Deus e do homem numa só pessoa

§ 88. Heresias sôbre a unidade de Cristo " 48
§ 89. Da união hipostática " 53
§ 90. Explicação teológica da união hipostática " 60
§ 91. Permanência sem alteração das duas naturezas " 70
LEITURA: A quenose " 71

CAPÍTULO QUARTO

Consequências dogmáticas da união hipostática

§ 92. Comunicação dos idiomas. Atividade teândrica. Pericorese " 76
§ 93. A filiação divina natural de Cristo enquanto homem " 79
§ 94. A adoração de Cristo Homem-Deus " 83

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO QUINTO

As perfeições da humanidade de Cristo

§ 95. A perfeita santidade de Cristo — pág. 86
LEITURA: Triplice santificação em Cristo — " 97
§ 96. A ciência perfeita de Cristo — " 98
§ 97. O perfeito poder de Cristo — " 104

SEGUNDA PARTE

A obra do Redentor ou Soteriologia

IDÉIA GERAL

CAPÍTULO PRIMEIRO

O magistério de Cristo

§ 98. A realidade do magistério de Cristo — " 111
§ 99. A perfeição do magistério de Cristo — " 114
LEITURA: O objeto do magistério de Cristo é a Boa-Nova — " 118

CAPÍTULO SEGUNDO

O sacerdócio de Cristo

§ 100. A realidade do sacerdócio de Cristo — " 118
§ 101. O sacrifício sacerdotal de Cristo — " 122
§ 102. A satisfação vicária — " 137
LEITURA: Da teologia à contemplação — " 151
§ 103. Os efeitos do ato redentor — " 151

CAPÍTULO TERCEIRO

A realeza de Cristo

§ 104. A realeza de Cristo em geral — " 156
§ 105. A descida aos infernos — " 159
§ 106. A ressurreição de Cristo — " 163
§ 107. A Ascenção do Senhor — " 168
LEITURA: O encontro com Cristo — " 172

A Mãe do Redentor

§ 108. Maria Mãe de Deus — " 174
Concepção virginal e crítica racionalista — " 179
Consequências da maternidade divina — " 177
§ 109. Maria sempre Virgem — " 180
A virgindade no parto — " 183
A virgindade depois do parto — " 185
§ 110. Maria cheia de graça — " 187
I. Maria isenta do pecado original — " 187
II. Maria isenta do pecado pessoal — " 194
III. A graça e a virtude de Maria — " 190
LEITURA: A fé de Maria — " 198
§ 110. Bis. Maria no plano divino de salvação — " 198
LEITURA: Maria, Mãe de Cristo total: Cabeça e membros — " 207
§ 111. A glória de Maria — " 208

LIVRO QUARTO

A GRAÇA

Sumário — pág. 223

INTRODUÇÃO

A graça em geral

§ 112. Noção da graça — " 225
§ 113. Divisão ou vários aspectos da graça — " 235
LEITURA: Descrição da vida da graça — " 242

A graça atual

CAPÍTULO PRIMEIRO

Existência e essência da graça atual

§ 114. Existência da graça em geral — " 243
§ 115. Indagação teológica sôbre a natureza da graça atual — " 246

CAPÍTULO SEGUNDO

As propriedades da graça atual

§ 116. A necessidade da graça atual em geral — " 248
§ 117. A necessidade da graça em particular — " 256
I. Poder do homem na ordem do conhecimento — " 272
II. Poder do homem na ordem da graça — " 273
§ 119. A gratuidade da graça — " 283
LEITURA: Gratuidade da graça e desejo de intimidade com Deus — " 287
§ 120. A universalidade da graça — " 288
LEITURA: A vontade divina salvífica na teologia pós-tridentina — " 299
§ 121. A predestinação — " 301
§ 122. A reprovação — " 307
LEITURA: Declarem os pregadores estas verdades ao povo — " 311

CAPÍTULO TERCEIRO

Modo de agir da graça

§ 123. Graça e liberdade na doutrina da Igreja — " 312
LEITURA: Como o Pai celeste nos atrai — " 320
§ 124. Graça e liberdade na explicação da teologia — " 321
LEITURA: A graça age como amizade — " 327

SEGUNDA SEÇÃO

A graça habitual. A justificação

CAPÍTULO PRIMEIRO

A parte de Deus na justificação

§ 125. A justificação enquanto remissão dos pecados — " 328
§ 126. A justificação enquanto íntima santificação do homem — " 332
LEITURA: A graça como libertação da liberdade — " 341

CAPÍTULO SEGUNDO

A parte do homem na justificação

§ 127. A preparação para a justificação em geral — " 343
§ 128. A preparação à justificação em particular — " 347

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO TERCEIRO

A justificação enquanto estado

§ 129. Essência da graça habitual
§ 130. Efeitos e consectários da graça santificante — pág. 356
I. Efeitos da graça santificante — " 367
II. Consectários da graça santificante — " 367
LEITURA: O estado de graça é a vida de Jesus Cristo em nós — " 371
" 374

CAPÍTULO QUARTO

As propriedades da justificação

§ 131. A incerteza do estado de graça — " 374
§ 132. A desigualdade do grau de graça — " 379
§ 133. A amissibilidade da graça — " 382

CAPÍTULO QUINTO

Os frutos da justificação

§ 134. A realidade do mérito — " 385
§ 135. Condições do mérito — " 389
§ 136. O objeto do mérito — " 393

APÊNDICE

A doutrina da justificação na doutrina oriental e na ocidental

LIVRO QUINTO

A IGREJA

Idéia geral — " 403

INTRODUÇÃO

§ 137. A noção de Igreja no seu desenvolvimento histórico — " 413
Na revelação do Novo Testamento: a) Doutrina — " 416
Na revelação do Novo Test.: b) Realidade histórica — " 419
Na Patrística — " 425
Na Escolástica e na época moderna — " 432
LEITURA: A Igreja, Espôsa e Mãe — " 434

PRIMEIRA SEÇÃO

A Igreja instituição de salvação

CAPÍTULO PRIMEIRO

Origem, fim e necessidade da Igreja

§ 138. A origem divina da Igreja — " 436
§ 139. Fim e necessidade da Igreja — " 443

CAPÍTULO SEGUNDO

Os podêres da Igreja

I. O poder de ensinamento — " 449
§ 140. A existência do poder de ensinar — " 449
LEITURA: Magistério vivo — " 451
§ 141. Infalibilidade do magistério — pág. 452
§ 142. Depositários do poder de ensinamento — " 457
II. O poder de govêrno da Igreja — " 468
§ 143. Existência do poder de govêrno — " 468
§ 144. O primado do Apóstolo Pedro e do seu sucessor — " 472
§ 145. O primado do Papa — " 481
LEITURA: Sacerdócio e laicato na Igreja — " 488

CAPÍTULO TERCEIRO

Propriedades e notas da Igreja

§ 146. Noção e número — " 491
§ 147. Perenidade e imutabilidade da Igreja — " 492
§ 148. A visibilidade da Igreja — " 496
§ 149. A unidade da Igreja — " 501
§ 150. A santidade da Igreja — " 504
§ 151. A catolicidade da Igreja — " 507
LEITURA: Catolicidade de direito e de fato — " 511
§ 152. A apostolicidade da Igreja — " 542

SEGUNDA SEÇÃO

A Igreja como comunidade de Santos

§ 153. A comunhão dos Santos — " 516
§ 154. O culto dos Santos — " 520
LEITURA: A íntima razão do culto dos Santos — " 525
§ 155. O culto das relíquas — " 526
§ 156. O culto das imagens — " 528

TERCEIRA SEÇÃO

A Igreja, Corpo Místico de Cristo

I. A Igreja é um "corpo" — " 531
II. A Igreja é o "corpo de Cristo" — " 535
III. A Igreja é o corpo "místico" de Cristo — " 547

O amor à Igreja

APÊNDICE

I. Ecumenismo católico — " 557
II. Teologia da história da Igreja — " 561
Notas bibliográficas — " 569

http://www.obrascatolicas.com